

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2024 ■  $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$  43 ■ № 3





# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

# KANTIAN JOURNAL

2024

Том  
Vol. 43

№ 3



КАНТ И ШПЕТ:  
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИ

Тематический выпуск

Приглашенный редактор:  
Татьяна Щедрина

IMMANUEL KANT AND GUSTAV SHPET:  
CONVERGENCES AND DIVERGENCES

Special Issue

Guest editor:  
Tatiana Shchedrina

Калининград  
Издательство Балтийского федерального  
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad  
Immanuel Kant Baltic Federal University  
Press

12+

Кантовский сборник. — 2024. — Т. 43, №3. — 121 с.

Kantian Journal, 2024, vol. 43, no.3, 121 pp.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)  
URL: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.  
Выходит 4 раза в год

Published since 1975  
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе  
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ №ФС 77-65775 от 20 мая 2016 г.

*Учредитель*

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»  
(236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

*Established by*

Immanuel Kant Baltic Federal University  
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6

Дата выхода в свет: 26.12.2024

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2024

© Immanuel Kant Baltic Federal University,  
2024

### Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия);  
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия);  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);  
*Байзер Фредерик С.*, доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);  
*Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва (Россия);  
*Вуд Аллен*, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);  
*Дёрфлингер Бернд*, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия);  
*Кляйнгельд Паулин*, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);  
† *Конев Владимир Александрович*, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия);  
*Круглов Алексей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);  
*Мер Рудольф*, доктор философии, Грацский университет имени Карла и Франца, Грац (Австрия);  
*Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);  
*Румянцова Татьяна Герардовна*, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);  
*Соболева Майя Евгеньевна*, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет имени Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва (Россия);  
*Тиммерман Йенс*, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский университет, Сент-Эндрюс (Великобритания);  
*Тремблэй Фредерик*, доктор философии, Софийский университет имени Св. Климента Охридского, София (Болгария);  
*Уоткинс Эрик*, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);  
*Штарк Вернер*, доктор философии, профессор, Марбургский университет имени Филиппа, Марбург (Германия)

### Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;  
*Prof. Vadim A. Chaly*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);  
Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia) — Deputy Editor-in-chief;  
*Prof. Valentin A. Bazhanov*, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);  
*Prof. Frederick C. Beiser*, Syracuse University, Syracuse (USA);  
*Prof. Vladimir N. Belov*, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);  
*Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);  
*Prof. Bernd Dörflinger*, University of Trier (Germany);  
*Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);  
*Prof. Pauline Kleingeld*, University of Groningen (the Netherlands);  
† *Prof. Vladimir A. Konev*, Samara State University, Samara (Russia);  
*Prof. Ivan D. Koptsev*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);  
*Prof. Alexey N. Krouglov*, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);  
*Dr Rudolf Meer*, University of Graz (Austria);  
*Anatoly G. Pushkarsky*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;  
*Prof. Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);  
*Prof. Tatiana G. Rumyantseva*, Belarusian State University, Minsk (Belarus);  
*Prof. Maja E. Soboleva*, University of Marburg (Germany);  
*Prof. Galina V. Sorina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);  
*Prof. Werner Stark*, University of Marburg (Germany);  
*Prof. Jens Timmermann*, University of St Andrews (UK);  
*Dr Frederic Tremblay*, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);  
*Prof. Vadim V. Vasilyev*, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);  
*Prof. Eric Watkins*, University of California, San Diego (USA);  
*Prof. Allen W. Wood*, Indiana University Bloomington (USA);  
*Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

<i>Щедрина Т. Г.</i> Предисловие редактора .....	7
<b>Статьи</b>	
<i>Кант и Шпет: конвергенции и дивергенции</i>	
<i>Дени М.</i> Густав Шпет, Иммануил Кант и терминистская логика .....	9
<i>Молчанов В. И.</i> Шпет, Гумбольдт, Кант: формы, понятия, схемы. Термины и концепции.....	23
<i>Михайлов И. А.</i> Кантианская и антикантианская философия языка .....	47
<i>Афанасов Н. Б.</i> Неокантианский вопрос о методе, проблема формы и значение изменчивости в философии Густава Шпета и Эрнста Кассирера .....	81
<i>Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И.</i> Восхождение к «естественной человечности»: Иммануил Кант в философской антропологии Густава Шпета .....	104

## CONTENTS

---

---

<i>Shchedrina T. G.</i> Editor's Foreword.....	7
--	---

### Articles

#### *Immanuel Kant and Gustav Shpet: Convergences and Divergences*

<i>Dennes M.</i> Gustav Shpet, Immanuel Kant and Terminist Logic.....	9
<i>Molchanov V. I.</i> Shpet, Humboldt, Kant: Forms, Concepts, Schemes. Terms and Ideas.....	23
<i>Mikhailov I. A.</i> Kantian and Anti-Kantian Philosophy of Language.....	47
<i>Afanasov N. B.</i> Neo-Kantian Question on Method, the Problem of Form and the Meaning of Variability in Gustav Shpet and Ernst Cassirer's Philosophy .....	81
<i>Shchedrina T. G., Pruzhinin B. I.</i> Ascent to "Natural Humanness": Immanuel Kant in the Philosophical Anthropology of Gustav Shpet .....	104

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Sigla index see here: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise\\_Autoren\\_2018.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf) (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Т. Г. Щедрина<sup>1</sup>

Дорогие читатели!

В этом номере мы публикуем статьи по мотивам докладов, прочитанных 17–18 ноября 2022 г. на конференции «Кант и Шпет: конвергенции и дивергенции», которая была организована научно-исследовательским подразделением «Академия Кантиана» Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Представленные материалы — результат своеобразного «мысленного эксперимента»: конвергирования / дивергирования. С одной стороны, авторы попытались помыслить, при каких условиях и в какой «среде» идеи Канта и Шпета могут устремляться друг к другу или друг от друга отталкиваться. Другими словами, мы хотели понять, какая тематическая сфера может способствовать конвергированию идей Канта и Шпета, а какая — дивергированию их. Отвечая на эти вопросы, мы тем самым более отчетливо осознавали и то, какая проблематика волнует сегодня нас, в какой среде мы «схватываем» сходство идей Канта и Шпета и получаем «конвергентное свойство», а в какой отчетливо проступает их разность.

С другой стороны, именно сегодня в рамках нарастающей междисциплинарности осмысление процессов конвергенции и дивергенции приобретает особое значение и для естествознания, и для гуманитарных дисциплин. Такая постановка проблемы заставляет нас задуматься над формированием среды не только для погружения, но и для выбора предмета разговора: это может быть человек, предмет, эпоха, то есть то, что будет объединять или разъединять наших героев — Канта и Шпета — не извне, как «среда», но изнутри, как смысл (конкретное идейное содержание).

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 31.08.2024 г. doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-1

## EDITOR'S FOREWORD

T.G. Shchedrina<sup>1</sup>

Dear readers,

This issue contains the articles based on the presentations delivered on 17–18 November 2022 at the Conference “Kant and Shpet: Convergences and Divergences”, organised by the research unit *Academia Kantiana* of the Immanuel Kant Baltic Federal University.

The papers are the result of a “thought experiment” of sorts: convergence/divergence. On the one hand, the authors have tried to imagine under what conditions and in what “environment” the ideas of Kant and Shpet may have attracted or repulsed each other. In other words, we have tried to understand what thematic areas may contribute to the convergence or divergence of the ideas of Kant and Shpet. By answering these questions we have become more clearly aware of what problems engage our minds today, in what environment we are more likely to “capture” the similarity of the ideas of Kant and Shpet and reveal “converging property” and what environment brings out the differences between them.

On the other hand, it is today, in the framework of growing interdisciplinarity, that understanding the processes of convergence and divergence becomes particularly important, both for natural sciences and humanities’ disciplines. This approach encourages us to create an environment not only for immersion, but also for the choice of the objects of conversation: it may be a human being, an object, an epoch, i.e. something that will unite or set our heroes apart — Kant and Shpet — not externally, as an “environment”, but from within, as meaningful (concrete intellectual content).

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. Received: 31.08.2024. doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-1



Действительно, в процессе работы стало очевидно, что создание ситуации «общения» (конвергирование / дивергирование) Канта и Шпета отнюдь не сводится только к сопоставлению их идей, но предполагает еще и «заслуженного собеседника»: это Пьер Абельяр и Пётр Испанский, Вильгельм фон Гумбольдт и Эдмунд Гуссерль, Эрнст Кассирер и Иоганн Готфрид Гердер. Все эти мыслители участвуют в общении на равных и помогают нам понять, что философия Канта и Шпета существует не сама по себе, но в живой исторической преемственности.

И еще. В публикуемых текстах читатель встретится с различными методологическими стратегиями. Одни исследователи хотят критически превзойти тех, о ком пишут, другие пытаются досконально объяснить их концептуальные установки, а третьи — желают понять. В зависимости от того или иного целеполагания и разворачивается философский разговор.

В статьях номера вы найдете и дивергенции идей Канта и Шпета, и их конвергенции. Этот мыслительный эксперимент отчасти напоминает то, что происходит изнутри Большого адронного коллайдера. Ученые рассматривают частицы в особых условиях, где они сталкиваются друг с другом, порождая в результате новые формы микромира, а значит, и новые знания о нем. Так и мы, «сталкивая» идеи Канта и Шпета уже в нашей культурно-исторической реальности, фиксируем новые постановки вопросов, зависящих от многих внешних факторов, прежде всего от контекста погружения, но также и от их собственного смысла.

#### Для цитирования:

Щедрина Т. Г. Предисловие редактора // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 7–8.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-1

© Щедрина Т. Г., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Indeed, during the course of our work, it became evident that creating a situation of “communication” (convergence/divergence) between Kant and Shpet is not confined to comparing their ideas, but also calls for “a merited interlocutor”: these are Pierre Abelard, Peter of Spain, Wilhelm von Humboldt, Edmund Husserl, Ernst Cassirer and Johann Gottfried Herder. All these thinkers take part in the conversation as equals, helping us to understand that the philosophies of Kant and Shpet do not exist in a vacuum, but in living historical continuity.

And there is one more point to observe: In the texts published here the reader will encounter various methodological strategies. Some researchers try to be critically superior to those they write about, others are at pains to meticulously explain their conceptual standpoints and others again are anxious to understand. The philosophical conversation unfolds, depending on the goal pursued.

In the articles of this issue you will find both convergences and divergences of the ideas of Kant and Shpet. This mind experiment is not unlike what happens inside the Large Hadron Collider. Scientists examine particles in special conditions where they collide with one another to generate new forms of the micro-world and new knowledge about it. And so, letting the ideas of Kant and Shpet collide, we capture new approaches to questions that depend on many external factors — above all the context of immersion, but also their intrinsic meaning.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

#### To cite this article:

Shchedrina, T. G., 2024. Editor’s Foreword. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 7-8.  
<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-1>

© Shchedrina T. G., 2024.



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

КАНТ И ШПЕТ:  
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИIMMANUEL KANT AND GUSTAV SHPET:  
CONVERGENCES AND DIVERGENCES

УДК 1(091)

ГУСТАВ ШПЕТ, ИММАНУИЛ КАНТ  
И ТЕРМИНИСТСКАЯ ЛОГИКАGUSTAV SHPET, IMMANUEL KANT  
AND TERMINIST LOGICМ. Денн<sup>1</sup>M. Dennes<sup>1</sup>

Сопоставляя в работе «Явление и смысл» трансцендентальную логику Иммануила Канта с традиционной проблематикой философии языка, Густав Шпет считал уместным и концептуально эффективным обратиться к средневековому схоластическому спору об универсалиях. Позднее, в тексте «Герменевтика и ее проблемы», он снова возвращается к этой дискуссии и замечает, что в ее рамках формировалась традиция «терминистской» логики XIII в. Плодотворность такого подхода Шпет связывал с разработанной им концепцией внутренней формы слова. Терминистская логика основана на определении и анализе таких терминов, как *significatio*, *suppositio*, *expositio*, *exponibilia*, и Шпет, рассматривая их, демонстрирует созвучность своей концепции с терминистской логикой. Отталкиваясь от логических разработок XIII в., он предлагает свой вариант преодоления противоречий, обнаруживаемых в критической философии Канта. Проблема отношения интуиции и понятия осталась, по мнению Шпета, неразрешенной трансцендентальным идеализмом (даже несмотря на то, что кантовский «схематизм» представляет собой поиск такого решения). Эта присущая кантианству проблема является для Шпета своеобразной точкой отталкивания, и он возвращается к ней на всем протяжении своего творчества. Нас будут особенно интересовать такие его произведения, как «Явление и смысл», где Шпет расширяет проблематику феноменологии Э. Гуссерля, и «Внутренняя форма слова», где он переосмысливает философию языка В. фон Гумбольдта. И в том и в другом случае Шпет показывает, что ни Гуссерлю,

In his book *Appearance and Sense* Gustav Shpet, comparing Immanuel Kant's transcendental logic with the traditional problems of the philosophy of language, thought it appropriate and conceptually effective to turn to the medieval scholastic debate on universals. Later, in the *Hermeneutics and Its Problems*, he goes back to this discussion and notes that it was the framework in which the thirteenth-century tradition of "terminist" logic was formed. Shpet attributed the fruitfulness of this approach to his concept of the inner form of the word. Terminist logic is based on the definition and analysis of such terms as *significatio*, *suppositio*, *expositio*, *exponibilia*, and Shpet, in examining them, demonstrates the consonance of his concept with terminist logic. Proceeding from thirteenth-century logical studies, he proposes his own approach to resolving the contradictions found in Kant's critical philosophy. Shpet believed that transcendental idealism failed to resolve the problem of the relation between intuition and concept (even though Kantian "schematism" was a search for such resolution). This inherent Kantian problem is for Shpet a take-off point to which he kept returning throughout his career. I will pay particular attention to such works as *Appearance and Sense*, in which Shpet broadens the problematics of Husserl's phenomenology, and *The Inner Form of the Word*, in which he reinterprets Humboldt's philosophy of language. In both cases Shpet shows that neither Husserl nor Humboldt managed to overcome the Kantian contradiction. So the reference to Kant is a starting point from which Shpet proceeds to put forward and consoli-

<sup>1</sup> Бордо, Франция.

Поступила в редакцию: 10.12.2023 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-2

<sup>1</sup> Bordeaux, France.

Received: 10.12.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-2

ни Гумбольдту не удалось преодолеть кантовское противоречие. Так что ссыла на Канта — это своего рода основание, отталкиваясь от которого Шпет выдвигает и закрепляет свои гипотезы. Именно в терминистской логике XIX в. Шпет увидит оригинальный способ преодоления кантовского противоречия и направит нас к осмыслению проблем философии языка.

**Ключевые слова:** Густав Шпет, Иммануил Кант, терминистская логика, философия языка, внутренняя форма слова, структура слова

Анализ взглядов Шпета и Канта в трактовке философии языка и логики отнюдь не ограничивается в данном случае целями исключительно историко-философского уточнения конкретного сюжета в их эпистемологических концепциях. В основе нашего интереса лежит и момент актуализации их методологических подходов для современных исследований феномена языка. Мы рассмотрим их в контексте тех процессов, которые трансформируют современную интеллектуальную культуру и проявляются как в отечественной, так и в мировой философской мысли при рассмотрении проблемы выражения в живой речи. Шпетовская трактовка идей Канта позволяет в этом плане внести в область познавательной проблематики элементы понимания ее истоков и путей решения.

В этой связи отметим прежде всего, что Кант так или иначе присутствует практически во всех работах Шпета (с 1914 по 1927 г.), то есть от «Явления и смысла» (1914) до «Внутренней формы слова» (1927). Причем во всех работах просматривается устойчивая траектория шпетовской интерпретации кантовской философии. Шпет рассматривает Канта как главного представителя «отрицательной» философии (см. об этом: Щедрина, Щедрина, 2022), а потому, по его мнению, Канта ценят больше за его критические выводы, чем за целостную философскую позицию.

Уже в «Явлении и смысле» Шпет указывает на проблему, присущую философии Канта: это

date his hypotheses. It is in thirteenth-century terminist logic that Shpet will see an original way of overcoming the Kantian contradiction and direct us toward interpreting the problems of the philosophy of language.

**Keywords:** Gustav Shpet, Immanuel Kant, terminist logic, philosophy of language, inner form of the word, word structure

Analysis of the views of Shpet and Kant with regard to the philosophy of language and logic is not, in our case, limited to historical-philosophical clarification of a concrete issue in its epistemological concepts. My interest is also prompted by the goal of making their methodological approaches relevant to the modern studies of the phenomenon of language. I will examine them in the context of the processes which transform modern intellectual culture and are manifested in the philosophical thought in Russia and the world in dealing with the problem of expression in living speech. From that point of view Shpet's interpretation of Kantian ideas enables us to introduce into cognitive problems elements of comprehension of its sources and paths towards its solution.

It should be noted that Kant is in one way or another present in practically all of Shpet's works (from 1914 to 1927), i.e. from *Appearance and Sense* (1914) to *The Inner Form of the Word* (1927). In all these works we see a sustained trajectory of Shpet's interpretation of the Kantian philosophy. Shpet considers Kant to be the chief representative of "negative" philosophy (see Shchedrina and Shchedrina, 2022), which is why, in his opinion, Kant is given credit more for his critical conclusions than for an integral philosophical position.

Already in *Appearance and Sense* Shpet points to an intrinsic problem in Kant's philosophy. This is the abiding dilemma between intellectualism and intuitivism, arising from the unresolved question concerning the nature of the

непреодоленная дилемма между интеллектуализмом и интуитивизмом, возникающая из-за нерешенного вопроса о природе понятия и природе интуиции: «Кантовское решение здесь вообще ни при чем, так как из двух непонятных вещей нельзя делать одну понятную, — интуиция и понятие — не “части” и не абстракции. Вопрос просто-напросто идет о том, как мы понимаем понятия и, соответственно, как мы понимаем интуиции, а можно поставить и вопрос, как мы понимаем понятия с “подводимыми” под них интуициями. Пока нет ответа на этот вопрос...» (Шпет, 2005б, с. 81). По мнению Шпета, с той же самой проблемой столкнулся и Гуссерль; вопреки всем своим усилиям он тоже не мог ее решить. Ведь он (Гуссерль) сохранил только два вида интуиции, эйдетическую и чувственную, тогда как специфика шпетовского подхода, уже с «Явления и смысла», состоит в том, что он добавляет третий вид интуиции — «интелигибельную»:

...здесь речь идет только о родах интуиций, из которых каждый может иметь свои виды, и именно в этом различии родов лежит вся трудность проблемы. Ведь вся история философии дает только это разделение: чувственное и разум, — в разных формах, под видом разных теорий, об одном идет речь у Платона, Декарта, Канта, — и не прав ли теперь Гуссерль, признавая первичную данность только за чувственными интуициями и интуициями сущности? Мы не будем здесь исправлять Платона или Декарта, но обращаем внимание на обратную сторону этого основного философского разделения: всюду, где оно приводится в той или иной форме, мы встречаем и коренное затруднение в философии при попытке перекинуть мост через пропасть, образующуюся между названными двумя родами источников познания. Вот собственно о нем и идет у нас речь... (Шпет, 2005б, с. 121).

Однако Шпет подчеркивает тот элемент, который мог бы позволить Канту перешагнуть пропасть между идеализмом и сенсуализмом: это схематизм. «Учение Канта о схематизме есть

concept and the nature of intuition: “Kant’s solution here is in general of no concern, since from two incomprehensible things it is impossible to get a single comprehensible one. Intuition and concept are not ‘parts’ and not abstractions. The question simply concerns *how we are to understand concepts* and, correspondingly, *how we are to understand intuitions*. [...] we can also ask the question how we are to understand concepts with intuitions ‘subsumed’ under them. As long as we have no answer to this question [...]” (Shpet, 1991, pp. 51-52). In Shpet’s opinion, Husserl faced the same problem; try as he would, he could not solve it. For he (Husserl) preserved only two kinds of intuition, eidetic and sensible, whereas the distinctive feature of Shpet’s approach, beginning from *Appearance and Sense*, is that he adds a third type of intuition, which he calls “intelligible”:

[...] it is merely a question of the *genera* of intuitions — each *genus* can have its own species. But it is precisely in this distinction between the genera that the entire difficulty of the problem lies.

The entire history of philosophy certainly gives only the division between the sensuous and reason, in various forms and under the guise of various theories. We find one of these in Plato, Descartes and Kant. And is Husserl not right in recognising originary givenness for only sensuous intuition and intuitions of essence? We are not considering correcting either Plato or Descartes here. Rather, let us turn our attention to another side of this fundamental philosophical division. Everywhere that we find this division, regardless of its form, we encounter a basic difficulty with that philosophy’s attempt to throw a bridge across the precipice generated between these two generic sources of cognition. Properly speaking this is the point (Shpet, 1991, p. 101).

However, Shpet stresses the element that enabled Kant to step over this precipice between idealism and sensualism: this is schematism.



бессильный порыв заполнить ту пропасть, которую он сам создал своей дилеммой...» (Шпет, 2005б, с. 122). Именно к этому положению Шпет вернется в 1927 г. в книге «Внутренняя форма слова». Однако, забегаая вперед, можно сказать, что каждый раз Шпет подчеркивает неудачу кантовского схематизма в решении вопроса о природе «отношения предмета и понятия» (Там же, с. 123). Мы знаем, что в этом состоит и основная проблематика средневековой логики и ее пресловутого спора об универсалиях. Свое «разрешение» этого спора Шпет представил в главе VII «Явления и смысла». А это означает, на мой взгляд, что ссылки на логику Средневековья являются не предпосылкой, а подтверждением его решения.

Эти ссылки появляются как в опубликованных, так и в неизданных при его жизни текстах, которые составляют корпус его целостной философии слова. Прежде всего мы имеем в виду упоминание проблемы универсалий в книге «Герменевтика и ее проблемы», где он утверждает, что «средневековая логика с ее драгоценным спором об универсалиях, особенно в лице номиналистов, и в наиболее яркой и захватывающей форме у Вильгельма Оккама, весьма многосторонне и глубоко сумела разобрать именно логическую теорию знаков» (Шпет, 2005а, с. 276). Позднее упоминания этого средневекового спора мы обнаруживаем во «Внутренней форме слова». Все они позволяют Шпету внутри философии языка (причем той философии языка, которая сама глубоко укоренена в истории западной философии) найти элементы, подтверждающие подход, который он развил на основе феноменологии Гуссерля (откликаясь также и на Канта). Этими элементами являются некоторые понятия, находящиеся в созвучии с теми, которые Шпет сам выдвинул в контексте феноменологии. Происходит перенос структуры слова и выражения с ее элементами в другой контекст и на основе других понятий. Интересно проследить, как именно происходит такой перенос.

“Kant’s theory of the schematism is a powerless outburst to fill in the abyss he himself created with his dilemma” (*ibid.*, p. 102). Shpet would fall back on this proposition in *The Inner Form of the Word* (1927). However, while anticipating somewhat, I can say that Shpet invariably stresses the failure of Kant’s schematism in grappling with the “question of the relation between the object and the concept” (*ibid.*). As we know, this is also the main problem in medieval logic and its notorious debate about universals. Shpet presented his “resolution” of the argument in Chapter VII of *Appearance and Sense*. This means, in my opinion, that reference to medieval logic is not a prerequisite, but a confirmation of this solution.

These references crop up both in works published and not published in his lifetime that constitute the entire body of his philosophy of the word. I am referring above all to the mentioning of the problem of universals in the *Hermeneutics and Its Problems*, in which he writes: “[...] medieval logic with its valuable dispute about universals, particularly by the Nominalists and in a sharper and more comprehensive form by William of Ockham, succeeded in providing precisely a deep and many-sided analysis of the logical theory of signs” (Shpet, 2019, p. 26). Later we find references to this medieval disputation in *The Inner Form of the Word*. Between them they enable Shpet, within the philosophy of language (namely *the* philosophy of language which is itself rooted in the history of Western philosophy) to find elements that bolster the approach he developed on the basis of Husserl’s phenomenology (responding also to Kant). These elements are concepts which chime with those Shpet put forward himself in the context of phenomenology. What happens is the transfer of the structure of the word and expression with its elements into a different context and on the basis of other concepts. It would be interesting to trace how such a transfer takes place.

Сначала напомним положительное суждение Шпета о философии Пьера Абеляра. Во второй части «Языка и смысла» (работа также не была опубликована при жизни Шпета), он пишет: «Что касается самого Абеляра [1079–1142], то, по-видимому, он становится на ту точку зрения, которая является наиболее правильной» (Шпет, 2005в, с. 573). Это значит, что он оценивает подход Абеляра, опираясь на то, что сам определил как правильное отношение к языку. И в связи с этим он добавляет: «Во всяком случае, она (точка зрения Абеляра. — М. Д.) делает бесполезным спор о том, существуют ли слова, вовсе лишённые значения, и устраняет механическое решение вопроса о различии категорематических и синкатегорематических выражений и тем самым позволяет углубить это различие до его принципиального значения» (Там же, с. 573–574).

Это, может быть, не бросается в глаза, но очень важно для понимания проблем философии языка. С одной стороны, Шпет выделяет у Абеляра тематику, которая стала приоритетной в терминистской логике XIII в. (и, таким образом, начиная с Абеляра, он открывает нам путь для обращения к этому времени), а с другой стороны, ссылаясь на Абеляра, он предлагает решение вопроса, поставленного в XIII в., в контексте разрабатываемой им герменевтической методологии для разрешения дилеммы, которую увидел у Канта. Говоря о «предлогах и союзах», которые, по сути, «не обозначают “вещей”, как это делают имена и глаголы», он пишет: «...они не лишены значения, но они имеют “несовершенное значение”» (Шпет, 2005в, с. 574). Это значит, что для Абеляра, как и для Шпета, существует прежде всего означающая функция языка и что эта функция реализуется везде в языке и через все его элементы.

И действительно, когда мы говорим о «концептуализме»<sup>2</sup> Абеляра, именно это мы

<sup>2</sup> Я использую этот термин, хотя он не принят некоторыми французскими специалистами, например Аленом де Либера.

Let us first recall Shpet's positive judgment of the philosophy of Pierre Abelard. In Part Two of *Language and Sense* (also not published in Shpet's lifetime) he writes: "As for Abelard (1079–1142) himself, apparently he takes the most correct view" (Shpet, 2005, p. 573). This means that he assesses Abelard's approach, proceeding from what he himself described as the correct attitude to language. And in this connection he adds: "In any case this (Abelard's point of view — M. D.) renders useless the argument as to whether there exist words totally devoid of meaning and eliminates the mechanical solution of the question of the distinction between categorematic and syncategorematic expressions and thereby permits to deepen this distinction to its fundamental meaning" (*ibid.*, pp. 573-574).

This may not catch your eye, but it is very important in terms of comprehending the problems of the philosophy of language. On the one hand, Shpet singles out Abelard's themes which were central to thirteenth-century terminist logic (and thus, beginning from Abelard, enables us to turn to that time) and, on the other hand, citing Abelard, he offers a solution to the question raised in the thirteenth century in the context of the hermeneutic methodology he developed to resolve the dilemma he saw in Kant. Speaking about "prepositions and conjunctions" which actually "do not denote 'things' as do nouns and verbs", he writes: "[...] they are not devoid of meaning, but they have 'imperfective meaning'" (Shpet, 2005, p. 574). This means that for Abelard, like for Shpet, there exists above all the signifying function of language and that this function is realised everywhere in language through all its elements.

And indeed, this is what we mean when we speak of Abelard's "conceptualism".<sup>2</sup> The

<sup>2</sup> I use this term although some French specialists, e.g. Alain de Libera, do not accept it.

и имеем в виду. Известный современный медиевист Ален де Либера хорошо показывает то, что важно у Абельяра: это не «вещи» (*res*), не «материальная форма слова» (*voces*), а так называемые *sermones*, то есть «слова в семантическом аспекте интенции означать» (Libera, 2014, p. 70).

Заметим, что в «Лекциях по средневековой философии» (Лекции..., 2010), опубликованных в приложении к книге «Философия и наука», где собраны сохранившиеся в архиве лекции Шпета, в 4-й лекции (Там же, с. 385–396) есть страница, на которой Абельяр представлен как одна из «наилубопытнейших» фигур Средневековья. Речь идет именно о его концептуализме и о месте, занятом им в споре об универсалиях (Там же, с. 386). Но поскольку «авторство установить точно не удалось» (Щедрина, 2010, с. 482), мы не будем акцентировать внимание на этом тексте (хотя и понимаем, что Шпет наверняка был знаком с точкой зрения, изложенной в этих «Лекциях...»).

Обратимся к опубликованной Шпетом книге «Внутренняя форма слова», так как в этом тексте Шпет, уже не ссылаясь на Абельяра, возвращается к тематике категорематических и синкатегорематических выражений. Но в данном случае нам важно отметить, что он относит ее прямо к XIII в. и вводит одновременно в свой анализ те понятия терминистской логики, которые позволяют ему вернуться к кантовской дилемме в контексте предложенной им в «Явлении и смысле» «структуре слова и выражения». Обращаясь к кантовскому схематизму, он показывает, что Канту все-таки не удалось решить проблему отношения разума и чувственной интуиции. Он пишет: «По собственным словам Канта, “схемы чистых понятий рассудка суть истинные и единственные условия, которые могут доставить этим понятиям отношение к объектам, т.е. значение”» (Шпет, 2007а, с. 434). Однако, по мнению Шпета, схематизм не приносит настоящий ответ на вопрос, касающийся выразительной функции язы-

prominent modern medievalist Alain de Libera (2014, p. 70) shows well what is important for Abelard: it is not “things” (*res*), not “the material form of the word” (*voces*), but what he calls *sermones*, i.e. “words in the semantic dimension of the intention to signify”.<sup>3</sup>

It would not be irrelevant to note that in “Lectures on Medieval Philosophy” (Anonymous, 2010), published in the supplement to the book *Philosophy and Science*, containing surviving Shpet lectures, in Lecture 4 (*ibid.*, pp. 385–396) there is a page which describes Abelard as one of the “most curious” medieval figures. This is a reference to his conceptualism and the place he occupies in the debate on universals (*ibid.*, p. 386). But because “authorship could not be established exactly” (Shchedrina, 2010, p. 482), I am not going to fix attention on this text (though I understand that Shpet definitely was acquainted with the view presented in these “Lectures”).

Let us turn to *The Inner Form of the Word*, published by Shpet. In this book, without citing Abelard, he revisits the theme of categorematic and syncategorematic expressions. But in this case it is important to note that he refers this theme directly to the thirteenth century and simultaneously introduces in his analysis the concepts of terminist logic which enable him to turn back to the Kantian dilemma in the context of “the structure of the word and expression” he proposed in *Appearance and Sense*. Concerning Kant’s schematism, he shows that Kant, at the end of the day, failed to solve the problem of reason and sensible intuition. He writes: “According to Kant’s own words, ‘the schemes of pure concepts of understanding are the true and only conditions that may lend these concepts a relation to objects, i.e. ‘meaning’” (Shpet, 2007a, p. 434). However, in Shpet’s view, schematism does not yield a true answer to the

<sup>3</sup> Cf. “[...] les mots dans la dimension sémantique de l’intention de signifier”.

ка. «...Кант раздирает мышление и чувственность...» (Там же, с. 435). И дальше он комментирует Канта, излагая свою точку зрения на проблему собственными словами-понятиями: «И, с другой стороны, если понятия — не готовые формы, *натягивающиеся на предмет...* “по правилам” и сообразно смыслу, то эти правила и нужно понимать как формы образования самих понятий, *оформленного смыслового содержания, как алгоритмы приемов, ведущих к запечатлению, выражению и сообщению смысла в системе условных внешних знаков...*» (Там же, с. 435; курсив мой. — М. Д.).

Эта цитата показывает, что Шпет, исходя из схематизма Канта, говорит уже не о Канте, но о своем понимании оформления понятий и подразумевает процесс образования «внутренних словесно-логических форм». «Так, — пишет Шпет, — не только преодолевается всякий концептуализм, неувядаемый дух которого витает и над схемами Канта, — (ибо его схемы можно понимать... как своего рода концептуализм второй степени), — но так закладывается и основание для той радикальной реформы логики, о которой была речь выше» (Там же).

Шпет знает, к чему он сам стремится. Говоря о Канте, он открывает путь к тому, чтобы раскрыть свое понимание и предложить решение вопроса об отношении понятия и содержания чувственной интуиции. Для этого он уже имеет в своем распоряжении понятийный аппарат — именно тот, который он сам разработал при обосновании проблемы «структуры слова и выражения» в «*Явлении и смысле*». Но теперь ему нужно показать эту проблему в контексте ее исторического становления. Поэтому он сначала обратился к Гумбольдту и потом, через него, намеревался вернуться к самому главному периоду ее развития — к Средневековью. У Гумбольдта он взял понятие «внутренней формы», а обращение к Средневековью позволяет ему добавить ту работу над словом, которая необходима для того, чтобы перенести по-

question concerning the expressive function of language. “[...] Kant tears apart thinking and sensibility [...]” (*ibid.*, p. 435). And furthermore he comments on Kant, spelling out his point of view on the problem in his own word-concepts: “And on the other hand, if concepts are not ready forms *pulled onto an object* [...] ‘according to rules’ and congruently with *meaning*, these rules should be understood as forms of the concepts themselves, *shaped as sense content, as algorithms of devices leading to the recording, expression and communication of meaning in the system of conventional external signs* [...]” (*ibid.*, p. 435; my italics — M. D.).

This quotation shows that Shpet, proceeding from Kant’s schematism, goes on to speak not about Kant, but about his own comprehension of how concepts are formed, implying the process of the formation of “inner verbal-logical forms”. “Thus not only is all conceptualism overcome, whose perennial spirit is wafted over Kant’s schemes (because his schemes can be understood [...] as a kind of conceptualism of the second degree), but so is laid the foundation for the radical reform of logic referred to above” (Shpet, 2007a, p. 435).

Shpet knows what he is after. While speaking about Kant, he paves the way towards unfolding his comprehension and proposing a solution of the question of the relation between the concept and the content of sensible intuition. He already has the conceptual toolkit for this, the one he worked out himself when dealing with the problem of “the structure of word and expression” in *Appearance and Sense*. Now, however, he needs to look at this problem in the context of its historical evolution. That is why he first turns to Humboldt and then, through him, intends to go back to the key period of its development, the Middle Ages. From Humboldt he took the concept of “inner form” and, turning to the Middle Ages, could add the verbal work that is necessary to transfer the



нятийный аппарат из «Явления и смысла» в рамки истории философии языка, продемонстрировать продуктивность открытия структуры слова и дать основы (логические и методологические) для применения этого открытия ко всем областям знания (то есть придать ему универсальное значение).

Итак, Шпет обращается к терминистской логике Средневековья и выделяет понятия (термины), которые позволяют ему по-новому формулировать открытие, сделанное в 1914 г. Осмысливая историческое развитие проблемы потенциальной противоречивости понятия, Шпет цитирует Петра Испанского (ок. 1220—1277) и через него сразу возвращается к тематике категорематических и синкатегорематических выражений. Употребляя в этом контексте понятие *exponibilia*, он констатирует, что процесс выявления смысла (*expressia*) всегда является, по сути, формой *expositio*. Шпет отмечает «чрезвычайно важное значение экспонибельных предложений и метода экспозиции для раскрытия истинной природы суждения и предложения» (Шпет, 2007а, с. 412, примеч.) и снова обращается к кёнигсбергскому философу, признавая, что «у Канта понятие экспозиции играет видную роль» (Там же). Однако тут же пишет, что «у Канта есть расхождение между общим определением термина и применением самого приема экспозиции в Трансцендентальной Эстетике (B. S. 38ff.), заставившее Файхингера (Kommentar, Bd. II. Stuttgart, 1881. S. 155) признать применение здесь термина “неподходящим”» (Там же). Шпет приводит определение экспонибельных суждений в трактовке Канта, подчеркивая, что Кант определяет их «как суждения, в которых содержится в скрытой форме утверждение и отрицание, причем утверждение высказывается явно, а отрицание — скрыто» (Там же, с. 413, примеч.). И далее замечает: «определение Канта — шире и интереснее, чем указания, которые можно встретить у новых логиков...» (Там же). Однако сам Кант относит это определение не к логике,

conceptual apparatus from *Appearance and Sense* to the realm of the history of the philosophy of language. He was able to demonstrate the productiveness of the discovery of word structure and provide (logical and methodological) foundations for the use of this discovery in all areas of knowledge (i.e. he could lend it universal significance).

So Shpet turned to the medieval terminist logic and singled out the concepts (terms) which enabled him to reformulate the discovery he made in 1914. Looking at the historical development of the problem of potentially contradictory character of concept, Shpet cites Peter of Spain (circa 1220—1277) and through him goes back to the theme of categorematic and syncategorematic expressions. Using the concept of *exponibilia* in this context, he states that the process of revealing the meaning (*expressia*) is always essentially a form of *expositio*. Speaking about the “exceedingly important role of exponible sentences and the method of exposition for revealing the true nature of a judgment or sentence” (Shpet, 2007a, p. 412n), Shpet again turns to Kant, recognising that “with Kant, the concept of exposition plays a prominent role” (*ibid.*). But he stresses in the same breath that “with Kant there is a divergence between the general *definition* of the term and the application of the device of exposition in *Transcendental Aesthetics* (B. S. 38ff.), which made Vaihinger (Kommentar, Bd. II. Stuttgart, 1881. S. 155) concede that the use of the term here was ‘inappropriate’” (*ibid.*). Shpet cites the definition of exponible judgments according to Kant, stressing that Kant defines them as “judgments which contain in a disguised form predication and negation, predication being explicit and negation implicit” (*ibid.*, p. 413n). Then follows the remark: “Kant’s definition is broader and more interesting than those we can hear from the new logicians [...]” (*ibid.*). How-

а к грамматике, и потому Шпет считает необходимым вернуться от Канта к средневековой логике. Чтобы уловить смысл этого возвращения, необходимо здесь процитировать полностью рассуждение Шпета:

На том основании, что экспонибельные суждения зависят от условий языка, по которым зараз выражается два суждения, Кант считал, что подлежащие экспонированию суждения относятся не к логике, а к *грамматике*. Однако, имея в виду, что экспонирование таких суждений делается с целью раскрытия неявных смыслов предложения, их, скорее, следует отнести через *герменевтику* в *диалектику* и в логическую теорию непосредственных выводов. Последнее, кстати, соответствует традиции средневековой логики, внимательно разрабатывавшей проблему *exponibilia* и связывавшей ее с так называемыми *consequentia*... (Там же).

Возвращаясь к средневековой логике, Шпет акцентирует в ней то, что наиболее соответствует его подходу: «У средневековых же логиков, с Петра Испанского, определение экспонибельного предложения дает право находить во всяком *предложении* экспонибельность» (Там же). И он цитирует его: «*Propositio exponibilis est propositio habens sensum obscurum expositione indigentem propter aliquod syncategorema in ea positum implicite vel explicite in aliqua dictione*» (Там же). То есть для Шпета здесь важно, что экспонибельное предложение содержит в себе «скрытый смысл», который может быть прояснен только при наличии служебного (синкатегорематического) слова<sup>3</sup>. В конце концов Шпет нашел свое! Он комментирует: «Но если оценивать значение слова с точки зрения его контекста, то всякое слово можно рассматривать как синкатегорему» (Там же). Это значит, что любое слово любого грамматического типа ис-

<sup>3</sup> Ср. французский перевод: «La proposition exponible est une proposition ayant un sens obscur, exposant (mettant en évidence) l'indigence relative à un syncategorème se trouvant, au sein d'une expression, dans une position implicite ou explicite» (Chpet, 2007, p. 165).

ever, Kant refers this definition not to logic but to grammar, which prompts Shpet to go back from Kant to medieval logic. To capture the meaning of this retreat it is necessary to quote Shpet's statement in full:

On the grounds that exponible judgments depend on the conditions of language under which two judgments are expressed at once, Kant believed that the judgments being expounded pertain not to logic but to *grammar*. But considering that the expounding of such judgments is made in order to reveal hidden meanings of a sentence, they should rather be referred through *hermeneutics* to *dialectics*, i.e. to the logical theory of immediate inferences. The latter, incidentally, corresponds to the tradition of medieval logic which was attentive to the problem of *exponibilia* and linked it to so-called *consequentia* [...] (*ibid.*).

Going back to medieval logic, Shpet emphasises what mostly corresponds to his approach: “With medieval logicians, from Peter of Spain, the definition of an exponible sentence confers the right to find exponibility in any *sentence*” (*ibid.*). He quotes it: “*Propositio exponibilis est propositio habens sensum obscurum expositione indigentem propter aliquod syncategorema in ea positum implicite vel explicite in aliqua dictione* [...]” (*ibid.*). For Shpet it is important here that an exponible sentence contains a “hidden sense” which can be clarified only through the presence of an auxiliary (syncategorematic) word.<sup>4</sup> At the end of the day Shpet found what he sought! His comment: “If we are to assess the meaning of a word in terms of its context, any word can be seen as a syncategoreme” (*ibid.*). This means that any word of any grammatical type is used by the speaker always to introduce a certain tinge or emphasis, i.e. to include

<sup>4</sup> Cf. French translation: “La proposition exponible est une proposition ayant un sens obscur, exposant (mettant en évidence) l'indigence relative à un syncategorème se trouvant, au sein d'une expression, dans une position implicite ou explicite” (Chpet, 2007, p. 165).

пользуется говорящим всегда, чтобы ввести какой-то определенный оттенок или акцент, то есть включить в выражение определенное количество своего субъективного опыта, придать первоначальным значениям определенный смысл с целью дать понять что-то определенное, одновременно объективное и субъективное, тот «квази-предмет», благодаря которому любое Я или «имрек» может найти свое место в своем социокультурном мире. Этот вывод возвращает нас к тому, что Шпет писал, комментируя Абельяра. Для него важно преодолеть различие категорематических и синкатегорематических выражений, показать, что есть основная структура, которая присуща любому языковому акту сообщения и которая руководит — главным образом через сам процесс осмысления — всей онтологической деятельностью человека.

В четвертой главе «*Внутренней формы слова*» Шпет, говоря о морфологических и синтаксических формах и имея в виду выявление основной структуры выражения в контексте философии языка, явно осуществляет переход от терминологии «Явления и смысла» к терминологии средневековой логики. Он пишет, что «морфологические формы сами по себе, т.е. не в их синтаксическом применении, значений и смыслов не имеют... не выполняют сигнификативной функции, и respective, непонятны (сами по себе)» (Там же, с. 379). В связи с этим он воспроизводит уже сформулированное им ранее определение слова: «Вообще ведь само слово есть некоторая “вещь”, имеющая свои онтические формы, с им присущим особым содержанием, которое входит, как смысл, в особые слова: слова-знаки о словах-вещах. Эти слова, так сказать, второго порядка (суппозициональные предикаты)... они требуют, конечно, для своего отличия особого именованья» (Там же, с. 380).

И именно в сноске, относящейся к этому фрагменту, Шпет осуществляет переход к терминологии терминистской логики Средневе-

in an expression a certain amount of subjective experience, to invest the primary meanings with a certain sense in order to convey something definite, simultaneously objective and subjective, the “quasi-object”, thanks to which I or “So-and-So” may find their place in their socio-cultural world. This conclusion takes us back to what Shpet wrote as a comment on Abelard. For him the important thing is to overcome the distinction between categorematic and syncategorematic expressions, to show that there exists the basic structure inherent in any language act of communication which controls — mainly through the process of comprehension — the whole ontological activity of the human being.

In Chapter 4 of *The Inner Form of the Word* Shpet, speaking about morphological and syntactic forms with a view to revealing the basic structure of expression in the context of the philosophy of language clearly switches from the terminology of *Appearance and Sense* to the terminology of medieval logic. He writes that “morphological forms in themselves, i.e. not in their syntactic application, do not have meanings and senses [...] do not have a signifying function and are thus not understandable (in themselves)” (*ibid.*, p. 379). In this connection he reproduces his earlier definition of the word: “In general the word itself is a ‘thing’ which has its ontological forms, with its inherent *special* content which is present as meaning in special words: word-signs and word-things. These are words, as it were, of the second order (suppositional predicates) [...] they demand, of course, a special *designation* to distinguish them” (*ibid.*, p. 380).

It is precisely in the footnote to this fragment that Shpet switches to the terminology of medieval terminist logic. Like the thirteenth-century philosophers, he works on categorical definitions, distinguishing word-thing and word-sign and showing how in a certain



ковья. Он так же, как философы XIII в., работает над категориальными определениями, отличая слово-вещь от слова-знака и показывая, как в определенной ситуации (например, когда употребляется суффикс родительного падежа) образуются слова-знаки слов-вещей. Я не стану цитировать весь пример. Я только подчеркну, что именно то, к чему он пришел, слово-знак слова-вещи, Шпет называет «реальной суппозицией». Она появляется, например, на месте «номинальной» (суппозиции) и «заставляет указывать на некоторую модификацию реального бытия» (Там же, с. 381, примеч.).

Явно, что Шпет употребляет понятие суппозиции, чтобы представить новым образом элементы и процесс осуществления структуры слова и выражения. Именно у Петра Испанского он это находит. И в самом деле, Петр Испанский был в XIII в. самым известным представителем парижской школы схоластической логики (Libera, 2007, p. 295–299), его «*Tractatus / Summulae logicales*» служил учебником до самого XV в., и именно в его учении представляется и анализируется проблематика *суппозиции*, которая является одним из центральных понятий схоластики этого времени. Шпет заимствует у него разные виды суппозиций (простую, материальную и личную) и с их помощью дает понять, что именно подразумевается под любым определением, назначением или наименованием. Тематика суппозиции, прибавляясь к указанному выше вопросу об *exponibilia*, позволяет Шпету переходить от того, что подразумевается, к тому, что выражается, то есть дать понять, как выражается подразумеваемое<sup>4</sup>. Этим

<sup>4</sup> Можно сослаться и на «Эстетические фрагменты», где во второй части Шпет обращает внимание на процесс, который может осуществиться на основе *suppositio* и *significatio*, и для этого переходит к понятийному аппарату на русском языке, пользуясь такими терминами, как «подразумеваемость», «подразумеваются» или «подразумеваемое». См., например, (Шпет, 2007б, с. 229), где мы находим такое же изложение проблематики посредством этих терминов, как во «Внутренней форме слова» посредством понятий *expositio*, *exponibilia*, *suppositio*, *significatio* и т. д.

situation (for example, when the genitive-case suffix is used) word signs of word-things are formed. I am not going to cite the whole example, I will merely stress that Shpet designates as “real supposition” precisely what he arrived at, i.e. the word-sign of the word-thing. It surfaces, for example, in place of the “nominal” supposition to point to a modification of real being (*ibid.*, p. 381n).

Obviously, Shpet uses the concept of supposition to present in a new way the elements and the process of structuring the word and expression. He finds it in Peter of Spain. Indeed, Peter of Spain in the thirteenth century was the best-known representative of the Paris school of scholastic logic (Libera, 2007, pp. 295-299), his *Tractatus / Summulae logicales* served as a textbook until the fifteenth century and it is his doctrine that presents and analyses the problematics of *supposition*, one of the central concepts of scholasticism of the time. Shpet borrows from him various types of supposition (simple, material and personal) to show exactly what is meant by a definition, designation or name. Supposition, coupled with the above-mentioned question of *exponibilia*, enables Shpet to pass on from what is implied to what is expressed, i.e. allows us to understand how the implied is expressed.<sup>5</sup> In this way Shpet uncovers for us the inherent process of constitution, the shaping of the concept, in other words, “the inner form of the word” corresponding to what he earlier (in *Appearance and Sense*) meant by “the structure of the word and expression”.

<sup>5</sup> I can also cite *Aesthetic Fragments* where in the second part Shpet looks at the process which can be based on *suppositio* and *significatio*, to which end he switches to Russian concepts using terms like *podrazumevayemost'*, *podrazumevayetsya* and *podrazumevayemoye*. See, for example Shpet (2007b, p. 229), where we find the same rendering of the problem with the help of these terms as in *The Inner Form of the Word* through the concepts of *expositio*, *exponibilia*, *suppositio*, *significatio* etc.

способом Шпет нам открывает сам процесс, присущий конституированию, то есть оформлению, понятия, иными словами — «внутреннюю форму слова», соответствующую тому, что он раньше (в «*Явлении и смысле*») имел в виду под «структурой слова и выражения».

В заключение я хотела бы подчеркнуть следующее. У Шпета самое важное часто находится в сносках: это то, что остается скрытым в самом тексте, что подразумевается, но все-таки существует, что дано, хотя и непрямым образом. Я в этом убедилась, когда прочитала и перевела книгу «*Явление и смысл*» (Chpet, 2013), где в последней сноске последней главы философ ссылается на Павла Флоренского, уточняя разницу между философией и религией. То же самое происходит во «Внутренней форме слова», где Шпет представляет некоторые элементы терминистской логики именно в сносках. Он как будто нарочно это делает, чтобы вовлечь философа-читателя в свой интеллектуальный путь, дать ему в сносках материал для возможных «модификаций» (вариаций) и приоткрыть особый смысл. Погружаясь в сноски, читатель собственным актом осмысления может освоить этот текст, проникнуть в его внутреннюю форму, сотворить ее вместе со Шпетом. Мы имеем дело здесь не только с соучастием, но и с сотворением, с чудом взаимопонимания, с тем, что сам Шпет называет «конгениальностью». Вот что он писал об этом в конце книги «*Внутренняя форма слова*»: «Живое участие в самом творческом акте, активное, а не инертное восприятие продукта этого творчества, вживание в него, — все это делает нас самих, созерцающих, наслаждающихся и вопрошающих о субъекте, его участниками и соучастниками» (Шпет, 2007а, с. 500).

Я давно почувствовала, что эти ссылки на логику Средневековья, хотя как будто скрытые, играют важную роль в творчестве Густава Шпета. В связи с этим я углубилась в литературу о средневековой логике и споре об универсалиях (книги Алена де Либера, например), но

In conclusion I would like to make the following observation. Shpet often says the most important things in footnotes: this is what remains hidden in the text, what is implied but nevertheless exists, what is given, albeit indirectly. This was brought home to me forcibly when I read and translated *Appearance and Sense* (Chpet, 2013), where in the last footnote to the last chapter he invokes Pavel Florensky to clarify the difference between philosophy and religion. The same happens in *The Inner Form of the Word*, where Shpet introduces some elements of terminist logic in footnotes. He seems to be doing it deliberately in order to draw the philosophical reader into his intellectual journey, to give him material for possible “modifications” (variations), give him a glimpse of some special meaning. By immersing oneself in the footnotes, the reader engages with the text, penetrates into its inner form, creates together with Shpet. We are looking here not just at participation, but at co-creativity, the miracle of mutual understanding, what Shpet calls “congeniality”. This is how he put it at the end of *The Inner Form of the Word*: “Engaged participation in the creative act, active and not inert perception of the outcome of this creativity, becoming part of it — all this turns us, those who observe, enjoy and inquire about the subject, into participants and fellows” (Shpet, 2007a, p. 500).

I have long sensed that these references to medieval logic, seemingly hidden, play an important role in Gustav Shpet’s work. This led me to delve into the literature on medieval logic and the debate on universals (books by Alain de Libera, for example), but it is only now, when putting all this material together, that I fully appreciated the role these footnotes play, not only in reproducing the dynamics of the structure of the word and expression and the creation of the inner form of the word, but in

лишь сейчас, собирая весь этот материал, поняла, какую роль играют эти ссылки не только в воспроизведении динамики структуры слова и выражения и в сотворении внутренней формы слова, но и в самом процессе развития творчества Шпета. Если философия Канта стала для Шпета импульсом к созданию собственной философии, то ссылки на схоластическую логику дали ему возможность переосмыслить свое первоначальное «феноменологическое» открытие в логическом и онтологическом контекстах.

### Список литературы

*Лекции по средневековой философии // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 353–397.*

*Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005а. С. 248–469.*

*Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005б. С. 35–188.*

*Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005в. С. 470–657.*

*Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на тему Гумбольдта) // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007а. С. 325–501.*

*Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007б. С. 175–322.*

*Щедрина Т. Г. Комментарии // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 398–483.*

*Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. Иммануил Кант в исторической философии Густава Шпета // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 124–151. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5*

*Chpet G. G. La Forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt / trad. de N. Zavialoff, préf. de M. Dennes. P. : Kimé, 2007.*

Shpet's whole creative process. Whereas Kant's philosophy gave Shpet an impulse to create his own philosophy, the appeal to scholastic logic enabled him to rethink his initial "phenomenological" discovery in the logical and ontological contexts.

### References

Anonym, 2010. *Lectii po srednevekovoj filosofii [Lectures on Medieval Philosophy]*. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofija i nauka. Lekcionnye kursy [Philosophy and Science. Lecture courses]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 353-397. (In Rus.)

Chpet, G. G., 2007. *La Forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt*. Traduction de N. Zavialoff, préface de M. Dennes. Paris: Kimé.

Chpet, G. G., 2013. *Le phénomène et le sens: la phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes*. Traduction de M. Dennes, F. Teppe, préface de M. Dennes, postface de F. Teppe. Bordeaux: Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.

Libera, A. de, 2014. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Âge*. Paris: Seuil.

Shchedrina, T. G. *Kommentarii [Commentary]*. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofija i nauka. Lekcionnye kursy [Philosophy and Science. Lecture courses]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 398-483. (In Rus.)

Shchedrina, T. G. and Shchedrina, I. O., 2022. Immanuel Kant in the Historical Philosophy of Gustav Shpet. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 124-151. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-5>

Shpet, G. G., 1991. *Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems*. Translated by T. Nemeth. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers.

Shpet, G. G., 2005. *Jazyk i smysl [Language and Sense]*. In: Shpet, G. G., 2005. *Mysl' i Slovo. Izbrannye trudy [Thought and Word. Selected works]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 470-657. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2007а. *Esteticheskie fragmenty [Aesthetic Fragments]*. In: Shpet, G. G., 2007. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury [The Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 175-322. (In Rus.)

Shpet G. G. Le phénomène et le sens: la phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes / trad. de M. Dennes, F. Teppe, préf. de M. Dennes, postf. de F. Teppe. Bordeaux : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2013.

*Libera A. de.* La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Âge. Paris : Seuil, 2014.

## Об авторе

Мариэ Денн, доктор философии, профессор, Бордо, Франция.

E-mail: marysedennes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6327-1121>

## Для цитирования:

Денн М. Густав Шпет, Иммануил Кант и терминистская логика // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 9–22.

doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-2

© Денн М., 2024.

Shpet, G. G., 2007b. *Vnutrennjaja forma slova* [The Inner Form of the Word]. In: Shpet, G. G., 2007. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [The Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 325-501. (In Rus.)

Shpet, G., 2019. *Hermeneutics and Its Problems*. In: G. Shpet, 2019. *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by T. Nemeth. Cham: Springer, pp. XXV-XXVII, 1-151.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

Prof. Dr Maryse Dennes, Bordeaux, France.

E-mail: marysedennes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6327-1121>

## To cite this article:

Dennes, M., 2024. Gustav Shpet, Immanuel Kant and Terminist Logic. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 9-22.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-2>

© Dennes, M., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



**ШПЕТ, ГУМБОЛЬДТ, КАНТ:  
ФОРМЫ, ПОНЯТИЯ, СХЕМЫ.  
ТЕРМИНЫ И КОНЦЕПЦИИ**

**В. И. Молчанов<sup>1</sup>**

В статье анализируется интерпретация учения Вильгельма фон Гумбольдта о языке в работах Густава Шпета, а также позиция Шпета относительно влияния на Гумбольдта философии Канта. Акцент в исследовании сделан на терминологический анализ, основная предпосылка которого – различие слова, термина и понятия: одно и то же слово или сочетание слов может обозначать разные термины, а понятие есть термин в каждом определенном учении. Предметом критического анализа становится функция термина «внутренняя форма языка» у Гумбольдта и трансформация этого термина в «понятие внутренней формы», которое, по предположению Шпета, имело место в разные эпохи и у разных мыслителей – Платона, Плотина, Гёте, Гумбольдта и др. Рассматривается различие терминов, обозначенных одним и тем же словом «понятие», у Гумбольдта, Шпета и Канта. Анализируется позиция Шпета по вопросу о влиянии Канта на Гумбольдта, в частности в аспекте «схематизма чистых рассудочных понятий». Мнение Штейнтеля по этому вопросу позволяет поставить герменевтический вопрос о том, с каким Кантом имеет дело тот или иной исследователь в определенное время, например в начале XIX в. или в первой трети XXI в. Отмечается императивный характер некоторых высказываний Шпета, а также его характеристика влияния Канта на Гумбольдта как внушения. Рассматривается также шпетовская критика субъективизма, в ходе которой Шпет лишает субъективность творчества и оставляет за ней способность только передавать понятое и ошибаться. В заключение рассматривается методологическая позиция Шпета (вопрос о первенстве тождества или различия) и роль терминологии в его трудах. Полаганию тождества как исходного пункта

<sup>1</sup> Российский государственный гуманитарный университет, Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6. Поступила в редакцию: 14.06.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-3

**SHPET, HUMBOLDT, KANT:  
FORMS, CONCEPTS, SCHEMES.  
TERMS AND IDEAS**

**V. I. Molchanov<sup>1</sup>**

The article examines the interpretation of the teaching of Wilhelm von Humboldt on language by Gustav Shpet together with Shpet's perception of the influence of Kant's philosophy on Humboldt. Special emphasis is laid on terminological analysis, the underlying thesis of this analysis being that words, terms and concepts are not the same thing: one and the same word or word combination can denote different terms, and the concept is a term in each particular doctrine. The object of critical analysis is the function of Humboldt's term "inner form of language" and the way this term was transformed, according to Shpet, into "the concept of inner form" over time by various thinkers – Plato, Plotinus, Goethe, Humboldt and others. The difference is analysed between the terms which Humboldt, Shpet and Kant denoted by the same word "concept". Shpet's position on the issue of Kant's influence on Humboldt is analysed, notably in terms of the "schematism of the pure concepts of understanding". Steinthal's opinion on this issue allows us to raise the hermeneutic question of what kind of Kant a particular researcher is dealing with at a particular time – from the beginning of the nineteenth century until our days. The author notes the peremptory character of some of Shpet's claims as well as his description of Kant's influence on Humboldt as suggestion. The author also considers Shpet's critique of subjectivism, which robs subjectivism of creativity and confines it to the capacity to convey what has been understood and to err. Finally, Shpet's methodology (the question of identity and difference) and the role of terminology in his own works is considered. The positing of identity as the starting point of method accords with Shpet's conviction that terms have meaning and

<sup>1</sup> Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation. Received: 14.06.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-3



метода соответствует убеждению Шпета в наличии у терминов смысла и разъясняющей силы. Вопреки Шпету, именно различие становится исходным опытом и ключевым термином феноменологической и постфеноменологической философии.

**Ключевые слова:** Шпет, Кант, Гумбольдт, термин, слово, понятие, внутренняя форма, язык, схема, различие, субъективность, синтез, тождество

Полностью мы не охватываем мыслью то, что высказываем, и даже самые строгие мыслители обычно не делают этого, даже при самой точной аргументации.

Франц Brentano (Брентано, 2018, с. 22)

Язык как предмет исследования — лингвистического, антропологического, социологического и любого другого — также требует языка, на котором должны быть изложены результаты анализа. В этом смысле язык говорит нечто о себе, и не существует других, внеязыковых методов, благодаря которым результаты исследований, и не только языковедческих, могли бы послужить для дальнейшей работы исследователя, а также быть понятыми другими — коллегами или просто читателями. Из различных аспектов такой самоотнесенности языка нас интересуют прежде всего функция терминологии, способы введения терминов и различие слов, терминов и понятий в интерпретации Г. Г. Шпетом учения В. фон Гумбольдта о языке. Гумбольдт представляет результаты своих исследований, используя определенную терминологию, в частности термины «внутренняя форма языка» (*innere Sprachform*), «понятие» (*Begriff*), «категория», «форма» и «дух» (если дух вообще можно считать термином) и др. Шпет излагает и интерпретирует учение Гумбольдта о языке, используя те же термины и выдвигая на первый план термин «внутренняя форма». Вопрос заключается в том, каково различие между «внутренней формой» у Гумбольдта и «внутренней формой» у Шпета, «понятием» у Гумбольдта» и «понятием» у Шпета и Канта (вопрос о «духах» мы не рассматрива-

*explanatory power. Contrary to Shpet, it is difference that is the initial experience and the key term in phenomenological and post-phenomenological philosophy.*

**Keywords:** *Shpet, Kant, Humboldt, term, word, concept, inner form, language, scheme, difference, subjectivity, synthesis, identity*

We do not completely think what we say; the sharpest thinkers, too, tend not to do this, even in constructing the most precise proofs.

*Franz Brentano (1929, p. 435)*

Language as an object of investigation — linguistic, anthropological, sociological etc., — itself calls for a language in which the results of the investigation are presented. In that sense language says something about itself, such that there are no other extra-linguistic methods that enable the results of investigations to be used for further work and to be understood by others, colleagues and lay readers. Among the aspects of this self-reference of language we are particularly interested in the function of terminology, the methods of introducing terms and the meanings in which Shpet uses words, terms and concepts in interpreting Humboldt's teaching on language. Humboldt presents the results of his research through terminology, notably the terms "inner form of language" (*innere Sprachform*), "concept" (*Begriff*), "category", "form" and "spirit" (if spirit can be considered to be a term). Shpet renders and interprets Humboldt's doctrine on language using the same terms and giving prominence to the term "inner form". The question is what is the difference between "inner form" according to Humboldt and "inner form" according to Shpet, "concept" according to Humboldt and "concept" according to Shpet and Kant (I am not dealing with "spirit" in this article), i.e. terms expressed by the same words which

ем в этой статье) — терминами, выраженными одним и тем же словом (принимая во внимание традиционный перевод этих слов с немецкого на русский и обратно). В терминологическом ключе мы рассмотрим также противоречивую позицию Шпет в отношении влияния Канта на Гумбольдта, а также шпетовские интерпретации и оценки кантовского схематизма чистых рассудочных понятий. Мы коснемся целей, которые преследовал Шпет, обращаясь к учению Гумбольдта о языке, выбирая в качестве основного термина «внутреннюю форму» и превращая ее в основное «слово-понятие».

Основной предпосылкой нашего исследования является различие слова и термина, а также термина и понятия; одно и то же слово может служить в качестве различных терминов, в частности слово «понятие» может обозначать различные термины. Термин — это не понятие, но понятие — это термин, который, при сохранении слова, может быть различным в различных концепциях, например у Канта и Гегеля.

### 1. История и магия «внутренней формы»

Существует ли общая проблема внутренней формы, которая становилась предметом рассмотрения в разные эпохи и у разных мыслителей? Шпет пытается показать, что такая проблема существует, с помощью некоторого количества примеров. Как ни рассматривать эту попытку, здесь обнаруживается весьма ценный терминологический материал, который, однако, не обязывает превращать значения слов и термины разных эпох в одно, по выражению Шпета, «трудное понятие».

Само по себе словосочетание «внутренняя форма» указывает на нечто неуловимое. Попробуем применить его к разного вида «сущностям» (общее слово подобрать, как мы увидим, трудно). Что такое внутренняя форма предмета — скажем, стола или чернильницы, излюбленных предметов людей пишущих

are based on the traditional translation of these words from the German and English into Russian and *vice versa*. Terminology will be the focus of my analysis of Shpet's controversial position on Kant's influence on Humboldt as well as Shpet's interpretation and assessment of the Kantian schematism of pure concepts of understanding. I will touch upon the goals that Shpet pursued when turning to Humboldt's teaching on language, choosing "innere form" as the main term and turning it into the main "word-concept". The underlying thesis of my study is the difference between "word" and "term", as well as between "term" and "concept"; one and the same word may serve a variety of terms, e.g the word "concept" may mean different terms. A term is not a concept, but a concept is a term which, while retaining the word, can be different in different conceptual frameworks, e.g. in Kant and Hegel.

### 1. The History and Magic of "Inner Form"

Is there a general problem of inner form that has been the subject of consideration in different eras and by different thinkers? Shpet attempts to prove that such a problem exists, citing a number of examples. Whatever one may think about this attempt, it offers valuable terminological material, though we do not have to turn the meanings of words and terms in various epochs into what Shpet calls a "difficult concept".

The word combination "inner form" seems to point to something elusive. Let us try to apply it to various "entities". (Finding a common word is, as we shall see, a challenge.) For example, what is the inner form of a table or an inkpot — the favourite objects of writers (an inkpot being an umbrella term for all writing implements, including the computer)? What is

(чернильница как общее название письменных приборов, включая компьютеры)? Что такое внутренняя форма Word'a или PDF'a? Что такое внутренняя форма восприятия или воображения, словом (внутренним или внешним?) — переживания? Если заменить «внутреннюю форму» «структурой», то в структуре можно, по крайней мере, выделить ее элементы. Можно ли выделить элементы или, если угодно, моменты, у внутренней формы? Кант отмечает формы внешнего и внутреннего опыта — пространство и время. Как ни истолковывать кантовское «время» и его путь от формы чувственности к трансцендентальной схеме, все же у Канта время — это не внутренняя форма внутреннего опыта, но только его форма. Иначе нужно было бы доискиваться до внутренней формы времени. Кажется, что Гуссерль предложил найти таковую в его ретенциях и протенциях? Но тогда нужно было бы продолжить поиски внутренней формы ретенции и т. д.

Гумбольдт говорит о внутренней форме языка, утверждая, что язык — это энергия и творчество. Энергию (например, энергию Солнца) можно было бы назвать внутренней формой, но вряд ли можно говорить о внутренней форме энергии или творчества. Шпет называет свою книгу «Внутренняя форма слова», но не «внутренняя форма языка»<sup>2</sup>. При этом «общий знаменатель» — термин «внутренняя форма» — играет исключительно важную роль в книге Шпета. Занимает ли этот термин такое важное место у самого Гумбольдта, вариациям на темы которого посвящена книга Шпета, и является ли это словосочетание у первого чем-то большим, чем термином? Параграф 21 основного произведения Гумбольдта «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» озаглавлен «Внутренняя форма языка». Однако кроме заглавия термин «внутренняя форма» в тексте параграфа не встречается. В следую-

the inner form of *Word* or *PDF*? What is the inner form of perception or imagination, in short, internal or external experience? If one replaces “inner form” with “structure”, in structure one can at least identify its elements. Can we single out elements or moments of inner form? Kant identifies the forms of external and internal experience as space and time. No matter how one interprets Kantian “time” and its path from a form of perception to a transcendental scheme, Kant’s time is not an inner form of inner experience, but just the form. Otherwise one would have to search for the inner form of time. Husserl seems to have suggested that inner form can be found in retention and protention. But then he should have continued the search for the inner form of retention etc.

Humboldt speaks about the inner form of language, maintaining that language is energy and creativity. Energy (for example, the energy of the sun) could be called inner form, but we can hardly talk about the inner form of energy or creativity. Shpet entitled his book *The Inner Form of the Word* but not “the inner form of language”.<sup>2</sup> However, the “common denominator”, the term “inner form”, plays a key role in Shpet’s book. Does this term play an equally important role for Humboldt who is the subject of Shpet’s book, and is the use of the word combination by the former something more than a term? Paragraph twelve of Humboldt’s main work, *The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*, entitled “Combination of Sound with Inner Linguistic Form”, is devoted to the inner laws of language, inner formation (*innere Gestaltung*) and, finally, the necessary synthesis of the outer and inner speech-form (Humboldt, 1988, pp. 88-89). In § 10 Humboldt writes about

<sup>2</sup> О функциях термина «слово» у Шпета см.: (Зинченко, Пружинин, Щедрина, 2010, с. 53–72).

<sup>2</sup> On the meanings with which Shpet invests the term “word” see Zinchenko, Pruzhinin and Shchedrina (2010, pp. 53-72).

щем параграфе, «Соединение звука с внутренней формой языка», речь идет о внутренних законах языка, о внутреннем формировании (*innere Gestaltung*) и, наконец, о необходимом синтезе внешней и внутренней языковой формы (Гумбольдт, 1984, с. 108). В § 20 Гумбольдт пишет о противопоставлении звуковой формы и формы внутренней в связи с различием языков, то есть в определенном контексте:

Из всего сказанного вытекает, что звуковая форма есть то, на чем главным образом основываются различия языков. Это заключается в самой природе звуковой формы, так как в действительности только материальные, действительно оформленные звуки составляют язык, и звук допускает значительно большее разнообразие различий, чем внутренняя форма языка, которая неизбежно несет в себе больше единообразия (Там же, с. 97).

Из этого следует по меньшей мере, что гумбольдтовская «внутренняя форма» все же не универсальна, а ее «более единообразный характер» указывает на некоторую неопределенность значения этого словосочетания. Примечательно, что слово «внутренний» служит у Гумбольдта определением многих «субстанций»: «внутренний организм» (*innerer Organismus*), «внутренняя судьба» (*inneres Geschick*), «внутренние понятия» (*inneren Begriffserzeugungen*), «внутренняя духовная сила» (*innere Geisteskraft*), «внутренние движения души» (*inneren Bewegungen des Gemüths*) — бывают ли «внешние» организмы, судьбы, движения души и т. д.? Кульминацией «внутреннего» у Гумбольдта стало нередкое в немецкой философии и литературе слово *Innerlichkeit*, которое в русском переводе передано как «субъективность» (см.: Там же, с. 104). В самом деле, трудно подобрать подходящее слово, не будем же мы переводить это слово как «внутренность». Очевидно, что в большинстве случаев слово «внутренний» приводит к плеоназмам. «Внутренняя форма» вводится Гумбольдтом как двойное противопоставление: материальной стороне языка (звуку) и внеш-

the contradistinction of the sound form and inner form in different languages, i.e. in a different context:

It thus becomes readily explicable why it is chiefly the sound-form which accounts for the *difference of languages*. This is inherent in its nature, since the physical, actually formed sound is in truth alone in constituting language, and sound also permits a much greater variety of differences than can occur with the inner speech form, which necessarily brings with it more likeness (*ibid.*, p. 77).

It follows from the above that Humboldt's "inner form" is not, after all, universal, so that the word "likeness" suggests a certain vagueness in this word combination. Tellingly, Humboldt uses the word "inner" attributively with regard to many "substances": "inner organism" (*innerer Organismus*), inner destiny (*inneres Geschick*), internal conceptualisations (*innere Begriffserzeugungen*), inner mental power (*innere Geisteskraft*), "inner stirrings of mind" (*innere Bewegungen des Gemüths*) — are there "external" organisms, destinies, "stirrings of mind" etc.? The culmination of "inner" in Humboldt is the word *Innerlichkeit*, rendered in Russian as *subjectivnost'* (*ibid.*, p. 85), or "subjective inwardness," which is common in German philosophy and literature. In most cases the word "inner" leads to pleonasm. Humboldt introduces the word "inner" first, in opposition to the material side of language, the sound; in second place, to external primarily grammatical forms of language. The word "inner" refers not to what is "inside" language, but to its non-material essence. Neither Max Schasler (1847), whose book Shpet mentions, nor Rudolf Haym (1856, p. 519) gives prominence to the term "inner form", nor is it used by Shpet to reformulate the main differences and the key problem in Humboldt's research:



ним формам языка, прежде всего грамматической. Слово «внутренний» указывает здесь не на то, что «внутри» языка, но на нематериальную его сущность. Ни в книге М. Шаслера (Schasler, 1847), которую упоминает Шпет, ни у Гайма (см.: Гайм, 1898, с. 428) термин «внутренняя форма» не выходит на передний план, не употребляется он и Шпетом при переформулировке основного различия и основной проблемы в исследованиях Гумбольдта:

Размышление над языком открывает нам два ясно отличающихся друг от друга принципа: *звуковая форма и употребление* (Gebrauch), которое она находит при обозначении предметов и связывании мыслей. Употребление звуковых форм основывается на тех требованиях, которые предъявляются к языку *мышлением*, из чего возникают *общие законы языка*. Эта часть, как в своем первоначальном направлении, так и в особенностях духовных склонностей и развития, у всех людей, как таких, одинакова. Напротив, звуковая форма является собственно конститутивным и руководящим принципом различия языков... (Шпет, 2007а, с. 332).

Очевидна неточность Шпета: Гумбольдт не утверждает, что «внутренняя форма», которую Шпет интерпретирует здесь как «требования, предъявляемые мышлением языку», одинакова у всех людей, и это неслучайно, ибо Шпет пытается представить то, что Гумбольдт называет внутренней формой, а иногда «внутренней идеей» и даже «лучезарной идеей», как логический принцип. В этом плане, и не только в этом, Шпет явно гегельянец, для которого мышление выявляет свои чистые формы в логике.

Разумеется, «внутренняя форма языка» — это термин гумбольдтовской философии языка, однако вряд ли сам Гумбольдт, о чем свидетельствует синонимия этого термина, придавал ему особое значение и тем более пытался распространить его за пределы учения о языке. Шпет, напротив, пытается выстроить историческую линию «понятия» внутренней формы — от Платона до Гумбольдта, объеди-

Reflection on language reveals two clearly different principles: *the sound form and its use* (Gebrauch) in denoting objects and connecting thoughts. The use of sound forms is based on the requirements set to language by *thought*, from which follow the *general laws of language*. That part, intrinsically and in terms of the mental tendency and development, is the same for all people. In contrast, the sound form is the constitutive and guiding principle underlying the difference of languages [...] (Shpet, 2007a, p. 332).

Shpet is obviously inaccurate here: Humboldt does not claim that “inner form”, which Shpet interprets as “requirements set to language by thought”, is the same for all people, and this is not accidental because Shpet tries to present what Humboldt calls inner form and sometimes “the inner idea” and even “the radiant idea” as a logical principle. In this respect, and not only in this, Shpet is clearly a Hegelian, for whom thinking reveals its pure forms in logic.

Of course, the “inner form of language” is a term from Humboldt’s philosophy of language, but it is unlikely that Humboldt himself, as evidenced by the synonymy of this term, attached any special significance to it, and even less so tried to extend it beyond the study of language. Shpet, on the contrary, tries to construct a historical line of the “concept” of inner form — from Plato to Humboldt — uniting “terminologically” such different thinkers as Plotinus, who overcomes, at least theoretically, sensuality, and Humboldt, who did not set himself such a task: “In the aesthetic of Plotinus [...] we find not only the concept but the very term ‘inner form.’ Plotinus raises the question similar to that with which Humboldt wrestled, namely, how does the bodily go along with what is not bodily?” (*ibid.*, p. 365).

Who, however, among philosophers and even non-philosophers, has not been or continues to be troubled by this question? Let us re-

няя «терминологически» таких разных мыслителей, как Плотин, преодолевающий, по крайней мере теоретически, чувственность, и Гумбольдт, который не ставил перед собой такой задачи: «В эстетике Плотина... мы встречаем не только понятие, но и самый термин “внутренняя форма”. Плотин ставит вопрос, близкий к тому, который затруднял Гумбольдта, — как телесное согласуется с тем, что не телесно?» (Там же, с. 365).

Кого, однако, из философов и даже не философов не затруднял и не продолжает затруднять этот вопрос? Вспомним хотя бы Декарта. Впрочем, между Плотиним и Гумбольдтом действительно можно найти нечто общее: гипертрофию «внутреннего», основа которой — резкое разделение внешнего и внутреннего, составляющее немалую опасность для культуры и общества. На такое различие как различие между различием и разделением, или отделением, практически не обращают внимания, хотя это ключевое различие анализа.

Шпет указывает на словосочетание в «эстетике Плотина»: «τὸ ἐνδον εἶδος, по переводу Фичино: *intrinseca forma*» (Там же), но неужели перевод с греческого на латинский должен послужить основанием формирования «понятия» внутренней формы на русском языке? В русских переводах Плотина это словосочетание передают как «внутренний эйдос», видимо еще и потому, что в этом же пассаже Плотин употребляет слово «форма» (μορφή).

После Плотина Шпет находит внутреннюю форму у Джордано Бруно, затем у Шэфтсбери и, наконец, у Гумбольдта и его интерпретаторов и критиков. Это одна, по Шпету, традиция «внутренней формы»; «другая гётеанская» (Там же, с. 363). Однако для Гёте, нападает (иначе не скажешь) Шпет, «понятие “внутренней формы” — случайно. И едва ли Гёте, терминологически — всегда наивный, не умеющий справиться с простыми философскими терминами, беспомощный перед всякой сколько-нибудь тонкой философской дистинкцией, едва ли он и мог бы уловить и оценить действительное

call at least Descartes. However, one can indeed find something in common between Plotinus and Humboldt: the hypertrophy of the “inner”, the basis of which is the sharp division of the outer and the inner, which constitutes a considerable danger for culture and society. Such a difference as the difference between difference and division, or separation, is practically ignored, although it is a key difference in analysis. Shpet points to the word combination τὸ ἐνδον εἶδος, *intrinseca forma* in Ficino’s translation (*ibid.*) in “the aesthetic of Plotinus”, but can a translation from Greek into Latin be grounds for the formation of the “concept” of inner form in Russian? In Russian translations of Plotinus this word combination is rendered as “inner eidos”, partly perhaps because Plotinus uses the word “form” (μορφή) in the same passage.

After Plotinus, Shpet finds inner form in Giordano Bruno, then in Shaftesbury and finally in Humboldt. This, according to Shpet, is one tradition of “inner form”, the other being “Goethean” (*ibid.*, p. 363). However, in Goethe Shpet attacks (there is no other way to put it), “the concept of ‘inner form’ as accidental. And it is unlikely that Goethe, who was always naive in terminology, unable to cope with simple philosophical terms, helpless before any subtle philosophical distinction, could hardly have grasped and appreciated the real meaning of such a difficult concept as the concept of inner form. Most likely, it was “only a metaphor for him” (*ibid.*, p. 364).<sup>3</sup> In this remarkable character sketch of Goethe, one should highlight his “inability to cope with simple philosophical terms”. This rather points to the terminological naivety of Shpet, who believed, as follows from this, that terms exist almost in the airless space of the history of philosophy (Hegel apparently also believed this). It is of no small

<sup>3</sup> Then follows an imperative statement: “The Goethean tradition in interpreting the term ‘inner form’ must be eliminated” (Shpet, 2007a, p. 407).

значение такого трудного понятия, как понятие внутренней формы. Скорее всего, оно было для него только метафорой...» (Там же, с. 364)<sup>3</sup>. В этой примечательной характеристике Гёте следует выделить «неумение справиться с простыми философскими терминами». Это указывает скорее на терминологическую наивность Шпетта, который полагал, как отсюда следует, что термины существуют почти что в безвоздушном пространстве истории философии (так полагал, видимо, и Гегель). Немаловажно, что Шпет легко переходит здесь от термина к понятию: сначала речь идет о простых терминах, затем о трудном понятии. «Это понятие, — заключает Шпет, — если не самый термин, присуще, быть может, всякому идеализму, в особенности немецкому, так называемому классическому идеализму, начиная с Шиллера...» (Там же). Относительно немецкого идеализма (в широком смысле) Шпет недалек от истины в том, что понятия здесь могут существовать и без терминов, если, конечно, не считать «понятие» термином. Вернее было бы сказать, что немецкому идеализму присущи «понятия» как некие сущности, которые сами для себя суть термины, сами себя обозначают и в этом смысле самодостаточны, нуждаясь только в других таких же независимых от терминологии понятиях.

Если отступить на один «понятийный» шаг назад от Шиллера, Гумбольдта и всех трех классиков немецкого идеализма, то мы вернемся, как это и положено, к Канту — их общему учителю, у которого термин «понятие» играет исключительно важную роль. Кант различает формы созерцания и понятия (но не всегда: пространство и время суть формы созерцаний и одновременно — понятия)<sup>4</sup>, а также эмпири-

<sup>3</sup> Позже следует императив: «Гётеанская традиция в истолковании термина “внутренняя форма” должна быть изжита» (Шпет, 2007а, с. 407).

<sup>4</sup> «Пространство не есть эмпирическое понятие» (А 23 / В 38; Кант, 2006а, с. 55; 2006б, с. 95); «Пространство не есть дискурсивное... понятие... но чистое созерцание» (А 24–25 / В 39; Кант, 2006а, с. 57; 2006б, с. 95). Само собой разумеется, что пространство у Канта и не чистое понятие рассудка, тем не менее параграфы 2 и 3 озаглавлены соответственно: «Мета-

importance that Shpet easily moves here from “term” to “concept”: first he talks about simple terms, then about a difficult concept. “This concept”, Shpet concludes, “if not the term itself, is perhaps inherent in all idealism, especially so-called German classical idealism, beginning with Schiller” (*ibid.*). With regard to German idealism (in the broad sense), Shpet is not far from the truth in that concepts here can exist without terms, unless, of course, one considers “concept” to be a term. It would be more correct to say that German idealism is characterised by “concepts” as certain entities that are terms in themselves and designate themselves; in this sense they are self-sufficient, needing only other such concepts independently of terminology. If we take one “conceptual” step back from Schiller, Humboldt and all three classics of German idealism, then we return, as is proper, to Kant, their common teacher, for whom the term “concept” plays an exceptionally important role. Kant distinguishes between forms of contemplation and concepts (but not always: space and time are forms of contemplation and at the same time concepts<sup>4</sup>), as well as empirical concepts (which for Hegel, as he himself noted, are nonsense) and pure concepts of understanding — pure syntheses, actions of the blind function of the soul. The point here again is not that the term “concept” can take on different meanings (this is the premise that dominates historical-philosophical research, including Shpet’s), but that the word “concept” can serve to designate different terms. The term “concept” in Kant is different from the

<sup>4</sup> “Space is not an empirical concept” (*KrV*, A 23 / B 38; Kant, 1998, p. 157); “Space is not a discursive [...] concept [...] but a pure intuition” (*KrV*, A 24-25 / B 39; Kant, 1998, p. 158). Needless to say, Kant’s concept of space is not a pure concept of understanding, and yet §§ 2 and 3 are entitled respectively “Metaphysical Exposition of This Concept” (*KrV*, B 37; Kant, 1998, p. 137) and “Transcendental Exposition of the Concept of Space” (*KrV*, B 40; Kant, 1998, p. 176).



ческие понятия (каковые для Гегеля, как он сам отмечал, *nonsense*) и чистые рассудочные понятия — чистые синтезы, действия слепой функции души. Дело здесь опять-таки не в том, что термин «понятие» может принимать разные значения (такова предпосылка, господствующая в историко-философских исследованиях, в том числе у Шпета), но в том, что слово «понятие» может служить для обозначения разных терминов. Термин «понятие» у Канта иной, чем термин «понятие» у Гегеля, термин «понятие» у Гумбольдта иной, чем у Гегеля и Канта, и т. д.

О каких понятиях пишет Шпет? Он абсолютно прав в том, что «у Гумбольдта нет той устойчивости терминологии, с которой мы встречаемся у философски дисциплинированных умов» (Шпет, 2007а, с. 348). (Заметим, что примером такой неустойчивости был автор статьи «Философия как строгая наука».) Слово «понятие» у Гумбольдта, которое он не осознает в качестве термина, употребляется в разных значениях: он противопоставляет индивидуальные и родовые понятия, использует словосочетание «общие понятия», а также слово «понятие» в таких обычных и неопределенных сочетаниях, как «понятие чего-то», например «понятие движения» или «понятие качества». Однако встречается и специфическое употребление этого слова, которое относится как раз к его теории языка. Понятие отождествляется со значением: «Под словами следует понимать знаки отдельных понятий. Слог образует звуковое единство, но он становится словом только тогда, когда он сам по себе получает значение, для чего часто необходимо соединение нескольких слогов. Поэтому в слове всегда сходится двоякое единство — звука и понятия» (Гумбольдт, 1984, с. 90; перевод уточнен. — В. М.).

Шпет отмечает неопределенность «понятия» у Гумбольдта в этом месте: «Звуковое единство, по определению Гумбольдта, только

---

физическое разъяснение этого понятия» (В 37; Кант, 2006а, с. 93) и «Трансцендентальное разъяснение понятия о пространстве» (В 40; Кант, 2006а, с. 97).

term “concept” in Hegel, the term “concept” in Humboldt is different from that in Hegel and Kant etc.

What concepts does Shpet write about? He is absolutely right that “Humboldt lacks the stability of terminology that we find in philosophically disciplined minds” (Shpet, 2007a, p. 348). (It could be noted that the author of the article “Philosophy as a Rigorous Science” is an example of such instability). The word “concept” in Humboldt, which he does not recognise as a term, is used in different meanings: He contrasts individual and generic concepts, uses the phrase “general concepts”, as well as the word “concept” in such ordinary and vague combinations as “the concept of something”, for example, “the concept of movement” or “the concept of quality”. However, there is also a specific use of this word, which relates precisely to his theory of language. The concept is identified with the meaning: “By *words* we understand the signs of particular concepts. The syllable represents a unity of sound; but it becomes a word only if it acquires significance on its own, which often involves a combination of several. In the word, therefore, a dual unity, of *sound* and *concept*, comes together” (Humboldt, 1988, p. 70).

Shpet (2007a, p. 355) notes the vagueness of the “concept” in Humboldt in this place: “A sound unity, according to Humboldt’s definition, only becomes a word when it has some meaning, by which Humboldt very vaguely understands ‘concept’.” However, for Humboldt, the concept here is precisely a specific term denoting the selection of a specific meaning as a specific aspect in an object, and in this sense, for Humboldt, it is not words that form concepts, but the word that is formed from concepts. This view is unacceptable for Shpet. Besides, Humboldt (1988, p. 100) distinguishes between *concept* and *category* and speaks about categorisation of concepts, for example,



тогда становится словом, когда оно имеет какое-нибудь значение, под которым Гумбольдт весьма неопределенно понимает “понятие”» (Шпет, 2007а, с. 355). Однако у Гумбольдта как раз понятие здесь — это определенный термин, обозначающий выделение определенного значения как определенного аспекта в предмете, и в этом смысле у Гумбольдта не слова образуют понятия, но из понятий образуется слово. Такой взгляд на вещи для Шпета неприемлем. Кроме того, Гумбольдт различает *понятие* и *категорию* и говорит о категоризации понятий, в частности — различия: «К самому акту обозначения понятия добавляется еще особая работа духа, переводящая понятие в определенную категорию мышления или речи, и полный смысл слова определяется одновременно понятийным выражением и упомянутым модифицирующим обозначением» (Гумбольдт, 1984, с. 118). Если под полным смыслом слова понимать его контекстуальное значение, то можно предположить, что под категоризацией Гумбольдт имел в виду как раз встраивание понятия-значения в суждение и определенный контекст.

Одной из фактических и в то же время универсальных основ учения Гумбольдта является тот факт, что слово как общее имя может означать разное. Гумбольдт приводит пример с именем «слон», который Шпет повторяет дважды: «...в санскрите... слона называют то дважды пьющим, то двузубым, то одноруким... тремя словами обозначены три разных понятия» (Гумбольдт, 1984, с. 103). Ясно, что понятие здесь синоним значения. Вторая предпосылка (уже без ссылки на Гумбольдта) может быть сформулирована так: в процессе определенной языковой практики, например в области «слоноведения», мы вольны выбирать различные слова и выражения для построения того или иного контекста, мы можем переходить от слоноведения к верблюдоведению, а также к спору верблюда и лошади (у Маяковского), серьезное обсуждение трофических связей животных разбавлять ироническими замечаниями, мо-

difference: “For to the act of designating the *concept* itself there is allied also a special operation of the mind which transposes that concept into a particular *category* of thought or speech; and the word’s full meaning is the simultaneous outcome of that conceptual expression and this modifying hint.” If we understand the full meaning of a word as its contextual meaning, then we can assume that by categorisation Humboldt meant precisely the embedding of a concept-meaning into a judgment and a certain context.

One of the actual and universal foundations of Humboldt’s teaching is that one and the same name may denote various things. Humboldt cites an example of the name “elephant”, which Shpet repeats twice: “in Sanscrit [...] the elephant is now called the twice-drinking one, now the two-toothed one, and now the one equipped with a single hand, as many different concepts are thereby designated [...]” (*ibid.*, p. 84). Obviously, “concept” here is a synonym of meaning. The second premise (without reference to Humboldt) can be formulated as follows: in the process of a certain linguistic practice, for example in the field of “elephant studies”, we are free to choose different words and expressions to construct one or another context; we can move from elephant studies to camel studies, as well as to the dispute between a camel and a horse (in Mayakovsky). We can dilute a serious discussion of the trophic relationships of animals with ironic remarks and we can radically change topics etc. We are given complete freedom of linguistic actions. The only question is the source of this freedom: does the freedom to create contexts come from human subjectivity or does language itself contain something that serves as a condition for this freedom? Humboldt’s solution is balanced, in my non-linguistic opinion: the individual (individuality) does not create language, but implements it. Shpet (2007a, p. 362),

жем радикально менять темы и т. д. Нам дана полная свобода языковых действий. Вопрос только в источнике этой свободы: исходит ли свобода творчества контекстов из человеческой субъективности или же сам язык заключает в себе нечто, что служит условием этой свободы? У Гумбольдта решение сбалансировано, на мой лингвистический взгляд: индивид (индивидуальность) не творит язык, но реализует его.

Шпет, в отличие от Гумбольдта, уравнивает слово и понятие, вводя термин «слово-понятие»: «Внутренняя форма, как форма форм, есть закон не голого отвлеченного конципирования, а становления самого, полного жизни и смысла, слово-понятия, в его имманентной закономерности образования и диалектического развития» (Шпет, 2007а, с. 362). «Форма форм» отсылает при этом не столько к Аристотелю, сколько к Гуссерлю с его попыткой создать теорию всех теорий. Гумбольдтовская «внутренняя форма языка» претерпевает у Шпета метафизическое превращение; вместо одного из терминов Гумбольдта, хотя и основного, обозначающего внутренние свойства языка, его внутреннюю силу, его внутреннюю энергию, его синтезирующую сущность и т. д. (даже при том, что эти «силы» и «энергии» не потеряли еще своей метафизической окраски), Шпет конструирует «понятие внутренней формы» на все времена как некое формирующее формы начало. Вопрос в том, каков источник этой «формирующей силы»?

«Гумбольдт уверен, — пишет Шпет, — что источником внутренних форм языка является сам “говорящий”» (Шпет, 2005, с. 621). Однако тогда возникает опасность психологизма и субъективизма, полагает философ. Устойчивость форм обеспечивалась бы лишь психофизическим многообразием людей: «Но принципиально область форм оставалась бы областью индивидуального каприза» (Там же). Кант, отмечает Шпет, предостерегал от такого заключения, и здесь мы имеем тот редкий случай, когда Кант характеризуется в буквальном смысле

unlike Humboldt, equates word and concept, introducing the term “word-concept”: “The inner form as a form of forms is a law not of bare abstract conceptualisation, but of the emergence of the actual word-concept in its fullness of life and meaning, in its immanent regularity of formation and dialectical development.” “Form of forms” refers not so much to Aristotle as to Husserl with his attempt to create a theory of all theories. Humboldt’s “inner form of language” undergoes a metaphysical transformation in Shpet; instead of one of Humboldt’s terms, albeit the main one, denoting the internal properties of language, its internal power, its internal energy, its synthesising essence etc. (even though these “powers” and “energies” have not yet lost their metaphysical colouring), Shpet constructs the “concept of inner form” for all times as a kind of form-forming principle. The question is, what is the source of this forming power”?

“Humboldt is sure”, writes Shpet (2005, p. 621), “that the source of the inner forms of language is ‘the speaker’ himself”. However, then the danger of psychologism and subjectivism arises, the philosopher believes. The stability of forms would be ensured only by the psychophysical diversity of people: “But in principle the realm of forms would remain the realm of individual whim” (*ibid.*). Shpet recalls that Kant warned against such a conclusion, a rare case when he supports Kant without reservations. Humboldt’s “the people” or “the spirit of the people” as “the creator of forms” is not a Kantian but a romantic concept, Shpet continues, “nevertheless, it bears some of the characteristics of the Kantian subject, along with its defects” (*ibid.*). After a brief and rather unclear argument, Shpet comes to the conclusion that both Humboldt’s concept of the spirit of the people and the Kantian subject are characterised as “a closed and sealed vessel of forms” and “this destroys the creativity of forms and

позитивно. «Народ», или «дух народа», как «творец форм» у Гумбольдта — это не кантовское, но романтическое понятие, продолжает Шпет, «тем не менее оно носит некоторые признаки кантовского субъекта, а с тем вместе и его дефекты» (Там же). После краткой и весьма неясной аргументации Шпет приходит к выводу, что как понятие духа народа у Гумбольдта, так и кантовский субъект характеризуются как «закрытый и запечатанный сосуд форм» и «этим уничтожается творчество форм и отрицается их живой, динамический и подвижный характер» (Там же). Шпет полагает, что «основная ложь кантовского идеализма — в сенсуализме, в убеждении, будто содержание познания доставляется только чувственным материалом» (Шпет, 2007а, с. 238–239). Творчество форм — дело форм как таковых, и Шпет отдает себе отчет о том, что он исключает из творчества чувственный опыт. Поэтому он вынужден прибегнуть то ли к оправданию, то ли к окончательному прояснению своей позиции:

Разумеется, я этим не хочу сказать, что мыслит предмет, а не человек, но я настойчиво подчеркиваю, что человек мыслит о *предмете* и, следовательно, «интеллектуальная часть» языка, его внутренняя форма есть форма, в которой выступает в «разговоре» предмет со своим содержанием. «Человек» — только более или менее «честный» передатчик. Я допускаю полную его свободу в этой передаче до тех пор, пока он передает то, что видит. <...> Единственный случай чисто субъективного творчества в области внутренних форм я допускаю в тех высказываниях, которые носят название «бесмыслицы» или «абсурда», т.е. в случаях высказываний, нарушающих принцип противоречия. Они действительно *не предметны*... (Шпет, 2005, с. 621–622).

Таков итог критики «внутренней формы» субъективизма: субъективность имеет право на творчество только там, где в результате получаются «бесмыслица» и «абсурд», нарушающие принцип противоречия. Последнее, впро-

denies their living, dynamic and mobile character” (*ibid.*). Shpet (2007a, pp. 238-239) argues that “the main lie of Kantian idealism is sensualism, the conviction that the content of cognition is provided only by sensual material”. The creation of forms is a matter of forms as such, and Shpet is aware that he excludes sensual experience from creativity. Therefore, he is forced to resort either to justification or to a final clarification of his position:

Of course, I do not mean to say that it is the object (*predmet*) that thinks, and not the person, but I insistently emphasize that the person thinks about the object and, consequently, the “intellectual part” of language, its inner form, is the form in which the object with its content appears in “conversation.” The “person” is only a more or less “honest” transmitter. I allow him complete freedom in this transmission as long as he transmits what he sees. [...] The only case of purely subjective creativity in the realm of inner forms I allow is in those statements that are called “nonsense” or “absurd”, i.e. in cases of statements that violate the principle of contradiction. They are truly not objective [...] (Shpet, 2005, pp. 621-622).

This is the result of the criticism of the “inner form” of subjectivism: subjectivity has the right to creativity only where the result is “nonsense” and “absurdity” that violate the principle of contradiction. The latter, however, also requires clarification, because “colourless green ideas sleep furiously” and do not violate this principle. The method of studying subjectivity (it is not clear from here why it is needed), according to Shpet (2007a, p. 469), is possible only through objectifications: “The source from which we can draw knowledge of subjectivity as such lies in nothing other than the product of creation itself. We must find ways in which this subjectivity can be revealed in a precise and rigorous sense.”

Does subjectivity have the right to intentional existence at all, since now only objects are

чем, тоже требует уточнения, ибо «бесцветные зеленые бешено спящие идеи» не нарушают этот принцип. Метод изучения субъективности (неясно вообще отсюда, зачем он нужен), по Шпету, возможен только по объективации: «Источник, из которого мы можем почерпнуть знание субъективности, как такой, заключается ни в чем ином, как *в самом продукте творчества*. Нужно найти способы, которыми вскрывалась<sup>5</sup> бы эта субъективность в точном и строгом смысле» (Шпет, 2007а, с. 469).

Имеет ли вообще субъективность право на интенциональное существование, ведь теперь «разговаривать» разрешается только предметам, а субъективности — только *честно* пересказывать. Но если *быть честным* — это решение субъективности, то она опять восстанавливается в своих конститутивных правах. Или же честность — свойство предметов, которые сами должны удалить из себя все иллюзорное?

## 2. Кант и Гумбольдт. Споры о влиянии

Интерпретации кантовской философии многочисленны, и ее оценки имеют обширную шкалу степеней от в целом позитивных до в целом негативных. Гумбольдт принадлежит к восторженным почитателям Канта:

Кант предпринял и осуществил величайшее свершение, которым философский разум мог быть обязан отдельному человеку. Он проверил и прояснил все философствование и повел его путем, на котором сошлись необходимым образом философские учения всех времен и народов; он измерил, ограничил и утрамбовал почву, разрушил все ложные построения и создал основу, на которой философский анализ соединился с природными чувствами человека (Briefwechsel..., 1830, S. 43–44; цит. по: Гулыга, 1984, с. 354).

<sup>5</sup> «Вскрывать» — один из любимых глаголов Шпета, и лучше ему не превращаться в существительное.

allowed to “talk”, and subjectivity is only allowed to *honestly* retell. But if being honest is the decision of subjectivity, then it is again restored to its constitutive rights. Or is honesty a property of objects, which themselves must remove everything illusory from themselves?

## 2. Kant and Humboldt. Controversy over Influence

Interpretations of the Kantian philosophy vary over a wide spectrum, ranging from generally positive to generally negative assessments. Humboldt belongs to the ardent Kant fans:

Kant undertook and accomplished the greatest work that perhaps philosophising reason has ever owed to a single man. He examined and sifted through the entire philosophical process in a way that inevitably led him to a meeting with philosophers of all times and all nations; he measured, limited and levelled the ground, destroyed the false structures that had been built upon it, and, after completing this work, established the foundations in which philosophical analysis met with the natural human sense that had often been misled and stifled by earlier systems<sup>5</sup> ([Schiller and Humboldt], 1830, pp. 43-44).

Such excessive praise can be transformed into a useful terminological generalisation: Kant collected in the Critiques practically the entire terminology of previous philosophy — or rather, he recognised it as terminology, and thus opened the era of the creation of terms.

<sup>5</sup> Cf. “Kant unternahm und vollbrachte das größte Werk, das vielleicht je die philosophirende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken gehabt hat. Er prüfte und sichtete das ganze philosophische Verfahren auf einem Wege, auf dem er nothwendig den Philosophien aller Zeiten und aller Nationen begegnen mußte, er maß, begränzte und ebnete den Boden desselben, zerstörte die darauf angelegten Truggebäude, und stellte, nach Vollendung dieser Arbeit, Grundlagen fest, in welchen die philosophische Analyse mit dem durch die früheren Systeme oft irregeleiteten und übertäubten natürlichen Menschensinne zusammentraf.”



Такое чрезмерное восхваление можно трансформировать в полезное терминологическое обобщение: Кант собрал в «Критиках» практически всю терминологию предшествующей философии — вернее, осознал ее как терминологию, и тем самым открыл эпоху созидания терминов.

С другой стороны, в конце XIX в. Ф. Брентано отнес Канта и Т. Рида к родоначальникам фазы крайнего упадка в новоевропейской философии. Критическую позицию по отношению к Канту занимал М. И. Каринский, работы которого Шпет хорошо знал. Сам Шпет относил философию Канта к «негативной», полезной только с точки зрения критики предшествующей философии. Разрабатывая «темы Гумбольдта», Шпет оказался в трудном положении: влияние Канта на Гумбольдта оспорить невозможно, и сам Шпет об этом пишет, но тогда возникает вопрос, каким образом негативная философия может оказывать позитивное влияние?

При оценке влияния Канта на Гумбольдта на первый план у Шпета сначала выходит заимствование терминологии:

Он пользуется преимущественно философской и психологической терминологией Канта, которую он вводит в свои работы не как готовые схемы распределения и обработки материала, — как то делали современные ему педантические кантианцы-лингвисты, — а скорее как эвристический прием, как вспомогательный опорный пункт, дающий ему возможность более или менее точно фиксированным термином запечатлеть собственную мысль. Отсюда — неизбежная модификация термина, способная поставить в тупик ортодоксального кантианца (Шпет, 2007а, с. 346).

Шпет не указывает, какие термины и каким образом подверглись модификации, и заключает рассуждение, воздав по заслугам «разным Кизеветтерам и подобным», противопоставлением духа Канта и буквы Канта:

On the other hand, at the end of the nineteenth century, Franz Brentano considered Kant and Thomas Reid to be the founders of the phase of extreme decline in modern European philosophy. A critical position towards Kant was taken by Mikhail I. Karinsky, whose works Shpet knew well. Shpet himself considered Kant's philosophy to be "negative", useful only from the point of view of criticism of previous philosophy.

In developing the "Humboldt themes", Shpet found himself in a difficult position: Kant's influence on Humboldt cannot be disputed, and Shpet himself writes about this, but then the question arises: How can negative philosophy have a positive influence?

In assessing Kant's influence on Humboldt, Shpet (2007a, p. 346) first focuses on the borrowing of terminology:

He uses predominantly the philosophical and psychological terminology of Kant, which he introduces into his works not as ready-made schemes for the distribution and processing of material, as did the pedantic Kantian linguists of his time, but rather as a heuristic device, as an auxiliary support point, giving him the opportunity to capture his own thought with a more or less precisely fixed term. Hence the inevitable modification of the term, capable of perplexing the orthodox Kantian.

Shpet does not indicate which terms were modified and how, and concludes his argument with a contrast between the spirit of Kant and the letter of Kant, "giving due to "Kiesewetters and others of his ilk":

Humboldt used Kant's terminology in moderation, and outside of this he accepted criticism and idealism [...] only in the sense of a general ideological direction. Kantianism lived for him not in Kant's words, but in their aesthetic and poetic refraction in the consciousness of Schiller, Goethe, the Romantics and Schelling.

Гумбольдт умеренно пользовался терминологией Канта, а вне этого принимал критицизм и идеализм... только в смысле общего идейного направления. Кантианство жило для него не в словах Канта, а в эстетически-поэтическом преломлении их в сознании Шиллера, Гёте, романтиков, Шеллинга. Чтобы правильно понять и оценить философские основания теорий Гумбольдта, нужно не выискивать в них кантианские элементы, а просто поставить его в ряд с такими современниками, как Фихте, братья Шлегели, Шиллер, Гёте, Шлейермахер, Шеллинг, Гегель (Там же, с. 346 – 347).

Примечательно, что в этом списке великих мыслителей и поэтов Германии отсутствует сам Кант, философию которого усердно изучал Шиллер и без трудов которого не были бы возможны ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель. На этот всем известный (и самому Шпету, разумеется) факт следует обратить внимание, поскольку он противоречит устоявшемуся отдалению и отделению Канта от Гегеля (и марксизма) и Гегеля от Канта со стороны как правоверных кантианцев, так и гегельянцев (не говоря уже о марксистах)<sup>6</sup>. Первым, кто отделил Канта от последующей ему немецкой философии, был А. Шопенгауэр, который сделал это в пользу Канта, тогда как Шпет – в пользу Фихте и Гегеля. Более последовательными были все же критики Канта – Ф. Brentano и М. И. Каринский, усматривавшие в философии Канта источник всего последующего немецкого идеализма. Последовательным был и Гумбольдт, позитивно воспринимая кантовские концепции, которые не имели прямого отношения к языкознанию. Шпет, видимо, оказался неспособен принять тот факт, что теория познания могла оказать решающее влияние на учение о языке.

Опровергнуть то, что не нужно выискивать у Гумбольдта кантианские элементы, невозможно, потому что это не тезис, но импера-

In order to correctly understand and evaluate the philosophical foundations of Humboldt's theories, one must not seek out Kantian elements in them, but simply place him in a row with such contemporaries as Fichte, the Schlegel brothers, Schiller, Goethe, Schleiermacher, Schelling and Hegel (*ibid.*, pp. 346-347).

It is noteworthy that Kant himself, whose philosophy Schiller diligently studied and without whose works neither Fichte nor Schelling nor Hegel would have been possible, is absent from this list of great thinkers and poets of Germany. This fact, well-known to everyone (and to Shpet himself, of course), should be noted, since it contradicts the established distance and separation of Kant from Hegel (and Marxism) and Hegel from Kant on the part of both orthodox Kantians and Hegelians (not to mention Marxists).<sup>6</sup> The first to separate Kant from the German philosophy that followed him was A. Schopenhauer, who did this in favour of Kant, while Shpet did so in favour of Fichte and Hegel. More consistent were Kant's critics, Brentano and Karinsky, who saw in Kant's philosophy the source of all subsequent German idealism. Humboldt was also consistent, positively perceiving Kant's concepts, which had no direct relation to linguistics. Shpet, apparently, was unable to accept the fact that the theory of knowledge could have a decisive influence on the study of language.

It is impossible to disprove the judgment that there is no need to seek out Kantian elements in Humboldt, because this is not a thesis, but an imperative. It is strange and surprising to receive such orders – not to research this or that – from a *researcher* of Humboldt's work. (Although Shpet often refers to his own works, and not the least important ones, as "remarks", "variations", "fantasies" (in the musical sense) and "fragments").

<sup>6</sup> Попытка установить содержательную связь между Кантом и Марксом осуществлена в кн.: (Лежнев, 1900).

<sup>6</sup> An attempt to establish a substantive link between Kant and Marx was undertaken in Lezhnev (1900).

тив. Все-таки странно и удивительно получать такие приказы — не исследовать то-то и то-то — от *исследователя* творчества Гумбольдта. (Хотя Шпет часто обозначает свои, причем не последние по важности, работы как «заметки», «вариации», «фантазии» (в музыкальном смысле), «фрагменты».)

В определенном смысле Шпет прав: доискиваться до кантовских элементов у Гумбольдта не нужно, потому что эти элементы давно уже выисканы — Гаймом, Штейнталем, Кассирером и др. Шпет прав, разумеется, в том, что Гумбольдт стоит в одном ряду с перечисленными им мыслителями и поэтами. Однако вряд ли следует преуменьшать роль Канта в создании общей культурной атмосферы Германии тех лет. Штейнталь, отдавая должное этой атмосфере, в которой только и могло быть создано учение Гумбольдта, все же прямо указывает на влияние «как кантовской критической философии, так и ее модификаций Шиллером и Фихте» (Steinthal, 1883a, S. 13). Штейнталь называет воззрения (Ansicht) Гумбольдта кантианизированным Спинозизмом (Kantisirter Spinozismus) (Ibid., S. 14), который сводится, по его мнению, к трем пунктам, которые я передаю в кратком виде: 1. «Тождество языка и человеческого духа»; 2. «Каждый язык имеет совершенно индивидуальную форму, в итоге каждый индивидуум обладает собственным языком»; 3. «С одной стороны, язык связывает индивидов друг с другом и с некой первичной силой (Urkraft); с другой — он есть индивидуализирующий принцип, который погружает эту первичную силу в действительность явлений и историческое развитие» (Ibid.).

Очевидно, что Штейнталь еще более усложняет и углубляет тему истоков воззрений Гумбольдта, когда указывает на вопросы, связанные с истолкованием Канта: «Трудности заключаются, с одной стороны, в сегодняшней ситуации толкований Канта, с другой — в том

In a way, Shpet is right: there is no need to look for Kantian elements in Humboldt because these elements have long been found by Haym, Steinthal, Cassirer and others. Shpet is right, of course, that Humboldt stands in the same line as the thinkers and poets he listed. However, one should hardly underestimate the role of Kant in creating the general cultural atmosphere of Germany in those years. Steinthal (1883a, p. 13), while giving due respect to this atmosphere, in which alone Humboldt's teaching could have been created, nevertheless directly points to the influence of "both Kant's critical philosophy and its modifications by Schiller and Fichte".<sup>7</sup> Steinthal calls Humboldt's views (*Ansichten*) "Kantianised Spinozism (*Kantisirter Spinozismus*)" (ibid., p. 14), which in his opinion, can be reduced to three points which I render here in brief: 1. "The identity of language and the human spirit";<sup>8</sup> 2. "Every language has an absolutely individual form as a result of which every individual has one's own language";<sup>9</sup> 3. "On the one hand, language links individuals to one another and to some primary source (*Urkraft*); and on the other hand, it is an individualising principle which immerses this primary force in the reality of phenomena and historical development"<sup>10</sup> (ibid.).

It is obvious that Steinthal (1883b, p. 230) further complicates and deepens the theme of the origins of Humboldt's views when he points to questions connected with the interpretation of Kant: "The difficulties lie, on the one hand, in the current situation of the interpretation of Kant, and on the other, in the fact that

<sup>7</sup> "[...] sowohl Kants kritische Philosophie als die Modifikation derselben durch Schiller und Fichte."

<sup>8</sup> "[...] die Identität der Sprache mit dem menschlichen Geiste."

<sup>9</sup> "[...] jede Sprache eine ganz individuelle Form habe; schließlic hab jedes Individuum seine Sprache."

<sup>10</sup> "[...] die Sprache ist einerseits das Band der Individuen, welches sie aneinander und an die unendliche Urkraft bindet; und sie ist andererseits das individualisierende Princip, welches die Urkraft in die Wirklichkeit der Erscheinungen und in die geschichtliche Entwicklung versenkt."

обстоятельстве, что Гумбольдт нигде явно не выражал свое отклонение от Канта или свое согласие» (Steinthal, 1883b, S. 230). Иначе говоря, с каким Кантом мы должны иметь дело — времен Гумбольдта, который, вероятно, как обоснованно предполагает Штейнталь, знал только второе издание «Критики чистого разума» и даже не слышал о различии двух изданий, или же с Кантом времен Штейнталья, неокантианцев, Шпета, Гуссерля, Хайдеггера и нашего времени? Этот труднейший герменевтический вопрос не может быть рассмотрен в рамках этой статьи.

Сам Шпет, вопреки своему императиву, указывает, хотя и не делает это отдельной темой, на кантианские элементы у Гумбольдта. Однако у Шпета влияние Канта на Гумбольдта характеризуется, и неоднократно, как внушение:

Можно предположить, что Гумбольдт пришел к этой идее (синтеза понятий и звука. — В. М.) под внушением Канта: мы имеем дело с языковыми категориями, которые конституируют конкретные смыслы, подобно тому как категории естествознания, по Канту, конституируют природу. Внушением же Канта можно объяснить тенденцию Гумбольдта придавать этим категориям лишь субъективно-предметное значение, а в связи с этим и то, что он толковал логическое в терминах «чистого» (не только от чувственности, но и от языкового выражения) мышления (Шпет, 2007а, с. 355—356).

Еще один пример кантовского «магнетизма»:

...надо признать, по-видимому, что для Гумбольдта здесь важна не столько «чувственность» сама по себе, сколько присущая ей «наглядность», как об этом можно судить по тому заявлению Гумбольдта, согласно которому, при достаточном отделении конкретного, мы в результате приходим к постоянным формам «экстенсии» и «интенсии», т.е. к наглядным формам пространства, времени и степени ощущения. Совершенно очевидно, что все

Humboldt nowhere clearly expressed his deviation from Kant or his agreement.”<sup>11</sup> In other words, which Kant should we be dealing with — are we referring to the time of Humboldt, who, as Steinthal rightly suggests, probably knew only the second edition of the *Critique of Pure Reason* and did not even hear about the difference between the two editions, or to the time of Steinthal, the Neo-Kantians, Shpet, Husserl, Heidegger and our own time? This most difficult hermeneutical question cannot be considered within the framework of this article. Shpet himself, contrary to his imperative, points out, although he does not make it a separate topic, the Kantian elements in Humboldt. However, Shpet (2007a, pp. 355-356) characterises Kant’s influence on Humboldt, and repeatedly, as a suggestion:

It can be assumed that Humboldt came to this idea (of the synthesis of concepts and sound — V. M.) under the suggestion of Kant: we are dealing with linguistic categories that constitute concrete meanings, just as the categories of natural science, according to Kant, constitute nature. Kant’s suggestion can explain Humboldt’s tendency to give these categories only a subjective-objective meaning, and in connection with this, the fact that he interpreted the logical in terms of “pure” thinking (pure not only in relation to sensuality, but also to linguistic expression).

Another example of Kant’s “magnetism”:

[...] It must be admitted, apparently, that for Humboldt what is important here is not so much the “sensuality” itself, as its inherent “visibility”, as can be judged from Humboldt’s statement, according to which, with sufficient separation of the concrete, we will eventually arrive at constant forms of “extension” and “intensity”, i.e. at visual forms of space, time and

<sup>11</sup> “Die Schwierigkeiten liegen einerseits in der heutigen Lage der Erklärung Kants und andererseits in dem Umstande, dass sich H. nirgends über seine Abweichungen von Kant oder seine Zustimmung ausdrücklich äußert.”



эти рассуждения Гумбольдта находятся под внушением кантовского учения о *схематизме чистых рассудочных понятий* (Там же, с. 362)<sup>7</sup>.

«Выискивание» кантианских элементов для Гайма, Штейнталя, Кассирера и др. — это нечто само собой разумеющееся при исследовании учения Гумбольдта в целом. У Шпетта позиция противоречивая: с одной стороны, он утверждает, что не нужно выискивать влияния Канта на Гумбольдта, с другой — сам указывает на такие влияния. Из всех элементов кантовского влияния на Гумбольдта наиболее важную роль играют кантовские концепции синтеза<sup>8</sup> и учение о схематизме чистых рассудочных понятий, которое Шпет характеризует как «в некоторых отношениях замечательное». Однако, утверждает Шпет, «выполнение идеи у Канта — небрежно и странно узко (“схемы” — “схемы времени”). <...> Но сама идея и некоторые замечания к ней заслуживают внимания. Правильно развитая, она могла бы быть основанием *логики* как учения о слово-понятии (логосе) и отправным пунктом положительной диалектики» (Там же, с. 432–433). Шпет оценивает схематизм Канта явно по образцу Гегеля времени «Лекций по истории философии», на которые он дает ссылку: «Гегель считал учение о “схематизме” “одной из прекраснейших сторон Кантовой философии”, поскольку в нем ставится цель объединения абсолютных противоположностей чувственности и рассудка, но в то же время считал, что Кант не достиг цели. ...

<sup>7</sup> «Под внушением» означает «под гипнозом», и здесь явно или неявно Кант демонизируется, что не является чем-то исключительным в русской философии и поэзии (А. Блок). Кант внушает нечто, что в общем-то ошибочно, но странным образом оказывает положительное влияние.

<sup>8</sup> На это особое внимание обращает Кассирер: «Как для него (для Гумбольдта. — В. М.), так и для Канта понятие синтеза становится основным и ведущим. Так же и для него синтез — это не связь, которая осуществляется между готовыми и данными предметами, но он есть основное условие предметного полагания, полагания некоторого Нечто как предмета» (Cassirer, 2003, S. 122).

degree of sensation. It is quite obvious that all of these arguments of Humboldt are under the suggestion of Kant's doctrine of the *schematism of pure concepts of understanding* (*ibid.*, p. 362).<sup>12</sup>

“Searching for” Kantian elements for Haym, Steinthal, Cassirer and others is something self-evident when studying Humboldt's doctrine as a whole. Shpet's position is contradictory: on the one hand, he claims that there is no need to search for Kant's influence on Humboldt, on the other, he himself points to such influences. Of all the elements of Kant's influence on Humboldt the most important role is played by Kant's concepts of synthesis<sup>13</sup> and the doctrine of the schematism of pure concepts of understanding, which Shpet characterises as “remarkable in some ways”. However, Shpet maintains that “Kant's implementation of the idea is careless and strangely narrow (‘schemes — schemes of time’). [...] But the idea itself and some comments on it deserve attention. Correctly developed, it could be the basis of *logic* as the doctrine of word-concept (logos) and the starting point of positive dialectics” (*ibid.*, pp. 432–433). Shpet evaluates Kant's schematism clearly on the model of Hegel at the time of the *Lectures on the History of Philosophy*, to which he gives a reference: “Hegel considered the teaching on ‘schematism’ to be ‘one of the splendid aspects of Kantian philosophy’ because it sets the goal of uniting the absolute opposites of sensibility and understanding, but at the same time he believed that Kant did not

<sup>12</sup> “Under suggestion” means “under hypnosis”, and here Kant is demonised, either explicitly or implicitly, which is not something exceptional in Russian philosophy and poetry (Alexander Blok). Thus Kant suggests something that is generally erroneous, but strangely has a positive effect.

<sup>13</sup> Cassirer (2013, p. 118) draws attention to this: “For him (Humboldt — V. M.), as for Kant, the concept of *synthesis* becomes a genuine, central and motivating concept; synthesis is not a connection that takes place between ready and given objects, rather it is the basic condition of objective positing, of the positing of something *as an object*”.

рассудок и чувственность, каждое из них, сохраняют свою особенность, объединение осталось “внешним, поверхностным”. Hegel G. W.F. *Geschichte der Philosophie*. Bd. III. S. 516<sup>9</sup>» (Там же, с. 433, примеч.). Гегель забыл, видимо (а Шпет, по всей вероятности, не знал), о своей ранней работе, где он утверждал прямо противоположное (как истинный диалектик): «Кантовские формы созерцания и формы мышления вовсе не полагаются как особенные, изолированные друг от друга способности, как это обычно себе представляют» (Гегель, 2021, с. 24).

Один из шпетовских выводов из рассуждений о кантовском схематизме неоригинален с точки зрения большинства историков философии, включая позднего Гегеля: Кант не преодолевает дуализм чувственности и рассудка. Однако Гумбольдт, утверждает Шпет, делает это с помощью идеи внутренней языковой формы под влиянием Канта: идеи Гумбольдта «можно прямо принять как поправку теории глухонемого мышления на учение о мышлении словесном» (Шпет, 2007а, с. 435).

Шпет отмечал: «...в общем все же заимствую у Гумбольдта только термин, а смысл влагаю *свой*» (Там же, с. 232, примеч.). Очевидно, что Шпет заимствует не термин, но слово, и создает из него новый термин с новым смыслом, который он отчетливо выразил в «Эстетических фрагментах» (опять-таки — фрагментах): «Прицепляясь к гумбольдтовскому формальному определению, я называю логические формы *внутренними формами речи*. <...> Логические формы суть внутренние формы, как формы идеального смысла, выражаемого и сообщаемого...» (Шпет, 2007б, с. 224). Сближение внутреннего с логическим помогает внутренней форме проникать в любые области познания и действия. Об этом говорят такие часто встречающиеся у Шпета словосочетания, как «словесно-логические единицы», «словесно-логические алгоритмы», «словесно-логические структуры»,

achieve the goal: “[...] understanding and sensibility, each of them, retain their own particularity, the unity remains ‘external, superficial’. Hegel G.W.F. *Geschichte der Philosophie*. Bd. III. S. 516<sup>14</sup>” (*ibid.*, p. 433n). Hegel (1977, p. 70) apparently had forgotten (and Shpet probably did not know) his early work in which he made the opposite claim (as a true dialectician): “The Kantian forms of intuition and the forms of thought cannot be kept apart at all as the particular, isolated faculties which they are usually represented as.”

One of Shpet’s conclusions from the reasoning about Kant’s schematism is not original from the viewpoint of the majority of historians of philosophy, including the later Hegel: Kant does not overcome the dualism of sensibility and understanding. However, Humboldt, Shpet (2007a, p. 435) argues, does this with the help of the idea of inner language form under the influence of Kant: Humboldt’s ideas “can be directly accepted as a correction of the theory of deaf-mute thinking to verbal thinking”.

Shpet noted: “in general I borrow only Humboldt’s term but I put *my own* meaning into in (*ibid.*, p. 232n). It is obvious that Shpet (2007b, p. 224) borrows not the term but the word and creates from it a new term with a new meaning, which he clearly expressed in his *Aesthetic Fragments* (again, fragments): “Clinging to Humboldt’s formal definition, I call logical forms *inner forms* of speech. [...] Logical forms are inner forms, as forms of ideal meaning, expressed and communicated [...].” The rapprochement of the inner with the logical helps the inner form to penetrate into any areas of knowledge and action. This is indicated by such phrases, frequently encountered in Shpet, as “verbal-logical units”, “verbal-logical algorithms”, verbal-logical structures, “verbal-logical cultural consciousness” etc. Even mathematics has its inner form: “The mathematical algorithm

<sup>9</sup> См.: (Гегель, 1994, с. 487).

<sup>14</sup> See Hegel (1955, p. 441).

«словесно-логическое культурное сознание» и т. д. Даже математика имеет свою внутреннюю форму: «Математический алгоритм есть внутренняя логическая форма математического языка» (Шпет, 2007а, с. 418, примеч.).

Поэтические формы языка также оказываются производными от логических. Следуя Гумбольдту, Шпет проводит различие между «практическим языком общежития», привязанным к сообщениям и впечатлениям, и поэтическим языком — «новой стихией» с поэтической внутренней формой (см.: Там же, с. 440–441). «Язык напоминает искусство» — этот тезис Гумбольдта оказал на Шпета большое, если не решающее, влияние. Однако следует заметить, что это только сходство, ибо искусство (*tékhnē*) искусственно; искусство — это техника прекрасного, если еще не было такого определения, а язык — это естественно-социальное творчество, в котором соучаствуют большие и малые группы соответственно организуемых и организующих людей, устанавливающих правила общежития, в частности принуждения, также и с помощью языка искусства.

### 3. Тождество терминов или термин как различие?

В заключение мы рассмотрим вопрос о связи методологии и терминологии в плане определения статуса последней в связи с темами Гумбольдта и Канта у Шпета.

Цель Канта — «примирение и воссоединение чувственности и рассудка», полагает Шпет (Там же, с. 433). Слово «воссоединение» отсылает нас к их общему, согласно Канту, корню, и Шпет в своей манере упрекает Канта: «Вместо того чтобы рыть в глубину и отыскать скрытый от нас корень, Кант ищет средств, с помощью которых можно было бы связать стволы и кроны, и хотя бы этим добиться вожаденного единства»<sup>10</sup> (Там же, с. 432). Другое слово —

<sup>10</sup> Шпет не стал углубляться в почву сам, полагая, что проблема единства может быть решена с помощью внутренней формы. Два года спустя (1929) Хайдеггер предпринял попытку доискаться до пресловутого корня, но дальше нового названия этого корня дело копания не двинулось.

is the inner logical form of the mathematical language” (Shpet, 2007a, p. 418n). The poetic forms of language also turn out to be derivatives from logical forms.

Following Humboldt, Shpet distinguishes between the “practical language of community life”, tied to messages and impressions, and poetic language, “a new element” with a poetic inner form (*ibid.*, pp. 438-439). “Language resembles art” — this thesis of Humboldt had a great, if not decisive, influence on Shpet. However, it should be noted that this is only a similarity, for art (*téchnē*) is artificial; art is the technique of beauty, if such a definition had not yet been proposed, and language is a natural social creation in which large and small groups of people, respectively organised and organising, participate, establishing rules of community life, in particular coercion, also with the help of the language of art.

### 3. Identity of Terms or the Term as Difference?

In conclusion, we will consider the issue of the relationship between methodology and terminology, defining the status of the latter in connection with the themes of Humboldt and Kant in Shpet.

Kant’s goal is “the reconciliation and reunification of sensuality and understanding”, Shpet believes (*ibid.*, p. 433). The word “reunification” refers us to their common root, according to Kant, and Shpet, in his own manner, reproaches Kant: “Instead of digging into the depths and finding the root hidden from us, Kant seeks means by which it would be possible to connect the trunks and crowns, and at least by this achieve the desired unity<sup>15</sup> (*ibid.*,

<sup>15</sup> Shpet chose not to dig deeper himself, believing that the problem of unity could be solved with the help of inner form. Two years later, in 1929, Heidegger made an attempt to dig down to the awkward root, but the digging did not go beyond giving the root a new name.

«примирение» — относится уже не к Канту, но к старому докантовскому спору сенсуализма и рационализма. Таким образом, два слова через запятую принадлежат к разным контекстам.

Шпет отмечает, что при осуществлении этой цели Кант вводит многочисленные термины: подведение, применение, монограмма, синтез и т.д. Само количество терминов побуждает Шпета сделать следующий вывод: «Одно обилие разъясняющих терминов, и в особенности смысла их, указывает на то, что Кант подошел к проблеме исключительной важности» (Там же, с. 433). Очевидно, однако, что количество терминов не может свидетельствовать о важности той или иной проблемы; иногда это свидетельствует об имитации проблем, хотя к Канту этот упрек неприменим. Другой вопрос, который здесь возникает, относится к смыслу терминов как таковых. Шпет называет термины пояснительными и разъяснительными; это означает, что он приписывает терминам имманентный смысл, с помощью которого можно что-то разъяснить, а не указывает на их значение как функций в рамках концепции, в данном случае — кантовской. Релевантным примером послужит трансформация кантовского термина «схема» в «идею схемы». «Идея схемы» тут же превращается в «понятие схемы» (см.: Там же, с. 433–434), при этом положительный смысл этого термина-понятия-идеи сводится у Шпета к переименованию схемы в «правило» (образования понятий) и «алгоритмы приемов».

С верой в присущий терминам смысл и их разъясняющую силу согласуется основная методологическая предпосылка рассуждений Шпета, который полагает, что Кант не только не разрешил проблему, но, более того, путь, которым он к ней пришел, дискредитирует ее. Верная постановка проблемы методологически должна быть такова: «Если есть какое-то единство, однородность, тождество, то их проблема должна быть первой, до всякого разделения, — что и было основной заботой послекантовского идеализма Шеллинга, Гегеля, и что, в сущ-

р. 432). The other word, “to reconcile” refers not to Kant, but to the old pre-Kantian dispute between sensualism and rationalism. Thus, the two words, separated by a comma, belong to different contexts.

Shpet observes that in pursuit of his goal Kant introduces numerous terms: subsumption, application, monogram, synthesis etc. The multiplicity of terms prompts Shpet to make the following conclusion: “The abundance of explanatory terms, and especially their meanings, indicates that Kant approached a problem of exceptional importance” (*ibid.*, p. 433). It is obvious, however, that the number of terms cannot testify to the importance of a particular problem; sometimes it testifies to the imitation of problems, although this reproach does not apply to Kant. Another question that arises here concerns the sense of the terms as such. Shpet calls the terms clarifying and explanatory; this means that he attributes to the terms the immanent sense with the help of which something can be explained, and does not indicate their significance as functions within the framework of a doctrine, in this case Kant’s. An example in point is the transformation of the Kantian term “scheme” into the “idea of scheme”. The “idea of scheme” immediately turns into “the concept of scheme” (*ibid.*, pp. 433-434), and then the positive sense of this term-concept-idea is reduced by Shpet to the renaming of the scheme into “rule” (of concept formation) and “algorithms of method”. The belief in the inherent meaning of terms and their explanatory power is consistent with the basic methodological premise of Shpet’s arguments, who believes that Kant not only did not solve the problem, but, moreover, the path by which he arrived at it discredits it. The correct formulation of the problem methodologically should be as follows: “If there is some unity, homogeneity or identity, then their problem should take first place, before any division, which was the main concern of the post-Kantian idealism of Schelling and Hegel, and



ности, составляет основное и естественное условие самой возможности диалектики. Провозглашение проблемы *после* утверждения некоторого принципиального различия — свидетельство некоторой ложности в самом различении. Оно закрывает от нас какую-то непосредственную и первичную полную данность...» (Там же, с. 433). «Тож(д)ество» и «полная данность» суть основные термины разных философов — Гегеля и Гуссерля, и Шпет склоняется все же к тождеству, а в различии и различении как начале видит ошибку. В этом отождествлении различия и ошибки можно все же увидеть двоякое: с одной стороны, Шпет оказывается вне дальнейших методологических путей философии XX в., где различие или различение маркирует как раз исходные пункты анализа: у Brentano — различие психических и физических феноменов, у Гуссерля — различие значения и знака, у Хайдеггера — онтологическое различие (бытия и существующего) и т. д. С другой стороны, Шпет подвергает критике не собственно различие, но разделение, не различая их, как и многие адепты «различений». В этом его критика справедлива, хотя разделение преодолевается не тождеством, но различием, основным признаком которого является различие переднего плана и фона. Любое различие, в том числе терминологическое, подразумевает различие различий. Функция термина — не разъяснять (свой смысл) и не разделять (например, чувственность и рассудок), но различать аспекты проблемы.

Исходя из тождества слова-понятия, а фактически — слова-понятия-термина, Шпет пытается развить свой социальный проект, «примиряя» индивидуальность и коллектив, субъект и объект в едином поле социальности, где даже звезды становятся социальными объектами. Рассмотрение этих вопросов не входит сейчас в нашу задачу, отметим только, что это исследование потребует тщательного терминологического анализа.

which, in essence, constitutes the basic and natural condition of the very possibility of dialectics. The declaration of a problem *after* the assertion of some fundamental distinction is evidence of some falsity in the distinction itself. It hides from us some immediate and primary full givenness [...]” (*ibid.*, p. 433). “Identity” and “full givenness” are the key terms of such different philosophers as Hegel and Husserl, and Shpet tends towards identity, he sees a mistake in difference and distinction as the beginning. In this identification of distinction and error, one can nevertheless see two things: On the one hand, Shpet finds himself outside the further methodological paths of twentieth century philosophy, where difference or distinction marks precisely the starting points of analysis: in Brentano — the difference between mental and physical phenomena, in Husserl — the difference between meaning and sign, in Heidegger — the ontological difference (between being and the existing) etc. On the other hand, Shpet criticises not the difference itself, but the division, without distinguishing between them, like many adherents of “differentiations”. In this his criticism is justified, although the division is overcome not by identity, but by differentiation, the main feature of which is the difference between the foreground and the background. Any difference, including the terminological one, implies difference of differences. The function of the term is not to explain (its meaning or sense) and not to separate (for example, sensibility and understanding), but to distinguish the aspects of the problem. Proceeding from the identity of word-concept and in effect of word-concept-term, Shpet tries to develop his social project “reconciling” the individual and the collective, the subject and object in the single field of sociality, where even the stars become social objects. These issues are beyond the scope of my analysis now, but I have to note that such research would call for a thorough terminological analysis.

## Список литературы

Брентано Ф. Габилитационные тезисы // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / пер. Р.А. Громова. М. : Академический проект, 2018. С. 19–23.

Гайм Р. Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика / пер. с нем. М. : К. Т. Солдатенков, 1898.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб. : Наука, 1994. Кн. 3.

Гегель Г. В. Ф. Вера и знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте ее форм: философия Канта, Якоби и Фихте / пер. с нем. О. Ф. Иващук. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021.

Гулыга А. В. Вильгельм фон Гумбольдт и немецкая философская классика // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем. под ред. и с предисл. Г. В. Рамишвили ; послесл. А. В. Гулыги и А. В. Звегинцева. М. : Прогресс, 1984. С. 350–355.

Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влияние на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем. под ред. и с предисл. Г. В. Рамишвили ; послесл. А. В. Гулыги и А. В. Звегинцева. М. : Прогресс, 1984. С. 35–298.

Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М. : РОССПЭН, 2010.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Лежнев М. Н. Маркс и Кант: (Критико-философская параллель). Николаев : П. Ковалев и Н. Осипович, 1900.

Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005. С. 470–668.

Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007а. С. 323–501.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007б. С. 175–321.

*Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Mit einer Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung von W. von Humboldt.* Stuttgart ; Tübingen : J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1830.

## References

Brentano, F., 2022. Habilitation Theses (1866). In: I. Tănăsescu, A. Bejinariu, et al., eds. 2022. *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*. Berlin & Boston: de Gruyter, pp. 433-436.

Cassirer, E., 2013. The Kantian Elements in Wilhelm von Humboldt's Philosophy of Language (1923). In: E. Cassirer, 2013. *The Warburg Years (1919–1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Translated and with an Introduction by S. G. Lofts with A. Calcagno. New Haven & London: Yale University Press, pp. 101-129.

Haym, R., 1856. *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*. Berlin: Rudolph Gaertner.

Hegel, G. W. F., 1955. *Lectures on the History of Philosophy. Volume 3*. Translated by E.S. Haldane and F. H. Simson. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Hegel, G. W. F., 1977. Faith and Knowledge or the Reflective Philosophy of Subjectivity in the Complete Range of its Forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy. In: G. W. F. Hegel, 1977. *Faith & Knowledge*. Translated by W. Cerf and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, pp. 54-192.

Humboldt, W. von, 1988. *On Language. The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. Translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-288.

Lezhnev, M. N., 1900. *Marks i Kant: (Kritiko-filosofskaja parallel')* [Marx and Kant: A Critical and Philosophical Parallel]. Nikolaev: P. Kovalev i N. Osipovich. (In Rus.)

Schasler, M., 1847. *Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's*. Berlin: Verlag der Trautwein'schen Buch- und Musicalienhandlung.

[Schiller, F. and Humboldt, W. von], 1830. *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Mit einer Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung von W. von Humboldt*. Stuttgart & Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

Shpet, G. G., 2005. Language and Meaning. In: G. G. Shpet, 2005. *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [Thought and Word. Selected Works]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: Rossiiskaja Politicheskaja Enciklopedija (ROSSPEN), pp. 470-668. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2007a. The Inner Form of the Word. In: G. G. Shpet, 2007a. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: Rossiiskaja Politicheskaja Enciklopedija (ROSSPEN), pp. 323-501. (In Rus.)

Cassirer E. Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie (1923) // Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe / hrsg. von B. Recki. Hamburg : Felix Meiner, 2003. Bd. 16 : Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926) / Text und Anm. bearb. von J. Clemens. S. 105–133.

Schasler M. Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's. Berlin : Verlag der Trautwein'schen Buch- und Musicalienhandlung, 1847.

Steinthal H. Allgemeine Einleitung in Humboldts sprachphilosophische Arbeiten // Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt. Hälfte 1 / hrsg. und erklärt von Dr. H. Steinthal. Berlin : F. Dümmler, 1883a. S. 13–21.

Steinthal H. Einleitung des Herausgebers zu § 6 „Zusammenwirken der Individuen und Nationen“. Humboldts Verhältnis zu Kant // Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt. Hälfte 1 / hrsg. und erklärt von Dr. H. Steinthal. Berlin : F. Dümmler, 1883b. S. 230–242.

## Об авторе

Виктор Игоревич Молчанов, доктор философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: victor.molchanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1560-8698>

## Для цитирования:

Молчанов В.И. Шпет, Гумбольдт, Кант: формы, понятия, схемы. Термины и концепции // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 23–46. doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-3

© Молчанов В. И., 2024.

Shpet, G.G., 2007b. Aesthetic Fragments. In: G. G. Shpet, 2007b. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 175-321. (In Rus.)

Steinthal, H., 1883a. Allgemeine Einleitung in Humboldts sprachphilosophische Arbeiten. In: H. Steinthal, ed. 1883. *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt. Hälfte 1*. Berlin: F. Dümmler, pp. 13-21.

Steinthal, H., 1883b. Einleitung des Herausgebers zu § 6 „Zusammenwirken der Individuen und Nationen“. Humboldts Verhältnis zu Kant. In: H. Steinthal, ed. 1883. *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt. Hälfte 1*. Berlin: F. Dümmler, pp. 230-242.

Zinchenko, V.P., Pruzhinin, B.I. and Shchedrina, T.G., 2010. *Istoki kul'turno-istoricheskoi psikhologii: filosofsko-gumanitarnyi kontekst* [The Origins of Cultural and Historical Psychology in the Context of Philosophy and Humanities]. Moscow: Rossiiskaja Politicheskaja Enciklopedija (ROSSPEN). (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

## The author:

Prof. Dr Victor I. Molchanov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: victor.molchanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1560-8698>

## To cite this article:

Molchanov, V.I., 2024. Shpet, Humboldt, Kant: Forms, Concepts, Schemes. Terms and Ideas. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 23-46.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-3>

© Molchanov V. I., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



## КАНТИАНСКАЯ И АНТИКАНТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

И. А. Михайлов<sup>1</sup>

Рассмотрены две основные модели философии языка. Первая, кантианская, исходит из инструментальной функции языка как средства обозначения ментального содержания. Среди ее многочисленных представителей для типологического анализа выбраны Иммануил Кант и Эдмунд Гуссерль. В этой традиции языковое выражение, то есть выражение, имеющее значение, определяется объективной идеальностью значений («правил»), данных через интеллектуальные акты субъекта. Главная задача заключается в максимально адекватном фиксировании того, что «усматривается» в сознании. В этой модели слова неизбежно рассматриваются в качестве «меток», «этикеток», не имеющих самостоятельной силы. Проблема подобного подхода состоит, в невозможности указать критерии, по которым то или иное слово следует считать адекватным. Кроме того, этот подход приводит к созданию все новых философских языков, которые должны одновременно и противопоставлять себя традиции, и претендовать на ее обновление. Показано, что вполне систематичная критика кантовского подхода со стороны Иоганна Георга Гамаана и Иоганна Готфрида Гердера не является достаточной для построения альтернативной философской системы, поскольку носит преимущественно религиозный характер и не предлагает целостную систему обоснования знания. Среди широкого спектра антикантианских позиций в отношении природы языка основное внимание уделяется концепции языка Густава Шпета. Она мотивирована теми же задачами создания универсальной системы знания, что и феноменология Гуссерля, однако с самого начала исходит из принципиально иных представлений о философском знании. В отличие от Гуссерля, для мысли которого характерна революционная радикальность, Шпет выдвигает идеалы «положительности», «кон-

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 11.06.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-4

## KANTIAN AND ANTI-KANTIAN PHILOSOPHY OF LANGUAGE

I. A. Mikhailov<sup>1</sup>

*This paper examines two models of language philosophy. The first is the Kantian philosophy which sees language as an instrument of conveying mental content. I have selected Immanuel Kant and Edmund Husserl from amongst its numerous representatives. In this tradition, a language expression, i.e. an expression that has meaning, is determined by the objectively ideal character of the meanings ("rules") given through the subject's intellectual acts. The main task is to fix with a maximum degree of accuracy what is "seen" in consciousness. This model inevitably considers words to be "markers" or "labels" which have no intrinsic power. The problem with this approach is, first, that it is impossible to determine the criteria by which this or that word should be considered adequate. Second, this approach leads to the creation of ever new philosophical languages which simultaneously challenge the tradition and yet claim to be a renewed version of it. It is shown that the fairly systematic critique of the Kantian approach by Johann Georg Hamann and Johann Gottfried Herder falls short of proposing an alternative philosophical system because, having a religious foundation, it does not offer a complete grounding of knowledge. In the wide range of anti-Kantian positions on the nature of language Gustav Shpet's concept of language is singled out. It pursues the same task of creating a universal system of knowledge as Husserl's phenomenology, but it proceeds from fundamentally different notions of philosophical knowledge. Unlike Husserl, whose thought is marked by revolutionary radicalism, for Shpet ideal knowledge is "positive", "concrete", "full" and "dynamic". He considers philosophising*

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.  
Received: 11.06.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-4



кретности», «полноты» и «динамизма» научного знания. Философствование, кроме того, трактуется как диалектичное, диалогическое по своей природе. Результатом реализации философии в соответствии с этими идеалами становится концепция всеобщей языковости нашего познания, принципиально знаково-словесного характера нашего опыта.

**Ключевые слова:** Кант, Гуссерль, Шпет, Гаман, логика, онтология, язык, грамматика, семантика, диалектика, диалог

## Введение

Две модели понимания языка, условно разделенные в названии статьи, подразумевают соответственно концепции языка, которые мы находим в работах Иммануила Канта и Густава Густавовича Шпета. Противопоставление этих моделей показательным в том отношении, что последователи Канта по некоторым вопросам приходят к теориям, существенно отличающимся от того, что было предложено в работах философа, идеи которого они, по их искреннему убеждению, продолжают. Шпет выбран в качестве примера совершенно другой традиции — трактовки языка, которую можно считать кардинально противоположной позиции Канта, и в этом смысле обозначаемой мною как антикантовская. Сопоставление этой модели с кантовской особенно показательным ввиду того, что идеи Канта служат для Шпета и источником творческого развития собственной философии, и материалом для достаточно острой критики. Сочетание этих двух обстоятельств позволит лучше понять мотивы выдвижения новой, антикантовской философии языка.

Доминирующее представление о философии языка сегодня, как правило, связано с аналитической философией (Dummett, 1973; 1993; Burge, 1992), поэтому философию языка считают по умолчанию аналитической философией языка. Эта традиция настолько устойчива, что до сих пор для легитимации самостоятельного значения немецкой традиции философии язы-

to be dialectical and inherently dialogic. The result of philosophy meeting these ideals is the concept that our knowledge is centred on language and our experience has a sign-verbal character.

**Keywords:** Kant, Husserl, Shpet, Hamann, logic, ontology, language, grammar, semantics, dialectics, dialogue

## Introduction

The two models of interpreting language juxtaposed in the title of this article refer, respectively, to the language concepts that we find in the works of Immanuel Kant and Gustav Shpet. The contrasting of these models is telling, in that the followers of Kant on some issues arrive at conclusions that differ from those offered by Kant, whose ideas they sincerely believe they are developing. I have chosen Shpet as a representative of a totally different tradition, a treatment of language that is arguably opposite to that of Kant. This is why I refer to it as anti-Kantian. The juxtaposition of this theory to that of Kant is particularly revealing because the ideas of Kant are for Shpet at once a source of creative development of his own philosophy and a target of sharp critique. The combination of these two circumstances will make it possible to better understand the motives behind the advancement of a new, anti-Kantian philosophy of language.

The dominant perception of the philosophy of language today has its roots in analytical philosophy (Dummett, 1973; 1993; Burge, 1992), such that the philosophy of language is by default seen as *analytical philosophy of language*. So strong is this tradition that to this day to legitimise the intrinsic value of the German tradition of the philosophy of language references are often made to the analytical tradition (Cloeren, 1988). A growing number of studies, of course, have recently offered an alternative

ка зачастую используют отсылки именно к аналитической традиции (Cloeren, 1988). Конечно, в последнее время увеличивается количество исследований, авторы которых предлагают альтернативу этой модели (Forster, 2010). В немецко- и англоязычных исследованиях разграничение между «общей» философией языка и ее аналитической версией провести несколько проще благодаря парным выражениям *Philosophie der Sprache / Sprachphilosophie* и *Philosophy of language / language philosophy* соответственно, в которых второй элемент пары, как правило, обозначает как раз философию языка, разрабатываемую в духе аналитической традиции. (В русскоязычных публикациях это различие воспроизвести не удастся.)

## 1. Кантианская философия языка

Переходя к первой, названной нами кантианской, модели концептуализации языка, нам придется дать еще два важных разъяснения. Первое будет касаться того, в какой мере оправданно вообще говорить о «философии языка» мыслителя, который не считал язык заслуживающей внимания самостоятельной проблемой, а рассматривал его скорее как нечто инструментальное. Второе будет касаться того, насколько оправданно называть такое инструментальное отношение к языку именно кантианской философией языка.

### 1.1. Язык в философии Канта

Итак, является ли язык проблемой кантовской философии? В сравнении со всей последующей традицией размышления о языке кажется, что о философии языка Канта мы должны говорить скорее в переносном смысле. Именно так, всякий раз подчеркивая условность этой формулировки, об этом пишут современные исследователи, отмечая, что во всех трех «Критиках» Кант «тщательно избегает использования таких терминов, как “язык”,

to this model (Forster, 2010). In the German and English-language studies the distinction between the “general” philosophy of language and its analytical version is somewhat easier thanks to the twin expressions *Philosophie der Sprache / Sprachphilosophie* and *Philosophy of language / Language philosophy* respectively, in which the second element of the pair usually refers to the philosophy of language developed in the spirit of the analytical tradition. (The distinction has been impossible to reflect in Russian-language publications).

## 1. Kantian Philosophy of Language

Passing on to the Kantian model of conceptualisation of language, two important clarifications are in order. The first has to do with the question whether it is at all legitimate to speak about the “philosophy of language” of a thinker who did not consider language to be a problem worth paying attention to since language is something instrumental. The second question is: How justified is such an instrumental attitude to language in the Kantian philosophy of language?

### 1.1. Language in Kant's Philosophy

So, is language a problem in Kantian philosophy? Compared with the subsequent tradition of reflections on language it would seem that we can talk about Kant's philosophy of language mainly in the metaphoric sense. This is what modern scholars do, stressing that in all three *Critiques* Kant “scrupulously avoids using such terms as ‘language’, ‘sentence’, and ‘word’ in fundamental explanatory roles” (Forster, 2012, p. 488; see also Waxman, 2005, p. 103). Throughout the past decade, whenever the problem of language in Kant was mentioned one had to be content mainly with references to

“предложение”, “слово” в принципиальной объяснительной роли» и отводит языку лишь подчиненную роль (Forster, 2012, p. 488; см. также: Waxman, 2005, p. 103). В течение последнего десятилетия если и касались проблемы языка у Канта, то довольствоваться приходилось в основном ссылками на второстепенные работы, например на лекции по логике. Разрозненные замечания Канта на этот счет лишь подтверждали второстепенный для него характер этой проблемы. Кант признает, конечно, что «наше познание нуждается в определенном инструменте, и им является язык» (AA 24, S. 812; ср.: Кант, 2022, с. 220), однако найти в его трудах развернутые характеристики, касающиеся природы языка, довольно сложно.

В поздних работах понимание языка несколько меняется. «Всякий язык есть обозначение мыслей», причем обозначение мыслей при помощи языка — «превосходнейший способ» (AA 07, S. 192; Кант, 2024, с. 240). Но теперь кажется, что наряду с коммуникативной функцией (понимание других) Кант отводит языку заметно большую роль: язык — это и средство понимания человеком самого себя. Вообще «мышление — это говорение с самим собой» и, следовательно, «внутреннее... слышание себя» (Ibid.; Там же). Возникает только один вопрос: в чем именно Кант отводит языку большую роль? В познании? В личной душевной жизни? Если в 1798 г. Кант определяет мышление примерно так же, как и в «Критике чистого разума», — как осуществляющуюся благодаря деятельности рассудка способность представлять себе нечто через понятия (AA, 07, S. 196; Кант, 2024, с. 244), то является ли мышление как «говорение» эквивалентом «представления посредством понятий»? Едва ли, поскольку между знаком как словесным знаком и понятием все же пролегает разрыв. Знак «сопровождает понятие только как сторож, чтобы при случае воспроизводить его» (AA 07, S. 191; Кант, 2024, с. 239).оборот «при случае» подразумевает, что связь знака с понятием не является необходимой: в философии слова-

secondary works, e.g. lectures on logic. Kant’s scattered remarks on that score merely confirmed that for him the problem was secondary. Kant recognises that “Our cognition has need of a certain means, and this is language” (*V-Lo/Wiener*, AA 24, p. 812; Kant, 1992, p. 271), but it is hard to find extended statements on the nature of language in his works.

The attitude to language changes somewhat in later works. “All language is a signification of thought and, on the other hand, the best way of signifying thought is through language, the greatest instrument for understanding ourselves and others” (*Anth*, AA, 07, p. 192; Kant, 2007b, p. 300). But now it looks as if, along with the communicative function of language (understanding others), Kant assigns to language a more noticeable role: language is a means of the human being’s understanding himself. In general, “Thinking is speaking with oneself [...] consequently it is also *listening* to oneself inwardly” (*ibid.*). The only question that arises is in what exactly does Kant assign a major role to language? In cognition? In personal mental life? If in 1798 Kant defines thinking approximately in the same way as in the *Critique of Pure Reason* as “the faculty to represent something by means of concepts” through understanding (*Anth*, AA 07, p. 196; Kant, 2007b, p. 303), is thinking as “speaking” an equivalent of “representation by means of concepts”? Hardly, because there is a gap between a character as a verbal sign and a concept. “The character accompanies the concept merely as guardian (*custos*), in order to reproduce the concept when the occasion arises” (*Anth*, AA 07, p. 191; Kant, 2007b, p. 299). The phrase “when the occasion arises” implies that the link between character and concept is not obligatory: in philosophy a concept cannot be created or “constructed,” unlike in mathematics where “construction” is expressed through symbols (*KrV*, B 762; Kant, 1998, p. 641), which would make mathemati-

ми нельзя ни создать, ни «сконструировать» понятие, в отличие от математики, в которой такое конструирование выражено в виде символов (В 762; Кант, 2006, с. 929–931), что делает математическое познание наглядным и вполне аподиктическим, позволяя начинать с определений, не могущих быть ошибочными (В 759; Кант, 2006, с. 925–927). В философии же доказательства сопровождают предмет в мышлении посредством одних только слов (В 763; Кант, 2006, с. 931)<sup>2</sup>, а сами определения редко бывают вполне безупречными. В «Антропологии» Кант стоит на позициях недоверия к языку как выражению не только внутренней «мыслительной жизни», но и внешнего познания. Он предупреждает о «смешении знаков с вещами» — вещи совсем не обязательно должны соотнобразовываться со знаками (AA 07, S. 194; Кант, 2024, с. 242). Ограниченность языка в познании станет тем более наглядной, если принять во внимание, что и само понятие, порой «сопровождаемое» словом, обнаруживает свои пределы — они проявляются в первую очередь в способности к отображению эстетических идей, которым не может быть адекватно «никакое понятие», и тем более «никакой язык не в состоянии полностью достигнуть» эти идеи и сделать их понятными» (AA 05, S. 314; Кант, 2001, с. 425).

### 1.2. Язык как средство

В «кантианской» модели понимания языка многое разъясняют концепции мыслителей, хотя и значительно отстоящих от эпохи Канта по времени, однако достаточно близких к нему по духу. Одним из таких является Э. Гуссерль, тем более важный в данном контексте, поскольку именно в полемике с его феноменологией формируется одна из «антикантианских» моделей языка (Г. Шпета).

<sup>2</sup> В оригинале: «...sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) fuhren lassen». Таким образом, предложенное мною прочтение расходится с общепринятым.

cal cognition visible and quite apodictic, making it possible to begin with “definitions” that “can never err” (KrV, B 759; Kant, 1998, p. 639). In contrast, in philosophy proof accompanies the object in thought by mere words,<sup>2</sup> while definitions themselves are seldom impeccable. In *Anthropology* Kant mistrusts language as an expression, not only of the inner “intelligent life”, but of external cognition, for example. He warns that “signs are confused with things” (*Anth*, AA 07, p. 194; Kant, 2007b, p. 302), things do not have to conform to signs. The limitations of language in cognition become even more visible if we bear in mind that the concept itself, sometimes “accompanied” by a word, shows its limits, manifested above all in the capacity to reflect aesthetic ideas no concept, *still less* “language [...] can quite fully capture” these ideas and “render [them] completely intelligible” (*KU*, AA 05, 314; Kant, 2007a, p. 142).

### 1.2. Language as a means

Much in the “Kantian” model of language is explained by the concepts of the thinkers who, though distanced from Kant in time, are close to him in spirit. One such philosopher is Edmund Husserl, who is all the more important in this context because it is in the polemic with his phenomenology that one of the anti-Kantian models of language (Shpet) is formed.

The aim of Husserl’s analysis of logical forms is to reveal them “in fully concrete fashion” (Husserl, 2001, p. 167). True, this is probably not the “fullness” and “concreteness” Shpet would later speak about in *Appearance and Sense*. Initially, Husserl notes, the logical is giv-

<sup>2</sup> In the original: “[...] sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) fuhren lassen” (cf. “can only be conducted by means of mere words (the object in thought)” (Kant, 1998, p. 641). Thus, my reading diverges from the generally accepted one.



Цель Гуссерля в феноменологическом анализе логических форм — выявление их «конкретной полноты» (Гуссерль, 2024, с. 19). Правда, это, по всей видимости, не та «полнота» и «конкретность», о которых будет потом говорить Шпет в «Явлении и смысле». Поначалу, отмечает Гуссерль, логическое дано нам в некоторой несовершенной форме, то есть понятии, выраженным через непостоянное («колеблющееся») значение слова. Поскольку истина, а также научная теория может быть прочным достоянием науки лишь в зафиксированной форме, теоретическое исследование всегда представлено в высказываниях (Там же, с. 16–17). Высказывания, суждения без языкового выражения существовать не могут, и потому идеальные объекты «даны прежде всего в грамматическом одеянии» (Там же, с. 17–18). Путь усмотрения логических форм лежит, таким образом, через слово — но, в отличие от последующих теорий языка, он как бы «минует» слово: в модели языка кантианского типа оно, похоже, воспринимается как «неизбежное зло»<sup>3</sup>. То, что в повседневном обращении язык является средством обозначения реальных вещей, не вызывает сомнений. В трансцендентальном же исследовании язык служит средством маркировки, обозначения наших мыслей, в более общем плане — того, что мы на том или ином этапе нашего исследования «усматриваем», фиксируя это понятийно. «Или терминологически», — добавляет тут же Гуссерль (Husserl, 1976a, S. 139–140 (§ 66)). Итак, нечто интуитивно нами усмотрено — и тут же должно быть закреплено с применением слова в «верном приспособлении (Anpassung) к интуитивно схвачен-

<sup>3</sup> В этом смысле симптоматично, что Гуссерль все-таки приводит известное выражение Мефистофеля (сцена 4 в части 1 «Фауста» И.В. Гёте) при обсуждении своей теории значения: «Где недостает понятий, в подходящий момент подворачивается слово» (Husserl, 1984, S. 72). Использованные в русском переводе варианты — «...можно словом заменить», а также «... является в нужный момент слово» (ср.: Гуссерль, 2024, с. 84) — теряют оттенок легкого пренебрежения к слову, присущий обоим немецким оригиналам.

en to us in an imperfect form, i.e. in a concept expressed through an inconstant (“oscillating”) meaning of the word. Because truth, as well as a scientific theory, can be an “abiding possession of science” only in a fixed form, theoretical research is always represented “in acts of verbal expression” (*ibid.*, p. 166). Utterances, judgments cannot exist without being expressed in language, such that ideal objects are “in the first instance, [...] given [...] in grammatical clothing” (*ibid.*). Thus, the path of discerning logical forms lies through the word but, unlike in the subsequent language theories, it “bypasses” the word, as it were: in the Kantian-type models it seems to be perceived as “an inevitable evil.”<sup>3</sup> That language is a means to signify real things in day-to-day communication is not open to question. In transcendental research language is a means of marking, signifying our thoughts, more generally, of what is “seen”, marking it conceptually. “Or terminologically”, adds Husserl on the spot<sup>4</sup> (Husserl, 1976a, pp. 139-140 (§ 66)). So, we have seen something intuitively and it instantly has to be captured “in faithful conformity (*Anpassung*) to the essence seized upon intuitively” (Husserl, 1983, p. 151; cf. Husserl, 1976a, p. 140 (§ 66)).

<sup>3</sup> Therefore it is quite symptomatic that despite his own reservations Husserl nevertheless refers to Mephistopheles’ well-known dictum: “*Wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein*” (Goethe, *Faust*, scene 4, part I; Husserl 1984, p. 72 [§ 19]). Cf.: “Where ideas fail us, words come up at the right moment” (Husserl, 2001, p. 209). Both Russian variants (“could be replaced by a word”, or “[...] a word appears at the right moment”) seem to miss an apparent slighting tone present in Husserl’s as well as Goethe’s texts.

<sup>4</sup> In German: “[...] und fixieren sie begrifflich, bzw. terminologisch” is given in my translation. New English version renders this with “fix them *conceptually* and terminologically” (Husserl, 1983, p. 151). However, I would like to retain the difference between “conceptual” or “terminological” as two not identical ways of signifying what is given in intuition. The often-criticised old Boyce Gibson’s translation is on this occasion more accurate: “[...] and fixate them *conceptually* or terminologically” (Husserl, 2012, p. 129; the 1<sup>st</sup> edition was published 1931).

ной сущности» (Husserl, 1976a, S. 140 (§ 66); ср.: Гуссерль, 2009, с. 201). Но что означает это «при- способность»? Если слова как метки никакой собственной «силы», «энергии» не имеют и служат лишь средством маркирования увиденного, где критерий «верности» нового термина? Понимание языка кантианского типа не может не исходить из «презумпции адекватности» терминов, которые оно использует. «Больше (чем непонятности), — признается Кант, — я... опасаясь превратного истолкования некоторых терминов, которые я выбирал с величайшей тщательностью, чтобы правильно усвоили понятие, на которое они указывают...» (AA 05, S. 11; Кант, 1997, с. 303). Итак, термин для обнаружимого в рефлексии выбирается далеко не случайным образом. Однако ни один из представителей «кантианской линии» понимания языка не может указать правило или закономерность, в соответствии с которыми такие термины выбираются. Единственный «закон» здесь, по-видимому, в том, чтобы выбранные обозначения не совпадали с теми, которые уже имеют давнюю и долгую традицию. Иначе говоря, они должны быть *новыми*. Именно так аргументирует Гуссерль, объясняя, почему старается избегать кантовских выражений *a priori* и *a posteriori*: из-за «запутывающей неясности и многосмысленности», связанных с этими терминами в обыденном словоупотреблении, а также «из-за имеющих дурную славу философских учений, переплетенных с ними в качестве дурного наследия прошлого» (Husserl, 1976a, S. 8). Аналогично Гуссерль вместо кантовской «идеи» делает выбор в пользу «терминологически незадействованного “эйдоса”» (Ibid., S. 8).

Обозначенные трудности приводят к тому, что последовательное построение такого рода философии фактически превращается в создание нового языка, и здесь сторонники инструментального подхода к языку оказываются перед очередной трудностью: термины для «нового» усмотренного содержания должны, соответственно усмотренному, быть новыми —

But what does “conformity” mean? If words are marks that have no “force” or “energy” and serve merely to mark what is seen, where is the criterion of the “correctness” of the new term? The Kantian-type perception of language cannot but proceed from “a presumption of adequacy” of the terms it uses. Kant admits: “[...] I am worried more (than about not being understood) about being now and then misinterpreted with regard to some expressions that I selected with the greatest care in order to keep them from missing the concept[s] to which they point” (*KpV*, AA 05, p. 11; Kant, 2002, p. 16). Thus, the term for what is seen in reflection is by no means chosen at random. Yet no representative of the “Kantian line” of interpreting language can point to a rule or pattern in accordance with which terms are selected. The only “law” seems to be that the chosen significations should not coincide with those which have a long and old tradition. In other words, they should be *new*. This is precisely how Husserl explains why he tries to avoid the Kantian expressions *a priori* and *a posteriori*: “because of the confusing obscurities and many significations clinging to them in general use, and also because of the notorious philosophical doctrines that, as an evil heritage from the past, are combined with them” (Husserl, 1983, p. XXII; cf. Husserl, 1976a, p. 8). Similarly, instead of Kant’s “idea” he opts for a terminologically unclaimed “eidos”, “technical expressions that fall entirely outside the frame of historically given philosophical language” (Husserl, 1983, p. XXIII; cf. Husserl, 1976a, p. 8).

Because of the difficulties referred to above, consistent building of such a philosophy amounts to *devising a new language*, confronting the advocates of the instrumental approach with a new challenge: the terms of the “new” content must accordingly be new, but they must have some connection with the previous philosophical tradition: “it will not do to choose

однако при этом все же иметь какую-то связь с предшествующей философской традицией: «негоже выбирать искусственные выражения, совсем выходящие за пределы исторического философского языка» (Husserl, 1976a, S. 9, ср.: Гуссерль, 2009, с. 24). Впрочем, к началу XX в. требование определенной доли традиционности философской терминологии уже не является непереносимым, и Гуссерль фактически создает свой отдельный универсум совершенно новой философской терминологии. А вот Канту приходится свое использование языка оправдывать. О «Критике практического разума» Кант пишет так:

В этом исследовании я не опасуюсь упрека в том, что хочу вводить новый язык... <...> Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий, — это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатками на старом платье. Если поэтому читатели... знают более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их выражения, то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного — быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но покуда сами мои мысли еще не поколеблены, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно найти для них соответствующие и притом более употребительные выражения (AA 05, S. 10; Кант, 1997, с. 301, 303).

Новообразованию слов должны быть поставлены границы, считает Кант. Но что могло бы определять эти границы? Этот вопрос остается не до конца проясненным. Во всяком случае, Кант указывает, кому и в каких случаях дозволительно создавать новые слова: «...оратору, как таковому, *недозволительно* создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволительно*...» (AA 05, S. 11, Anm.; Кант, 1997, с. 303, примеч.). Себя самого

technical expressions that fall entirely outside the frame of historically given philosophical language” (Husserl, 1983, p. XXIII; cf. Husserl, 1976a, p. 9). At all events, by the beginning of the twentieth century the requirement that there be a share of traditional terminology is no longer binding; indeed, Husserl creates his very own universe of totally new philosophical terminology. Kant, in contrast, has to justify his use of language. About the *Critique of Practical Reason* he writes:

I am not worried at all, in regard to this treatise, about the reproach that I want to introduce a *new language* [...] To contrive new words where the language already has no lack of expressions for given concepts is a childish endeavor to distinguish oneself from the crowd, if not by new and true thoughts then at least by new patches on the old garment. If, therefore, the readers of that work know of more popular expressions that are yet just as adequate to the thought as mine seemed to me, or if perhaps they would venture to establish the nullity of these thoughts themselves and thus simultaneously of any expressions designating them, then by the first they would greatly oblige me, for I want only to be understood, but for the second they would deserve well of philosophy. However, as long as those thoughts continue to stand, I very much doubt that expressions adequate to them and nonetheless more prevalent are likely to be found for them (*KpV*, AA 05, p. 10; Kant, 2002, p. 16).

Kant believes that there should be limits to the coining of new words. But what should these limits be? The answer remains unclear. In any case, Kant states who and what may be permitted as a new coinage: “[...] to an orator, as such, it is *not permitted* to coin new words or constructions; to a poet this is to some extent *permitted*” (AA 05, p. 11n; Kant, 2002, p. 17n). Kant, of course, does not see himself as a poet. So he does not consider the terms he introduces



Кант видит, конечно, не как поэта. Это значит, что вводимые им новые термины он рассматривает не как созданные новые. В этом замечании «новый язык» имеет значение языка не вполне (интерсубъективно) понятного.

### 1.3. Язык и грамматика

Для Канта основные виды языков — так называемые живые языки (то, что мы сегодня называли «обыденными языками») и «мертвые языки» (AA 09, S. 46; Кант, 1980б, с. 353), из которых наиболее приоритетна латынь<sup>4</sup>. Помимо того, для реализации собственно научных задач существует «ученый язык». На него следует ориентироваться «для того, чтобы этот язык имел грамматику, которая не подчинена прихотливым переменам моды», но сохраняла бы «свои неизменные правила» (AA 05, S. 232, Anm.; Кант, 2001, с. 223, примеч.). «Ученый язык», или, как мы бы сказали, язык науки, обнаруживает определенный параллелизм с «мертвым языком», служащим подобием идеальной грамматики. *Структура языка, его «логика» есть прежде всего грамматика. Она есть совокупность «бесконечных правил» и является рассудочным учением* (AA 24, S. 790; Кант, 2022, с. 195). Это значит, что рассудок, понимаемый как способность к правилам, определяет то, «как наша душа соединяет понятия»; таким же образом, как соединены понятия, должны соединяться и слова (AA 24, S. 790; Кант, 2022, с. 195). Соединение слов есть, так сказать, эмпирический синтез, он должен опираться на априорный синтез рассудка (B 140; Кант, 2006, с. 211–213). «Слова суть материя, а грамматика есть форма языка» (AA 24, S. 790–791; Кант, 2022, с. 196). Итак, свя-

<sup>4</sup> С этим обстоятельством был связан проект перевода «Критики чистого разума» на латинский язык как общепонятный для научного сообщества того времени. Впрочем, и этот «обратный перевод» имеет свои трудности. «Сможете ли Вы, — спрашивает Кант одного из своих адресатов, — перевести слово полагание на латинский язык, чтобы оно было совершенно понятно?» (AA 11, S. 515; Кант, 1980в, с. 593).

to be new coinages. In this remark “new language” means a language that is (inter-subjectively) not entirely understandable.

### 1.3. Language and Grammar

For Kant the main types of language are so-called living languages (what we call today “everyday language”) and dead languages (*Log*, AA 09, p. 46; Kant, 1992, p. 11), among which Latin has pride of place.<sup>5</sup> In addition, there is the “learned language” for scientific purposes proper. It should be emulated “to ensure its having a grammar that is not subject to the caprices of fashion, but has fixed rules of its own” (*KU*, AA 05, p. 232n; Kant, 2007a, p. 63n). The “learned language”, or what we would call the language of science, is in some ways similar to a “dead language” in that it is a kind of ideal grammar. *The structure of language, its “logic”, is above all its grammar. It is a body of “endless rules”* (*V-Lo/Wiener*, AA 24, p. 790; Kant, 1992, p. 251) and “a doctrine of the understanding” (*ibid.*). This means that understanding, seen as amenability to rules, determines how “our soul combines concepts”, “so must words also be combined” (*ibid.*). The combining of words is, so to speak, empirical synthesis, it has to be based on *a priori* synthesis of understanding (*KrV*, B 140). “Words are the matter of language, but grammar the form” (*V-Lo/Wiener*, AA 24, pp. 790-791; Kant, 1992, p. 251). Thus the combining of words is empirical, it cannot claim to be universally significant. Logic, which has to do only with the form of understanding, can derive the rules of combining concepts. Be-

<sup>5</sup> This circumstance is connected with the project of translating the *Critique of Pure Reason* into Latin as the generally understood language of the scientific community of the time. However, this “back translation” may also present problems. Kant asks one of his addressees: “Could you also make clear what you mean by the word ‘*Beilegung*’ in Latin?” (*Br*, AA 11, p. 515; Kant, 1999, pp. 481-482).



зывание слов есть связывание эмпирическое, оно заведомо может претендовать на всеобщую значимость. Выявить правила соединения понятий — а значит, и соединения слов — может логика, имеющая дело лишь с формой рассудка. Поскольку грамматика попадает в этом случае в сферу компетенции логики, закономерно, что и перед ней также можно поставить задачу выявления чистых, априорных форм.

Сама концепция *идеальной* грамматики, конечно, у Канта еще отсутствует, однако она — закономерное следствие тех теорий, которые на него опираются. По аналогии с тем, как «чистая логика», то есть сфера априорного, противопоставлена логике в ее практическом применении, всем различного рода техническим инструментариям, практическим руководствам (то есть логике как *Kunstlehre*), «точно так же в грамматической сфере отделяется, так сказать, чисто грамматическое, т.е. именно априорное (идеальная форма языка, как превосходно говорили) от эмпирического» (Гуссерль, 2024, с. 369). Отсылки к Канту здесь не только очевидны, но и в эксплицитной форме подтверждаются самим Гуссерлем: термин «чистая грамматика» вводился как аналог кантовского «чистого естествознания» (Там же, с. 372). «Чистая грамматика» или, как конкретизирует Гуссерль в последующих изданиях «Логических исследований», «чисто-логическая грамматика», *Apriori*, есть вообще то, без чего невозможно языкознание. «Однако невероятный недостаток современной науки о языке» состоит, по Гуссерлю, в том, что она вовлекалась в объяснение языка как средства человеческого общения (для Гуссерля это «эмпиризм», «психологизм») и «не увидела целого мира идеальных значений, то есть, в определенном смысле, за деревьями — леса. То, что дает выражению как таковому единство, есть в первую очередь значение... *Apriori* значения должно каким-то образом отражаться в грамматике, в языке. Что возможно и что невозможно, чтобы в речи господствовало единство смысла и чтобы она вообще была *какой-либо* речью — определяется чисто *a priori*, и это *Apriori* для грамматики так же важно, как и для логики» (Husserl, 1996, S. 98).

cause grammar then comes into the competence of logic, it too can be tasked with revealing pure *a priori* forms.

Kant, of course, does not have a concept of an *ideal* grammar, but it is a logical consequence of the theories based on Kant. By analogy with the way “pure logic”, i.e. the sphere of the *a priori*, is juxtaposed to various technical instruments and practical manuals (logic as *Kunstlehre*), “so in the grammatical sphere the so-called purely grammatical, i.e. the *a priori* element or ‘idealised form of speech’, as it is well called, separates itself from the empirical element” (Husserl, 2001b, p. 73). References to Kant here are not only evident, but explicitly confirmed by Husserl himself: the term “pure grammar” was introduced as an analogue of Kant’s “pure science of nature” (*ibid.*, p. 75). “Pure grammar” or, as Husserl specifies in the following editions of *Logical Investigations*, “pure logical grammar” *a priori*, is something without which linguistics is impossible.

“However, a huge shortcoming of contemporary linguistics”, according to Husserl, is that it has become engaged in explaining language as a means of human communication (Husserl calls it “empiricism” and “psychologism”), and

it has not seen the whole world of ideal meanings (therefore, as it were, the forest for the trees). What gives unity to the expression as such is naturally first and foremost its meaning [...] The *a priori* of meaning must somehow be reflected in the grammar, in the language. What is possible or is not possible for unity of meaning to be able to prevail in discourse, and for it in general to be able to be one discourse, is determined purely *a priori*. And this *a priori* is just as important for the grammarian as it is for the logician (Husserl, 2019, p. 104; cf. Husserl, 1996, p. 98).

#### 1.4. «Кантианский» или «инструментальный» подход?

Корректно ли называть такой инструментальный подход к языку собственно «кантианским»? Иначе: является ли Кант наиболее ярким, наиболее типичным его выразителем? Для ответа на эти вопросы необходима конкретизация различных вариантов понимания языка. За основу возьмем термины, уже использованные для его характеристики («инструмент», «средство»). «Кантианская» модель есть подход, рассматривающий язык как *инструмент, средство* для обозначения идей. «Инструментальность» используется в качестве одного из отличительных признаков для довольно популярной в наше время классификации, которая была предложена М. Кушем (Kusch, 1989). Второй влиятельной линией является понимание языка как «универсальной среды», определяющей наше познание мира. Из наиболее известных мыслителей к первой линии причисляют Гуссерля, ко второй — позднего М. Хайдеггера, позднего же Л. Витгенштейна, а также Г.-Г. Гадамера. Эта вторая позиция выражается в следующих убеждениях: всякое понимание имеет языковой характер; как и понимание, язык не есть инструмент. Параллелизм между пониманием и языком часто выражают также с помощью следующего тезиса: все, что может быть понято, дано в сфере языка, и наоборот, все языковое доступно пониманию.

Понимание языка как инструмента основывается, в свою очередь, на так называемом языковом номинализме — представлении, что язык отображает реальность, а слова при этом являются «метками», обозначающими вещи. В зависимости от наших когнитивных способностей эти «метки» могут быть более или менее адекватны тому, что познается, но обыкновенно к ним, словам, должно относиться с известной долей осторожности. Среди сторонников такого отношения к языку спектр позиций необычайно разнообразен. В западноевропейской

#### 1.4. “Kantian” or “Instrumental” Approach?

Is it correct to call such an instrumental approach “Kantian”? To put it another way: is Kant its most brilliant and typical representative? To answer these questions we have to take a closer look at variant definitions of language. Let us proceed from the terms already used to describe it (“instrument”, “means”). The Kantian model sees language as an instrument, a means of signification of ideas. “Instrumentality” is used as a distinctive feature of the currently popular classification proposed by Martin Kusch (1989). The second most influential definition is language as a “universal environment” which determines our cognition of the world. Of the best-known thinkers, the first line is represented by Husserl, and the second by the later Heidegger, later Wittgenstein as well as Hans-Georg Gadamer. The second position holds that all understanding has a linguistic character; like understanding, language is not an instrument. The parallel between understanding and language is often expressed through the following thesis: all that can be understood is given in language, and *vice versa*, all that is linguistic can be understood. The concept of language as an instrument is in turn based on linguistic nominalism, the idea that language reflects reality and words are “marks” signifying things. Depending on our cognitive prowess, these “marks” may be more or less adequate to what is being cognised, but usually words should be taken with caution.

This attitude to language reveals a wide spectrum of positions. The most widely represented approach in the Western European *philosophical* tradition is, in various forms, cautious in assessing the role of language in the cognitive process. For Plato the word (name) is but the first of the three stages preceding

философской традиции наиболее широко был представлен подход, в разных формах выражающий осторожное отношение к языку в познавательном процессе. Для Платона слово (имя) есть лишь первая из трех ступеней, предшествующих достижению знания<sup>5</sup>. «Познание, понимание и правильное мнение» (Платон, 1994, с. 494 (342c)) отделяются от «просто слова» достаточно отчетливо. Не слово, но понимание «наиболее родственно, близко и подобно» тому, что познается<sup>6</sup> (Там же, с. 494 (342d)). «Словесное же наше выражение» недостаточно: «поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (Там же, с. 494 (343a 2–3))<sup>7</sup>. Примерно так же характеризует «инструментальное» понимание языка, «особую картину действия человеческого языка» Витгенштейн: «слова языка именуют предметы — предложения суть связь таких наименований», соответственно, «каждое слово имеет какое-то значение». «Это значение соотнесено с данным словом. Оно — соответствующий данному слову объект» (Витгенштейн, 1994, с. 80). Витгенштейн называет такое понимание языка августинианским.

Найти какое-то иное понимание языка возможно только в том случае, если мы откажемся от понимания его по инструментальной модели. Что, однако, подвигает к тому, что такое «иное» понимание языка искать все-таки *надо*? Я полагаю, что мотивами к изменению понимания языка оказываются неразрешенные про-

<sup>5</sup> «...Первое — это имя, второе — определение, третье — изображение»; четвертая ступень — «знание» (Платон, 1994, с. 493–494 (342b)). Шпет, впрочем, оценивает роль Платона для понимания языка всецело положительно, находя в «Теэтете» формулу «одно и то же мысль и слово» (Шпет, 2005в, с. 510; ср. с. 660). Впрочем, реконструкция позиции Платона в отношении языка будет зависеть от различных смыслов, в которых он говорит о «логосе».

<sup>6</sup> Для Платона то, на что нацелено познание, есть «подлинное бытие» (Платон, 1994, с. 493 (342b)).

<sup>7</sup> Сходную позицию в отношении языка можно найти также в платоновском «Кратиле».

knowledge.<sup>6</sup> “Knowledge (*episteme*), reason (*nous*), and right opinion” (Plato, 1997, p. 1660 (342c)) are set off from “simply a word” clearly enough. It is not the word, but reason that “is nearest the fifth in kinship and likeness” (*ibid.* (342d)) to what is being cognised.<sup>7</sup> Our language is, however, weak: “On this account no sensible man will venture to express his deepest thoughts in words, especially in a form which is unchangeable, as is true of written outlines” (*ibid.* (343a 2-3)).<sup>8</sup> Wittgenstein (2009, p. 5) characterises the instrumental concept of language in a similar vein as “a particular picture of the essence of human language”: “the words in language name objects — sentences are combinations of such names”, accordingly, “every word has a meaning”. “This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands” (*ibid.*). Wittgenstein calls this understanding of language Augustinian.

A different concept of language can be found only if we cast aside the instrumental model. What, then, prompts us to look for a different concept of language? I believe that the motives for changing our concept of language are the outstanding problems in the general scientific picture of knowledge. This happens, for example, when it turns out that some problems — undoubtedly important and necessary — “drop out” of the general pic-

<sup>6</sup> “[...] first, the name; second, the definition; third, the image; knowledge comes fourth” (Plato, 1997, p. 1659 (342b)). Shpet, however, assesses Plato’s role in understanding language entirely positively, finding in *Theaetetus* the formula “thought and word are the same” (Shpet, 2005, p. 510; cf. p. 660). Having said that, the reconstruction of Plato’s position on language would depend on the various meanings in which he speaks about “logos”.

<sup>7</sup> For Plato (1997, p. 1659 (342b)) what is aimed at cognition is “truly real being”.

<sup>8</sup> A similar position on language can be found in Plato’s *Cratylus*.



блемы в общенаучной картине знания. Это происходит в тех, например, случаях, когда обнаруживается, что некоторые проблемы, безусловно важные и необходимые, «выпадают» из общей картины, им там не находится места. Как если бы при сборке сложного механизма оставались «лишние» детали. В «Языке и смысле» Шпет как раз использует этот аргумент, отмечая, что таковая «лишняя», не привязанная к целому «деталь» есть вопрос о постижении (или понимании) смысла<sup>8</sup>. Из всех антикантианских подходов к языку именно теорию языка Шпета я далее буду рассматривать наиболее подробно.

## 2. Антикантианская философия языка

### 2.1. Обзор антикантианских позиций

Мы видели, что само понятие «кантианство» в языке достаточно условно: мы берем Канта в качестве одного из основных выразителей этой позиции, поскольку именно в полемике с ним (а также в развитии его идей) заключалась одна из линий развития проблематики. Группа философов и ученых, позицию которых в отношении языка можно обозначить как «антикантианскую», довольно широк. Выражение «антикантианская философия языка» в узком смысле подразумевает в первую очередь таких критиков Канта, как Гаман и Гердер. В критике Гамана претензии к критической философии Канта по поводу языка являются хотя и важнейшим элементом антикантианской позиции, но все же лишь ее частью. Гамана не устраивает проект трансцендентальной критики разума в целом.

Первое очищение философии заключалось в особенности в частично ложной или частично неудавшейся попытке сделать разум независимым от всякого наследия (*Überlieferung*),

<sup>8</sup> «Науки, и особенно метафизика, рассказывали о смысле, как он есть. Логика немало забот положила на то, чтобы узнать, как он выражается. Но как он постигается — на это логика не обязана была отвечать, а метафизике это было все равно» (Шпет, 2005в, с. 471).

ture, where there is no room for them. It is as if in assembling a complex mechanism some “extra” parts were left over for which no use was found. Shpet uses this argument in *Language and Sense*, noting that such an “extra” part that does not fit into the whole is the question of fathoming (or understanding) meaning.<sup>9</sup> Among the anti-Kantian approaches I will single out in what follows for the most detailed scrutiny Shpet’s theory of language.

## 2. Anti-Kantian Philosophy of Language

### 2.1. An Overview of Anti-Kantian Positions

We have seen that the concept of “Kantianism” in language is contingent: we look at Kant as one of the main representatives of this position because it was in polemical discussion with him (and in developing his ideas) that the study of the problem has been moving forward. The group of philosophers and scientists whose position on language can be described as “anti-Kantian” is fairly large. In the narrow sense, the expression “anti-Kantian philosophy of language” refers to such critics of Kant as Hamann and Herder. In Hamann’s critique objections to Kant’s critical philosophy over language, while being an important element of the anti-Kantian position, are only part of it. Hamann (2007, pp. 207-208; cf. Hamann, 1999, p. 284) is unhappy about the whole project of transcendental critique of reason.

The first purification of reason consisted in the partly misunderstood, partly failed attempt to make reason independent of all tradition and custom and belief in them. The second is even more transcendent and comes to nothing less than independence from experience and

<sup>9</sup> “Sciences, especially metaphysics, have been speaking about meaning as it is. Logic has exerted considerable effort to learn how meaning is expressed. As to how it is understood, logic was not obliged to answer, while metaphysics did not care” (Shpet, 2005, p. 471).



традиции и веры. Второе еще более трансцендентно и нацелено не менее как на освобождение от опыта и его обыденной индукции... Третий, высший и в то же время эмпирический пуризм затрагивает язык — единственный первый и последний органон и критерий разума... (Hamann, 1999, S. 284).

Общезначимой основой, с которой осуществляется эта критика Канта, является убеждение Гамана, что проблема единства чувственности и рассудка, одна из важнейших в «Критике чистого разума», всегда уже присутствует в структурах языка<sup>9</sup>.

Примеры Гамана и Гердера показывают, что одновременно с Кантом существовала и другая модель отношения к языку. К концу XVIII в. нередко можно встретить оценки роли языка, существенно отличающиеся от кантовского понимания. Язык и философия, констатирует Соломон Маймон в 1791 г., «теснейшим образом связаны друг с другом», они «в равном соотношении... возвышаются и приходят в упадок» (Маймон, 2022, с. 11). Это обстоятельство он считает «слишком известным», «чтобы мне нужно было на нем подробно останавливаться» (Там же). Однако и в этом случае язык все-таки мыслится как нечто техническое, инструментальное. Язык возник как средство общения между людьми, «обмена мысли на мысли», в результате которого происходит их взаимное «приумножение» (Маймон уподобляет это происхождение языка «коммерции»). Но это значит, что «язык изобретен не философами, а обычными людьми», и философ не может выступать здесь в роли «законодателя» и, следовательно, «не может вводить в язык новые слова и даже произвольно определять значение старых» (Там же, с. 16). Иными словами, даже представление о большей значимости языка все-таки не затрагивает базовую модель — представление о его фундаментальной функции обозначения.

<sup>9</sup> Ср.: (Михайлов, 2009, с. 300; к критике Гаманом Канта см. также: (Alexander, 1966).

its everyday induction. [...] The third, highest, and, as it were, empirical purism is therefore concerned with language, the only, first and last organon and criterion of reason.

The general philosophical basis of Hamann's critique of Kant is the conviction that the problem of the unity of sensibility and reason, one of the key problems in the *Critique of Pure Reason*, is always present in language structures.<sup>10</sup>

The examples of Hamann and Herder show that simultaneously with Kant there existed another model attitude to language. By the late eighteenth century one could come across assessments of the role of language substantially differing from Kant's. Language and philosophy, argued Solomon Maimon (1791, p. IX), "are closely connected with each other", they "equally [...] rise and decline". He considers this circumstance to be "too well known for me to dwell on it".<sup>11</sup> Yet even in this case language is seen as something technical, instrumental. Language arose as a means of communication between people, "exchange of thought for thought", which results in mutual "multiplication" (Maimon likens the origin of language to "commerce"). But this means that "language has been invented not by philosophers, but by ordinary people", so that the philosopher cannot "lay down the law", and consequently "cannot introduce new words and even arbitrarily define the meaning of old ones"<sup>12</sup> (*ibid.*, p. XVI). In other words, even if language has broader significance, its main function is signification.

<sup>10</sup> Cf. Mikhailov (2009, p. 300); on Hamann's critique of Kant see also Alexander (1966).

<sup>11</sup> Cf. „Sprache und Philosophie sind aufs genaueste miteinander verknüpft. Beide steigen und fallen in gleichem Verhältnisse. Dieses ist zu bekannt, als dass ich mich dabei aufzuhalten nötig hätte.“

<sup>12</sup> Cf. „[...] kann keine neue Worte in der Sprache einführen, auch nicht die Bedeutung der alten nach Willkür bestimmen.“

Итак, инструментальный подход к языку основывается на том, что язык собственной «силы», «энергии» не имеет — разве что эта сила негативна (затуманивает идеи). Однако наряду с пониманием языка как инструмента, лишь отображающего реальность, в западноевропейской традиции существовала также и другая, не менее мощная традиция понимания языка. Здесь он выступал как активная творящая сила. Условно назовем ее «энергийной». Согласно христианской доктрине, Бог — как Слово — присутствует в разуме и душе людей, даже язычников. Слово, или, в Новом завете, «логос», есть слово-разум животворящее, дающее, рождающее жизнь (*Logos spermatikos*). Как известно, в начале XX в. в русской религиозной философии разворачивалась острая полемика по этому вопросу, вошедшая в историю как спор об имяславии. Об этой философии языка как об «антикантианской» мы говорим не в том смысле, что она критиковала позицию Канта (христианская традиция задолго предшествовала Канту), но в том, что она исходит из принципиально иной установки по отношению к языку. Подход к языку, который мы назвали «энергийным», в значительной мере опирается на христианскую традицию. Упоминанные выше примеры «антикантианства» в отношении языка, как правило, были укоренены в религиозном воззрении на мир их представителей. Возможна ли позиция по этому вопросу, которая, с одной стороны, была бы антикантианской, с другой же — не была бы основана на религии? Очевидно, такой вариант существует, причем он, в свою очередь, основывается на нескольких моделях: «онтологической» (Г. Шпет, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер), бихевиористской (У.О. Куайн, отчасти Л. Витгенштейн) и аналитически-прагматической (К.-О. Апель). Из них главным объектом внимания будет та, что предложена Шпетом.

Уже по Гамановой критике можно было заметить, что, хотя язык и является одним из основных «камней преткновения», речь при этом

Thus, the instrumental approach to language is based on the premise that language does not have its own “force” or “energy”, except that this force may be negative (fudging ideas). However, along with the concept of language as an instrument that merely reflects reality, the Western European tradition had a different and no less powerful tradition of the concept of language. In that tradition, it was an active creative force. Let us call it “energeic”. In the Christian doctrine God as the Word is present in the mind and soul of people, even of pagans. The Word, or “Logos” in *The New Testament*, is the life-giving word-reason (*Logos spermatikos*). In the early twentieth century there was a fierce debate in Russian religious philosophy on the issue which went down in history as *imyaslavie* (name-glorification). I call this philosophy of language “anti-Kantian” not in the sense that it criticises Kant’s position (the Christian tradition long pre-dated Kant) but because it proceeds from a fundamentally new approach to language. What I call the “energeic” approach is to a large extent based on the Christian tradition. The above-mentioned examples of “anti-Kantianism” with regard to language were as a rule rooted in the religious views of its representatives. Can there be a position on the issue which, on the one hand, is anti-Kantian and, on the other hand, is not based on religion? Obviously, it exists, and indeed it is based on several models: “the ontological” (Gustav Shpet, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer), behaviourist (Willard Van Orman Quine, to some extent Ludwig Wittgenstein) and analytical-pragmatic (Karl Otto Apel). I will focus on the model proposed by Shpet.

Already in Hamann’s critique one could notice that, although language is one of the main “stumbling blocks”, it is really about the general approach to cognition. Thus, Hamann rails against the “cleansing” of the experience

идет об общемировоззренческих подходах к познанию. Так, Гаман возмущен «очищением» опыта от «традиции» (под которой он понимает в первую очередь *религиозную* традицию). Можно сказать, что всякий раз определяются исходные основания нашего познания мира, и «язык» оказывается главным участником этих споров. Если так, то каковы начальные мотивы Шпета в выдвигании им принципиально иной концепции языка? Первый ответ, который кажется естественным: Шпет опирается на гуманитарно-историческую традицию, восходившую к трудам историков-филологов на рубеже XVIII–XIX вв. и продолжившуюся в методологии исторического знания В. Дильтея; Шпет опирается на *герменевтическую* традицию. В его сочинениях мы постоянно находим многочисленные тому подтверждения. Этот естественный ответ, однако, не привносит еще ясность в вопрос о том, *почему* Шпет обращается именно к этой традиции, какие общепhilosophические задачи он при этом решает. Приведенные примеры из Маймона показывают, на мой взгляд, что одно лишь убеждение в «особой важности» языка не формирует еще предпосылку для создания некоей по-настоящему отличающейся концепции — для этого необходимо, чтобы в самой философии были поставлены более масштабные задачи.

## 2.2. Антикантианство Г. Шпета

Из всех «антикантианских» позиций в понимании языка наиболее известны те, что принадлежали Хайдеггеру, Гадамеру и Витгенштейну. Наименее изученной, но притом не менее радикальной была концепция языка Шпета. Ее особый для нас интерес обусловлен тремя причинами: 1) Шпет не только начинает строить ее заметно ранее трех вышеназванных философов, но и излагает ее в трудах, вышедших ранее «Символических форм» Кассирера; 2) радикальностью своей концепции Шпет не уступает никому из современников и после-

of “tradition” (meaning above all *religious* tradition). Arguably, every time the principles of our cognition of the world are discussed, “language” turns out to be the main protagonist of these debates. If so, what prompted Shpet to put forward a fundamentally new concept of language? The first answer that comes to mind is that Shpet proceeded from the humanitarian-historical tradition going back to the works of historian-philologists of the turn of the eighteenth and nineteenth centuries and continued in Wilhelm Dilthey’s methodology of historical knowledge; Shpet follows the *hermeneutic* tradition. There are extremely numerous confirmations of this in his works. Although this answer is natural, it fails to explain *why* Shpet falls back on this tradition and what general philosophical tasks he pursues. The above cited examples from Maimon show, to my mind, that the thesis concerning the “special importance” of language is not a sufficient prerequisite for creating a really different concept: that calls for philosophy itself to set more ambitious tasks.

## 2.2. The Anti-Kantianism of Shpet

The best-known anti-Kantian positions on language are those of Heidegger, Gadamer and Wittgenstein. Shpet’s concept of language was the least studied and, at the same time, the most radical. Three reasons make it especially interesting for us: 1) Shpet does not only begin developing it significantly ahead of the three above-mentioned philosophers, but he sets it forth in works that pre-date Cassirer’s *Philosophy of Symbolic Forms*; 2) Shpet’s concept is as radical as those of any of his contemporaries and followers; 3) unlike Heidegger or Gadamer, Shpet develops his concept of language “from within” Husserl’s transcendental phenomenology.



дователей; 3) в отличие от Хайдеггера или Гадамера, собственную концепцию языка Шпет начинает развивать «изнутри» гуссерлевской трансцендентальной феноменологии.

Мы говорили, что предпосылки принципиально иной концепции языка суть всегда иначе поставленные общефилософские задачи. Каковы они в случае Шпета? Я полагаю, что, разделяя в целом феноменологическую программу Гуссерля, Шпет также исходит из необходимости построения универсальной системы знания<sup>10</sup>, от философии необходим «общий взгляд на мир», «единое основание» (Шпет, 2005а, с. 36). Искомая система должна по возможности наиболее складным, связным образом включить в себя все области гуманитарного знания, «указать ему его собственные корни, источник, начала, подвести всеобщий фундамент под всю громаду современного знания» (Там же, с. 39). Это предполагает осмысление специфики различных областей знания<sup>11</sup>. Какие же это области? «Истина, добро и красота» с давних пор символизируют наиболее общее разделение на теоретическую и практическую философию, а также на науку о прекрасном. Соответственно, логика, этика и эстетика становятся теми областями, границы и природу которых предстоит более четко определить. Конечно, наряду с этими науками Шпет уделяет значительное внимание также психологии, оформившейся к началу XX в. в отдельную науку, и истории (последняя является для него, так сказать, сердцевинной гуманитарного знания). Однако функцию новой теории языка я буду проследивать далее в основном применительно к этим трем областям знания. Про-

<sup>10</sup> Конечно, предикат универсальности у Шпета далеко не всегда указан в явном виде. Однако общая тенденция прослеживается достаточно отчетливо. «Я признаю философию только как знание», — заявляет Шпет, причем «философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии» (Шпет, 2008, с. 40).

<sup>11</sup> «Историческое единство научного знания предполагает философское осмысление дифференциации предметных областей», как отмечает в этой связи Т. Г. Шедрина (Шедрина, 2010, с. 11).

As I said, the prerequisites of a fundamentally new concept of language are always general philosophical tasks set in a different way. What are these tasks in Shpet's case? I believe that in sharing, on the whole, Husserl's phenomenological programme Shpet (1991, p. 176) also proceeds from the need for a universal system of knowledge,<sup>13</sup> and philosophy must provide a "general view of the world", a "solitary foundation". The system should, in the most coherent way possible, include all the areas of humanitarian knowledge "to indicate to each their own roots, sources, principles, leading to the universal foundation underlying the entire colossus of contemporary knowledge" (*ibid.*, p. 179). This calls for an awareness of the specificities of various areas of knowledge.<sup>14</sup> What are these areas? "Truth, goodness and beauty" have from time immemorial symbolised the most general distinctions between theoretical and practical philosophy, as well as the science of beauty. Accordingly, logic, ethics and aesthetics are the areas whose boundaries and nature should be most clearly defined. Alongside these sciences, Shpet, of course, pays much attention to psychology which became a science in its own right by the beginning of the twentieth century, and history (the latter being, for him, the core of humanitarian knowledge). But I will trace the function of a new theory of language in relation to these three areas of knowledge. Let us continue to discuss the specificities that Shpet is looking for. What are the tasks which Shpet sets for philosophy? Why does *hermeneutics* crop up in the framework of the *phenomenological* discourse?

<sup>13</sup> Needless to say, the predication of universality with Shpet is by no means always explicit. But the general trend is evident. "I recognise philosophy only as knowledge, Shpet (2008, p. 40) declares, adding that "philosophy as knowledge is the highest historical and dialectical stage of philosophy".

<sup>14</sup> "Historical unity of scientific knowledge presupposes awareness of the differentiation of subject areas," according to Tatiana G. Shchedrina (2010, p. 11).



должим обсуждение специфики обоснования, которое ищет Шпет. Каковы задачи, которые Шпет изначально ставит перед философией? Почему в рамках феноменологического обоснования знания вдруг появляется герменевтика?

### 2.3. Революция или эволюция?

#### Общемировоззренческие ориентиры Шпета

Ответы на эти вопросы я нахожу в различии двух типов обоснования знания: один вполне осознанно выбирает Шпет, к другому столь же осознанно и методически последовательно склоняются два его оппонента в понимании языка — Кант и Гуссерль. Различие этих двух типов в самом общем виде можно обозначить как различие радикального и даже революционного варианта обоснования — и варианта «эволюционного», опирающегося на традицию и использующего ее. Действительно, когда речь заходит о кардинальных изменениях стиля мышления, риторика трудов как Канта, так и Гуссерля часто использует метафоры «революция», «разрыв» и т.п. Как известно, Кант высоко ценит «революцию» Коперника, да и свою критику разума желает строить как аналогичную, только уже философскую, революцию<sup>12</sup>. В текстах Гуссерля эта метафора встречается не так часто, однако также обозначает всегда «поворотные» моменты в истории западноевропейской мысли (Husserl, 1976b, S. 10, 97, 106), причем звучит так, как Гуссерль представляет действие и своей собственной феноменологии: «революционирование всей культуры, революционирование всего типа бытия человечества как творящего культуру», «революционирование историчности» (Husserl, 1976b, S. 325) и т.п. Хотя приведенные слова сказаны про древнегреческую культуру, «революционером» Гуссерль считает и себя самого<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> В «Критике чистого разума» знаменитые пассажи см.: (В XI—XIII, XXII; Кант, 2006, с. 13—17, 23). О необходимости «революции в образе мыслей человека» см. также: (AA 06, S. 47; Кант, 1980a, с. 119).

<sup>13</sup> Оправдывая перед воображаемыми оппонентами свои апелляции к рациональности, он замечает: «Мне

### 2.3. Revolution or Evolution? Shpet's General Worldview Principles

I find answers to these questions in the differentiation of two types of justification of knowledge: Shpet consciously chooses one of them while his two opponents in the interpretation of language — Kant and Husserl — consciously and methodically lean toward the other. In the most general way, the difference between these two types can be said to be the difference between the radical and even revolutionary justification and the evolutionary variant, based on and using tradition. Indeed, speaking about cardinal changes in the style of thinking, the rhetoric in the works of Kant as well as of Husserl often uses the metaphors of “revolution”, “rupture” etc. Kant, famously, has high regard for the Copernican “revolution” and he wants to see his critique of reason also as a revolution, here, however, only in philosophy.<sup>15</sup> In Husserl's texts this metaphor occurs less frequently, but he, too, refers to “turning points” in the history of Western European thought (Husserl, 1970, pp. 8, 68, 91; cf. Husserl, 1976b, p. 10, 97, 106), and sounds as if this is how he (Husserl) thinks of the effect of his own phenomenology: “revolutionisation (*Revolutionierung*) of the whole culture, a revolutionisation of the whole manner in which mankind creates culture. It also means a revolutionisation of [its] historicity” (Husserl, 1970, p. 279; cf. Husserl, 1976b, p. 325) and so on. Although the above words refer to ancient Greek culture, Husserl, too, considers himself as a revolutionary.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> In the *Critique of Pure Reason* see famous passages in B XI–XIII, XXII. On the need for “a revolution in the attitude in the human being” see *RGV*, AA 06, p. 47 (Kant, 2009, p. 54).

<sup>16</sup> Justifying in front of his imagined opponents his appeal to rationality, he writes: “I would like to think that I, the supposed reactionary, am far more radical and far more revolutionary than those who in their words proclaim themselves so radical today” (Husserl, 1970, p. 290; cf. Husserl, 1976b, p. 337).

Что же касается Шпета, то он неоднократно указывает на традицию как на ориентир. Говоря, что философия как знание есть «высшая ступень» философии вообще, он тут же добавляет: «...но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия становится в знание» (Шпет, 2008, с. 40). Ввиду этого исторического измерения отношение к революции у Шпета по крайней мере скептическое. Она не согласуется с его эволюционно-историческим мировоззрением в целом, оказываясь опустошающей в самом последнем из ее воплощений — российском. Уже свой первый опубликованный труд Шпет начинает с противопоставления философии «позитивной» и «негативной». Первая «носит уважение к философской традиции», предлагает «положительные задачи», тогда как последняя отрицает «единство в развитии философской мысли», выступает с революционными и реформаторскими планами, проявляется в нигилизме, скептицизме, релятивизме, позитивизме (Шпет, 2005а, с. 41).

Итак, революция порывает с историей, тогда как «эволюция» должна постоянно на нее опираться. Но тем самым показана связь определенного типа обоснования знания с *историей*. А где тут место *языку*? Для религиозной философии языка вопрос этот риторический, поскольку приобщение к (исторической) традиции как раз и может происходить только через приобщение к (Божественному) слову. Но если Шпет ориентирован на философию научную, необходимо предложить какую-то иную модель связи истории и языка. Столь же понятно отношение к языку рационалистической (и революционной!) философии того типа, которую развивают Кант и Гуссерль. Правда, только Гуссерль доводит осмысление этой связи до предельной отчетливости: революционность в фи-

кажется, что я, мнимый реакционер, значительно радикальнее и намного революционнее тех, кто сегодня столь радикален на словах» (Husserl, 1976б, S. 337).

As for Shpet, he repeatedly points to tradition as his benchmark. In claiming that philosophy as knowledge is the “highest stage” of philosophy in general, he adds in the same breath: “this is not to deny, on the contrary, I affirm the existence of pre-history in the course of which philosophy *becomes* knowledge” (Shpet, 2008, p. 40). In view of this historical dimension Shpet’s attitude to revolution is sceptical to say the least. Revolution is at odds with his evolutionary-historical world view and it is devastating in its latest embodiment in Russia. Shpet begins his first published work by juxtaposing “positive” and negative philosophy. The former “in its very essence respects the philosophical tradition” (Shpet, 1991, p. 3), setting “positive tasks”, whereas the latter denies “unity in the development of philosophical thought” (*ibid.*), and reveals revolutionary and reformist plans; these manifest themselves in nihilism, scepticism, relativism and positivism.

Thus revolution breaks with history, whereas “evolution” should always be based on it. This shows the link of a certain type of justification with *history*. But where does *language* come into it? For the religious philosophy of language this is a rhetorical question because communion with (historical) tradition can take place only through communion with the (Divine) Word. If Shpet is committed to scientific philosophy, he has to offer some other model of the unity of history and language. The attitude to language of the rationalist (and revolutionary!) philosophy adopted by Kant and Husserl is also understandable. True, Husserl puts the perception of this link in the starkest form: revolution in philosophy is above all *a break with the language* of the previous tradition, with the “book wisdom” of tradition. This is the message of Husserl’s famous address “to things themselves”: Not from the ‘masters of the past’ are we to learn the secrets of the world — we should rather “open the Book of Nature itself”

лософии есть в первую очередь *разрыв с языком* предшествующей традиции, с «книжной мудростью» традиции. Именно это заключено в знаменитом призыве Гуссерля «к самим вещам»: не у мастеров прошлого, не из их текстов мы должны узнать тайны мира, но «открыть книгу природы в оригинале» (Husserl, 1986, S. 206). Феноменология исходит из того, что слово — ненадежное выражение смысла, а существующий философский язык непригоден для строгой науки, поскольку его понятия формировались несистемным, хаотичным образом и, если воспользоваться выражением Ф. Бэкона, «неправильно отвлечены от вещей». У Шпета, конечно, тоже встречаются сходно звучащие формулировки<sup>14</sup>. Однако это связано с феноменологической критикой психологизма в понимании языка (позиция, которую Шпет разделяет с Гуссерлем). Уже к моменту своей стажировки у Гуссерля в Гёттингене Шпет обладал хорошими знаниями филологической и исторической традиции, поэтому после публикации в 1914 г. «Явления и смысла», работы, в которой еще прослеживается заметное влияние Гуссерля, он дает большую свободу развертыванию другого направления своих интересов, в результате чего появляется «История как проблема логики» (1916). «Явление и смысл», «Язык и смысл» — два произведения Шпета, в которых развивается новая философия языка. Самое первое обозначение того, к чему он стремится в философии, намечающее, что может потребоваться разработка новой модели языка, дано уже в «Явлении и смысле». Конкретизируя задачи основополагающей («основной») науки, Шпет замечает: эта наука «должна быть не только *дотеоретической* и *чистой* по своей задаче, но также *полной* и *конкретной* по выполнению ее и *разумной* по своему пути» (Шпет, 2005а, с. 39). Как на достижение этой цели бу-

<sup>14</sup> Например, когда он говорит, что своим возникновением понятие опыта было обязано весьма здоровой реакции «против словесных формул в пользу смысла и вещей» (Шпет, 2005б, с. 197).

(Husserl, 1986, p. 206; my transl. I.M.; Husserl is clearly referring to the problem of mathematization of nature which he later discusses in *Crisis*, cf.: “the interest in true knowledge of the world itself, nature itself” (Husserl, 1970, p. 57)). Phenomenology proceeds from the idea that the word is not a reliable expression of meaning and that the existing philosophical language is unfit for rigorous science. This is because its concepts had been formed in an unsystematic, chaotic way and, to use Francis Bacon’s expression, “are improperly inferred from things”. One can of course come across similar-sounding statements in Shpet.<sup>17</sup> But these have to do with the phenomenological critique of psychologism in the conception of language (a position Shpet shares with Husserl). Already, by the time he came to work under Husserl in Göttingen, Shpet had a sound knowledge of philological and historical tradition. Therefore, after the 1914 publication of *Appearance and Sense* in which Husserl’s influence is most apparent, he diversified his interests. This led to the publication of *History as a Problem of Logic* (1916), *Appearance and Sense, Language and Sense*, two works in which a new philosophy of language is elaborated. The first indication of what he sought in philosophy, hinting that a new model of language may be required, is already contained in *Appearance and Sense*. Specifying the tasks of the foundational (“main”) science, Shpet (1991, p. 178) remarks that it “must be not only *pre-theoretical* and *pure* in conception but also *complete* and *concrete* in its execution, as well as *rational* in its choice of path”. How the achievement of that goal will be aided by a new theory of language will be explained anon. In the meantime, let us take a closer look at Shpet’s general philosophical tasks.

<sup>17</sup> For example, when he says that the concept of experience appeared as a healthy reaction against “verbal formulas in favour of sense and things” (Shpet, 2019, p. 274).



дет работать новая теория языка, предстоит разъяснить чуть позже. Пока же рассмотрим подробнее общефилософские задачи Шпета.

#### 2.4. Общефилософские задачи Шпета

Шпет следует феноменологической идее основоположения знания<sup>15</sup>, о философии может идти речь только там, «где имеет место искание первых начал, оснований и принципов» (Шпет, 2014, с. 25). При этом он хочет совершенно особенного основоположения: положительного, цельного, сохраняющего ценность исторической традиции, конкретного, то есть демонстрирующего свою связь с практической жизнью человека, да притом еще с социальной практической жизнью. Как этого добиться? Недостаточно ведь сказать «Давайте будем уважать историю» или «Слово не есть просто этикетка». Поскольку речь идет сразу о нескольких крупных онтологических сферах, необходима едва ли не параллельная работа в каждой из них — да еще так, чтобы в конце концов каждое конкретное решение в той или иной сфере оказалось когерентным с решениями в других.

Соответственно этой более комплексно понятой задаче необходимо многослойное исследование: во-первых, необходимо (А) показать, каково должно быть понимание философии, которое отвечало бы желаемому новому пониманию оснований знания, специфически философских (то есть не взятых по образцу естествознания или точных наук), не враждебных исторической традиции, и которое при этом оказалось бы впоследствии совместимым с новым пониманием языка (которое, впрочем, еще

<sup>15</sup> Именно в этом смысле он постоянно говорит о философии и феноменологии как «основной» науке. (Шпет, 2005а). На мой взгляд, то, что имеет в виду Шпет, более точно обозначается термином «основополагающая» / «полагающая основы» наука (Grundwissenschaft, Grundlagenwissenschaft, grundlegende Wissenschaft). Впрочем, в первые два десятилетия XX в. соответствующие термины (не только у Гуссерля, но и у других немецких авторов) обычно передавались словом «основной», «основная».

#### 2.4. Shpet's General Philosophical Tasks

Shpet (2014, p. 25) follows the phenomenological idea of the principles of knowledge:<sup>18</sup> one can only speak about philosophy where “one is aware of the search for the first elements, foundations and principles”. He wants a very special kind of principles: positive, whole, preserving the value of historical tradition, and concrete, i.e. having to do with the human being's practical life, indeed with social practical life. How can this be achieved? Surely, it is not enough to say, “Let us respect history” or “a word is not just a label”. Since this affects several major ontological spheres, parallel work is needed almost in each of them, and then in a way that eventually each concrete solution in this or that sphere would be congruent with the solutions in the other spheres.

This more complex task calls for multi-layer research: it is necessary first (A) to show what a concept of philosophy should be if it is to lead to a desired new understanding of the foundations of knowledge, specifically philosophical (not modelled on natural or exact sciences), not hostile to historical tradition and which would subsequently be compatible with the (yet-to-be-formed) new concept of language. Second (B) it is necessary to work out a new concept of logic and theoretical-cognitive acts; the concept of logic should be congruent with the new concept of philosophical knowledge; historical tradition should be presented as its natural subject; from within logic, the sphere of theoretical cognition, a trail should be visible towards the

<sup>18</sup> That is why he constantly speaks about philosophy and phenomenology as the “basic” science (Shpet, 1991). In my opinion, what Shpet has in mind is more accurately conveyed by the term “foundational / laying the foundations of science” (*Grundwissenschaft, Grundlagenwissenschaft, grundlegende Wissenschaft*). As a matter of fact, in the first two decades of the twentieth century the corresponding terms (with Husserl and other German authors) were usually conveyed by the word “main”.



предстоит найти). Во-вторых, необходимо (B) выработать какое-то новое понимание логики и теоретически-познавательных актов; здесь нужно дать понимание логики так, чтобы оно согласовывалось с намеченным пониманием философского знания; чтобы историческая традиция могла быть показана как естественный предмет ее; чтобы изнутри логики, из сферы теоретического познания, просматривалась тропинка к «практическому», «жизненному»<sup>16</sup>; чтобы уже при рассмотрении сферы логического можно было бы подключить проблемы понимания и интерпретации; показать, как менялся бы внешний облик логики в духе всех этих трансформаций. Третья группа задач (C) нацелена на создание собственно новой теории языка — ее часто называют семиотикой Шпета. Наконец, необходимо (D) на основании разыскания в каждой из этих областей показать, каковы могут быть решения для отдельных наук; к этому блоку вопросов я отношу исследования Шпета в области эстетики и психологии.

**Диалектика.** Первое, что требует разъяснения, — это природа философии (A). Спустя всего два года после «Явления и смысла» (1914), работы, которая совершенно явно выстроена в рамках феноменологической программы, Шпет определяет философию как имеющую «существенно диалектический характер». Диалектика понимается в сократовско-платоновском смысле, как «совместное мышление» (Шпет 2005б, с. 191). Диалектика вместо феноменологии? Почему вдруг? Актуализация античной идеи диалектики и ее использование для определения природы философии в новейшие уже времена были впервые предложены Ф. Шлейермахером, и, учитывая негативное отношение Канта к диалектике (ср.: AA 24, S. 793; Кант, 2022, с. 199), это было новаторское предложение. Его мотивация заключалась в следующем. Если философия действительно наука, фундаментальная для всех отдельных систем

<sup>16</sup> В 1914 г. Шпет формулирует это в форме вопроса: «Как становится логическое понятие орудием жизни, а не уничтожением ее?» (Шпет, 2005а, с. 116).

“practical, the real-life”;<sup>19</sup> such that already in considering the sphere of the logical the problems of understanding and interpretation could be introduced to show how the look of logic would change in the spirit of these transformations. The third group of tasks (C) is aimed at creating a new language theory proper, often referred to as “Shpet semiotics”. Finally, (D) on the basis of research in each of these areas it is necessary to show what the solutions may be for individual sciences; I refer Shpet’s research in aesthetics and psychology to this body of questions.

**Dialectics.** The first thing that calls for a clarification is the nature of philosophy (A). Just two years after *Appearance and Sense* (1914), a work obviously in the framework of the phenomenological programme, Shpet defines philosophy as having “essentially a dialectical character”. Following Socrates and Plato, he describes it as “collaborative thinking” (Shpet, 2019, p. 270). Dialectics instead of phenomenology? How can this be? Actualisation of the antique idea of dialectics and its use to define the nature of philosophy in recent times were first proposed by Friedrich Schleiermacher and, considering Kant’s dislike of dialectics (cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24, p. 793; Kant, 1992, p. 254), this was an innovative proposal. Its motivation was as follows. If philosophy is indeed a science, fundamental for all the individual systems of knowledge, it should blend the “highest”, universal knowledge and the principles of its scientific structure. Dialectics is the identity of the higher, universal knowledge. In other words, “Philosophising is the attainment of knowledge, accompanied by a clear awareness of the process of its realisation”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> In 1914 Shpet (1991, p. 90) formulates this in the form of a question “How does the logical concept become an instrument of life and not its destroyer?”

<sup>20</sup> Cf. “Das Philosophieren ist das Zustandebringen einer Erkenntniß, verbunden mit dem klaren Bewußtseyn ihrer Zustandebringung.”

знания, то в ней должны быть неразрывно соединены как само «высшее», всеобщее знание, так и принципы его научной конструкции, то есть построения знания. Диалектика представляет собой идентичность высшего, всеобщего знания. Иначе говоря, философствование есть такое достижение знания, которое связано с ясным сознанием процесса его достижения (Schleiermacher, 2002, S. 6). Неожиданным образом это требование саморефлексивности философии, в разной форме высказывавшееся не только Шлейермахером, но и многими другими представителями немецкого идеализма, вполне согласуется с его радикализированной формой, которую мы находим в немецкой феноменологии начала XX в. Разделяет ее и Шпет. Так, например, в «Явлении и смысле» он говорит о необходимости для феноменологии «давать себе самой отчет в своей деятельности, по мере того как она разворачивается, — и, таким образом, следовательно, не только проверять свои шаги, но и вырабатывать себе некоторые регулятивы» (Шпет, 2005а, с. 94). Итак, указание на «диалектику» на уровне общеметодологических установок поможет впоследствии разъяснению того, как с языком связана его коммуникативная функция.

**Положительность.** С такой характеристикой, как «положительность», мы уже сталкивались при обсуждении общего характера того обоснования знания, которое ищет Шпет. «Положительный» («позитивный») выступает здесь антонимом к революционности и даже реформаторству<sup>17</sup>, подразумевая уважение к предшествующей исторической традиции, не-скептицизм, антирелятивизм. Положительная философия «не есть новая философия», но философия истинная (Шпет, 2014, с. 21). «Положительность» согласуется с диалектическим характером философии как на уровне общеме-

(Schleiermacher, 2002, p. 6). Surprisingly, the requirement of self-reflection of philosophy expressed in various forms not only by Schleiermacher but by many other representatives of German idealism, quite agrees with its radicalised form that we find in German phenomenology of the early twentieth century. It is shared by Shpet. For example, in *Appearance and Sense* he urges the need for phenomenology to report “to itself on its activity while it establishes itself. Consequently, therefore, phenomenology not only checks its steps but also produces for itself certain regulatives [...]” (Shpet, 1991, p. 70). Thus, a reference to “dialectics” at the level of general methodological principles would later help to explain how the communicative function is connected with language.

**Positivity.** We already encountered the characteristic of “positivity” when discussing the general character of the justification of knowledge Shpet is searching for. “Positive” is here an antonym of revolutionary and even reformist,<sup>21</sup> as it means respect before previous historical tradition, non-scepticism and anti-relativism. Positive philosophy “is not a new philosophy”, but a true philosophy (Shpet, 2014, p. 21). “Positivity” accords with the dialectical character of philosophy both at the level of general methodological ideals,<sup>22</sup> and in the direct sense, as dialogue, as a series of ‘yes’ and ‘no’, i.e. as individual positions correlating with and permeating each other (*ibid.*, p. 23), and not preoccupied with asserting one’s own private truth.

<sup>21</sup> Shpet (2014, p. 21) vehemently denies that there is “even a trace of a claim to some kind of reform of philosophy”.

<sup>22</sup> Positive critique (as opposed to “negative” critique) “begins precisely with the statement of its goals, shows its ideals, affirms their truth” (Shpet, 2014, p. 14), which I also consider to be a manifestation of the ideal of self-reflectiveness.

<sup>17</sup> Шпет настаивает, что в его предложениях «нет ни малейшей претензии на какую бы то ни было реформу философии» (Шпет, 2014, с. 21).

тодологических идеалов<sup>18</sup>, так и в прямом смысле, как диалог, как «некоторое “да” и “нет”», то есть как индивидуальные позиции, соотнесенные друг с другом, «пронизывающие» друг друга (Там же, с. 23), а не занятые утверждением в первую очередь собственной, частной истинности.

**Конкретность. Цельность. Полнота (уровень В).** Следующую важную характеристику философии дает группа предикатов, из которых «конкретность» является центральным. Принцип конкретности для Шпета настолько важен, что он использует его как одну из сущностных характеристик философского мышления в его отличии от всего другого знания: «...у философии... один предмет — конкретный; предмет конкретной действительности! <...> философское знание есть всегда и по существу знание конкретное и цельное» (Шпет, 2005б, с. 192)<sup>19</sup>; «...философское решение по существу своему есть решение конкретное...» (Там же, с. 197). Понятия «конкретности», «полноты», «цельности», «положительности», которыми Шпет часто пользуется в качестве синонимов, нуждаются, конечно, в разъяснении. В завершение своей статьи «Философия и история» Шпет даже ссылается на целую традицию российской философии — П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого и Л. Лопатина (Там же, с. 199), и может показаться, что каждый из предикатов подразумевает примерно одно и то же. На мой взгляд, здесь мы имеем дело с различными идеалами научного знания. Каждый из предикатов уже в трудах Шпета имеет более специальный смысл и, кроме того, различным образом понимается у каждого из названных Шпетом философов. Предикат «полноты»

<sup>18</sup> Положительная критика (в противоположность критике «отрицательной») «начинает именно с того, что раскрывает свои цели, показывает свои идеалы, укрепляет их истинность» (Шпет, 2014, с. 14), что я также считаю одним из проявлений идеала саморефлексивности.

<sup>19</sup> При этом отличие от частного знания (которое также может быть обращено на конкретное и цельное) в том, что «какую бы тему... ни взяла философия, она тотчас превращает ее в тему общую и принципиальную!» (Шпет, 2005б, с. 192).

### Concreteness. Integrity. Fullness (level B).

The next important characteristic of philosophy is the group of attributes in which the central one is “concreteness”. So important is the principle of concreteness for Shpet that he uses it as an essential feature of philosophical thought as distinct from all other knowledge: philosophy has “one object, a concrete one. This object is concrete reality! [...] *philosophical knowledge is always and essentially concrete, integral knowledge*” (Shpet, 2019, p. 270);<sup>23</sup> “[...] the philosophical solution is essentially a concrete solution [...]” (*ibid.*, p. 274). The concepts of “concreteness”, “fullness”, “integrity” and “positivity” which Shpet often uses as synonyms require a clarification. At the end of his article “Philosophy and History” Shpet refers to a whole tradition in Russian philosophy — Pavel Yurkevich, Vladimir Solovyov, Sergey Trubetskoi and Lev Lopatin (*ibid.*, p. 276) and it may seem that each of the attributes means more or less the same thing. In my opinion, we are looking here at different ideals of scientific knowledge. Each of the attributes in Shpet’s work has a more specialised meaning and besides, is interpreted differently by each of the philosophers he mentions. The attribute of “fullness” implies above all the universality, all-embracing character of philosophy’s ambitions; it chimes with what Shpet (1991, p. 12) agrees on with Husserl: “Phenomenology actually wishes to study ‘everything’, although in another attitude than that in which the other sciences go about their studies.” As a synonym of “fullness”<sup>24</sup>, “integrity” implies also

<sup>23</sup> The difference from particular knowledge (which may be about something concrete and whole) is that “Whatever be the topic, [...] philosophy immediately transforms it into one that is general and fundamental!” (Shpet, 2019, p. 271).

<sup>24</sup> “[...] philosophy is directed toward the all, ‘everything’ [...]. That is, it is directed essentially toward the concrete and integral” (Shpet, 2019, p. 270).



подразумевает прежде всего универсальность, всеохватывающий характер притязаний философии; он вполне соответствует тому, в чем Шпет согласен с Гуссерлем: «...феноменология действительно желает изучать “все”, только в иной установке, чем это делают другие науки» (Шпет, 2005а, с. 49). Выступая синонимом «полноты»<sup>20</sup>, «цельность» подразумевает также внутреннюю взаимосвязанность, упорядоченность элементов. В искомом феноменологическом основании философии, которое ищет Шпет, «должно быть не только *все*, но и *каждое на своем месте*» (Там же, с. 42).

**Динамизм.** Конкретное не только характеризуется «полнотой» и по своему существу «динамично» (Шпет, 2005б, с. 195). Под «динамизмом» подразумевается, во-первых, то, что философия имеет сущностно диалогический характер (см. выше) и, соответственно, находится «в движении». Во-вторых, философия не есть техника использования готовых решений<sup>21</sup>. В-третьих, философия не есть накопление<sup>22</sup>. Но что она тогда есть? — «Всегда новое и новое порождение», возникающее, однако, не на пустом месте, а ставящее *свои* проблемы, ищущее *свои* решения на основании существующей традиции (Там же, с. 199).

### 2.5. Реализация общефилософских принципов применительно к языку

Как должна выглядеть теория языка, которая удовлетворяла бы всем этим условиям, но при этом не опиралась бы на христианскую концепцию богодухновенности слова? Используем сначала наиболее общую (и наиболее простую) формулу: *Шпет исходит из*

<sup>20</sup> «Философия... направляется на “все”... т.е. она направляется *по существу* на конкретное и цельное» (Шпет, 2005б, с. 192).

<sup>21</sup> «Философия — не наука в смысле механических формул и не искусство в смысле техники!» (Шпет, 2005б, с. 192).

<sup>22</sup> «Философская традиция не есть передача от поколения к поколению зарытого в землю таланта», не копирование жизненного опыта предков (Шпет, 2005б, с. 199).

inner coherence, ordering of elements. In the phenomenological foundation of philosophy Shpet stresses, “not only must *everything* be included [...], but *each item* must also be *in its proper place*” (*ibid.*, p. 4).

**Dynamism.** The concrete is not only characterised by “fullness” but is essentially “dynamic” (Shpet, 2019, p. 273). “Dynamism” means, first, that philosophy inherently has a dialogic character (*cf.* above) and accordingly is “in motion”. Second, philosophy is not a technique of using past solutions.<sup>25</sup> Third, philosophy is not accumulation.<sup>26</sup> What, then, is it? “Always an ever new begetting” that does not, however, happen in an empty place, raising its *own* problems, seeking its *own* solutions on the basis of the existing tradition (*ibid.*, p. 276).

### 2.5. Realisation of General Philosophical Principles with Respect to Language

What should the theory of language be if it is to meet all these conditions without falling back on the Christian concept of language as being God-given? Let us first use the most general (and simple) formula: *Shpet posits the inherently language-based character not only of our cognition, but of all human culture.* More than once he introduces aphorism-like formulas to express this principle. For example: “*There is no thought without language*” (Shpet, 2005, p. 500). Or the famous statement in *Aesthetic Fragments* that seems to repeat Hamann’s expressions:

<sup>25</sup> “Philosophy is not a science in the sense of a set of mechanical formulas, nor is it a form of art in the sense of a technique” (Shpet, 2019, p. 270).

<sup>26</sup> “The philosophical tradition, according to Shpet, is not passed from one generation to a generation of buried talent” (Shpet, 2019, p. 276), not a copying of the life experience of ancestors.



принципиально языкового характера не только всего нашего познания, но и всей человеческой культуры. Он не раз предлагает афористично звучащие формулы, выражающие этот принцип. Например: «Мысли нет без слова» (Шпет, 2005в, с. 500). Или известное заявление из «Эстетических фрагментов», как будто повторяющее выражения Гамана: «“Чистая”, без логических (словесных) форм, мысль есть nonsens, немыслимость» (Шпет, 1989, с. 455).

Положительное значение стремления увидеть в языке систему смыслонаделяющих действий рассудка (сознания) заключается в том, что в противном случае мы будем относить к области языка то, что языком, по сути, еще не является. Для этого в области того, что обыкновенно относят к языку, необходимо отделить элементы, имеющие значение, от тех, которые в действительности ничего не выражают (Гуссерль, 2024, с. 41–48 (§ 1–3)). Знаки же, которые обладают значением, *значащие выражения*, затем исследуются на предмет того, что делает их значащими, нечто выражающими. Этот источник — не в коммуникативной функции знака, не в намерении что-либо сообщить другому человеку (Там же, с. 50–54 (§ 7–8)) и даже не в ментальных актах придания значения соответствующему выражению<sup>23</sup>, но в идеальных единствах, лежащих в основе «многообразия возможных актов» (Там же, с. 95 (§ 24)). Этот путь, предохраняющий от психологизма в понимании языка, как раз и ведет Гуссерля к идее чистой логики. Антипсихологизм разделяет и Шпет, выделяя в области слова «звучащий звук», «словесную формулу», не дающую еще смысла и вещей (Шпет, 2005б, с. 197)<sup>24</sup>. Знак есть здесь действительная вещь. Точнее, само различие между «знаком» и «вещью» пока еще отсутствует. Как только «мы воспринимаем “вещь” не только как “естественную”, но и как знак, мы уже мыслим» (Шпет, 2005в, с. 562). Шпет

<sup>23</sup> Об этом же Шпет: переход от физического знака к душевным процессам — «это переход от реальной вещи к реальной» (Шпет, 2005в, с. 559).

<sup>24</sup> Вообще главу «Разделение знаков» из «Языка и смысла» можно рассматривать как аналог параграфов, разводящих знак и значение, в Первом логическом исследовании (Гуссерль, 2024, § 1–7).

“‘Pure’ thought without logical (verbal) forms is unthinkable nonsense” (Shpet, 1989, p. 455).

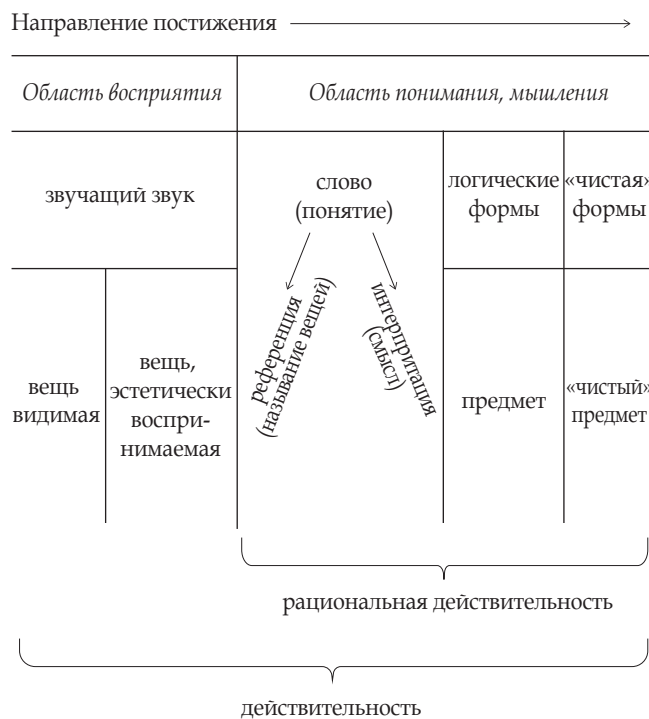
The positive significance of the wish to see language as a system of sense-giving acts of understanding (mind) lies in the fact that otherwise we would include in language what is in effect not language. To this end, in the area usually referred to language, we should separate meaningful elements from those that “do not really express anything” (Husserl, 2001a, pp. 183-186 (§ 1-3)). The signs that have meaning, *meaningful expressions*, are then studied in order to find out what makes them meaningful. This source lies not in the communicative function of the sign, not in the intention to tell something to another person (§ 7-8), not even in our mental acts of sense-giving,<sup>27</sup> but in ideal unities that underlie the “diversity of possible acts” (§ 24). This path, which is a guardrail against psychologism in interpreting language, leads Husserl to the idea of pure logic. Shpet shares anti-psychologism in isolating “the audio sound”, “the verbal formula” which does not yet convey the meaning of things (Shpet, 2019, p. 274).<sup>28</sup> The sign here is a real thing. More precisely, the distinction between “sign” and “thing” does not yet exist. As soon as “we perceive ‘a thing’ not only as ‘natural’, but as a sign *we already think*” (Shpet, 2005, p. 562). Shpet pays great attention to the process of transition from non-thinking to “thinking”. Mere perception “is not yet cognition” (*ibid.*) Inciden-

<sup>27</sup> Shpet (2005, p. 559) writes in the same vein: transition from the physical sign to mental processes is “transition from a real thing to a real thing”.

<sup>28</sup> In general, the chapter “Separation of Signs” in *Language and Sense* can be seen as an analogy of paragraphs which set off the sign and meaning in the First *Logical Investigation* (Husserl, 2001a, pp. 183-190 (§ 1-7)).

уделяет большое внимание процессу перехода от не-мышления — к «мышлению». Простое восприятие «еще не есть познание» (Там же). Кстати, и предмет, воспринимаемый нами как эстетический, также не относится еще к сфере мышления — он «помещается как бы “между” предметом действительным, вещью, и идеально мыслимым» (Шпет, 2007, с. 313). Проводником в сферу мышления становится слово, понятие<sup>25</sup>: это не только средство мысли, но и сама мысль. Иначе, согласно Шпету, и быть не может, так как мысль как осуществленная мысль всегда дается нам в оформленном виде (Шпет, 2005в, с. 554–555). То же касается и «чистого предмета» — это всегда отвлечение, способ изложения, «мы можем трактовать предмет, как если бы он был без содержания, но не знаем таких предметов» (Там же, с. 499–500). Суммируя, языковой характер шпетовской концепции языка можно отразить в следующей схеме.

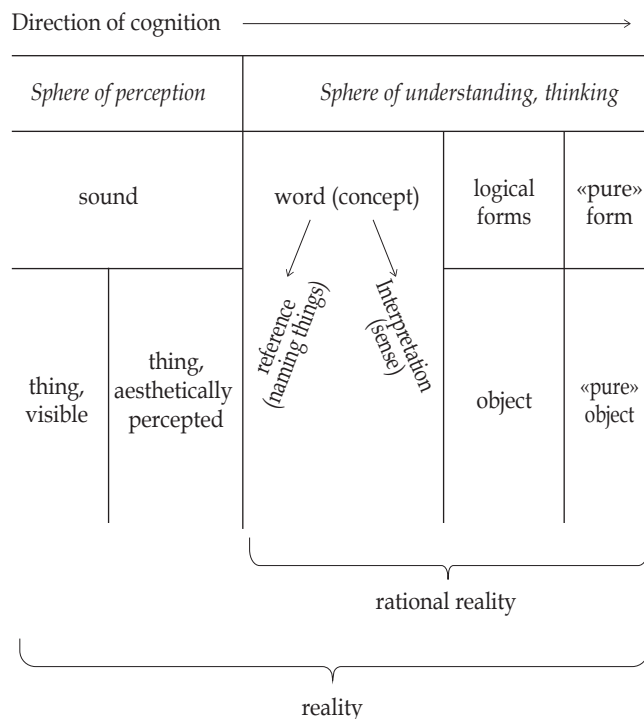
### Схема: Языковая реальность Шпета



<sup>25</sup> Для Шпета — синонимы: «Понятие есть слово, и слово есть понятие» (Шпет, 2005в, с. 505).

tally, the object we perceive as aesthetic also does not yet belong to the sphere of thinking, it is “located, as it were, ‘between’ the real object, thing and the ideally thought one” (Shpet, 2007, p. 313). The word, concept is the guide to the sphere of thinking:<sup>29</sup> it is not just a means of thinking, but thought itself. Shpet (2005, pp. 554-555) argues that it cannot be otherwise because thought as a realised thought is always given us in a certain form. As for the “pure object” this is always a diversion, a mode of rendering, “we can interpret an object *as if* it had no content, but *we do not know* of such objects” (*ibid.*, pp. 499-500). Summing up, the linguistic character of Shpet’s concept of language can be presented in the following scheme:

### Scheme: Shpet’s Language Reality



<sup>29</sup> For Shpet (2005, p. 505) these are synonyms (“The concept is a word, the word is a concept”).

Опираясь на эту схему, завершим несколькими разъяснениями, демонстрирующими, что меняет предложенная модель языка в понимании философии и в чем она расходится с кантианской линией в теориях о языке.

1. Хотя в этой схеме область видимых вещей не принадлежит еще, собственно, к словесно-знаковой реальности, область эта все-таки включена в схему языковой модели действительности для того, чтобы подчеркнуть динамизм становления языкового смысла. Шпет отмечает, что, как только «эта вещь вступает в присущее ей отношение к другому чему-то, она себя уничтожает» — в том смысле, что «бытие *этих* звуков, *этого* куска тряпки для знака со значением — несущественно», она становится знаком (Там же, с. 517). Назвав отношение к чему-то *присущим* вещи, Шпет укоренил *динамизм*, один из принципов своей философии (см. выше), уже на уровне онтологии, как бы еще лишенной словесной оболочки. Однако нельзя сказать, чтобы словесное отсутствовало на этом уровне совершенно. Упомянув бытие «*этих* звуков», «*этого* куска тряпки», Шпет воспроизводит аргументацию «Феноменологии духа». Уже самая простая попытка схватить предмет в его индивидуальности и конкретности, указывает Гегель, выводит нас за пределы этого предмета: чтобы обозначить его как единичный, нам уже нужны «всеобщие», генерализирующие определения (см.: Гегель, 2000, с. 55–61). Аналогично и здесь мы вряд ли вообще могли бы говорить о каких бы то ни было вещах, если бы уже не прибегали к словесной категоризации («это», «вот» и т.п.). Динамизм на уровне «просто вещей» еще более отчетливо проявляется на уровне знака. «Знак... требует продолжения движения: здесь остановиться нельзя» (Шпет, 2005в, с. 518). Подразумевается то, что мы обыкновенно имеем в виду, говоря о понятности знака. Знак

With the help of this scheme let us end with several clarifications which demonstrate what changes the proposed model of language brings to the concept of philosophy and where it diverges from the Kantian line in theories of language.

1. Although the sphere of visible things does not yet belong to verbal-sign reality, it is included in the scheme of the language model of reality to stress the dynamism of the creation of linguistic sense. Shpet points out that as soon as “this thing enters into its intrinsic relationship with something other, it destroys itself” in the sense that “the being of *these* sounds, of *this* piece of cloth does not matter as a sign with meaning”, it becomes a sign (*ibid.*, p. 517). By saying that a relation to something is *intrinsic* in a thing Shpet staked a claim for *dynamism*, one of the principles of his philosophy (see above) already at the ontological level, still devoid, as it were, of a verbal shell. However, it would be wrong to say that the verbal was totally absent on that level. In referring to the being of “*these* sounds”, “*this* piece of cloth” Shpet reproduces the argument of the *Phenomenology of Spirit*. The mere attempt to capture an object in its individuality and concreteness, Hegel argues, takes us beyond the limits of that object: To signify it as a singular object we need “universal,” generalising definitions (*cf.* Hegel, 1977, pp. 90-91). Similarly, here, too, we could hardly talk about any things unless we had already resorted to verbal categorisation (“this”, “this-such”, etc.). Dynamism on the level of “just things” is manifested still more clearly on the level of the sign. “The sign [...] demands further movement: one cannot stop here” (Shpet, 2005, p. 518). This refers to what we usually mean when speaking about the sign being understandable. A sign is understandable if it establishes a link between what is given in senses as well as the ideal forms of this given (*ibid.*, p. 522). In the proposed scheme these two directions are shown by arrows denoting “reference” and “interpretation;” “the inner form of the word as that

понятен, если благодаря ему устанавливается связь между чувственно данным и идеальными формами этого данного (Там же, с. 522). На предложенной схеме эти два направления отображены стрелками, обозначающими «референцию» и «интерпретацию»; внутренняя форма слова — то, «через что или благодаря чему происходит понимание, значение — суть само понимаемое» (Там же, с. 620).

2. Примечательно, что эти разъяснения показывают также, как на уровне конкретной онтологии языка реализуются общефилософские принципы, из которых исходит Шпет, в частности жизненности и *полноты*. Единство чувственно данного с интеллектуальными формами образует «содержание... в своей полноте», а это «жизнь интеллекта и всего сознания» (Там же, с. 522). «Содержание в своей полноте» и конкретности подразумевает, что природа знака как отношения требует учета конкретности осуществления этой полноты. Полнота эта имеет коммуникативный характер — что, в свою очередь, на уровне общефилософском отражает убеждение в *диалектическом* характере философии<sup>26</sup>.

3. Хотя вещь эстетически воспринимаемая находится «между» областью чисто вещного и словесно-понятийного, всеобще-языковой характер действительности как раз делает возможным последующее включение эстетического в научное рассмотрение. Если мы говорим о кардинальных проблемах различных областей знания, то ведь одно из затруднений, возникших именно в результате развития кантовской философии, заключалось в том, что наметилась тенденция к отъединению «прекрасного» (и, соответственно, эстетики) от того, что может и должно быть предметом на-

*through which* or thanks to which *understanding* takes place, the meaning is that which is understood" (*ibid.*, p. 620).

2. It is remarkable that these clarifications also show how the general philosophical principles from which Shpet proceeds — *trueness to life* and **fullness** — are realised on the level of concrete ontology. The unity of what is given in senses and intellectual forms creates "content [...] in all its fullness". And that is "the life of the intellect and the whole consciousness" (*ibid.*, p. 522). "Content in all its fullness" implies that the nature of the sign as a relation must take into account the concreteness of this fullness. Fullness has a communicative character, which in turn reflects, on the general philosophical level, the conviction that philosophy is **dialectical**.<sup>30</sup>

3. Although an aesthetically perceived thing is located "between" the area only of things and the verbal-conceptual area, the fact that language permeates reality makes it possible to include the aesthetic in scientific inquiry. Speaking about the cardinal problems of various areas of knowledge, one of the difficulties created by the development of the Kantian philosophy is the tendency to exclude "beauty" (and accordingly, aesthetics) from what can and must be the object of scientific cognition. "There is no science of the beautiful, but only a critique. Nor, again, is there such a thing as beautiful science, but only beautiful art" (*KU*, AA 05, p. 304; Kant, 2007a, p. 134) — this is a characteristic Kantian utterance on that score. This position is based on Kant's definition of taste: "We might even define taste as the faculty of judging what makes our feeling in a given representation *universally communicable* without the mediation of a concept" (*KU*, AA 05, p. 295; Kant, 2007a, p. 125). "Without the mediation of a concept" means also without the mediation of language. If "everything in the world happens

<sup>26</sup> Подробнее о диалогической природе философии и используемой в этой связи метафоре «сфера разговора» см.: (Щедрина, 2008, с. 25–31).

<sup>30</sup> For more detail on the dialogic nature of philosophy and the "sphere of conversation" metaphor used in this context see Shchedrina (2008, pp. 25-31).



учного познания. «Нет науки о прекрасном, есть лишь критика [прекрасного], нет прекрасной [изящной] науки, есть лишь изящные искусства» — таково одно из характерных высказываний Канта на этот счет (AA 05, S. 304; Кант, 2001, с. 403). Эта позиция основывается на том, как Кант определяет сущность вкуса: его «можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без посредства понятия» (AA 05, S. 295; Кант, 2001, с. 381). «Без посредства понятия» означает: также и без посредничества языка. Если «все в мире происходит по правилам» (AA 24, S. 790; Кант, 2022, с. 195), а познаем мы эти правила «из самих себя», то субъективность в различных ипостасях — «рассудок», «разум», «дух», «сознание» — является главным «законодателем». Ее структуры универсальны, априорны. Это значит, что они свободны от необходимости быть непременно выраженными (ср.: Гуссерль, 2024, с. 122 (§ 35)). Для Шпета неприемлемо, во-первых, столь принципиальное разведение науки и искусства. Его главная цель, как мы отмечали, заключается в нахождении *в общей системе научного знания* такого всеобщего обоснования, в котором будет представлено все, всему найдется «свое место» — а потому отдельная линия его трудов нацелена на нахождение альтернатив этой позиции. Варианты решения представлены в «Эстетических фрагментах», в которых автор полемизирует с этим принципом остро и жестко (Шпет, 1989; 2007).

Приведенные особенности теории языка Шпета, формируемой в опоре на классиков филологии, герменевтики и исторической науки, а также в неизменной полемике с формализмом Канта, дают варианты решения и некоторых других проблем (в частности, проблемы возможности творчества языке).

according to the rules” (V-Lo/Wiener, AA 24, p. 790; Kant, 1992, p. 251), and we cognise these rules “from within ourselves”, then subjectivity in its various aspects — “understanding”, “reason”, “spirit”, “consciousness” — is the chief “law-maker”. Its structures are universal, *a priori*. This means that their being expressed is contingent (cf. Husserl, 2001a, p. 233 (§ 35)). For Shpet, such a principled separation of science and art is unacceptable. His main goal, as we have noted, is to find in the general system of scientific knowledge a universal justification in which everything will be represented, there will be room for everything. This is why one strand of his research is aimed at finding alternatives to this position. Variants of solution are presented in *Aesthetic Fragments* in which the author takes a tough stand against the said principle (Shpet, 1989; 2007).

The above characteristics of Shpet’s theory of language based on the classics of philology, hermeneutics and historical science, as well as Shpet’s perpetual polemic with Kant’s formalism, suggest variant solutions of some other problems as well (in particular, the problem of the possibility of creativity in language).

## References

- Alexander, W.M., 1966. Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant. *Journal of the History of Ideas*, 27(1), pp. 137-144.
- Burge, T., 1992. Philosophy of Language and Mind: 1950–1990. *The Philosophical Review*, 101(1), pp. 3-51.
- Cloeren, H. J., 1988. *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dummett, M., 1973. *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth.
- Dummett, M., 1993. *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- Forster, M. N., 2010. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Forster, M. N., 2012. Kant’s Philosophy of Language? *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, pp. 485-511.

## Список литературы

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы / пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. 1. М. : Гнозис, 1994. С. 75–319.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета ; отв. ред. М. Быкова. М. : Наука, 2000.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 : Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова ; вступ. ст. В.А. Куренного. М. : Академический проект, 2009.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 : Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова. М. : Академический проект, 2024.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма / отв. ред., вступ. ст. А.В. Гулыги. М. : Наука, 1980а. С. 78–278.

Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980б. С. 319–444.

Кант И. Избранные письма // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980в. С. 505–619.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Венская логика / пер. с нем. А.М. Харитоновой, Л.Э. Крыштоп ; предисл. и коммент. А.Н. Круглова и др. ; под общ. ред. А.Н. Круглова. М. : Канон+, Реабилитация, 2022.

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии в 3 т. / под ред. Н.А. Дмитриевой (отв. ред.), А.Г. Жаворонкова, А.Н. Круглова, В.А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 1 : Сочинения по антропологии / под ред. А.Г. Жаворонкова. С. 162–396.

Маймон С. Философский словарь, или Освещение важнейших предметов философии / пер. К. Лощевского. СПб. : Гуманитарная Академия, 2022.

Hamann, J. G., 1999. Metakritik über den Purismus der Vernunft. In: J. G. Hamann, 1999. *Sämtliche Werke. Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von J. Nadler. Volume 3: Schriften über Sprache, Mysterien. Vernunft: 1772–1788.* Wuppertal; Tübingen: Brockhaus, 1999, pp. 281-289.

Hamann, J. G., 2007. Metacritique on the Purism of Reason. In: J. G. Hamann, 2007. *Writings On Philosophy and Language History of Philosophy.* Translated by K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 205-218.

Hegel, G. W. F., 1977. Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Husserl, E., 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy.* Translated by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E., 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage.* Edited by K. Schuhmann. In: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Volume III/1.* Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E., 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Edited by W. Biemel. In: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Volume VI/2, verbesserte Auflage.* Den Haag : Nijhoff.

Husserl, E., 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology.* In: *Husserliana: Edmund Husserl – Collected Works. Volume 2.* Dordrecht: Nijhoff.

Husserl, E., 1984. *Logische Untersuchungen. Buch 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. T. 1.* Herausgegeben von U. Panzer. In: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Volume XIX/1.* Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E., 1986. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921).* Herausgegeben von Th. Nenon und H.-R. Sepp. In: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Volume XXV.* Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E., 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11.* Herausgegeben von U. Panzer. In: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Volume XXX.* Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E., 2001a. *Logical Investigations. Investigations into Phenomenology and the Theory of Knowledge. Part 1. Volume II, Part I of the German Editions.* In: E. Husserl, 2001. *Logical Investigations.* With a new preface by M. Dummett and edited with a new Introduction by D. Moran. London: Routledge, pp. 163-313.

Михайлов А. А. К вопросу об одной забытой полемике: Гаман versus Кант // *Сущность и слово* : сб. науч. ст. к юбилею проф. Н. В. Мотрошиловой. М. : Феноменология-Герменевтика, 2009. С. 293–304.

Платон. Письма / пер. С. П. Кондратьева // *Соч.* : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 4. С. 460–516.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // *Соч.* М. : Правда, 1989. С. 343–472.

Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005а. С. 33–188.

Шпет Г. Г. Философия и история // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005б. С. 191–200.

Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005в. С. 470–668.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007. С. 173–322.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. I / отв. ред., сост., коммент., археогр. работа Т. Г. Щедриной. М. : РОССПЭН, 2008.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы / отв. ред.-сост., предисл., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014.

Щедрина Т. Г. Архив эпохи. Тематическое единство русской философии. М. : РОССПЭН, 2008.

Щедрина Т. Г. Густав Шпет как философ науки: опыт антидогматического преподавания // Шпет Г. Г. Философия и наука. М. : РОССПЭН, 2010. С. 5–16.

Alexander W. M. Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant // *Journal of the History of Ideas*. 1966. Vol. 27, № 1. P. 137–144.

Burge T. Philosophy of Language and Mind: 1950–1990 // *The Philosophical Review*. 1992. Vol. 101, № 1. P. 3–51.

Cloeren H. J. Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries. Berlin : Walter de Gruyter, 1988.

Dummett M. Frege: Philosophy of Language. L. : Duckworth, 1973.

Husserl, E., 2001b. *Logical Investigations. Investigations into Phenomenology and the Theory of Knowledge, Part 3-4, Volume II*. In: E. Husserl, 2001. *Logical Investigations*. With a new preface by M. Dummett and edited with a new Introduction by D. Moran. London: Routledge.

Husserl, E., 2012. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. New foreword by D. Moran, translated by W.R. Boyce Gibson. London & New York: Routledge.

Husserl, E., 2019. *Logic and General Theory of Science*. Translated by C.O. Hill. In: *Husserliana: Edmund Husserl – Collected Works, Volume XV*. Berlin: Springer.

Kant, I., 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1999. *Correspondence*. Translated and edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2002. *Critique of Practical Reason*. Translated by W. S. Pluhar, Introduction by S. Engstrom. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kant, I., 2007a. *Critique of Judgement*. Translated by J. C. Meredith; revised, edited and introduced by N. Walker. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I., 2007b. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by R. B. Loudon. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner, R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*, translated by W.S. Pluhar, introduction by S. R. Palmquist. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 2009.

Kusch, M., 1989. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht & London & Boston: Kluwer.

Maimon, S., 1791. *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Berlin: bei Johann Friedrich Unger.

Mikhailov, A.A., 2009. Toward a Forgotten Polemic: Hamann versus Kant. In: M.A. Solopova and M.F. Bykova, eds. 2009. *Sushchnost' i slovo: sbornik nauchnykh statei k jubileyu professora N. V. Motroshilovoi* [Essence and Word: A Collection of Scientific Papers for the Anniversary of Professor N. V. Motroshilova]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevтика, pp. 293-304. (In Rus.)

Plato, 1997. *Letters*. In: Plato, 1997. *Complete Works*, ed. by J.M. Cooper, D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, pp. 1634-1676.



Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. L. : Duckworth, 1993.

Forster M. N. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Forster M. N. *Kant's Philosophy of Language?* // *Tijdschrift voor Filosofie*. 2012. № 3. P. 485–511.

Hamann J. G. *Sämtliche Werke* [Nachdr. der historisch-kritischen Ausg. von J. Nadler. Wien: Thomas-Morus-Presse im Herder. Verl., 1949–1957]. Wuppertal ; Tübingen : Brockhaus, 1999. Bd. 3 : *Schriften über Sprache, Mysterien. Vernunft: 1772–1788*.

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage / neu hrsg. von K. Schuhmann // *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke* Dordrecht : Kluwer, 1976a. Bd. 3.1.

Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* / hrsg. von W. Biemel // *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Den Haag : Nijhoff, 1976b. Bd. 4.2, verb. Aufl.

Husserl E. *Logische Untersuchungen. Buch 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. T. 1 / hrsg. von U. Panzer // *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht : Kluwer, 1984. Bd. 19, T. 1.

Husserl E. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* / hrsg. von Th. Nenon, H. -R. Sepp // *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht : Kluwer, 1986. Bd. 25.

Husserl E. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11* / hrsg. von U. Panzer // *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht : Kluwer, 1996. Bd. 30.

Kusch M. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht ; L. ; Boston : Kluwer, 1989.

Schleiermacher F.D.E. *Vorlesungen über die Dialektik*. Tlbd. 2 / hrsg. von A. Arndt // Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abt.: Vorlesungen*. Berlin : de Gruyter, 2002. Bd. 10, Tlbd. 2.

Waxman W. *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*. Oxford : Oxford University Press, 2005.

Schleiermacher, F.D.E., 2002. *Vorlesungen über die Dialektik. Teilband 2*. Edited by A. Arndt. In: F.D.E. Schleiermacher, 2002. *Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung: Vorlesungen. Volume 10, Part 2*. Berlin: de Gruyter.

Shchedrina, T. G., 2008. *Arkhiv epokhi. Tematicheskoe edinstvo russkoi filosofii* [Archive of the Epoch. The Thematic Unity of Russian Philosophy]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Shchedrina, T. G., 2010. *Gustav Speth as a Philosopher of Science: The Experience of Antidogmatic Teaching*. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofiya i nauka* [Philosophy and Science]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 5-16. (In Rus.)

Shpet, G. G., 1989. *Esteticheskie fragmenty* [Aesthetic Fragments]. In: G. G. Shpet, 1989. *Works*. Moscow: Pravda, pp. 343-472. (In Rus.)

Shpet, G., 1991. *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems*. Translated by T. Nemeth. Dordrecht & Boston & London: Kluwer.

Shpet, G. G., 2005. *Language and Sense*. In: G. G. Shpet, 2005. *Mysl' i Slovo. Izbrannye trudy* [Thought and Word. Selected works]. Edited by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 470-668. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2007. *Aesthetic Fragments*. In: G. G. Shpet, 2007. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a Form of Knowledge. Selected Works on Philosophy of Culture]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 173-322. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2008. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii. I* [An Outline of the Development of Russian Philosophy. Part 1]. Edited and commented by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2014. *Istorija kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' pervaja. Materialy* [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Studies. Part One: Materials]. Edited and commented by T. G. Shchedrina. Moscow & St. Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Shpet, G., 2019. *Philosophy and History*. In: G. Shpet, 2019. *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by T. Nemeth. Cham: Springer, pp. 269-277.

Waxman, W., 2005. *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L., 2009. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte. Revised Fourth Edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Blackwell Publishing.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*



## Об авторе

*Игорь Анатольевич Михайлов*, кандидат философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: [ia.mikhaylov@gmail.com](mailto:ia.mikhaylov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7750-9890>

## Для цитирования:

*Михайлов И. А.* Кантианская и антикантианская философия языка // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 47–80.

doi: [10.5922/0207-6918-2024-3-4](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-4)

© Михайлов И. А., 2024.

## The author

*Dr Igor A. Mikhailov*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

E-mail: [ia.mikhaylov@gmail.com](mailto:ia.mikhaylov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7750-9890>

## To cite this article:

Mikhailov, I. A., 2024. Kantian and Anti-Kantian Philosophy of Language. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 47-80.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-4>

© Mikhailov I. A., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

УДК 1(091)

**НЕОКАНТИАНСКИЙ ВОПРОС О МЕТОДЕ,  
ПРОБЛЕМА ФОРМЫ И ЗНАЧЕНИЕ  
ИЗМЕНЧИВОСТИ В ФИЛОСОФИИ  
ГУСТАВА ШПЕТА  
И ЭРНСТА КАССИРЕРА**

**Н. Б. Афанасов<sup>1</sup>**

Кантианское наследие оказало ключевое влияние на формирование ландшафта теоретической философии в первой половине XX в. Не только в Германии, но и в России идеи Иммануила Канта представлялись философам основополагающими для философского поиска. Ключевые научные школы той эпохи формировались в рамках дискуссий о проблемах и предложенных Кантом способах их решения. Методологическое наследие критической философии фактически стало базовой установкой и ориентиром мышления целого поколения интеллектуалов. Исследования единства «формы» в структуре человеческого познания также были во многом опосредованы кантианской традицией. Для обоснования этого тезиса автор сначала обращается к философии Густава Шпета, творчески осмыслившего немецкую традицию и предложившего свой оригинальный проект, а затем – к теории Эрнста Кассирера, виднейшего представителя неокантианства, который в поздний период творчества предложил рассматривать феномены наук о духе как символические формы, наиболее близкие к спонтанности биологического. Общее, обнаруживающееся в подходах двух философов, – это попытка сохранить установку на целостность познания, которая разрушается в рамках математизации единого знаменателя (предельная категоризация) и иерархизации феноменов человеческой жизни. Альтернативой становится метафора мутационной изменчивости, через которую понятие «формы» обретает новый смысл. В заключение автор показывает, что эвристичность предпринятого рассмотрения проектов Шпета и Кассирера значима

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 06.07.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-5

**NEO-KANTIAN QUESTION ON METHOD,  
THE PROBLEM OF FORM AND THE  
MEANING OF VARIABILITY IN GUSTAV  
SHPET AND ERNST CASSIRER'S  
PHILOSOPHY**

**N. B. Afanasov<sup>1</sup>**

The Kantian legacy has had a key impact on the landscape of theoretical philosophy in the first half of the twentieth century. Philosophers both in Germany and in Russia saw Immanuel Kant's ideas as seminal for their philosophical research. The main schools of that era were formed in discussions of the problems and the solutions which were proposed by Kant. The methodological legacy of the critical philosophy effectively became the main benchmark of the thinking of a whole generation of intellectuals. Research into the unity of "form" in the structure of human cognition was also in many ways mediated by the Kantian tradition. To prove this thesis I first look at the philosophy of Gustav Shpet who creatively interpreted the German tradition and proposed an original project of his own, and then I examine the theory of Ernst Cassirer, an outstanding representative of Neo-Kantianism who in the later period of his work proposed considering the phenomena of the humanities to be symbolic forms closest to the spontaneity of the biological. The common feature of the approaches of the two philosophers is their attempt to preserve the integrity of cognition which is destroyed by mathematisation of the common denominator (ultimate categorisation) and hierarchisation of the phenomena of human life. The alternative is the metaphor of mutational change, through which the concept of "form" acquires a new meaning. In conclusion I show that the analysis of the projects of Shpet and Cassirer has heuristic value for the historical-philosophical un-

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.  
Received: 06.07.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-5

как для историко-философского понимания судьбы кантианской философии, так и для современной философии культуры.

**Ключевые слова:** Кант, Шпет, Кассирер, философия культуры, науки о духе, символическая форма, форма форм, мутационная изменчивость

Философский проект Иммануила Канта всегда существовал в пространстве мысли, динамика внутренних потенциалов которого задавалась сложными конфигурациями притяжений и отталкиваний. При работе с наследием немецкого философа такое обращение к изобретательной метафорике («конвергенции — дивергенции»), отсылающей к естественным наукам (от математики и физики до биологии), уже стало привычным делом (см.: Володин, Зильбер, Рифальский, 2024). Парадоксальная эффективность этого приема заключена не в том, что особое значение Канта состоит в акцентуации частных особенностей мысли, поиска противоречий, а в том, что созданная в Кёнигсберге критическая философия всякий раз вступала в диалог. «Собеседниками» могли быть философская традиция, само время, то есть самосознание эпохи, конкретный философ, чьи амбиции требовали начать диалог с кёнигсбергским профессором. Современная интеллектуальная жизнь, сумевшая найти некоторый хрупкий баланс между чисто академическими формами существования (преимущественно базирующимися на работе с историей мысли) и применением публичного разума, обращается к Канту как к авторитету, возможно, чаще, чем к любому другому философу (Гусейнов, 2024). Само это говорит многое о том, что значит Кант для любой развитой национальной философской традиции, к числу которых относится и русская философия.

Впрочем, краеугольное значение философии Канта не тождественно роли «замкового камня» в зданиях (национальных) философий:

*derstanding of the fate of the Kantian philosophy and for modern philosophical culture.*

**Keywords:** Kant, Shpet, Cassirer, philosophy of culture, Geisteswissenschaften, the humanities, symbolic form, form of forms, mutational variability.

Immanuel Kant's philosophical project has always existed in the intellectual space in which the dynamics of inner potentials was determined by complex configurations of attractions and repulsions. In dealing with Kant's legacy the use of imaginative metaphors ("convergence-divergence"), which make one think of natural sciences (from mathematics and physics to biology) has become all in a day's work (see Volodin, Zilber and Rifalsky, 2024). The paradoxical effectiveness of this device consists not in the fact that Kant stresses particular features of thought and looks for contradictions, but in the fact that his critical philosophy invariably entered into a dialogue. The "interlocutors" could be the philosophical tradition, time itself, i.e. the self-consciousness of an epoch, a concrete philosopher whose ambition demanded that he enter into a dialogue with Kant. Modern intellectual life, which has managed to find a fragile balance between purely academic forms of existence (mainly focused on the history of thought) and the use of public reason, turns to Kant as an authority arguably more often than to any other philosopher (Guseinov, 2024). This speaks volumes about what Kant means for any developed national philosophical tradition, including Russian philosophy.

However, the key significance of Kant's philosophy is not identical with the role of the keystone in the construction of (national) philosophies: no serious philosophical structure could stand without the critical philosophy, it would simply collapse under its own

без критической философии не обходилось бы ни одно серьезное философское построение, просто разрушаясь под собственным весом. Однако история последних двух столетий показывает, что это не совсем так, а иногда и вовсе не так. Мы полагаем, что, говоря о Канте, полезно иметь в виду мысль вида: философская традиция Х «может быть понята как “кантианская” в смысле наследования кантовской тематике и ее возможного переосмысления, что не подразумевает обязательного согласия с какими-либо частными кантианскими аргументами» (Kemling, 2019, p. 2). Говоря проще, Канта нельзя обойти стороной, но не следует быть очарованным поистине магическим звучанием его имени для современности и ряда ключевых «теоретических» традиций. В конце концов, даже в границах кантианской системы есть философские сферы, которые лишь ограниченно поддаются осмыслению кантианским критическим разумом. Есть и вновь возникшие социальные закономерности, которые практическая философия Канта не могла предвидеть. Частным, но показательным примером здесь может служить возможная только в обществах с низкой инфляцией (в одном из таких жил сам Кант) идея о том, что боязнь стать должником может быть серьезным аргументом для государств против вступления в военные конфликты (AA 08, S. 28; Кант, 2024, с. 44). Современная глобализованная денежная система и высокая инфляция ставят это кажущееся безусловным соображение под сомнение.

\* \* \*

В нашем рассмотрении мы попытаемся взглянуть на наследие Канта как на живую и важную часть традиции отечественной и мировой философии. Для этого мы обратимся к двум фигурам, которые находились в диалоге с вдохновленной Кантом мыслью, а именно к Гу-

weight. However, the history of the last two centuries shows that this is not quite so, and sometimes not so at all. I believe that in speaking about Kant it would be helpful to keep in mind that a philosophical tradition “can be understood as ‘Kantian’ in the sense of inheriting and reinterpreting Kantian themes, without being forced to agree with any specific Kantian argument” (Kemling, 2019, p. 2). In other words, Kant cannot be sidestepped, but one should not fall under the magic spell his name casts on modernity and some key “theoretical” traditions. After all, even within the Kantian system there are philosophical areas which are amenable to Kantian critical reason only up to a point. And new social regularities have since emerged which Kant’s practical philosophy could not have foreseen. A specific but telling example is the idea, possible only in low-inflation societies (Kant lived in one) that fear of falling into debt can be a serious argument for states not to enter into military conflicts (*IaG*, AA 08, p. 28; Kant, 2007, pp. 117-118). The modern globalised monetary system and high inflation call this seemingly incontrovertible idea into question.

\* \* \*

This paper is an attempt to look at Kant’s legacy as a living and important part of the tradition of philosophy in Russia and the world. To this end I turn to the two figures who were engaged in dialogue with Kant-inspired thought, namely Gustav Shpet (1879–1937) and Ernst Cassirer (1874–1945).<sup>2</sup> The signif-

<sup>2</sup> The idea of making such a comparison was suggested in the fall of 2017 during my stint at the Department of Philosophy of Humboldt University under Professor Christian Möckel (1952–2023), who, together with Professor Martina Plümacher, was chief of a working group studying the legacy of Ernst Cassirer under the aegis of the Ernst Cassirer International Society at Berlin Technical University. See: <https://ernst-cassirer.org/arbeitsgruppen/ernst-cassirer-ag-an-der-tu-berlin/>.



ставу Шпету (1879–1937) и Эрнсту Кассиреру (1874–1945)<sup>2</sup>. Значение Канта для формирования и исследования русской философской традиции уже становилось предметом серьезных исследовательских проектов (см.: Дмитриева, 2007; Круглов, 2009; 2012; 2024). Как замечательно показал А. Н. Круглов, в российской истории восприятие Канта было сложным и подчас эмоциональным. Обратим внимание на то, как В. И. Повилайтис, отталкиваясь от исследования Круглова, характеризует эпитеты, употребляемые по отношению к немецкому философу: «...образ Канта в русской философии был многолик и неоднозначен: его проклинают как *тюремщика, философа отчаяния, чья речь замораживает все живое*; но был в русской мысли и другой Кант — *прославленный мудрец и воспитатель разума*» (Повилайтис, 2011, с. 109). Русской философской традиции присуща определенная экспрессия в оценках, но далеко не каждый философ удостоивался таких полярных и «живых» оценок. С методологической точки зрения, возможно, следовало бы провести линию разграничения между академической философией и неакадемической (не только литература, но и публицистика), что еще сильнее усложнило бы контексты рецепции.

Говоря проще, предметное поле кантианской философии, к которому мы обращаемся, подвержено действию самых разных сил, и даже поверхностного взгляда достаточно для того, чтобы убедиться в том, что притяжения и отталкивания между разными фигурами на этом поле сложны для описания. Поэтому мы считаем возможным упростить задачу, то есть анализ отношений, добавив в ее конфигурацию балансирующий элемент. Русские фило-

сophie of Kant for the development and study of the Russian philosophical tradition has already been the subject of serious research projects (see Dmitrieva, 2007; Krouglov, 2009; 2012; 2024). As Aleksei N. Krouglov aptly demonstrated, the perception of Kant in Russian history was complex and occasionally emotional. Vladas I. Povilaitis (2011, p. 109), taking the cue from Krouglov, thus describes the epithets used with regard to Kant: “[...] the image of Kant in Russian philosophy is many-faced and ambivalent: he is cursed as a *jailer, the philosopher of despair whose speech freezes everything that lives*; but there was also a different Kant in Russian thought, a *famous sage and educator of reason*.” The Russian philosophical tradition generally tends to be expressive in stating its views, but not every philosopher is accorded such polar and emotional assessments as Kant. Methodologically, a distinction should probably be made between academic and non-academic philosophy (literature and the journalism of opinion), which would make matters still more complicated.

In other words, the field of Kantian philosophy as an object is exposed to diverse forces, such that even a cursory look is sufficient to see that describing the attractions and repulsions between different figures in this field is a challenge. So, I thought it would be possible to simplify the task, i.e. the analysis of relations, by adding a balancing element to the configuration. Russian philosophers who studied Kant did it in different ways. The key figures, who undoubtedly include Gustav Shpet, merit particular attention and the approach using the categories of convergences and divergences is eminently apposite. Pursuing one of the “Kantian” themes in philosophy after Shpet may give insights into the intellectual tension generated by the project of the Russian philosopher who was thoroughly con-

<sup>2</sup> Идея этого сравнения возникла осенью 2017 г. во время моей стажировки на факультете философии Гумбольдтовского университета у профессора Христиана Мёккеля (1952–2023), который совместно с профессором Мартиной Плюмахер руководил рабочей группой по изучению наследия Эрнста Кассирера, действовавшей под эгидой Международного общества Эрнста Кассирера на базе Технического университета Берлина. См.: <https://ernst-cassirer.org/arbeitsgruppen/ernst-cassirer-ag-an-der-tu-berlin/>

софы, обращавшиеся к наследию Канта, делали это совершенно по-разному. Ключевые фигуры, к которым, вне всякого сомнения, относится и Густав Шпет, заслуживают особого внимания, а постановка вопроса в категориях конвергенций и дивергенций применительно к его наследию выглядит особенно органичной. Развитие одной из «кантианских» тем в философии *после* Шпета может помочь нам понять, как внутренне было устроено интеллектуальное напряжение в проекте русского философа, который прекрасно знал кантианскую философию и относился к ней с уважением (Шпет, 2014, с. 60), понимая ее ценность и значение, но имел мужество отстаивать *свою* оригинальную позицию. Такими сквозными темами являются «вопрос о “формах”» и логика познания в науках о культуре.

На самом деле кантианская философская система, будучи открытой лишь номинально, в истории мысли, тяготеет к тому, чтобы превращаться в самодостаточный универсум смыслов (Судаков, 2022). С такой оценкой кантианского проекта мы сталкиваемся в целом ряде областей. И, по всей видимости, историко-философская беспристрастность толкает нас к тому, чтобы атрибутировать это свойство самой философии Канта. Несмотря на то что расхожим является противопоставление кантианской критической философии и монументальному зданию, к примеру, гегелевской диалектики, строительство которого осуществлялось с опорой на чертежи Канта, это вовсе не означает, что кантианство принципиально открыто. Возможно, критический метод Канта более отвечает этому требованию, но текстуальный массив трех «Критик» и сопутствующих сочинений образует пространство, в котором можно вполне успешно и автономно существовать.

Одним из «притяжений» кантианского проекта является как раз эта замкнутость, в то время как «отталкиванием» становится импульс на развитие кантианских идей. Не следует упускать из вида, что Кант не был просто «школьным» или наиболее популярным философом на

versant with the Kantian philosophy and had high regard for it (Shpet, 2014, p. 60), but also had the courage to uphold *his own* original position. Such “recurrent” themes are “the question of ‘forms’” and the logic of cognition in the sciences of culture.

In reality the Kantian philosophical system, being open in name only, has a tendency in the history of thought to turn into a self-sufficient universe of meanings (Sudakov, 2022). We find this assessment of the Kantian project in a number of areas. Historical-philosophical impartiality prompts us to attribute this quality to Kant’s philosophy itself. Although the Kantian critical philosophy is commonly contrasted with, for example, the monumental edifice of Hegelian dialectics, which was erected on the basis of Kant’s blueprint, this does not mean that Kantianism is an open system in principle. Kant’s critical method may correspond to this requirement, but the textual body of the three *Critiques* and related works forms a space in which one can exist happily and autonomously.

One of the “attractions” of the Kantian project is its closedness, whereas the “repulsion” is the impulse to develop the Kantian ideas. We should bear in mind that throughout the nineteenth century Kant was neither a “school” philosopher nor the most popular one. His investiture as an intellectual leader of the German nation (along with Hegel) took place later and his status was dogmatically fixed for the world community in the sphere much less associated with Kant by professional philosophers, namely in the sphere of international politics and socio-political interpretation of modernity (Habermas, 1998, p. 260).

The third figure that may shed light on various aspects of Kantian divergences and convergences through which the attitude of Gustav Shpet and Immanuel Kant can be understood is that of Ernst Cassirer. Strictly speaking, my

всем протяжении XIX в. Его вступление в права одного из интеллектуальных лидеров германской нации (наряду с Гегелем) состоялось позже, а догматически зафиксировано для мирового сообщества было и вовсе в сфере, куда реже ассоциируемой с Кантом профессиональными философами, то есть в сфере международной политики и социально-политического осмысления современности (Хабермас, 2008, с. 269).

Третьей фигурой, помогающей уяснить различные аспекты кантианских дивергенций и конвергенций, через которые может быть понято отношение Густава Шпета и Иммануила Канта, выступает Эрнст Кассирер. В строгом смысле наше предприятие далеко от традиционной модели историко-философского исследования, технической частью которого является обязательный интертекстуальный анализ, обнаруживающий влияния и прямое осмысление, критику или диалог. Это возможно для Шпета и Канта (Щедрина, Щедрина, 2023), для Кассирера и Канта, но невозможно для Шпета и Кассирера. Впрочем, Шпет знал о философских трудах последнего (Шпет, 2014, с. 174), хотя и не имел возможности ознакомиться с ключевыми работами своего немецкого коллеги предметно. Мы предлагаем концептуальное исследование сближений и расхождений в подходах Густава Шпета и Эрнста Кассирера, которые особым образом концептуализировали (нео)кантианский метод, во-первых, в рамках построения методологии познания и, во-вторых, в качестве создания оригинальной философии культуры.

В пользу оправданности нашего подхода свидетельствуют работы учеников Шпета. В годы работы в ГАХН Шпет и его ученики непосредственно обращались к предмету нашего исследования, что станет более общим достоянием истории отечественной мысли после публикации архивных материалов. Так, уже сейчас известно, что Николай Жинкин подготовил рецензию на книгу Кассирера «Форма понятия в мифическом мышлении» (Cassirer, 1922), в которой подробно анализировал расширение нередукционистской логики позна-

undertaking is remote from the traditional model of historical-philosophical research, of which an obligatory technical part is intertextual analysis that discovers influences and direct interpretation, critique or dialogue. This is possible for Shpet and Kant (Shchedrina and Shchedrina, 2023), for Cassirer and Kant but not for Shpet and Cassirer. Shpet knew about Cassirer's philosophical works (Shpet, 2014, p. 174), although he had no direct access to his German colleague's works. I propose a conceptual study of the similarities and differences between the approaches of Gustav Shpet and Ernst Cassirer who conceptualised the (Neo-)Kantian method, first, as part of building the methodology of cognition and, second, as part of creating an original philosophy of culture.

My approach chimes with the works of Shpet's disciples. During the years of work at the State Academy of Art Sciences Shpet and his pupils came to grips with the object of this study, as will become clear after the publication of the relevant archive materials. Indeed, we already know that Nikolai Zhinkin wrote a review of Cassirer's *The Form of the Concept in Mythical Thinking* (Cassirer, 1922; cf. Cassirer, 2013), in which he gave a detailed analysis of the extension of non-reductionist logic of cognition to culture (cf. Zhinkin and Plotnikov, 2023; Plotnikov, 2023). The self-awareness of that epoch was in many ways determined by the achievements of natural science. The originality of Cassirer's approach to the theory of culture coincides in its logical form with the transition (or rather, renewal) of the evolutionary theory in line with the development of mutational biology and genetics (Knyazeva, 2019, p. 26). The phenomenological basis of Shpet's task of understanding cultural and historical forms is also close to this, although it focuses on the historical-cultural autonomy of form itself as a social fact. With inevitable simplification, a framing



ния применительно к культуре (см.: Zhinkin, Plotnikov, 2023; Plotnikov, 2023). Самопонимание той эпохи во многом определялось достижениями в естествознании. Оригинальность подхода Кассирера в области теории культуры совпадает по своей логической форме с переходом, а точнее, с обновлением эволюционной теории в соответствии с развитием мутационной биологии и генетики (Князева, 2019, с. 26). Феноменологическая основа шпетовской задачи по пониманию смысла культурных и исторических форм также к этому близка, хотя и сосредоточивается на историко-культурной автономии самой формы как социального факта. Неизбежно упрощая, можно предложить рамочную метафору: и Шпет, и Кассирер отходили от идеала математизированных наук о жизни как единственно возможных, погружаясь в кажущийся менее стройным, но на деле более соответствующий предмету мир психологии, биологии, истории и культуры. Впрочем, и эти образцы были таковыми лишь для освобождения от диктата математического, служа ступенью для философской абстракции самой формы: «Догма “образцовой науки” (“математического естествознания”!)... опровергается не только как догма, но и самый метод “конструирования”, “образования понятий” и под[обные] раскрываются в своей вдовьей бесплодности» (Шпет, 1914, с. 217).

Ключевым для философского понимания культуры становится «вопрос о формах». Современная философская наука в значительной степени отошла от актуализации самого понятия «формы» в рамках разговора о функционировании культуры. Несмотря на функционирование слова «форма» в обыденном языке, — оно задано системой координат «форма» — «содержание», — причина потери интереса к «формам» культуры в другом. В рамках археологии философского знания окажется, что они, радикальным образом, слишком содержательны, то есть предпосылочны. В то же время актуальное смысловое поле работы с культурой тяготеет к определению ее многообразия через (ан-

metaphor\_ can be proposed: both Shpet and Cassirer moved away from the ideal of mathematized life-sciences as the solely possible ones towards the world of psychology, biology, history and culture which seemed to be less ordered but, in reality, more adequate to the object of study. These models, however, were meant to eliminate the *diktat* of the mathematical, as a step towards philosophical abstraction of the form itself: “The dogma of a ‘model science’ (‘mathematical natural science’!) is [...] denied not only as dogma, but its very method of ‘concept construction’, of ‘concept formation’ etc. is also revealed in its isolated futility” (Shpet, 1991, p. 170).

“The question of forms” becomes key to philosophical understanding of culture. Modern philosophical science has to a large extent departed from the concept of “form” in the framework of the conversion about the functioning of culture. The word “form” is used in day-to-day language to refer to the opposition of “form and content” in the system of coordinates. The reason for the loss of interest in “forms” of culture lies elsewhere. The archeology of philosophical knowledge reveals that they have *too much* content, i.e. they are premise-based. At the same time the actual work with culture gravitates towards the definition of its diversity through (anthropological) “practices”. This shows that form is far more substantive. It shapes content in a certain way (Shpet, 2019, p. 66), transforming the material and empirical reality itself given to us as socially and culturally mediated experience.

The idea of form in general, i.e. of “form of forms”, in Shpet’s philosophy cannot be understood without a more general idea of the historical development of philosophy and its continuity. Inner form, its very idea, goes back to Plato’s thought, which in Shpet’s perspective represents a “positive” tradition in philos-



тропологические) «практики». Благодаря этому становится очевидно, что форма куда более субстанциальна. Она формирует содержание определенным образом (Шпет, 2005, с. 322), преобразуя материал и саму эмпирическую реальность, данную нам как социально и культурно опосредованное переживание.

Идея о форме вообще, то есть о «форме форм», в философии Густава Шпета не может быть понята без более общего его представления об историческом развитии философии и преемственности в ней. Внутренняя форма, сама ее идея восходит к мысли Платона, которая в рамках историософской концепции Шпета относится к «положительной» традиции философии (Шпет, 2014, с. 11). С хладнокровием метеоролога Шпет фиксирует смену этапов и главенствующих установок в философии на протяжении истории. Он принимает взгляд на историческую динамику мысли как на смену «положительных» и «отрицательных» доминирующих дискурсов. Эти обозначения имеют двойственную природу, что следует иметь в виду, чтобы не оказаться обманутым смыслами метафор. «Отрицательная» философия негативна, но не ничтожна; в рамках диалектического движения мысли она способна создавать интеллектуальные напряжения, позволяющие вернуться к проблематике «положительной» философии (которая только и может считаться содержательной) на уровне своей эпохи (Там же, с. 49).

«Положительная» же философия положительна по определению, то есть ее целевая причина и способы реализации (хороший вопрос: не обуславливает ли одно другое?) направлены на достижение результата, чье содержание состоит не в производстве критического отрицания, но в достижении результата, которым нельзя пренебречь в процессах рассмотрения действительности. «Отрицательная» философия тем не менее также содержательна, коль скоро она «философия». Эта составляющая культуры не может быть негативистской, до тех пор пока она продолжает оставаться собой. С точки зрения Шпета, в противном случае она

ophy (Shpet, 2014, p. 11). With the coolness of a meteorologist Shpet records the succession of stages and prevalent attitudes in philosophy over time. He sees the historical dynamics of thought as a succession of “positive” and “negative” dominant discourses. These designations have a dual nature, which has to be kept in mind not to be misled by the meanings of the metaphors. “Negative” philosophy is negative, but not negligible; in the dialectical movement of thought it can create intellectual tensions which make it possible to return to the problems of “positive” philosophy (which alone can be considered to be substantive) at the level of its epoch (*ibid.*, p. 49).

By contrast, “positive” philosophy is positive by definition, i.e. its purpose and implementation methods (is the one perhaps a precondition for the other?) are aimed at achieving a result, i.e. not a critical negation, but an achievement of a result that cannot be neglected in the process of cognising reality. Even so, “negative” philosophy is also substantive as long as it is “philosophy”. This component of culture cannot be negativist as long as it remains itself. Otherwise, according to Shpet, it ceases to be philosophy. The philosopher’s task is to use reasonable analysis to achieve a positive result, often exemplified by Shpet’s own interpretations: “The task of the presentation that follows is not so much to show Humboldt’s vacillations and searches as to interpret his vacillations in order to extract from his idea the positive meaning which could be accepted by modern science” (Shpet, 2006, p. 60).

The above foray into the genealogy of the question of the positioning of philosophical reflection should be seen in the context of “the question of form” (*ibid.*, p. 14). In general, the question of philosophy as a form of thought about form tallies with Shpet’s concept of the tasks of positive philosophy in the framework

перестает быть философией. Задача философа состоит в том, чтобы посредством разумного анализа прийти к положительному результату, примером чего часто выступают интерпретации самого Шпета: «Задача дальнейшего изложения не столько в том, чтобы показать колебания и поиски Гумбольдта, сколько в том, чтобы интерпретировать его колебания с целью извлечь из его идеи положительное значение, которое могло бы быть принято в современную науку» (Шпет, 2006, с. 60).

Этот предпринятый нами небольшой экскурс в генеалогию вопроса о позиционировании философского размышления нужно понимать в контексте «вопроса о форме» (Там же, с. 14). В общем виде вопрос о философии как форме мышления о формах совпадает со шпетовским пониманием задач положительной философии, то есть сама постановка вопроса о наличии содержательных и положительных форм — это и есть положительная форма философии, в рамках которой строит свой проект Шпет. Ключевые интуиции русского философа формировались в сложном контексте философских дискуссий начала XX в. При анализе значение имеет не комплексность, а специфичность этой комплексности. Шпет пребывал в некотором противоходе интеллектуального движения, то есть, с одной стороны, он был русским философом, не просто находясь в центре дискуссий своего времени, но участвуя и в институциональной организации науки (организация Института научной философии (Сидорин, Черняев, Щедрина, 2021)). Такая честь выпадала не всем. С другой стороны, он абсолютно универсальный мыслитель, то есть его мысль отражает интуиции, методологию и современность передовой на тот момент школы феноменологической философии.

Именно на этом уровне раскрывается то, без чего «вопрос о формах» может быть лишь вопросом о пустоте. Оказывается, что, направляя мысль определенным образом — особо подчеркнем, что этот вектор задан не только самим предметом, но пониманием контекста, в кото-

of which Shpet builds his project. The Russian philosopher's main ideas were formed in the complex context of philosophical discussions of the early twentieth century. What matters is not the complexity but the specificities of this complexity. In a certain sense, in the intellectual movement of his time, he was swimming against the current. On the one hand, he was a Russian philosopher who was not merely at the centre of contemporary discussions but was also involved in the institutional organisation of science (organisation of the Institute of Scientific Philosophy (cf. Sidorin, Chernyayev and Shchedrina, 2021)). Such an honour was not bestowed on everyone. On the other hand, he was an absolutely universal thinker, which means that his thought reflected the intuitions, methodology and timeliness of the phenomenological philosophy which was on the cutting edge at the time.

It is on that level that something is revealed without which “the question of forms” can only be a question which remains empty. It turns out that by directing thought in a certain way — let us stress that the vector is determined not only by the object, but also by awareness of the context in which philosophy-based culture thinks about the object — we discover that form is always reflected in language, aesthetic experience and creative activity. Shpet's ideas are innovative in the general context of his thought, but they have a basis: he took the idea of form from the German philosophical thought of the twentieth century which, in spite of certain stereotypes, was far more pluralistic than it appears from outside.

This strand of research did not lead to the creation of a major scientific school and was not institutionalised. It is hard to say whether Shpet would have succeeded had his personal fate been different. Be that as it may, the question of forms is becoming once more relevant in

ром основывающаяся на философии культура вообще мыслит о предмете, — мы обнаруживаем, что форма с необходимостью выражается в языке, эстетическом переживании, созидательной деятельности. Идеи Шпета — новаторские в общем контексте его мысли, но они имеют под собой основу: представления о форме почерпнуты им из немецкой философской мысли XIX в., которая, несмотря на определенный стереотип, была куда более плюралистичной, чем это видится извне.

Это направление исследований не получило своего продолжения в виде создания крупной научной школы и не преобразовалось в институционализированные традиции. Сложно судить, получилось бы это у Шпета, сложись его личная судьба по-другому. Но тем не менее вопрос о формах вновь актуализируется в современности, которая, с одной стороны, ощущает усталость от практико-ориентированных «больших» нарративов (прежде всего идеологических), а с другой — сталкивается с кризисом в самопонимании своих задач и способов их решения. Если мы достигли предельной ясности, «все понятно», а остались лишь частные вопросы, то почему мы не можем на них ответить? Почему те ответы, которые есть, нас не удовлетворяют? Это не вписывается в позитивистский нарратив, что было очевидно уже Шпету (Шпет, 2010, с. 55). Если следовать его классификации, это как раз то состояние «отрицательной» философии, за которым может (или должно) последовать положительное мышление. Из сегодняшней перспективы Шпет выглядит одинокой фигурой — вне всякого сомнения, его научный потенциал, который имел все шансы развиваться в рамках отечественной философской традиции, оказался не до конца реализован. Впрочем, сегодня предпринимаются попытки переосмысления его наследия в контексте актуальных проблем философии (Денн, 2023, с. 16).

Несмотря на все различия биографических обстоятельств — судьба не всегда благоволила Кассиреру, но все же ему удалось обезопасить

modernity which, on the one hand, is weary of practice-oriented “grand” narratives (above all ideological) and, on the other hand, faces a crisis in understanding its tasks and ways of solving them. If we have achieved ultimate clarity and “everything is clear,” while only particular questions remain, why cannot we answer them? Why are the answers we have unsatisfactory? This does not fit into the positive narrative, of which already Shpet was aware (Shpet, 2010, p. 55). According to his classification, this is the state of “negative” philosophy which may (or must) be followed by positive thinking. From the vantage point of today Shpet looks like a lone figure: without any doubt his scientific potential, which had every chance of developing within the Russian philosophical tradition, was not fully tapped. Anyway, today we see attempts to reinterpret his legacy in the context of the current problems of philosophy (Dennes, 2023, p. 16).

In spite of the difference of biographical circumstances — fortune was not always kind to Cassirer, but he managed to keep out of harm’s way — the legacy of one of the leading Neo-Kantians also turned out to be just a particular case of the development of philosophical thought, although it claimed to be more systematic (Luft, 2005). Shpet and Cassirer never interacted directly, but their views on the question of forms are basically similar and through him we can see what an interesting interpretation of the Kantian philosophy both of them provided. In 1939, living in emigration in Sweden, Cassirer delivered a series of lectures on the foundations and methodology of cognition. He emphasised the theory of knowledge in sciences and culture, distinguishing natural science from culture science only in terms of the object and in a certain way of methodology, but not arranging them in a hierarchy. These later reflections sum up the dialogue



себя, — наследие одного из ведущих неокантианцев также оказалось лишь частным случаем развития философской мысли, хотя претендовало на большую системность (Luft, 2005). Шпет и Кассирер не находились в непосредственном взаимодействии, но их взгляды на вопрос о формах принципиально схожи, и через него мы сможем увидеть, какая интересная интерпретация кантианской философии была ими осуществлена. В 1939 г., находясь в эмиграции в Швеции, Кассирер выступает с серией докладов, посвященных основаниям и методологии познания. Особый акцент философ делает на теории познания в науках о культуре, различая естественно-научное познание и познание в культуре лишь в соответствии с предметом и, некоторым образом, методологией, но не ранжируя их, не выстраивая иерархию. Эти поздние размышления подводят итог диалогу с неокантианством, подчеркивая влияние биологии на мышление философа (Князева, 2019, с. 33).

Несмотря на то что Кассирера принято относить к виднейшим представителям неокантианства, влияние феноменологической традиции на его мысль в вопросах теории познания, возможно, более значительно. Кассирер наделяет вариативность проявлений человеческой практики в культуре абсолютной ценностью (Cassirer, 2011, S. 135). Само существование разных практик не требует легитимации и контейнеризации в рамках выстраивания жесткого категориального каркаса познания. Вопрос о познании — это не только вопрос о том, с чего начинается познание в области методологии. И с точки зрения Кассирера, и с точки зрения Шпета, это уже как минимум следующий шаг. Вначале есть переживание, которое изначально не осмысливается теоретически, но переживается как часть мира, оно неразрывно с субъектом (Мотрошилова, 2006, с. 302–303). Его свойством является возможность превратиться в воспоминание, то есть опредметиться в рамках внутренней жизни человека. Там оно может существовать только как смысл.

with Neo-Kantianism, highlighting the influence of biology on his thought (Knyazeva, 2019, p. 33).

Although Cassirer is considered to be one of the foremost representatives of Neo-Kantianism, his views on the theory of cognition were probably influenced more by the phenomenological tradition. Cassirer attaches absolute value to the diversity of manifestations of human practices in culture (Cassirer, 2011, p. 135). The existence of different practices does not require legitimisation and compartmentalisation in the framework of a rigid categorical structure of knowledge. The question of knowledge is not only about what cognition begins with in the sphere of methodology. For Cassirer and for Shpet, this is as a minimum the next step. First comes experience, which initially is not understood theoretically, but is experienced by the subject as part of the world, inseparably bound up with the subject (Motroshilova, 2006, pp. 302-303). Its attribute is that it may become a memory, i.e. be objectified in a person's inner life. There, it can exist only as a meaning.

The positive question about a single scheme of cognition in Neo-Kantianism hinges on the search for an adequate mathematical apparatus (Dmitrieva, 2007, p. 63) and the ability to render this structure in the language of the human being's life-world. Not being an immediate experience, mathematics is knowledge that simultaneously explains everything, but does not give the content of the single form. Despite the paradoxical character of this thesis in the context of the foregoing, arguably the understanding of the nature of mathematical number both by Cassirer and by Shpet should be seen as a disjunctive logical operation, i.e. separation and distinction which has no primary form, or inner form, or "form of forms". Cassirer (2020, p. 8) explicitly writes about the



Положительный вопрос о единой схеме познания в неокантианстве лежит в плоскости поиска адекватного математического аппарата (Дмитриева, 2007, с. 63) и умения переложить эту структуру на язык жизненного мира человека. Не будучи чем-то непосредственно переживаемым, математика оказывается знанием, которое одновременно объясняет все, но не задает содержание единой формы. Несмотря на всю парадоксальность этого тезиса в контексте предыдущего изложения, можно предположить, что понимание природы математического числа и у Кассирера, и у Шпета следовало бы отнести к дизъюнктивной логической операции, то есть к разделению и отличению, не имеющему первоформы, то есть внутренней формы, или «формы формы». Кассирер прямо пишет об ограничениях математической универсальности: «Математическое и естественно-научное бытие, в его идеалистическом понимании и толковании, не исчерпывает всей действительности...» (Кассирер, 2017, с. 16).

На самом базовом дискурсивном уровне бросается в глаза отличие в философии форм у Кассирера и Шпета. Идея о том, что есть «форма форм» как понятие, которое объемлет все остальные формы, одновременно являясь их определением, не занимает мышление немецкого философа. Какое отношение это имеет к кантианству? Одна из первостепенных задач, которая стояла перед неокантианским движением, заключалась в изучении только становящихся наук о культуре, формировании их методологического базиса. Последние, несмотря на то что рубеж XIX—XX вв. общепринято считается временем разделения единого древа научного познания, не имели своей методологической автономии. Показательна здесь позиция ключевого мыслителя для немецкой традиции — Адольфа Тренделенбурга (1802—1872): «Связь философии и позитивных наук, о чем идет речь в трудах Тренделенбурга, воплощает историко-культурную действительность, чей смысл в конечном счете подлежит рациональному определению» (Дмитриева, 2007, с. 49). До сфе-

limitations of mathematical universality: “The mathematical natural-scientific being, in its idealistic version and interpretation, does not exhaust all reality [...]”

At the basic discursive level, one is struck by the difference in the philosophy of forms with Cassirer and Shpet. The idea that there exists the “form of forms” as a concept that embraces all the other forms while simultaneously being their definition, does not engage the German philosopher’s mind. What does it have in common with Kantianism? One of the prime tasks that faced the Neo-Kantian movement was to study the emergent sciences of culture and create their methodological foundation. The latter, even though the turn of the nineteenth and twentieth centuries is commonly considered to be the time of the split of the single tree of knowledge, did not have an autonomous methodology. The position of Friedrich Adolf Trendelenburg (1802—1872), the key thinker for the German tradition, is revealing: “The link between philosophy and the positive sciences, which Trendelenburg writes about, embodies historical-cultural reality whose meaning at the end of the day is subject to *rational* definition” (Dmitrieva, 2007, p. 49). *Sciences of culture* did not exist prior to specialisation of scientific knowledge driven by socio-economic factors or technical development of the experimental base, but above all by the change of methodological notions of what was possible. The understanding of the body of humanistic knowledge as being identical to the breakdown of humanistic sciences constitutes the error of presentism. For Shpet and Cassirer this process was contemporary, all the more valuable are their intuitions concerning the philosophy of culture.

One of the tasks that faced Neo-Kantianism was legitimising the study of culture sciences and their cognitive status. At that time this

ры специализации научного знания, в основе которого лежали не только социально-экономические причины или техническое развитие экспериментальной базы, но прежде всего изменение методологических представлений о возможном, *наук* о культуре не существовало. Понимание комплекса гуманитарного знания как тождественного развитому членению гуманитарной науки, таким образом, заключает в себе ошибку презентизма. Для Шпетта и Кассирера этот процесс был современен, и тем ценнее их интуиции в отношении философии культуры.

Одной из задач, стоявших перед неокантианством, была легитимация изучения наук о культуре и их познавательного статуса. В тех условиях это подразумевало и легитимацию автономии сферы культуры вообще, в особенности ее гуманистического пафоса. Философия символических форм Кассирера — это историческая попытка решить две эти задачи, не выбирая в качестве универсального метода принципы естественно-научного познания в его математической форме (Cassirer, 1907, S. 32—35). Показательно, что, в отличие от виднейших представителей неокантианства, у него есть теория познания культурных форм, но нет как таковой эксплицированной методологии познания вообще, на которой основывается смысл «коперниканского переворота», продолженного неокантианской традицией.

Осмысление этого факта имеет большое значение для понимания принципов функционирования философского знания того времени. Сыграло свою роль и межевание неокантианских школ, условность историко-философского взгляда на этот феномен в самом общем смысле. Однако кантианская критика основ познания Кассирера не стала методическим руководством для всех философов, которых можно было бы объединить под зонтичным термином «неокантианцы». Задача состояла в том, чтобы поставить под сомнение математическую природу естественных наук как единственных подлинно заслуживающих того, чтобы именоваться науками. Для Шпетта эта мысль была са-

also implied legitimisation of the autonomy of the sphere of culture in general, especially its humanistic pathos. Cassirer's philosophy of symbolic forms is a historic attempt to solve these two tasks without choosing as the universal method the principles of natural scientific cognition in its mathematical form (Cassirer, 1907, pp. 32-35). It is noteworthy that, unlike the foremost representatives of Neo-Kantianism, he has a theory of cognition of cultural forms but not an explicit methodology of cognition in general which underpins the "Copernican turn" that the Neo-Kantian tradition carried on.

Awareness of this fact is important for understanding the principles of the functioning of philosophical knowledge of the time. The distinctions between Neo-Kantian schools and lack of an established historical-philosophical view of this phenomenon in a very general sense also played a part. However, the Kantian critique of Cassirer's principles of cognition did not become a methodological guide for all the philosophers who could be covered by the umbrella term "Neo-Kantians". The task was to call in question the mathematical nature of the natural sciences as the only sciences worthy of that name. For Shpet the idea was self-evident as a significant part of his philosophical consciousness. The methodological and cultural autonomy of culture sciences had to exist and be grounded by means of philosophy (Shpet, 2016, pp. 216, 384). Cognition and understanding are inherent in the human being, so that it is meaningless and absurd to confine the sphere of cognition to what is not an experience of a concrete being. In effect, this approach makes up for the Neo-Kantian "rigor" by expanding the phenomenological understanding of the life-world. The level of development of knowledge or science does not matter if its achievements do not lend themselves to human

моочевидной, составляя значимую часть его философского самосознания. Методологическая и культурная автономия наук о культуре должна существовать, быть обоснована посредством философии (Шпет, 2016, с. 216, 384). Познание и понимание укоренены в человеке, поэтому ограничивать сферу познания тем, что не является переживанием конкретного существа, бессмысленно и абсурдно. В сущности, этот подход компенсирует неокантианскую «строгость» расширением феноменологического понимания жизненного мира. Не имеет значения уровень развития знания или науки, если их достижения становятся недоступны пониманию человека. Точнее, они не могут считаться *единственно* научными. Схожая критика сциентистского подхода, указывающая на невозможность считать предельно абстрактные схемы образцом научности, была развита много позже.

Не всякое познание начинается с научного факта. Опыт не тождественен научному факту. Переживание не тождественно опыту. Возможно, познается мир, имеющий свои принципы организации, но мир познаёт только человек, поэтому структуру его познавательной активности требуется учитывать. Более того, именно эта структура первостепенна и содержит в себе основы познания. Познание на научной и философской основе подразумевает развитую методологию. В самом общем виде ни Кассирер, ни Шпет не отходят от этих установок. Однако посредством уточнения упрощенной схемы значения познавательной активности они приближаются к тому, чтобы претендовать на собственное понимание философии.

В уже упомянутых докладах Кассирера конца 1930-х гг. мы находим особое указание на принципиальную многокомпонентность и многоаспектность познавательной практики человека (Cassirer, 2011, S. 64). Логика наук о культуре выстраивается как понимание через символическую форму. Эта символическая форма черпает свой исток как наличный факт познания в перцептивной структуре человеческого сознания, которая схватывает реаль-

understanding. More precisely, they cannot claim to be *solely* scientific. A similar critique of the scientist approach which argues that completely abstract schemes cannot be supported, since models of scientificity was not developed until much later.

Not all cognition begins with a scientific fact. Experience is not identical to a scientific fact. Exposure is not identical to experience. The world as cognised may have its principles of organisation, but the world is cognised only by humans, so that the structure of their cognitive activity must be taken into account. Moreover, this structure is primary and contains the foundations of knowledge. Cognition on a scientific and philosophical basis implies a developed methodology. In general, both Cassirer and Shpet adhere to these principles. However, by tweaking a simplified scheme of the meaning of cognitive activity, they edge closer to claiming to have their own concept of philosophy. Already in the above-mentioned lectures that he delivered in the late 1930s Cassirer points out that human cognitive practice inherently has many components and many aspects (Cassirer, 2011, p. 64). The logic of culture science is based on understanding through symbolic form. The symbolic form draws on the fact of cognition in the perceptive structure of the human consciousness which captures reality without dismembering it in accordance with the entire analytical power of the cognitive apparatus, but perceiving it as a unity. The symbolic in form is not an accident and not an aberration to be corrected through a critical procedure; it is the very condition of cognition which is incorporated in the individual by the culture and history in which the individual exists (*ibid.*, p. 98).

This is one more point of conceptual intersection between the projects of Shpet and Cassirer. Thinking about (symbolic) forms as an import-



ность, не расчлняя ее в соответствии со всей аналитической мощью познавательного аппарата, но воспринимая ее как нечто единое. Символическое в форме — это не случайность и не абберация, которую требуется очистить посредством критической процедуры, это само условие познания, которое буквально инкорпорировано в познавательную направленность человека той культурой и историей, в которой он существует (Ibid., S. 98).

Это еще одна точка концептуального пересечения между проектами Шпета и Кассирера. Мышление о (символических) формах как важном элементе человеческой реальности объединяет двух философов в их попытке продолжения философии как объединяющей основы человеческой деятельности вообще. Неокантианские и многие другие проекты того времени также имели в виду важность философии, но важность философии не как философии, а как методологии познания. Стремясь уберечь философию от натиска экспериментального естествознания, неокантианцы слишком ее ограничили. Сама же философия должна была стать тем, что подлжит такому же членению, как и естественные науки. Если сформулировать это кратко в терминах философии истории философии Шпета, то задача философа состоит не в том, чтобы сциентизировать философию, а в том, чтобы сохранить связь между философией и наукой, вернуть ее к миру человека и культуры (Кассирер, 2002, с. 9; Шпет, 1914, с. 2).

Перед взглядом на мир стоит задача систематизировать и классифицировать богатство форм, доступных нашему восприятию. Но не только систематизировать и объяснить (эта философская задача на стороне человека). Требуется, коль скоро мы уравниваем в значении естественно-научное познание и познание культурных форм, объяснить многообразие существующей жизни, пролить свет на спонтанность ее изменений. Следующей задачей станет и отнесение к ценности. Обращаясь к работам современной ему биологии, опирающийся на работы голландского ботаника Хуго

ant element of human reality is what the two philosophers share in their attempt to perpetuate philosophy as a uniting basis of human activity in general. Neo-Kantian and many other projects of that time also recognised the importance of philosophy, but philosophy not as philosophy but as methodology of cognition. Seeking to protect philosophy against the onslaught of experimental natural science, Neo-Kantians limited it too much. Philosophy itself was to be subject to dismemberment like the natural sciences. To put it in a nutshell in terms of Shpet's history of philosophy, the philosopher's task is not to synthesise philosophy, but to preserve the connection between philosophy and science (Cassirer, 1957, p. XVI; Shpet, 1991, p. 176).

The worldview has the task of systematising and classifying the diversity of forms accessible to our perception. But not only to systematise and explain (that philosophical task is devoted to the human being). As long as we put cognition of cultural forms on a par with cognition in natural science it is necessary to explain the diversity of existing life and shed light on the spontaneity of its changes. The next task is reference to value. Drawing on the biology of his time — which was based on the works of the Dutch botanist Hugo de Vries (1848–1935), who developed the mutation theory which led to the genetic notion of the development of the living forms — Cassirer arrives at conclusions that are important for him (Cassirer, 2011, p. 39). The concept of incremental change simplifies the real picture and does not capture how life develops in reality. Evolution may make leaps that bring a qualitative change to a life form. Since it has to do with mutation, it is unpredictable. We are dealing already with the preservation of accumulated variability, which testifies to the operability of acquired features.

Attention to the mutational theory is not accidental, nor is the fact that Cassirer turned to bi-



Де Фриза (1848–1935), разрабатывавшего мутационную теорию, которая легла в основу генетического представления о развитии форм живого, Кассирер приходит к значимым для себя выводам (Cassirer, 2011, S. 39). Представление о постепенном накоплении изменений упрощает реальную картину, не охватывает того, как развивается жизнь на самом деле. В рамках эволюции может происходить скачок, качественно меняющий жизненную форму. Поскольку речь идет о мутации, он непредсказуем. Мы имеем дело уже с сохранением накопленной изменчивости, которая свидетельствует о работоспособности приобретенных признаков.

Внимание к мутационной теории неслучайно, как и вообще обращение Кассирера к биологии. Биологическая нормативность здесь очевидным образом претендует на то, чтобы заместить математическую. Первая может быть описана посредством второй, но ее динамика может быть лишь вероятностной. Мутационная теория — спасительная соломинка, за которую хватается Кассирер, пытаясь достичь своей цели по отстаиванию автономии не только наук о культуре, но и наук о природе и в конечном итоге философии. Культура немыслима без идеи спонтанности, самоценных (автономных) по своей природе форм. Форм, которые могут быть различны на индивидуальном уровне, но сохраняют общий образ в рамках исторически существующего образования: «На уровне индивидуальной речи наблюдается разнообразие и изменчивость, на уровне символических форм языка — единообразие и постоянство» (Князева, 2019, с. 31; орфогр. испр. — Н.А.). Спонтанные отклонения не тождественны случайным, коль скоро им хватает сил для того, чтобы сохраниться и быть зафиксированными. Культура и ее философия здесь отличны от более хаотичного мира биологической жизни. Реализация случайности, ее закрепление свидетельствует о возможности этой культурной формы существовать. Проблема перехода в другой род (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) получает в философии символических

ology. Biological normativity obviously claims to supplant mathematical normativity. The former can be described via the latter, but its dynamics can only be probabilistic. The mutational theory is the saving straw which Cassirer seizes in his attempt to uphold the autonomy not only of culture sciences, but also the sciences of nature and, ultimately, philosophy. Culture is unthinkable without the idea of spontaneity, of intrinsically valuable (autonomous) forms. Forms that may differ at the individual level, but retain a common image in the framework of the historically existing education: “At the level of individual speech there is diversity and variability, at the level of symbolic forms of language there is uniformity and constancy” (Knyazeva, 2019, p. 31). Spontaneous deviations are not identical to accidental ones insofar as they are strong enough to endure and be fixed. In that respect culture and philosophy differ from the chaotic world of biological life. Realisation of an accident and its fixation show that a given cultural form is viable. The problem of changing the genus (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) gets a special interpretation in the philosophy of symbolic forms. Spontaneity of change, the mystery of the birth of the new are balanced because becoming a fact of cognition or culture is governed by organic laws. Symbolic forming is subordinate to the common logic of language and culture (Cassirer, 1925, pp. 70-71). They should be consulted when considering the value of cognition.

The idea of form is not that new forms are emerging, but that the existing forms produce new forms, owing to spontaneity limited by the laws of consolidation and balancing that are inherent in any culture at any time. The new objects that come into existence develop in history and in language to become perceptions and form trains of associations. I have stressed the importance of reference to antique philosophy for Shpet. It is important also for Cassirer, but in

форм особую интерпретацию. Спонтанность изменения, тайна рождения нового уравниваются тем, что становление фактом познания или культуры подчинено органическим законам. Символическое формирование подчинено общей логике языка и культуры (Кассирер, 2000, с. 377). Именно к ним следует обращаться, размышляя о ценности познания.

Идея формы не в том, что появляются новые формы, а в том, что существующие формы посредством спонтанности, ограниченной законами закрепления и уравнивания, органичными для всякой культуры и времени, образуют новые формы. Вновь возникшие предметы далее развиваются в истории и языке, они становятся перцепциями, формируют ассоциативный ряд культуры. Мы уже говорили о важности референтной позиции античной философии для Шпетта. Важна она и для Кассирера, но в другом смысле. Немецкий философ отмечает значение аристотелианской идеи категорий, проводя параллели между формами и категориями. Важность учения Аристотеля признавал и Шпет:

Зачастую это стремление русской философии к цельному знанию возводят к Платону, но в данном случае, коль скоро речь идет о методологическом сознании науки, нам важно, что в отечественной философии были попытки увидеть истоки такого понимания знания в творчестве Аристотеля. Так, Шпет, практически наперекор распространенным тогда трактовкам логики Аристотеля как формальной, выхолащивающей содержание, рассматривает формальную логику Аристотеля как науку о средствах выражения знания (Щедрина, Пружинин, 2020, с. 23).

Мы полагаем, что результаты сравнения подходов немецкого и русского философов к решению одной задачи о построении единой, не-иерархически организованной теории наук демонстрируют преобладание конвергентной тенденции и фактически нивелируют дискурсивную дивергенцию. Для обоснования автономности культурных феноменов и их форм

a different sense. Cassirer notes the importance of the Aristotelian idea of categories, drawing parallels between forms and categories. Shpet, too, recognised the importance of Aristotle's doctrine:

Often the striving of Russian philosophy for integral knowledge is traced to Plato, but in our case, insofar as we speak about methodological consciousness of science, it is important that Russian philosophy should try to see the sources of this understanding of knowledge in the work of Aristotle. Thus Shpet, practically in defiance of the then widespread interpretations of Aristotle's logic as formal, bereft of content, sees Aristotle's formal logic as a science of the means of expressing knowledge (Shchedrina and Pruzhinin, 2020, p. 23).

I believe that the comparison of the approaches of the German and Russian philosophers to one and the same task of developing a single, non-hierarchically organised theory of sciences demonstrates the prevalence of the convergent trend and effectively annuls discursive divergence. Cassirer needs the mutational theory to ground the autonomy of cultural phenomena and their forms. To prevent the mutational theory looking like fluctuation in scientific knowledge, he turns not to the classification of sciences and methods, but to historically understandable philosophy, i.e. does precisely what Shpet does: he links the logic of cognition with the history of the spirit of the philosophy which is the first and most complete reflection. The conceptual toolkits of the two philosophers are of course very different. But they are very close in that they eschew stereotypes of methodological thinking: they try not to yield to the temptation of making structurally organised maps of sciences (cognition). Which brings us to the initial task Neo-Kantianism put before the two philosophers: to give a philosophical image of the world that would reflect the development of

Кассиреру требуется мутационная теория. Для того чтобы мутационная теория не выглядела флуктуацией в научном познании, он обращается не к классификации наук и методов, но к исторически понятой философии, то есть делает буквально то, что делает Шпет: увязывает логику познания с историей духа, первым и наиболее полным отражением которого является философия. Понятийный аппарат двух философов, вне всякого сомнения, отличается значительно. Но в своей части отклонения от стереотипизации методологического мышления они необыкновенно близки: это стремление избежать соблазна построения карт наук (познания), особенным образом структурно организованных. В этом аспекте мы возвращаемся к изначальной задаче, которую перед двумя философами поставило неокантианство: дать философский образ мира, который отвечал бы развитию наук и их возрастающей специализации. Неокантианское влияние и на Шпета, и на Кассирера состоит в осознании важности той задачи, с которой столкнулась Марбургская школа, то есть объективизации объекта познания вне ощущений, которые недостаточны, и вне идеи о «вещи самой по себе» (Дмитриева, 2007, с. 15–16).

Понятие «формы», таким образом, является ключевым связующим звеном между неудовлетворенностью неокантианством, принятием его ключевого критического пафоса и постановкой задачи в новом мире. Историко-философский исток «форм» известен — это концепции немецкого романтизма с его оригинальным философским взглядом на мир. Для Шпета это несомненный ориентир. Таковым он был и для Кассирера. Другое дело, что Кассирер отходит от прямой опоры на мысль Гёте и Гумбольдта, сохраняя заданный ими вектор лишь в общих чертах. Не страдая антисциентизмом, но содержательно обращаясь к достижениям естествознания (работы Хуго Де Фриза, Якоба фон Икссюля) в области генетики, Кассирер находит способ предложить альтернативный магистральному развитию неокантианской философии проект воззрений на

sciences and their growing specialisation. Neo-Kantian influence on Shpet and Cassirer consists in their consciousness of the importance of the task that confronted the Marburg school, i.e. objectification of the object of cognition outside sensations, which are insufficient, and outside the idea of “the thing in itself” (Dmitrieva, 2007, pp. 15-16).

Thus, the concept of “form” is the key link between dissatisfaction with Neo-Kantianism, the adoption of its inherent critical pathos and the setting of the task in a new world. The historical-philosophical source of “forms” is known to be German Romanticism with its original view of the world. This is undoubtedly a reference point for Shpet. And the same is true of Cassirer. It is another question that Cassirer does not directly refer to the thought of Goethe and Humboldt while following that vector in general. Not being afflicted by anti-scientism, but substantively drawing on the achievements of the natural sciences (the works of Hugo de Vries, Jakob von Uexküll) in the field of genetics, Cassirer proposes a view of culture and the diversity of human life that is an alternative to the mainstream Neo-Kantian philosophy. Life itself, not reducible to the psycho-physical, but existing in history and culture, was for Shpet and for Cassirer the main problem around which the polemic with other traditions revolved.

\*\*\*

I submit that what prompted Shpet and Cassirer to turn to the question of the philosophical, symbolic nature of cognition was the problem and the task the preservation of which is more important than the hypothetical solution that can be achieved. Mathematisation of knowledge and model schematisation of cognition that seek to unify and erect a single edifice of science should not be an end in itself.



культуру и многообразие человеческой жизни. Сама эта жизнь, нередуцируемая к психофизическому, но существующая в истории и культуре, представляла для Шпета и Кассирера главную проблему, вокруг которой выстраивалась полемика с другими традициями.

\* \* \*

Мы полагаем, что за оригинальным обращением Шпета и Кассирера к вопросу о философской, символической природе познания стоит проблема, задача сохранения которой важнее того гипотетического решения, к которому можно прийти. Математизация знания и образцовая схематизация познания, имеющие перед собой идею унификации и строительства единого здания науки, не должны становиться самоцелью. Математизация знания о мире важна в науках о природе, но не универсальна в науках о духе и тем более в философии. Смысловая интенциональность, то есть исторически и культурно обусловленное отношение к миру, первична. Идея того, что это не просто лозунг, ни на чем не основанный, а ко всему прочему и легко подвергаемый критике, основывается на феноменологической интуиции и объективно наблюдаемой культурной сложности. Деструктивный пафос революционного разделения философии и познания был очевиден и Шпету, и Кассиреру.

Постановка вопроса об исторической априорности (символических) форм является одной из ключевых новаций философии Шпета и Кассирера. Предзаданность контекста редуцируется в их мысли не к тому, что должно быть упразднено, а к тому, что должно стать предметом рефлексии и осмысления, в границах которого осуществляется познание и (вос)производство философского вопрошания, содержащего в себе смысл культурной и познавательной деятельности. Поэтому Кассирер с таким интересом и уважением говорит о самоценности мифического сознания, а Шпет, в свою очередь, призывает с уважением относиться именно к историческому контексту, основой понимания

Mathematisation of knowledge of the world is important in the natural sciences, but it is not universal in the sciences of the spirit, still less in philosophy. Sense intentionality, i.e. a historically and culturally conditioned attitude to the world, is primary. The notion that it is not merely an unsubstantiated slogan which does not stand up to criticism, stems from phenomenological intuition and objectively observed complexity of culture. Both Shpet and Cassirer were aware of the destructive pathos of revolutionary separation of philosophy and cognition.

Raising the question of historical *a priori* character of (symbolic) forms was one of the ground-breaking ideas of Shpet and Cassirer. They reduce the givenness of the context not to what should be canceled, but to what should become an object of reflection and understanding within which cognition and (re)production of philosophical inquiry takes place and which constitutes the meaning of cultural and cognitive activity. That is why Cassirer speaks with interest and respect about the intrinsic value of mythical consciousness, and Shpet, for his part, urges the need to respect historical context which cannot be understood without the history of thought i.e. philosophy. Shpet's interest in language (Shpet, 2007, pp. 220-223), history and the social, understood in a non-instrumental way, should be seen as an original attempt to give one's own answer to the Neo-Kantian approach to the question. Back not only to Kant, but to the matters that are important to us.

One of the most valuable parts of the legacy of Shpet and Cassirer is the applied aspect of their intuition about the structure of symbolic reality. Shpet develops an interest in literature and aesthetics in accordance with his philosophical concept of the structure of symbolic reality. Cassirer's works on the theory of culture are always close to cultural anthropology, but are imbued with profound respect for the idea of wholeness and diversity of world forms:



которого является история мысли, то есть философии. Интерес Шпета к языку (Шпет, 2007, с. 220–223), истории и неинструментально понятому социальному нужно понимать как оригинальную попытку дать собственный ответ на неокантианскую постановку вопроса. Назад к важным для нас вещам, а не только к Канту.

Одна из самых ценных частей наследия Шпета и Кассирера состоит в прикладном применении их интуиции об устройстве символической реальности. В соответствии с философским пониманием устройства символической реальности развивается интерес Шпета к литературе, эстетике. Работы Кассирера по теории культуры всегда близки культурной антропологии, однако выполнены с глубоким уважением к идее целостности и многообразия форм мира: «...именно символические формы “представления” и “значения” дают нам доступ к “объективной” действительности...» (Кассирер, 2002, с. 87). Продуктивность биологических метафор в науке для Шпета и Кассирера отличалась от додарвиновских органицистских теорий. Основная ценность концептуальных подходов этих философов состоит именно в том, что они смогли прочувствовать и реализовать потребность в отличном, но все так же научном подходе. Позднее, уже в современной философии науки, потенциал их интуиций был реализован в другом ключе (в том числе в проекте эволюционной эпистемологии).

Еще раз взглянем на предложенный Н. А. Дмитриевой критерий родства кантовского учения и неокантианской философии:

Принципиальным моментом, позволяющим говорить о безусловном родстве неокантианства с философией Канта, то есть той самой «*буквой*» или «*духом*» кантовского учения, должен считаться, по мнению Г. В. Тевзадзе, «*коперниканский поворот*». <...> ...На мой взгляд, необходимо добавить [к нему] признание «ограниченности познания возможным опытом» и «отказ от метафизических построений как выходящих за рамки возможного опыта» (Дмитриева, 2007, с. 41–42).

“[...] it is the symbolic functions of ‘presentation’ and ‘signification’ that creates access to that ‘objective’ reality [...]” (Cassirer, 2020, p. 118). For Shpet and for Cassirer the productivity of biological metaphors in science differed from pre-Darwinian organicist theories, their main value consisting in that they sensed the need for a different, but still scientific approach. Later, in modern philosophy of science, the potential of their intuitions was realised in a different way (including the project of evolutionary epistemology).

Let us take one more look at the criterion of kinship between Kant’s doctrine and Neo-Kantian philosophy, proposed by Nina A. Dmitrieva (2007, pp. 41-42):

The fundamental fact that proves beyond doubt the kinship of Neo-Kantianism and Kant’s philosophy, i.e. the “*letter*” or “*spirit*” of Kant’s doctrine, must be, in the view of G. V. Tevzadze, “*the Copernican turn*”. [...] in my opinion, we should add “the limitation of cognition to possible experience” and “renunciation of metaphysical theories as going beyond the framework of possible experience”.

On the strength of this presentation, it is clear that the philosophies both of Cassirer and Shpet meet this criterion in “*spirit*”, which does not make them identical to Neo-Kantian theories. This means only one thing: these two thinkers are an example of how the history of thought develops, proceeding, on the one hand, from the questions raised by Kant and, on the other hand, from the problems created by the answers that have been given to those questions.

## References

- Cassirer, E., 1907. Kant und die moderne Mathematik. *Kant-Studien*, 12, pp. 1-40.  
 Cassirer, E., 1922. *Die Begriffsform in der Mythischen Denken*. Leipzig: Teubner.

Исходя из нашего изложения ясно, что философия и Кассирера, и Шпета соответствует этому критерию по «духу», что не делает их тождественными неокантианским построениям. А это значит лишь одно: на примере этих двух мыслителей мы можем наблюдать, как развивается история мысли, опирающаяся, с одной стороны, на вопросы, поставленные Кантом, а с другой — на проблемы, порожденные данными на эти вопросы ответами.

### Список литературы

Володин А. В., Зильбер А. С., Рифальский А. Ю. Кант и Шпет: конвергенции и дивергенции. Обзор международной научной конференции // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 213–219. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-3-213-219>.

Гусейнов А. А. Место практического разума в критической философии Канта // Философия и практика / отв. ред. А. А. Гусейнов ; сост. Н. Б. Афанасов. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 5–26.

Денн М. Почему он не уехал? Густав Шпет и революция // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 14–21. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-9-14-21>.

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии в 3 т. / под ред. Н. А. Дмитриевой (отв. ред.), А. Г. Жаворонкова, А. Н. Круглова, В. А. Чалого. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 2 : Соч. по философии политики / под ред. В. А. Чалого. С. 31–47.

Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именования богов // Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 327–389.

Кассирер Э. Философия символических форм. М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. Т. 3 : Феноменология познания.

Кассирер Э. Философия символических форм. М. ; СПб. : Университетская книга, 2017. Т. 1 : Язык.

Князева Е. Н. Знаки животных и символы человека: взаимовлияние идей Я. фон Иксколя и Э. Кассирера // Человек. 2019. Т. 30, № 4. С. 25–40. <https://doi.org/10.31857/S023620070005902-9>.

Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2009.

Cassirer, E., 1925. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Edited by F. Saxl. Leipzig: B. G. Teubner, pp. 1-80.

Cassirer, E., 1957. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Knowledge*. Translated by R. Manheim, introductory note by Charles W. Hendel. New Haven & London: Yale University Press.

Cassirer, E., 2011. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E., 2013. *The Form of the Concept in Mythical Thinking*. In: E. Cassirer, 2013. *Warburg Years (1919–1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Translated and with an Introduction by S. G. Lofts with A. Calcagno. New Haven: Yale University Press, pp. 1-71.

Cassirer, E., 2020. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 1: Language*. Translated by S. G. Lofts. London & New York: Routledge.

Cassirer, E., 2020. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Cognition*. Translated by S. G. Lofts. London & New York: Routledge.

Dennes, M., 2023. Why Didn't He Leave? Gustav Shpet and the Revolution. *Voprosy filosofii*, 9, pp. 14-21. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-9-14-21> (In Rus.)

Dmitrieva, N. A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki [Russian Neo-Kantianism: Marburg in Russia. Historical-philosophical Essays]*. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Guseynov, A. A., 2024. The Place of Critical Reason in Kant's System of Critical Philosophy. In: A. A. Guseynov, ed. 2024. *Filosofiya i praktika [Philosophy and Practice]*. Moscow, Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, pp. 5-26. (In Rus.)

Habermas, J., 1998. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Introduction by T. McCarthy, translated by F. Lawrence. Cambridge: Polity Press.

Kant, I., 2007. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. Translated by A. W. Wood. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-120.

Kemling, J., 2019. [Book Review] Skowroński Krzysztof Piotr & Sami Pihlström (eds.) *Pragmatist Kant: Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-First Century*. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 11(2). <https://doi.org/10.4000/ej-pap.1790>.

Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М. : Канон+, 2012.

Круглов А. Н. Философия Канта в России. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024.

Мотрошилова Н. В. Работа Густава Шпета «Явление и смысл» как веха в развитии русской феноменологии // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 294–305.

Повилайтис В. И. [Рецензия] // Кантовский сборник. 2011. Т. 37, № 3. С. 107–109. Рец. на кн.: Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 586 с.

Сидорин В. В., Черняев А. В., Щедрина Т. Г. Густав Густавович Шпет // Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2021. С. 38–52.

Судаков А. К. Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2022. Т. 26, № 3. С. 623–643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-623-643>.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. 2-е изд. М. : Весь Мир, 2008.

Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М. : Гермес, 1914.

Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005. С. 248–418.

Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. 3-е изд., стер. М. : КомКнига, 2006.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007. С. 173–322.

Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедриной (отв. ред.-сост.). М. : РОССПЭН, 2010.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 1 : Материалы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 2 : Архивные материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной / отв. ред.-сост., вступ. ст., реконструкция Т. Г. Щедриной; археограф. работа Т. Г. Щедриной, И. О. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2016.

Knyazeva, E. N., 2019. Animals' Signs and Man's Symbols: Mutual Influence of J. von Uexküll's and E. Cassirer's Ideas. *Chelovek [The Human Being]*, 4(30), pp. 25-40. <https://doi.org/10.31857/S023620070005902-9> (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2009. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVII – pervoy polovine XIX vekov [Kant's Philosophy in Russia at the End of the 18<sup>th</sup> – in the First Half of the 19<sup>th</sup> Centuries]*. Moscow: Kanon+; ROOI "Reabilitatsiya". (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2012. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoy khudozhestvennoy literature [Kant and Kant's Philosophy in Russian Literature]*. Moscow: Kanon+. (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2024. *Filosofiya Kanta v Rossii [Kant's Philosophy in Russia]*. Kaliningrad: IKBFU Press. (In Rus.)

Luft, S., 2005. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism. A Critical Appraisal. *Idealistic Studies*, 34, pp. 25-47.

Motroshilova, N. V., 2006. Gustav Shpet's Work "Appearance and Sense" as a Milestone in the Development of Russian Phenomenology. *History of Philosophy Yearbook*, 1, pp. 294-305. (In Rus.)

Povilaitis, V. I., 2011. [Book Review] Krouglov A. N. Kant's Philosophy in Russia at the End of the 18<sup>th</sup> Century. *Kantian Journal*, 3(37), pp. 107-109. (In Rus.)

Shchedrina, T. G., and Shchedrina, I. O., 2023. Gustav Shpet's "Notes on Kant": On the Meaning of "Positive Critique". *Kantian Journal*, 42(2), pp. 160-177. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-8> (In Rus.)

Shchedrina, T. G., and Pruzhinin, B. I., 2020. "Back to Aristotle": The Dignity of Knowledge as a Problem of Epistemology. *Voprosy filosofii*, 1, pp. 18-26. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-1-18-26> (In Rus.)

Shpet, G., 1991. *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems*. Translated by T. Nemeth. Dordrecht & Boston & London: Kluwer.

Shpet, G., 2019. *Hermeneutics and Its Problems*. In: G. Shpet, 2019. *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by T. Nemeth. Cham: Springer, pp. XXV-XXVII, 1-151.

Shpet, G. G., 2006. *Vnutrennyaya forma slova: etyudy i variatsii na temy Gumbol'dta. [The Inner Form of a Word: Etudes and Variations on Humboldt's Themes]*. Moscow: KomKniga. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2007. Aesthetic Fragments. In: G. G. Shpet, 2007. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury [Art as a Form of Knowledge. Selected Works on Philosophy of Culture]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 173-322. (In Rus.)



Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И. «Назад к Аристотелю»: достоинство знания как проблема эпистемологии // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 18–26. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-1-18-26>.

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. «Заметки о Канте» Густава Шпета: к вопросу о смысле «положительной критики» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 160–177. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-8>.

Cassirer E. Kant und die moderne Mathematik (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik) // Kant-Studien. 1907. № 12. S. 1–49.

Cassirer E. Die Begriffsform im mythischen Denken. Leipzig: Teubner, 1922.

Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

Kemling J. [Book Review] // European Journal of Pragmatism and American Philosophy. 2019. Vol. 11, № 2. <https://doi.org/10.4000/ejrap.1790>. Рец. на: Skowroński K. P., Pihlström S. (eds.). Pragmatist Kant: Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century. Helsinki, 2019. 327 + X p. (Nordic Studies in Pragmatism, №4).

Luft S. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: Between Reason and Relativism. A Critical Appraisal // Idealistic Studies. 2005. Vol. 34, №1. P. 25–47.

Plotnikov N. Introduction to N. I. Zhinkin: Form of Mythical Consciousness // Studies in East European Thought. 2023. Vol. 75. P. 337–342. <https://doi.org/10.1007/s11212-022-09533-7>.

Zhinkin N. I., Plotnikov N. Nikolai I. Zhinkin: Form of Mythical Consciousness // Studies in East European Thought. 2023. Vol. 75. P. 343–350. <https://doi.org/10.1007/s11212-022-09534-6>.

## Об авторе

Николай Борисович **Афанасов**, кандидат философских наук, сектор социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: [n.afanasov@gmail.com](mailto:n.afanasov@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9183-3849>

## Для цитирования:

Афанасов Н. Б. Неокантианский вопрос о методе, проблема формы и значение изменчивости в философии Густава Шпета и Эрнста Кассирера // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 81–103. doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-5

© Афанасов Н. Б., 2024.

Shpet, G. G., 2010. *Filosofiya i nauka. Lektsionnye kursy* [Philosophy and Science. Lecture Courses]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2014. *Istorija kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' 1: Materialy* [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Studies. Part 1: Materials]. Edited and commented by T. G. Shchedrina. Moscow & St. Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2016. *Istorija kak problema logiki: kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' 2: Materialy* [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Research. Part Two. Archive Materials. Reconstruction by T. G. Shchedrina]. Moscow, Saint-Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Sudakov, A. K., 2022. An Old Annex, Long since Unhabitable: The Critique of Practical Reason as an Offspring of Architectonic Classicism. *RUDN Journal of Philosophy*, 3(26), pp. 623–643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-623-643> (In Rus.)

Volodin, A. V., Zilber, A. S., and Rifalsky, A. Yu., 2024. Kant and Shpet: Convergences and Divergences. An Overview of the International Scientific Conference. *Voprosy filosofii*, 3, pp. 213–219. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-3-213-219> (In Rus.)

## The author

Dr Nikolai B. Afanasov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: [n.afanasov@gmail.com](mailto:n.afanasov@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9183-3849>

## To cite this article:

Afanasov, N. B., 2024. Neo-Kantian Question on Method, the Problem of Form and the Meaning of Variability in Gustav Shpet and Ernst Cassirer's Philosophy. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 81–103. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-5>

© Afanasov N. B., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



ВОСХОЖДЕНИЕ К «ЕСТЕСТВЕННОЙ  
ЧЕЛОВЕЧНОСТИ»:  
ИММАНУИЛ КАНТ В ФИЛОСОФСКОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Т. Г. Щедрина<sup>1</sup>, Б. И. Пружинин<sup>1</sup>

В архиве Густава Шпета сохранились разрозненные подготовительные материалы к его трудам. Среди этих рукописных черновых набросков есть и записи, посвященные Иммануилу Канту. Эти заметки позволяют нам по-новому посмотреть на возможные траектории движения философской антропологии. Важнейшая цель статьи состоит в том, чтобы показать, с одной стороны, актуальность размышлений Канта о сущности человека, а с другой – продуктивность их критического переосмысления, предпринятого Шпетом. Фактически рассуждения Канта позволяют понять истоки антропологического кризиса нашего времени, когда «свободный человек», способный творить себя сам, окончательно оторвался от своей природы (то есть осуществил в действительности то, что Кант полагал как основание антропологии). А шпетовская критика позволяет нам наметить контуры позитивного выхода из нынешней кризисной ситуации. Для реализации поставленной цели авторы проводят историко-философский анализ постановки вопроса о философской антропологии в концепции Шпета. Это новая постановка и для шпетоведения, и для отечественной философской традиции, специфика которой открывает новые аспекты выхода из кризиса, причем экологически значимого выхода. Тем интереснее попытаться не просто найти критику антропологизма, что легко осуществляется, если мы обращаемся к статье Шпета «Антропологизм Лаврова в свете истории философии», но переосмыслить в антропологическом контексте его рассуждения о человеке и человеческом в статье «Мудрость или разум?». В приложении впервые публикуется исторический документ – письмо, которое Шпет получил из Германского посольства в

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 16.06.2024 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-6

ASCENT TO “NATURAL HUMANNESS”:  
IMMANUEL KANT IN THE  
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
OF GUSTAV SHPET

T. G. Shchedrina,<sup>1</sup> B. I. Pruzhinin<sup>1</sup>

The archive of Gustav Shpet contains scattered preparatory materials for his works. Some of these handwritten rough drafts are devoted to Immanuel Kant. These jottings enable us to take a new look at possible trajectories of philosophical anthropology. The main goal of this article is to show, on the one hand, the modern relevance of Kant's reflections on the essence of the human being and, on the other hand, the productivity of their critical reinterpretation by Shpet. In effect, Kant's reflections give us an insight into the sources of the current anthropological crisis when “the free man”, capable of creating himself, has finally detached himself from his nature (i.e. accomplished what Kant believed to be the foundation of anthropology). Shpet's critique enables us to outline the contours of a positive way out of today's critical situation. To implement this task, the authors carry out a historical-philosophical analysis of Shpet's treatment of the question of philosophical anthropology. This is a new approach both for Shpet scholarship and for the Russian philosophical tradition, an approach that opens up a new path to overcome the crisis and, what is more, a path that is ecologically significant. This gives us all the more reason to try to find the critical points of anthropologism (easy enough if we turn to Shpet's article “The Anthropologism of Lavrov in Light of the History of Philosophy”). It also encourages us to reinterpret in an anthropological context Shpet's reflections on the human being and humanness (see the article “Wisdom or Reason?”). The Supplement contains the first ever publication of a historical document, a letter Shpet received from the German embassy

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.  
Received: 16.06.2024.  
doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-6

1924 г. В нем содержится приглашение в Кёнигсберге на торжества по случаю 200-летия И. Канта, а также программа мероприятия с указанием докладчиков и тематики выступлений.

**Ключевые слова:** Г. Шпет, И. Кант, философская антропология, человечность, разумное основание, свобода, природа

...Только когда человек отвергнет все другими испытанные пути, из него само собою проистечет его «естественная человечность», которая двинет его, его собственным путем.

Г. Г. Шпет. *Мудрость или разум?*  
(Шпет, 2006б, с. 365)

Когда мы обращаемся к философской антропологии XX в., то прежде всего вспоминаем идеи таких европейских феноменологов, как М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, сделавших проблему человечности центральной темой своих фундаментальных опубликованных трудов. Между тем обращение к архиву эпохи русских философов XX столетия показывает, что эта проблематика находилась также в сфере их внимания. Более того, благодаря архивным исследованиям мы обнаруживаем антропологические сюжеты даже у тех русских мыслителей, которые не оставили опубликованных трудов, прямо относящихся к «философско-антропологическим».

В опубликованных при жизни статьях и книгах Густава Густавовича Шпета мы не найдем развернутого теоретического рассуждения об антропологии как области философского знания (разве что в статье «Антропологизм Лаврова в свете истории философии», где он определяет кантовский антропологизм как «субъективный» (Шпет, 2009, с. 445)), тем не менее в его исторической философии проблема восхождения к «естественной человечности» — ключевая. Продолжая традицию положительной философии на русской почве, Шпет рассуждает о человеке, погружая эту тематику

in 1924, inviting him to Königsberg for the celebration of the 200<sup>th</sup> anniversary of Kant's birth and a program of the event with the names of speakers and the topics of their presentations.

**Keywords:** *Gustav Shpet, Kant, philosophical anthropology, humanness, reasonable grounds, freedom, nature*

...only when one rejects all the paths experienced by others does one's "natural humanness" spring from oneself by itself, advancing one along one's own path.

Gustav Shpet "Wisdom or Reason?"  
(Shpet, 2019a, p. 263)

When we look at twentieth-century philosophical anthropology, the names that spring to mind are the European phenomenologists such as Max Scheler, Arnold Gehlen and Helmuth Plessner who made the problem of humanness the central theme of their seminal published works. And yet the archive of the era of twentieth-century Russian philosophers shows that the same problems engaged their minds. Moreover, delving into archives, we discover anthropological themes even in the works of those Russian thinkers who have not left published works related directly to "philosophical anthropology".

In the works of Gustav Shpet published in his lifetime we do not find an extended theoretical discussion of anthropology as an area of philosophical knowledge (except perhaps the article "The Anthropologism of Lavrov in Light of the History of Philosophy" in which he describes Kantian anthropologism as "subjective" (Shpet, 2009, p. 445)). And yet the ascent to "natural humanness" is central to his historical philosophy. Continuing the tradition of positive philosophy on Russian soil, Shpet reflects on the human being, immersing this topic in the context of historically emergent philosoph-

в контекст исторически становящегося философского самосознания, то есть показывает, как историографически она развивалась. А его феноменологически ориентированные концептуальные построения в области философии языка и этнической психологии в еще большей мере заставляют нас вернуться к его статье «Мудрость или разум?», где его попытка ответа на вопрос «Что такое Разум?» ставит проблему познания Человека особенно остро<sup>2</sup>. Поэтому, на наш взгляд, вполне правомерно в идейном смысле говорить о философской антропологии у Густава Шпетта, обратившегося к осмыслению «Антропологии...» Канта в процессе работы над диссертацией «История как проблема логики», защищенной и опубликованной в 1916 г.

Шпет акцентирует внимание на том, что Кант еще по-настоящему не прочитан, а значит, и не понят<sup>3</sup>. Он полагает, что необходимо посмотреть на кантовское наследие сквозь призму развития науки, которая стремится к расширению нашего знания о мире и о человеке (то есть о самих себе). Шпет обращается к философской антропологической тематике, акцентируя внимание на известной работе Канта, где тот, уловив, если угодно, «трансформационный» запрос своего времени, погрузил общеполитическую проблематику в контекст жизненного мира отдельного цивилизованного человека. При этом, однако, Кант достаточно жестко развел образующие философскую антропологию тренды: «Физиологическое человекопознание направлено на изучение того, что *природа* делает из человека, прагматиче-

<sup>2</sup> И такая постановка во многом перекликается (в идейном смысле; по крайней мере в том, что касается истолкования человека как «биологически конечного существа... пронизанного структурами языка, созданного не им, возникшего раньше него» (Автономова, 1994, с. 16)) с теми интерпретациями «проблемы человека», которые предложил позднее М. Фуко, когда переводил «Антропологию...» Канта и писал к этой работе предисловие и комментарии (Foucault, 2008).

<sup>3</sup> Ср.: «...в пользу Канта можно сказать, что он, наряду с человеческим познанием в исследовании *основ философии*, дает также анализ самого познания как такового» (Шпет, 2009, с. 444).

ical self-consciousness, i.e. Shpet shows how it developed in history. And his phenomenologically oriented concepts in the field of the philosophy of language and ethnic psychology give added reason to turn to his article “Wisdom or Reason?”. In this his attempt to answer the question “What Is Reason?” raises the urgent problem of the cognising human being.<sup>2</sup> Therefore, in our opinion, we can legitimately speak about Shpet’s philosophical anthropology. Indeed, he turned to Kant’s *Anthropology from a Pragmatic Point of View* while working on the dissertation, *History as a Problem of Logic*, which he defended in 1916.

Shpet maintains that Kant has not yet been read properly, hence has yet to be properly understood.<sup>3</sup> He believes that it is necessary to look at the Kantian legacy through the prism of developing science which seeks to expand our knowledge of the world and the human being (i.e. of ourselves). Shpet turns to the well-known work of Kant in which the latter, capturing the “transformative” demand of his time, put the general philosophical problems in the context of the life-world of an individual civilised person. Kant is careful to distinguish the trends forming philosophical anthropology: “Physiological knowledge of the human being concerns the investigation of what *nature* makes of the human being; pragmatic, the investigation of what *he* as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself” (*Anth*, AA 07, p. 119; Kant, 2007, p. 231). As a

<sup>2</sup> This approach chimes (at least in interpreting the human being as “a biologically finite being [...] permeated with the structures of language, not created by him, which pre-date him” (Avtonomova, 1994, p. 16)) with the interpretations of “the problem of the human being”, later proposed by Michel Foucault (2008) when he was translating Kant’s *Anthropology* and writing a foreword and commentary for it.

<sup>3</sup> Cf. “[...] it can be said in Kant’s favour that along with human cognition in the study of the foundations of philosophy he also offers an analysis of cognition as such” (Shpet, 2009, p. 444).



ское — на то, что *он*, как свободно действующее существо, делает из самого себя или может и должен делать» (АА 07, S. 119; Кант, 2024, с. 162). В результате этого разведения исследовательских трендов именно то, что мы наблюдаем как причину, придающую нынешним цивилизационным трансформациям характер экзистенциально окрашенного антропологического кризиса, оказывается, по Канту, за рамками собственно философского рассмотрения.

Для Шпета важно, что философия, в любом ее варианте, есть учение о человеке: «где — чистая философия, там — чистая человечность» (Шпет, 2006б, с. 364). Обсуждаются ли в ее пределах глубоко метафизические, онтологические сюжеты или специальная эпистемологическая, общеэтическая, эстетическая тематика, речь фактически идет именно о человеке и его смысловых проблемах. Так что уже само выделение в качестве специфического философского направления антропологии требует особого обоснования. Кант уловил на фоне начавших интенсивно меняться в его время жестких норм общежития потребность в проекции философской проблематики на самосознание индивида, на осмысление индивидом себя. Но то, что подвигло Канта обратиться к индивидуальному самосознанию, имело не только общесоциальные, но и собственно научные основания.

Кант, как известно, много лет читал курс антропологии — науки, которая к тому времени сделала значительные успехи. И он прекрасно знал, какое место в естественной среде отводила в его время научная антропология человеку. «В 1735 г. вышло 1-е издание “Системы природы” К. Линнея, в котором человеку впервые было отведено место в зоологической системе, в классе млекопитающих и отряде приматов (Primates), как роду и виду *Homo sapiens*, с подразделением его на 4–5 разновидностей» (Анучин, 1900, с. 25). Надо полагать, знал он и о «Естественной истории» Бюффона, где «подробный обзор человеческих пород» был представлен в связи с их географическим распространением и где Бюффон «стал более подробно рассматривать чело-

result of this separation of research strands what we observe today as the cause that lends the current civilisational transformations the character of an existential anthropological crisis, turns out, according to Kant, to be outside the purview of philosophy.

What is important for Shpet is that philosophy, in any case, is the teaching concerning the human being: “where there is pure philosophy there is pure humaneness” (Shpet, 2019a, p. 262). Whether it discusses deep metaphysical and ontological matters or specialised epistemological, ethical and aesthetic themes, it is still about the human being and his problems that have to do with the meaning of life. Thus the isolation of anthropology as a distinct philosophical area calls for a justification. Against the background of the intensive changes of the stringent norms of communal living that began in his time, Kant sensed the need to project philosophical inquiry into self-cognition of the individual. But what prompted Kant to turn to individual self-consciousness had not only social, but also scientific grounds.

Kant, of course, for many years delivered lectures on anthropology, a science that by that time boasted significant achievements. He was well aware of the place scientific anthropology assigned to the human being in the natural environment. “In 1735 Carl Linnaeus published the first edition of *The System of Nature* which for the first time assigned to the human being a place in the zoological system, in the class of mammals and the order of primates as the genus and species of *Homo sapiens*, divided into 4-5 types” (Anuchin, 1900, p. 25). He probably knew about Buffon’s *Natural History* in which “a detailed analysis of human species” was linked with their geographical spread and in which Buffon “first considered man as a natural-historical species” (*ibid.*). He was of course aware of the achievements of medical science



века как естественно-исторический вид» (Там же). Конечно, ему были известны и достижения медицины в области исследований параметров и строения индивидуального человеческого тела. В поле его зрения оказывались и расовые, языковые, бытовые различия «человеческих пород», которые просто невозможно было не проецировать на культуру. Это, как нам представляется, Кант и сделал, проецируя актуальную в то время философскую проблематику на самосознание свободно формирующего себя антропоса. Но при этом он считал необходимым принципиально развести план самосознания индивида и план природной телесности<sup>4</sup>. Последствия этого разведения обнаруживают себя и в феноменологически ориентированных работах, причем не только в сочинениях М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, но и в опубликованных и архивных работах Г.Г. Шпета, где философская антропология приобретает исторический смысл.

Для Шпета Кант выступает как «исторический собеседник» не только Платона, но и Гердера. И если об антитезе «Платон — Кант» написано немало (и с учетом интерпретации Шпета (Щедрина, Щедрина, 2022), и просто об этой проблематике в русской философии (Ахутин, 1990)), то о русской рецепции спора между Кантом и Гердером по поводу «руководящей нити» философии истории сегодня существует не так уж много исследований. А между тем содержание этого спора актуально во все времена, что и увидел Шпет. Это фактически все тот же движущий интеллектуальную традицию «разговор» положительной и отрицательной философии. Мы и сегодня спорим о том, на чем основано общение и взаимопонимание между людьми — на формальной государственности (как думал

<sup>4</sup> Ср. истолкование Шпета: «Кант сделал все выводы из феноменализма и решился героическими средствами спасти действительность “природы”, подчиняя ее законодательству своего субъекта — Калиостро. Но законодательное творчество этого последнего обнаружилось за графской маской Джузеппе Балзамо из Палермо, когда его управление философией исчерпалось запрещением для знания касаться проблем действительности души, вселенной и Бога» (Шпет, 2009, с. 447).

in investigating the parameters and structure of the human body. He had within his purview the differences between races, languages and way of life of “human breeds” which could not but be projected on to culture. This, we believe, is what Kant did in projecting the philosophical problems of the time on to the self-consciousness of the Anthropos forming himself. But he deemed it necessary to stress the fundamental difference between humans’ mental and bodily nature.<sup>4</sup> The consequences of this differentiation are found not only in the phenomenological works of Scheler, Gehlen and Plessner but also in the published and archival works of Shpet, in which philosophical anthropology acquires a historical meaning.

Shpet sees Kant as a “historical interlocutor” not only of Plato but also of Herder. While a great deal has been written about the Plato-Kant antithesis (and, keeping in mind Shpet’s interpretation (Shchedrina and Shchedrina, 2022) simply about the treatment of this problem in Russian philosophy (Akhuntin, 1990)), only relatively little has been written about the Russian reception of the argument between Kant and Herder about “the guiding thread” of the philosophy of history. And yet the gist of that argument is relevant for all time, as Shpet found out. In effect, it is the selfsame “conversation” between positive and negative philosophies that informs the intellectual tradition. Today we still argue about what forms the basis of communication and mutual understanding between people, formal statehood (as Kant believed) or humaneness (Herder’s philosophical-historical

<sup>4</sup> Cf. Shpet’s interpretation: “Kant drew all the conclusions from phenomenism and decided to use heroic means to rescue the reality of ‘nature’, subordinating it to the law of his subject, Cagliostro. But the latter’s legislative activity revealed behind the mask of a count Giuseppe Balsamo of Palermo when his conduct of philosophy boiled down to banning knowledge from touching on the problems of the reality of the soul, the universe and God” (Shpet, 2009, p. 447).

Кант) или на гуманности (как видел философско-исторический идеал Гердер). Шпет сопоставляет их идеи и приходит к выводу, что «Гердер именно в государственности не хотел видеть философско-исторического идеала, а видел его в *гуманности*, — и смысл исторического развития видел не в моральности самой по себе, а в раскрытии божественного разума, — тут центр разногласия по существу и содержанию их взглядов» (Шпет, 2014, с. 304–305). Гердер утверждает наличие Божественного Разума («*Бог есть во всех своих творениях*» (Там же, с. 310)), а Канта интересует Разум Практический («*естественные склонности человека, которые направляются на применение его разума, совершенно развиваются только в роде, а не в индивидуе*» (Там же)). В отличие от Гердера, который, как мы уже показали выше, постулирует разумное основание мира, Кант заявляет, что «*природа хотела*» чтобы человек все, не подчиненное механизму его животного устройства, сам бы создал себе не инстинктивно, а посредством собственного разума» (Там же, с. 311). Далее он постулирует разумность именно свободы человека. Это противоречие кантовского утверждения о свободе и закономерности и показывает Шпет.

Кант подобно Гердеру исходил из допущения закономерности в истории, и Кант подобно ему ищет этой закономерности в развитии человечества в «крупных чертах» (*im Grossen*), но только Гердер спрашивал в Предисловии к своему первому тому «Идей», допустимо ли, чтобы все в мире имело свою науку и философию, а история человечества в целом (*im Ganzen und Grossen*) их не имела, т.е. Гердер не *предопределял* ни логического характера этой науки, ни характера закономерности, — это ему еще предстояло открыть путем рассмотрения названного им предмета: человечество. У Канта все было предрешено, предмет не исследуется. Кант не позаботился даже показать для тех, кто захотел бы слепо поверить в правомерность его методологии, почему же случилось так, что «природа», захотев направлять «человеческую свободную волю» по «общим законам природы», повела ее к разрешению проблем политики, государственного и международного права? (Там же, с. 320).

ideal). Comparing their ideas, Shpet comes to the conclusion that “Herder was loath to see the philosophical-historical ideal in statehood and saw it in *humaneness*, and he saw the meaning of historical development not in morality in itself, but in discovering divine reason: this is the central difference of their views in essence and content” (Shpet, 2014, pp. 304-305). Herder asserts the existence of Divine Reason (“*God is in all His creations*” (*ibid.*, p. 310) whereas Kant is interested in Practical Reason (“*the natural inclinations of man develop perfectly only in the genus, not in the individual*” (*ibid.*)). Unlike Herder, who, as we have shown above, postulates a reasonable foundation of the world, Kant claims that “*‘nature wanted’ man to create himself all that is not subordinated to the mechanism of his animal structure not instinctively, but by his own reason*” (*ibid.*, p. 311). Then he goes on to postulate that it is human freedom that is reasonable. Shpet pinpoints the contradiction of Kant’s assertion about freedom and objective laws.

Like Herder, Kant allowed for objective laws in history; like Herder, he looked for regularities in human development “in general” (*im Grossen*), but it was only Herder who asked in the Preface to the first volume of *Ideas* whether it was admissible that everything in the world has its own science and philosophy but history as a whole (*im Ganzen und Grossen*) does not. In other words, Herder *did not predetermine* either the logical character of this science or the character of regularities — he was committed to discovering this by investigating the declared subject: humanity. With Kant, everything is predetermined, the object is not investigated. Kant did not even bother to show to those who would blindly believe in the legitimacy of his methodology why it happened that “nature”, wanting to direct “human free will” according to “the common laws of nature” directed it toward dealing with the problems of politics, state and international law (*ibid.*, p. 320).

Здесь открывается одна интересная историческая подробность, ради которой мы рвем логику нашего изложения.

В 1924 г. Шпет получает от Германского посольства в Москве приглашение на празднование 200-летнего юбилея Канта в Кёнигсберг (см. приложение). И хотя он не поехал, тем не менее возникает вопрос: «О чем Шпет мог бы поговорить с основными докладчиками и гостями из разных стран?» Тем более что среди выступающих оказался известный Шпету Ойген Кюнemann, заявивший тему (весьма значимую содержательно в контексте шпетовской критики Канта) «Кант и Гердер» (Kühnemann, 1924). Напомним также, что Кюнemann уже выступал с этой темой в 1904 г.; причем его доклад «Гердер и Кант» (Kühnemann, 1904) был опубликован, а затем критически осмыслен Шпетом (Шпет, 1904; 2010). Сравнение выступлений Кюнemannа 1904 и 1924 гг. показало, что их содержание и логика движения мысли практически совпадают за исключением незначительных нюансов<sup>5</sup>. Главная идея его обоих докладов заключается в примирении интеллектуальных позиций Гердера и Канта, истории и логики, опыта и рассудка и применении этого «синтезированного» подхода в немецком образовании. А потому Шпет, если бы и оказался слушателем Кюнemannа, вполне мог бы рассказать ему о том, как представил суть его доклада в рецензии 1904 г.

Приведем это рассуждение Шпета (которое могли бы услышать собравшиеся в Кёнигсберге) целиком, поскольку оно демонстрирует истоки его «антипсихологического» (в целом) интеллектуального движения в представлении дискуссии Гердера и Канта по важнейшим антропологическим вопросам.

<sup>5</sup> В частности, в докладе 1904 г. Кюнemann выдвигает мысль о том, что на умонастроение Гердера существенно подействовало противоречие не столько с Кантом, сколько с его молодыми последователями — кантианцами, которые прочитали труды Канта, но не «прожили» их, а поэтому остались болтунами, «людьми слова, а не дела», и Кюнemann с горечью констатирует, что такой тип «мыслителя» есть «величайшее несчастье философии» (Kühnemann, 1904, S. 259).

Here we have to pause and relate an interesting detail. In 1924 Shpet received from the German Embassy in Moscow an invitation to attend the celebration of the Bicentennial of Kant's birth in Königsberg (see Supplement). Although he did not go, the question suggests itself: "What could Shpet have discussed with the keynote speakers and guests from various countries?" All the more so, since one of the speakers was Eugen Kühnemann, whom Shpet knew. The theme he had fixed on, "Kant and Herder" (Kühnemann, 1924) was very important in the context of Shpet's critique of Kant. It has to be recalled that Kühnemann (1904) had already delivered a report on this topic earlier, and it was published and critically reviewed by Shpet (1904; 2010). A comparison of the texts of Kühnemann's 1904 and 1924 reports shows that their content and logic are practically identical with the exception of minor nuances.<sup>5</sup> The main thrust of both reports is to reconcile the positions of Herder and Kant, history and logic, experience and reason and apply the "synthesised" approach in German education. So, if Shpet had been among Kühnemann's listeners, he could have told him how he had reviewed his 1904 report.

Let us quote Shpet's reasoning (which the Königsberg audience might have heard) in full because it shows the sources of his (by and large) "anti-psychological" movement in presenting the positions of Herder and Kant on the key anthropological questions.

[...] Kühnemann's parallel — *Herder and Kant* — has to do also with the psychology of the minds being compared. The juxtaposition is

<sup>5</sup> For example, in the 1904 report, Kühnemann suggests that Herder's thinking was influenced not so much by contradictions with Kant as with his young followers, the Kantians who had read Kant's works but had not digested them, and so had remained prattlers, talkers but not doers. Kühnemann (1904, p. 259) laments the fact that this type of thinker is "a great misfortune of philosophy".



...параллель — *Гердер и Кант* — Кюнемана (Kühnemann) имеет в виду также психологию сравниваемых умов. Это сопоставление, действительно, крайне интересно, — учитель и ученик вначале, враги впоследствии. Один — человек громадной живой поэтической фантазии, проповедник и пророк, другой — человек логики, у которого нет жизни вне научно обоснованных, безусловных понятий. Для Гердера конечная данность и исходный пункт всякой науки великий факт великой, покоящейся на вечных законах природы, существование которой отражается в нашем духе. Для Канта нет возможности выйти за пределы нашего духа, сознания, вне представления его не может быть познания, о сущности вещей не может быть речи. Как нельзя лучше эта противоположность вылилась в их отношении к самой тонкой логической проблеме человеческой жизни — проблеме истории. Два пункта Кантовой критики убивали Гердера — у Гердера нет единства развития истории, стало быть, нет критерия оценки исторической культурной роли народов; еще невыносимее для Канта Гердерово понятие природы как факта божественного существования с его духовными во всем откровенными силами. Тем не менее, несмотря на такое различие, оба духа не исключают друг друга, они живы до сих пор и должны жить. Ясность логического мышления и основанное на ней знание должны сочетаться с пониманием душевных поэтических форм. И, конечно, совпавшие годовщины смерти Канта и Гердера (†1803 г.) не исключают необходимости чествовать каждого из них (Шпет, 2010, с. 59–60).

Фактически эта ретроальтернативистская реконструкция подтверждает точность интеллигентной интуиции Шпета, увидевшего в 1904 г. в докладе Кюнемана то, что тот повторит через 20 лет в Кёнигсберге. Наше отличие от мыслителей прежних эпох, по мнению Шпета, заключается в том, что мы пробиваемся к существу сквозь напластования исторического опыта (Шпет, 2005). Мы живем в истории, которая окружает нас, и потому должны понимать реальность не как нечто раз и навсегда данное, но как меняющееся, динамичное, то есть как поток истории, из которого каждый человек вырезает кадры, составляя свою индивидуальную,

indeed extremely interesting — initially teacher and pupil and later enemies. One is a man of immense and vibrant poetic fantasy, a preacher and a prophet, and the other a man of logic who cannot live without scientifically grounded immutable verities. For Herder the ultimate given and starting point of all science is the great fact of the great nature that rests on the eternal laws whose existence is reflected in our spirit. Kant cannot go beyond the limits of our spirit, consciousness, without it there can be no cognition and no talk of the essence of things. This contradiction was best manifested in the most delicate logical problem of human life, the problem of history. Two points of Kantian critique demolished Herder: Herder has no unity of the development of history, hence no criterion for assessing the historical-cultural role of peoples; still more intolerable for Kant is Herder's concept of nature as a fact of divine existence with its spiritually utterly open forces. Even so, in spite of this difference, the two spirits do not exclude each other, they are alive to this day and they must live. Clarity of logical thinking and knowledge based on it must be combined with an understanding of spiritual poetic forms. And of course the coincidence of the death dates of Kant and Herder (†1803) does not rule out the necessity of honouring each of them (Shpet, 2010, pp. 59-60).

In fact this “retro-alternative” reconstruction vindicates Shpet's intuition in seeing in 1904 what Kühnemann would repeat in his report in Königsberg twenty years later. Our difference from the thinkers of earlier epochs, Shpet (2019b) believes, is that we have to hack our way to the truth through layers of historical experience. We live in the history that surrounds us, such that we have to see reality not as something given once and for all, but as changing, dynamic, as the flow of history from which everyone cuts out frames to build his individual, unique existential and intellectual history. Each of these stories is unrepeatable, unique and concrete.



неповторимую экзистенциальную и интеллектуальную историю. Каждая из этих «историй» неповторима, единственна, конкретна.

Шпет упрекает Канта за то, что он разорвал «рассудок» и «чувственность», Свободу и Природу. И, анализируя рассуждения русского философа, мы вскрываем ограниченность кантовской антропологии и можем увидеть в них нетривиальный способ разрешения этого антропологического кризиса. А именно: то, что для Канта было всеобщим «человеческим» как общезначимым, Шпет подвергает процедуре типологизации<sup>6</sup>. Он ищет в психических антропологиях XVIII в. (в том числе и в кантовской) «коллективное» как «общую» предметность, которая поддается феноменологическим процедурам конкретного «обретения смысла». Тем самым Шпет намечает пути конкретизации свободы человека, соотнося эту свободу с реальной человеческой природой (с тем, что Кант отнес к сфере физиологии). То есть он специфицирует «человеческое» и находит в нем «этническое» («дух народа»)<sup>7</sup>, что позволяет в определенном смысле конкретизировать «человеческое» и избежать жесткой вседозволенности Рассудка, которая как раз и образует истоки нынешнего антропологического кризиса и которую сам Кант пытался проблематизировать в Разуме.

В рассуждениях Канта (как это подметил Шпет) присутствовали обращения и к антропологии как науке, что позволяло достаточно емко зафиксировать то, что стимулировало возникновение философской антропологии в

<sup>6</sup> Ср.: «Язычество, как вера в тварь, а не в Творца, также знает конкретные идеалы, — не один для всех и каждого, не Человек, — много у него идеалов, много “помазанников”: Фемистокл и Спиноза, Брут и Дж. Бруно, Перикл и Галилей, — и без конца. Этому ему мало, оно не только окутывает эти имена “идеальными” вымыслами, но создает чистые фантазии и ставит их как конкретные идеалы: тут Прометеи, Тезеи, Ромулы, Ахиллы и Патроклы, Манфреды, Гамлеты, мужи, жены и дети» (Шпет, 2006б, с. 365).

<sup>7</sup> Ср.: «Антропологии и в особенности Психические антропологии конца XVIII и начала XIX века сплошь и рядом содержат в качестве необходимой составной части отдел, посвященный вопросам психологии народов и рас. Для психологии начала и середины XIX века, все еще тесно связанной с философией, громадное значение имеет идея “духа” и “народного духа”...» (Шпет, 2006а, с. 425).

Shpet admonishes Kant for separating “understanding” from “sensibility”, and Freedom from Nature. Following Shpet’s reasoning, we become aware of the limitations of Kantian anthropology and see an original method of resolving this anthropological crisis. In other words: Shpet subjects what Kant considers to be universally “human” and universally significant to the procedure of typologisation.<sup>6</sup> He seeks to find in the psychic anthropologies of the eighteenth century (including Kantian anthropology) the “collective” as a “general” objectivity which lends itself to phenomenological procedures of concrete “sense-getting”. Thereby Shpet traces the paths towards concretisation of the freedom of the human being, relating this freedom to real human nature (which Kant refers to the sphere of physiology). He specifies what is “human” and finds in it “the ethnic” (“the spirit of a people”),<sup>7</sup> which makes it possible to a degree to specify “the human” and avoid the unbridled permissiveness of Understanding which is precisely the source of the current anthropological crisis and which Kant attempted to problematise in Reason.

In Kant’s reasoning, Shpet also detected appeals to anthropology as a science. This made it possible to see what stimulated the emergence of philosophical anthropology of the twentieth

<sup>6</sup> Cf. “Paganism, as a faith in the creature and not in a Creator, also knows concrete ideals. It is not the same thing to each and every one. It is not the Human Being. There are many ideals, many are ‘anointed’: Themistocles and Spinoza, Brutus and Giordano Bruno, Pericles and Galileo, et al., without end. There is more. It not only envelops these names with ‘ideal’ fictions but creates pure phantasies, and sets them up as concrete ideals. Among these, there are Prometheus, Theseus, Romulus, Achilles and Patroclus, Manfred, Hamlet, husbands, wives and children” (Shpet, 2019, p. 263).

<sup>7</sup> Cf. “Anthropologies and especially psychic anthropologies of the late eighteenth and early nineteenth centuries all too often contain an obligatory section devoted to the psychology of peoples and races. The idea of ‘the spirit’ and ‘popular spirit’ was immensely important for the psychology of the beginning and middle of the nineteenth century which still had close ties with philosophy [...]” (Shpet, 2006a, p. 425).

XX в., — уход социально действенной гуманитарной составляющей. И тем не менее все разработки того времени были ориентированы проблемами общества. Лишь к XXI в. обнажилось то, что образует сегодня антропологический кризис: индивид обнаружил возможность менять под свои потребности не только свое сознание и реальность, в которую он погружен, но и свою телесность. Кант не видел оснований опасаться роковых последствий этой свободы индивида для человеческого рода, поскольку полагал эту свободу разумной. И тем более не видел необходимости ставить вопрос о возможности радикальной трансформации человеческой телесности в контексте свободного выбора индивида. Совершенствовать телесность, опираясь на «человековедение» (основания для чего к тому времени давали медицина и уже сложившаяся научная антропология), конечно же, можно и нужно, но не трансформировать ее в нашем современном понимании. Кант связывал философское осмысление встающих перед человеком проблем с анализом сферы его сознания и норм общественного бытия человека. Так что, определяя «практическую антропологию» как направление философии, он фактически четко разводил ракурсы осмысления проблемы, которую, повторим, почувствовал: проникновение проблем цивилизации в жизненный мир индивида именно как проблем, а не в виде практических задач, которые люди так или иначе решали во все времена.

Сегодня в собственно природном плане наибольший интерес к телесным аспектам кризисных процессов, пронизывающих современную цивилизацию, проявляют психологи, биологи, представители нейронаук и ряда этносоциальных дисциплин. Причем все это связано прежде всего с теми «требованиями», которые предъявляет к природному потенциалу человека инструментальная среда его деятельности: цифровые технологии, интернет-общение и пр. Под влиянием этих требований изменения телесных параметров достигли крайней степени индивидуализации. Но, пожалуй, главная характеристика антропологического кризиса

eth century, namely the departure of the socially active humanitarian element. Even so, all the problems of that time were oriented towards the problems of society. It was not until the twenty-first century that it became clear what constitutes the current anthropological crisis: the individual discovered the ability to tailor to his needs not only his consciousness and reality in which he is immersed, but also his corporeality. Kant saw no reason to fear the fateful consequences of individual freedom for the human race because he assumed that freedom was reasonable. Still less did he see a need to raise the question of the possibility of radical transformation of human corporeality as long as the individual had freedom of choice. Corporeality can and must be improved (this was made possible by medical science and scientific anthropology which had come into its own by that time), but not transformed in the modern meaning. Kant associated philosophical analysis of the problems facing humankind with the study of the sphere of consciousness and norms of the human being's social being. Thus in defining "practical anthropology" as an area of philosophy, he effectively separated the two approaches to the problem which he was aware of: the penetration of the problems of civilisation into the life-world of the individual as problems and not the practical tasks which people coped with in one way or another at all times.

Today, as far as nature is concerned, the greatest interest in the corporeal aspects of the critical processes which beset modern civilisation is exhibited by psychologists and biologists, representatives of the neurosciences and some other ethno-social disciplines. All this stems primarily from the "demands" presented to humans' natural potential by the instrumental environment of human activity: digital technologies, internet communication etc. In response to these demands changes of bod-

состоит в том, что человек остро испытывает на себе агрессивность среды постиндустриального общества (мегаполисов) по отношению к собственной телесности, ощущает свою неспособленность к жизни в таких «социобиологических» условиях, а потому пытается либо еще сильнее «объединиться» с цифровой средой (к примеру, вшить чип в ладонь для поездки на метро), либо полностью отмежеваться от нее (вплоть до пластических операций). Но и в том и в другом случае он будет использовать биомедицинские возможности изменения собственной телесности, которые в наше время он сам открывает перед собой, создавая все новые и новые технические продукты, технологии и т. д. Между тем перспективы, которые сегодня обнаруживает философская антропология для осмысления этих характеристик, оборачиваются мифологизацией телесности (см.: Чеснов, 2007). Это очень ярко показывает, как философская антропология, ориентированная на тело, уходит от общественного (связанного с сознанием) бытия человека.

\*\*\*

Таким образом, Шпет увидел, что Кант с его жестким различением чувственности и рассудка фактически задает тональность всем последующим антропологическим поискам, в рамках которых мыслители пытались найти пути для сближения (синтеза) разорванных у Канта структурных элементов познания. Более того, Шпет также отдавал себе отчет, что Канту удалось четко зафиксировать тот идейный импульс, который начинал доминировать в его время. Речь идет о непреодолимом разрыве между Свободой и Природой. Рассуждения Густава Шпета о Канте имеют не только историко-философскую ценность. Они позволяют нам сегодня по-новому посмотреть на многие теоретико-познавательные и антропологические проблемы и, что особенно важно, заставляют нас переосмыслить фундаментальные положения философии и методологии научного познания.

ily parameters have become extremely individualised. But perhaps the key feature of the anthropological crisis is that the human being is keenly aware of the aggressiveness of the environment of the post-industrial society with regard to his body; he is aware of his failure to adjust to life in such “socio-biological” conditions, and so either tries still harder to become integrated in the digital environment (e.g. by implanting a chip in his hand to ride in a subway) or to totally isolate him from it (down to plastic surgery). In either case, he/she will use the biomedical potential of his own body which he is expanding by creating ever new high-tech products and technologies. Meanwhile the perspectives philosophical anthropology opens up for understanding these characteristics lead to mythologisation of corporeality (see Chesnov, 2007). This highlights the fact that philosophical anthropology oriented toward the body is distancing itself from the human being’s social being (connected with consciousness).

\*\*\*

Thus Shpet saw that Kant, with his hard distinction between sensibility and understanding, practically set the tone of all the subsequent anthropological searches as thinkers looked for ways to bring together (synthesise) the structural elements of cognition which Kant separates. Moreover, Shpet was also aware that Kant had managed to detect the intellectual impulse which was beginning to dominate in his time, i.e. the inseparable gap between Freedom and Nature. Gustav Shpet’s thinking on Kant has more than historical-philosophical value. It enables us today to take a new look at many theoretical-cognitive and anthropological problems and, especially important, it makes us rethink the fundamental provisions of philosophy and methodology of scientific knowledge.



Приложение

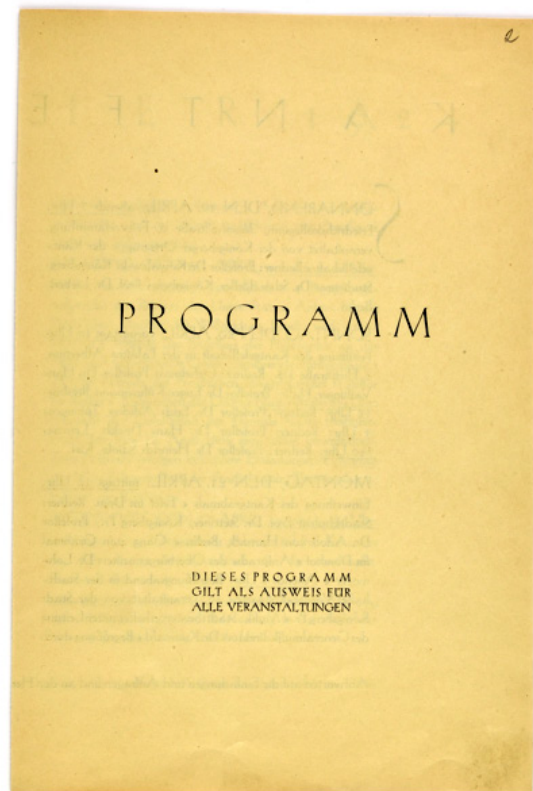
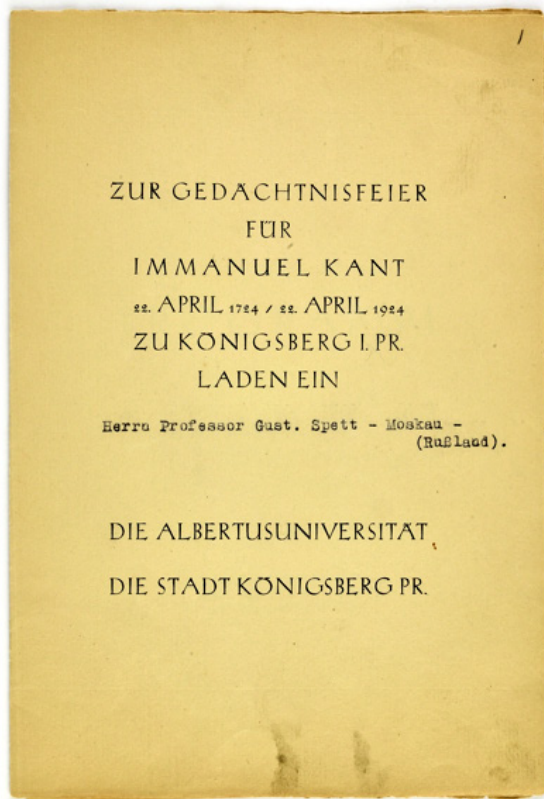
Supplement

Письмо Г.Г. Шпету  
из Германского посольства  
с приглашением в Кёнигсберг  
для участия  
в праздновании 200-летней годовщины  
со дня рождения И. Канта. 1924 г.<sup>8</sup>

Letter to Gustav Shpet  
from the German Embassy  
inviting him to Königsberg  
for the celebration  
of the 200th anniversary  
of Immanuel Kant's birth. 1924<sup>8</sup>

Публикация Т. Г. Щедриной  
[Перевод]

Publication by T. G. Shchedrina



<sup>8</sup> Публикуется по типографскому оригиналу с машинописными вставками, хранящемуся в ОР РГБ (см.: Письмо..., 1924). Все примечания принадлежат публикатору. Подчеркивания воспроизведены, полужирным шрифтом выделены дни недели и даты. В угловых скобках даны пояснения публикатора. Названия докладов в примечаниях даны по изданию: (Die Feier..., 1924).

<sup>8</sup> Published from the typographical original with typewritten inserts kept in the Manuscript Department of the Russian State Library (see German Embassy, 1924). All the notes are the publisher's. Underscoring is reproduced. Days of the week and dates are in boldface. Publisher's explanations are in angle brackets. Speakers' names are given according to Anonym (1924).



K A N T F E I E R 1 9 2 4

**S**ONNABEND, DEN 19. APRIL, abends 7 Uhr:  
Friedrichkollegium, Magerhofstraße 6, Festversammlung,  
veranstaltet von der Königsberger Ortsgruppe der Kant-  
gesellschaft • Redner: Professor Dr. Kowalewski, Königsberg;  
Studienrat Dr. Schröder, Königsberg; Prof. Dr. Liebert,  
Berlin

**S**ONNTAG, DEN 20. APRIL, vormittags 10 Uhr:  
Festhaus der Kantgesellschaft in der Palästra Albertina,  
1, Fließstraße 3/5. Redner: Geheimrat Professor Dr. Hans  
Vaihinger, Halle; Professor Dr. Eugen Kühnemann, Breslau;  
18 Uhr: Redner: Professor Dr. Erich Adickes, Tübingen;  
4 Uhr: Redner: Professor Dr. Hans Drieckel, Leipzig;  
7½ Uhr: Redner: Professor Dr. Heinrich Scholz, Kiel

**M**ONTAG, DEN 21. APRIL, mittags 12 Uhr:  
Einweihung des Kantgrabmals • Feier in Dom. Redner:  
Stadtkuhlenrat Prof. Dr. Stettiner, Königsberg Pr., Professor  
Dr. Adolf von Harnack, Berlin • Quang zum Crachmal  
in Dombhof • Ansprache des Oberbürgermeisters Dr. Loh-  
meyer • Abends 8 Uhr: Begrüßungsabend in der Stadt-  
halle, Vorder-Robgarten 49, veranstaltet von der Stadt  
Königsberg Pr. • Mullk: Stadttheatervorheber unter Leitung  
des Generalmusikdirektors Dr. Kuswald • Begrüßung durch

Oberbürgermeister Dr. Lohmeyer • Antwort des Reichs-  
präsidenten und des Ministerpräsidenten von Preußen •  
Geleittes Beisammensein


**D**IENSTAG, DEN 22. APRIL, vormittags 10 Uhr:  
Festakt im Stadttheater, Theaterplatz 1 • Begrüßungs-  
ansprache des Rektors der Universität • Ansprache des  
Preussischen Ministers für Wissenschaft, Kunst- und Volk-  
bildung • Festrede des Professors der Philosophie an der  
Albertus-Universität Dr. Coedekemeyer • Festhochsprache •  
18 Uhr: Festrede des Preussischen Staatssekretärs Professor  
Dr. Becker • Ansprachen der Gäste • Nachmittags 5½ Uhr:  
Festmahl der Gesellschaft der Freunde Kants (Boden-  
mahl, seit dem 22. April 1826 regelmäßig veranstaltet).  
Zum Festmahl erfolgen besondere Einladungen • Abends  
8½ Uhr: Festvorstellung im Stadttheater, Theaterplatz 1:  
Fidelio von Beethoven

**M**ITTWOCH, DEN 23. APRIL, vormittags 10 Uhr:  
Besichtigung von Königsberg • Abends 8 Uhr: Kommerz  
der Königsberger Studentenschaft in der Stadthalle,  
Vorder-Robgarten 49

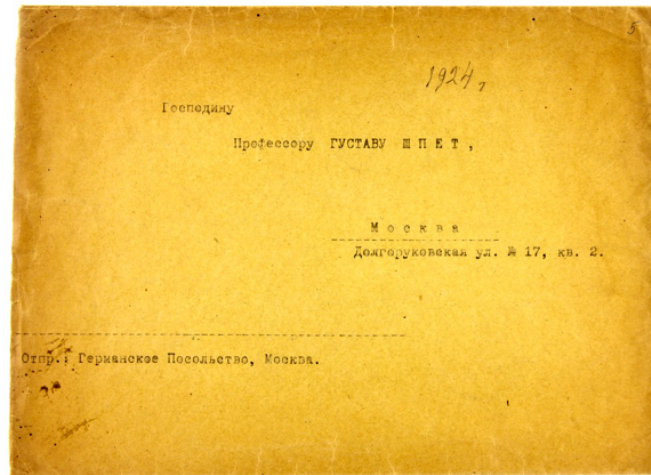
Über die Verteilung der Ansprachen usw. wird am Montag,  
den 21. April, 6 Uhr eine Besprechung in der Aula der  
Universität, Paradeplatz, stattfinden

Antworten auf die Einladungen und Ansprachen sind an den Herrn Oberbürgermeister, Koelph. Rathaus, Brodtköcherstr., 20 richten

4



IMMANUEL KANT  
GEB. 22. APRIL 1724  
KÖNIGSBERG PR.



<Л. 1>

НА ТОРЖЕСТВО В ПАМЯТЬ  
ИММАНУИЛА КАНТА  
22 АПРЕЛЯ 1724 / 22 АПРЕЛЯ 1924

В КЁНИГСБЕРГЕ-НА-ПРЕГЕЛЕ  
ПРИГЛАШАЮТ  
господина профессора Густ. Шпета – Москва –  
(Россия)<sup>9</sup>

УНИВЕРСИТЕТ ИМ. АЛЬБЕРТА  
ГОРОД КЁНИГСБЕРГ-НА-ПРЕГЕЛЕ

<Л. 2>

### ПРОГРАММА

ЭТА ПРОГРАММА  
ДЕЙСТВИТЕЛЬНА КАК УДОСТОВЕРЕНИЕ ДЛЯ  
ВСЕХ МЕРОПРИЯТИЙ

<Л. 3, разворот>

### ЮБИЛЕЙ КАНТА 1924

**Суббота, 19 апреля, вечер, 7 часов:**

Friedrichskollegium, Йегерхофштрассе 6, торже-  
ственное собрание, организованное Кёнигсберг-  
ской местной группой Кантовского общества.  
Докладчики: профессор д-р Ковалевский<sup>10</sup>, Кё-  
нигсберг; штудиенрат д-р Шёндёрфер<sup>11</sup>, Кё-  
нигсберг; проф. д-р Либерт<sup>12</sup>, Берлин.

<sup>9</sup> Эта строка – машинописная.

<sup>10</sup> Тема доклада: «Дух родины в кантовской философии».

<sup>11</sup> Тема доклада: «Рудольф Райке и Эмиль Арнольдт».

<sup>12</sup> Тема доклада: «Кант и историческое мировоззрение».

<Sheet 1>

ZUR GEDÄCHTNISFEIER FÜR  
IMMANUEL KANT  
22. APRIL 1724 / 22. APRIL 1924

ZU KÖNIGSBERG I. PR.  
LADEN EIN  
Herrn Professor Gust. Spett – Moskau – (Rußland)<sup>9</sup>

DIE ALBERTUSUNIVERSITÄT  
DIE STADT KÖNIGSBERG PR.

<Sheet 2>

### PROGRAMM

DIESES PROGRAMM  
GILT ALS AUSWEIS FÜR  
ALLE VERANSTALTUNGEN

<Sheet 3, page spread>

### KANTFEIER 1924

**Sonnabend, den 19. April, abends 7 Uhr:**

Friedrichskollegium, Jägerhofstraße 6, Fest-  
versammlung, veranstaltet von der Königsberg-  
er Ortsgruppe der Kantgesellschaft. Redner:  
Professor Dr. Kowalewski, 10 Königsberg;  
Studienrat Dr. Schöndörffer, 11 Königsberg;  
Prof. Dr. Liebert, 12 Berlin

<sup>9</sup> This line is typewritten.

<sup>10</sup> Presentation topic: "Heimatgeist in der Kantischen Philosophie".

<sup>11</sup> Presentation topic: "Rudolf Reicke und Emil Arnoldt".

<sup>12</sup> Presentation topic: "Kant und die geschichtliche Weltansicht".

**Воскресенье, 20 апреля, утро, 10 часов:**

Праздничное заседание Кантовского общества в Палестре Альбертины, 3-я Флиссштрассе 3/5. Докладчик: тайный советник профессор д-р Ганс Файхингер<sup>13</sup>, Галле; профессор д-р Ойген Кюнеман<sup>14</sup>, Бреслау;

12 часов: Докладчик: профессор д-р Эрих Адикес<sup>15</sup>, Тюбинген;

4 часа: Докладчик: профессор д-р Ханс Дриш<sup>16</sup>, Лейпциг;

½ 6 часа: Докладчик: профессор д-р Генрих Шольц<sup>17</sup>, Киль.

**Понедельник, 21 апреля, полдень, 12 часов:**

Открытие гробницы Канта. Торжество в соборе. Докладчик: советник городской школы проф., Штеттинер, Кёнигсберг-на-Пр[егеле]; профессор д-р Адольф фон Гарнак, Берлин. Переход к гробнице во дворе собора. Выступление обер-бургомистра д-ра Ломейера.

Вечером в 8 часов: Приветственный вечер в Городском зале, Фордер-Росгартен 49, организованный городом Кёнигсберг-на-Пр. Музыка: Оркестр городского театра под руководством генерального музыкального руководителя д-ра Кунвальда. Приветствие обер-бургомистра д-ра Ломейера. Ответное слово президента Германии и премьер-министра Пруссии. Дружеское общение.

**Вторник, 22 апреля, утро, 10 часов:** Торжественная церемония в городском театре на Театральной площади 1. Приветственное слово ректора университета. Выступление министра науки, искусства и народного образования Пруссии. Торжественная речь профессора философии Университета им. Альберта д-ра Гёдекемейера. Перерыв на завтрак.

<sup>13</sup> Тема доклада: «Кант в современной немецкой философии».

<sup>14</sup> Тема доклада: «Кант и Гердер».

<sup>15</sup> Тема доклада: «Наследие Канта».

<sup>16</sup> Тема доклада: «Кант и целостность».

<sup>17</sup> Тема доклада: «Кант как классик метафизики».

**Sonntag, den 20. April, vormittags 10 Uhr:**

Festsitzung der Kantgesellschaft in der Palästra Albertina, 3. Fließstraße 3/5. Redner: Geheimrat Professor Dr. Hans Vaihinger,<sup>13</sup> Halle; Professor Dr. Eugen Kühnemann,<sup>14</sup> Breslau;

12 Uhr: Redner: Professor Dr. Erich Adickes,<sup>15</sup> Tübingen;

4 Uhr: Redner: Professor Dr. Hans Driesch,<sup>16</sup> Leipzig;

½ 6 Uhr: Redner: Professor Dr. Heinrich Scholz,<sup>17</sup> Kiel

**Montag, den 21. April, mittags 12 Uhr:**

Einweihung des Kantgrabmals. Feier im Dom. Redner: Stadtschulrat Prof. Dr. Stettiner, Königsberg Pr.; Professor Dr. Adolf von Harnack, Berlin. Gang zum Grabmal im Domhof. Ansprache des Oberbürgermeisters Dr. Lohmeyer.

Abends 8 Uhr: Begrüßungsabend in der Stadthalle, Vorder-Roßgarten 49, veranstaltet von der Stadt Königsberg Pr. Musik: Stadttheaterorchester unter Leitung des Generalmusikdirektors Dr. Kunwald. Begrüßung durch Oberbürgermeister Dr. Lohmeyer. Antwort des Reichspräsidenten und des Ministerpräsidenten von Preußen. Geselliges Beisammensein

**Dienstag, den 22. April, vormittags 10 Uhr:**

Festakt im Stadttheater, Theaterplatz 1. Begrüßungsansprache des Rektors der Universität. Ansprache des Preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst- und Volksbildung. Festrede des Professors der Philosophie an der Albertus-Universität Dr. Goedeckemeyer. Frühstückspause.

<sup>13</sup> Presentation topic: "Kant in der deutschen Philosophie der Gegenwart".

<sup>14</sup> Presentation topic: "Kant und Herder".

<sup>15</sup> Presentation topic: "Kants Erbe".

<sup>16</sup> Presentation topic: "Kant und die Ganzheit".

<sup>17</sup> Presentation topic: "Kant als Klassiker der Metaphysik".

12 часов: Выступление государственного секретаря Пруссии профессора д-ра Беккера<sup>18</sup>. Выступления гостей.

После полудня, 5½ часа: Банкет Общества друзей Канта (бобовый ужин, проводится регулярно с 22 апреля 1805 г.). На банкет рассылаются специальные приглашения.

Вечер, 8½ часов: Праздничное представление в городском театре на Театральной площади 1: «Фиделио» Бетховена.

Среда, 23 апреля, утро, 10 часов: Обзорная экскурсия по Кёнигсбергу.

Вечер, 8 часов: Торжественное собрание студентов Кёнигсберга в Городском зале, Фордер-Росгартен 49.

В понедельник, 21 апреля, в 6 часов в актовом зале университета на Парадеплац состоится совещание по поводу распределения выступлений и т. д.

Ответы на приглашения и запросы можно отправлять обер-бургомистру, ратуша Кнайпх<офа>, Бродбенкенштр<ассе>.

<Л. 4. Эмблема конгресса с изображением И. Канта>

<Л. 5. Конверт, машинопись>

Господину профессору ГУСТАВУ ШПЕТ<sup>19</sup>,  
Москва, Долгоруковская ул. № 17, кв. 2.  
Отпр.: Германское Посольство, Москва.

## Список литературы

Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб. : А-сэд, 1994. С. 7–37.

Анучин Д.Н. Беглый взгляд на прошлое антропологии и на ее задачи в России // Русский антропологический журнал. 1900. № 1. С. 25–42.

<sup>18</sup> Тема доклада: «Кант и современный образовательный кризис».

<sup>19</sup> Так в тексте.

12 Uhr: Festrede des Preußischen Staatssekretärs Professor Dr. Becker.<sup>18</sup> Ansprachen der Gäste.

Nachmittags 5 ½ Uhr: Festmahl der Gesellschaft der Freunde Kants (Bohnenmahl, seit dem 22. April 1805 regelmäßig veranstaltet). Zum Festmahl erfolgen besondere Einladungen.

Abends 8 ½ Uhr: Festvorstellung im Stadttheater, Theaterplatz 1: Fidelio von Beethoven

**Mittwoch, den 23. April, vormittags 10 Uhr:** Besichtigung von Königsberg.

Abends 8 Uhr: Kommers der Königsberger Studentenschaft in der Stadthalle, Vorder-Roßgarten 49

Über die Verteilung der Ansprachen usw. wird am Montag, den 21. April, 6 Uhr eine Besprechung in der Aula der Universität, Paradeplatz, stattfinden

Antworten auf die Einladungen und Anfragen find an den Herrn Oberbürgermeister, Kneiph<of> Rathaus, Brodbänkenstr., zu richten

<Sheet 4. Emblem of the Congress with a picture of Kant >

<Sheet 5. Envelope, typed>

To Mr. Professor GUSTAV SHPET,  
Moscow, Dolgorukovskaya St. № 17, apt. 2.  
From: German Embassy, Moscow.

## References

Akhutin, A. V., 1990. Sophia and the Devil (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics). *Voprosy filosofii*, 1, pp. 51-69. (In Rus.)

Anonym, 1924. *Die Feier des 200 Geburtstags Immanuel Kants in seiner Vaterstadt: die Königsberger Kant-Tage 19. bis 24. April 1924 nach den Berichten der Königsberger Hartungschens Zeitung*. Königsberg: Hartungschens Verlagsdruckerei.

<sup>18</sup> Presentation topic: “Kant und die Bildungskrise der Gegenwart”.



Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. Т. 1. С. 162–396.

Письмо Г. Г. Шпету из Германского посольства с приглашением в Кёнигсберг для участия в праздновании 200-летней годовщины со дня рождения И. Канта. 1924 г. // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 11 [1924].

Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М. : ИФ РАН, 2007.

Шпет Г. Г. [Рецензия] // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. III (73). С. 406–418. Рец. на кн.: *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage* von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit vier Beilagen. Berlin : Reuther u. Reichard, 1904. 350 S.

Шпет Г. Г. Философия и история // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005. С. 191–200.

Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2006а. С. 417–500.

Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2006б. С. 311–365.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы / реконструкция Т. Г. Щедриной. М. : РОССПЭН, 2009.

Шпет Г. Г. [Рец.:] *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage*. Berlin, 1904 // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 52–61.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 1 : Материалы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014.

Anuchin, D. N., 1900. Beglyy vzglyad na proshloye antropologii i na yeye zadachi v Rossii [A Brief Look at the History of Anthropology and Its Tasks in Russia]. *Russkiy antropologicheskii zhurnal* [Russian Anthropological Journal], 1, pp. 25-42. (In Rus.)

Avtonomova, N. S., 1994. Michel Foucault and His Book *The Order of Things*. In: M. Foucault, 1994. *Slova i veshchi* [The Order of Things]. Translated [into Russian] by V. P. Vizgin and N. S. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad, pp. 7-37. (In Rus.)

Chesnov, Y. V., 2007. *Telecnost' cheloveka: filofsoko-antropologicheskoe ponimanie* [The Corporeality of Man: Philosophical-Anthropological Understanding]. Moscow: IPh RAS. (In Rus.)

Foucault, M., 2008. Introduction à l'Antropologie de Kant. In: E. Kant, 2008. *Antropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, pp. 11-79.

German Embassy, 1924. Letter to G. G. Shpet from the German Embassy with an Invitation to Königsberg to Participate in the Celebration of the 200<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of I. Kant. 1924. *Manuscript Department of the Russian State Library*. F. 718. Box 25. Unit 11.

Kant, I., 2007. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by R. B. Louden. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.

Kühnemann, E., 1904. Herder und Kant. In: *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage*. Berlin: Reuther & Reichard, 1904, pp. 246-260.

Kühnemann, E., 1924. Kant und Herder. In: *Die Feier des 200 Geburtstags Immanuel Kants in seiner Vaterstadt: die Königsberger Kant-Tage 19. bis 24. April 1924 nach den Berichten der Königsberger Hartungschens Zeitung*. Königsberg: Hartungschens Verlagsdruckerei, pp. 17-19.

Shchedrina, T. G., and Shchedrina, I. O., 2022. Immanuel Kant in the Historical Philosophy of Gustav Shpet. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 124-151. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-5>

Shpet, G. G., 2006. Introduction to Ethnic Psychology. In: G. G. Shpet, 2006. *Philosophia Natalis. Izbrannye psichologo-pedagogicheskie trudy* [Philosophy of Natalis. Selected Psychological and Pedagogical Works]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 417-500. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2009. *Ocherk razvitija russkoj filosofii. II. Materialy* [Essay on the Development of Russian Philosophy. II. Materials]. Reconstruction by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. Иммануил Кант в исторической философии Густава Шпета // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 124–151. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5.

*Die Feier* des 200 Geburtstags Immanuel Kants in seiner Vaterstadt: die Königsberger Kant-Tage 19. bis 24. April 1924 nach den Berichten der Königsberger Hartungschens Zeitung. Königsberg: Hartungschens Verlagsdruckerei, 1924.

Foucault M. Introduction à l'Anthropologie de Kant // Kant E. Anthropologie du point de vue pragmatique. P. : Librairie Philosophique, J. Vrin, 2008. P. 11–79.

Kühnemann E. Herder und Kant // Zu Kants Gedächtnis: zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage / hrsg. von H. Vaihinger. Berlin : Reuther & Reichard, 1904. S. 246–260.

Kühnemann E. Kant und Herder // Die Feier des 200 Geburtstags Immanuel Kants in seiner Vaterstadt: die Königsberger Kant-Tage 19. bis 24. April 1924 nach den Berichten der Königsberger Hartungschens Zeitung. Königsberg : Hartungschens Verlagsdruckerei, 1924. S. 17–19.

## Об авторах

Татьяна Геннадьевна **Щедрина**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия.  
E-mail: tannirra@mail.ru

Борис Исаевич **Пружинин**, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия.  
E-mail: prubor@mail.ru

## Для цитирования:

Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И. Восхождение к «естественной человечности»: Иммануил Кант в философской антропологии Густава Шпета // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 3. С. 104–121. doi: 10.5922/0207-6918-2024-3-6

© Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И., 2024.

Shpet, G. G., 2010. [Book Review] Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage. Berlin, 1904. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofskaja kritika: otzvyvy, recenzii, obzory* [Philosophical Criticism: Comments, Reviews, Summaries]. Edited and comp. by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 52-61. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2014. *Istorija kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' pervaja. Materialy* [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Studies. Part One: Materials]. Edited and commented by T. G. Shchedrina. Moscow & St. Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Shpet, G., 2019a. Wisdom or Reason? In: G. Shpet, 2019. *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by T. Nemeth. Cham: Springer, pp. 212-265.

Shpet, G., 2019b. Philosophy and History. In: G. Shpet, 2019. *Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology*. Edited and translated by T. Nemeth. Cham: Springer, pp. 269-277.

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The authors

*Prof. Dr Tatiana G. Shchedrina*, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.  
E-mail: tannirra@mail.ru

*Prof. Dr Boris I. Pruzhinin*, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.  
E-mail: prubor@mail.ru

## To cite this article:

Shchedrina, T.G., Pruzhinin, B.I., 2024. Ascent to “Natural Humanness”: Immanuel Kant in the Philosophical Anthropology of Gustav Shpet. *Kantian Journal*, 43(3), pp. 104-121.  
<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2024-3-6>

© Shchedrina T. G., Pruzhinin B. I., 2024.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

*Научное издание*

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК  
KANTIAN JOURNAL**

**2024**

**Том  
Vol. 43  
№ 3**

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*  
Редактор *Д.А. Малеваная*  
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*  
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*  
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*  
Publishing editor *I.O. Dementev*  
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 11.12.2024 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 12,8  
Тираж 50 экз. Заказ 104

Sent to the printers on December 11, 2024  
Size 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 12,8 sheets  
50 copies. Order 104

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press  
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia