



Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 2 Том 2. 2021

## Концептуализм и нон-концептуализм у Канта: обзор недавних дискуссий

Эллайс Люси

*Витватерсрандский университет*

*Южно-Африканская Республика*

### Аннотация

В данной статье Л. Эллайс анализирует современные дискуссии о кантовском нон-концептуализме. Проанализировав различные подходы к интерпретации кантовской философии, Эллайс продемонстрировала, что аргументы в пользу того, что Кант был концептуалистом не достигают своей цели и что есть способы понимать кантовскую философию как вид нон-концептуализма.

**Ключевые слова:** Кант, нон-концептуализм, концептуализм

**Дата публикации:** 16.11.2021

**Ссылка для цитирования:**

Эллайс Л. Концептуализм и нон-концептуализм у Канта: обзор недавних дискуссий // Трансцендентальный журнал – 2021. – Том 2. – Выпуск 2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680016969-5-1> (дата обращения: 18.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680016969-5

1

### 1. Введение

2 Среди интерпретаторов кантовской философии до сих пор продолжается оживленная дискуссия о том, насколько кантовская позиция в первой “Критике” и в других критических работах включает в себя что-то схожее с современным понятием неконцептуального ментального содержания. Задача данной работы –

предоставить обзор главных ходов в этой дискуссии. Я не претендую на исчерпывающее представление этой проблемы или на упоминание каждой статьи, посвященной ей. Скорее я опираюсь на статьи, которые представляют, по моему мнению, ключевые аргументативные возможности. Следует наперед заметить, что я далека от позиции нейтральной наблюдательницы. В нескольких своих текстах я приписываю Канту некоторый вид нон-концептуализма<sup>1</sup> и здесь я также прихожу к выводу, что Кант придерживается некоторого вида нон-концептуализма, и что нон-концептуалистская интерпретация созерцания должна быть нашей исходной точкой при обращении к центральным аргументам, таким, как, например, трансцендентальная дедукция категорий (ТД). Однако, концептуалисты выдвигали важные аргументы, которые изменили наш взгляд на некоторые аргументы и тексты и сделали нашу позицию по поводу того, чем именно является кантовский нон-концептуализм, более точной (и, возможно, более сдержанной). Я предлагаю считать, что вопрос о том, является ли Кант концептуалистом в отношении *восприятия* (в противовес созерцанию), остается неразрешенным в литературе, и что то, что Кант имеет в виду под “восприятием”, требует дальнейшего уточнения. Исследования, которые я проводила для этой работы, в очередной раз напомнили нам о том, что, как мне кажется, является крупнейшим вкладом этой дискуссии: [она провоцирует] активный спор о ключевых терминах кантовской философии, таких как созерцание, ощущение, восприятие, познание и синтез, и их уточнение. Как я показываю, дискуссия о нон-концептуализме обладает критическим значением для понимания ключевого вопроса о роли синтеза в ТД. Несмотря на то, что до сих пор остается несогласие по некоторым вопросам, нам кажется, что и продуктивное согласие по этому поводу уже было в достаточной мере достигнуто.

<sup>3</sup> Первые вопросы, которые приходят на ум при приближении к этой дискуссии, это, во-первых, вопрос о том, что такое неконцептуальное содержание; и, во-вторых, вопрос о том, говорил ли Кант эксплицитно что-то по этому поводу. Чтобы качественно ответить на первый вопрос, нужно представить обстоятельный аргумент. Поэтому я сначала дам грубый ответ на него и, затем, во второй секции проанализирую основные текстуальные свидетельства, к которым прибегают обе стороны дискуссии. Это также поможет прояснить, в каком отношении современная терминология ложится на кантовскую (и в каком она этого не делает). В последней части рассматриваются философские основания различных позиций в этой дискуссии.

<sup>4</sup> В общем случае неконцептуальное содержание – это ментальное содержание, не зависящее от понятий. Ключевой вопрос здесь – *независимость* содержания от понятий означает, что это содержание в действительности представляется нам без того, чтобы к нему были бы применены какие бы то ни было понятия, или же, что это содержание *могло бы* быть представлено нам независимо от того, имели бы мы способность применять понятия или нет. Далее мы увидим, что, согласно некоторым представителям концептуализма, Кант полагает, что в действительности нет никакого ментального содержания, которое бы представлялось сознанию взрослого человеческого существа и при этом не подпало бы под понятия. Это, однако, еще не доказывает, что все ментальное содержание необходимо концептуализированно, так как еще не доказано, что нет таких представлений, которые *могли бы* представляться нам независимо от

концептуализации. Я покажу, что споры о том, полагает ли Кант, что существуют ментальные представления, которые мы на самом деле не концептуализируем, не приводят к определенным результатам, но что при этом есть хорошие основания полагать, что Кант придерживается позиции, согласно которой в познании должны играть роль ментальные представления, независимые от концептуализации и могущие представляться нам независимо от нее.

<sup>5</sup> Следующий вопрос – это вопрос о том, что такое “ментальное содержание”. В современных дискуссиях о неконцептуальном содержании во главе угла обыкновенно стоит содержание восприятия (*perceptual content*). Однако, как мы увидим далее, неясно, что Кант имеет в виду под “восприятием” и [в исследовательской литературе] уже показывалось, что он использует это слово в техническом смысле, который не накладывается однозначно на современные дискуссии<sup>2</sup>. Более того, большая часть дискуссий о кантовском неконцептуализме вертится вокруг, несомненно, технического термина – “созерцание”<sup>3</sup>. Некоторые исследователи используют этот термин синонимично с “восприятием”<sup>4</sup>, чего, следует заметить, сам Кант не делает (также важно, что этот термин отличается и от того, что Кант называет “ощущением”). Кант вводит созерцания и понятия в качестве двух отличных друг от друга, но при этом взаимно зависящих составляющих познания. Он полагает, что понятия – это общие и опосредованные представления, позволяющие нам мыслить объекты, в то время как созерцания являются единичными и непосредственными представлениями, которые дают нам объекты (A 320 / B 377 ; A 19 / B 33; A 50 / B 74; A 713 / B 741; V-Lo / Wiener, 24:905; V-Met / Mron, 29:800, 888, 970–3). Понятия позволяют нам обладать общими мыслями (A 68 / B 93; A 69 / B 94). Кант неоднократно замечает, что в познании созерцание играет роль того, что *дает* нам объекты, и это то, что никогда не сможет сделать мышление (A 19 / B 33; A 239 / B 298; A 719 / B 747). То, что Кант полагает, что созерцания – это ментальные представления, существенно отличающиеся от понятия, может выглядеть как основание для приписывания ему приверженности неконцептуальному содержанию. С другой стороны, однако, то, что и созерцания, и понятия вместе необходимы нам для нашего познания, может свидетельствовать в пользу отрицания его приверженности этой позиции. Таким образом, для того чтобы понять, приписывать ли Канту неконцептуализм, нужно изучить, что он понимает под созерцаниями и какую роль они играют в познании, а также то, как все это относится к тому, что он называет опытом, восприятием и познанием, а также в чем заключается отношение зависимости между компонентами познания.

<sup>6</sup> В современных дискуссиях о неконцептуальном содержании проводится различие между идеей, что есть некоторое ментальное содержание, отличное от содержания, структурированного понятиями, и идеей, что некоторый субъект мог бы обладать представлениями (*representational content*), при этом не имея понятий, нужных для их описания. Я покажу, что есть основания полагать, что созерцания являются для Канта ментальными представлениями, полностью отличающимися по своей структуре от концептуального ментального содержания, и что они могут играть свою роль в познании независимо от своей концептуализации.

7 Я думаю, нельзя отрицать, что Кант является концептуалистом в отношении *познания*; он не думает, что у нас есть или могло бы быть познание без применения понятий (А 51–2 / В 75–6; А 320 / В 377). Схожим образом, я думаю, есть неоспоримые подтверждения того, что Кант не считает, что у нас могло бы быть то, что он называет “опытом”, без понятий. Впрочем, это просто потому, что Кант имеет в виду под “опытом” эмпирическое познание (а не, например, феноменологическое сознание).<sup>5</sup> Является ли Кант концептуалистом в отношении *восприятия* – не столь ясно. Далее я покажу, что у концептуализма имеются ясные фрагменты, [подтверждающие эту позицию]. С другой стороны, некоторые нон-концептуалисты все же, на мой взгляд, предложили сильные доводы в пользу того, чтобы быть осмотрительными в этом вопросе, основанные на рассмотрении того, что в точности Кант называет восприятием, и на том основании, что он может использовать этот термин технически<sup>6</sup>.

8 Соглашаясь с Колином МакЛиром (2014b:772), я покажу, что дискуссия о том, имеется ли в кантовской философии какая-либо форма нон-концептуализма, в действительности вращается вокруг *концептуализма в отношении созерцания*. То есть, вокруг вопроса о том, полагает ли Кант, что созерцания – это ментальные представления, которые могут быть представлены нам вне зависимости от того, имеется ли у нас способность применять понятия или нет<sup>7</sup>. Нас поразило по ходу работы то, что если попробовать объяснить, в чем состоят эти дискуссии, людям, занимающимся современной философией, но незнакомым с данной полемикой, то они ожидали бы, что дискуссия о кантовском нон-концептуализме касается того, можно ли понимать тот вид представлений, которым являются созерцания (единичные, непосредственные представления, которые дают нам объект), как представления, которые представляют нам ментальное содержание. В действительности, однако, как мы увидим далее, большая часть дискуссий касается того, могут ли созерцания играть роль единичных и непосредственных представлений, дающих нам объекты, независимо от их концептуализации. Иными словами, главная полемика идет не о том, имеется ли у созерцания какое-либо содержание (representational content), но скорее о том, зависимы ли созерцания от понятий или нет. Исследование современных дискуссий оставляет нас неудовлетворенными аргументами в пользу такой позиции. Однако, я покажу, что есть основания для того, чтобы потеснить концептуалистскую позицию. Концептуализм дает некоторые основания для приписывания Канту взгляда, что в действительности мы обладаем концептуализированными созерцаниями. Мой же аргумент показывает лишь то, что Кант не считает, что сама возможность созерцаний – то есть, то, что созерцания могут иметь место – зависит от их концептуализации. Кроме того, некоторые комментаторы с обеих сторон дискуссии утверждают, что не ясно, следует ли называть то, что нам представляют созерцания, “содержанием”<sup>8</sup>. Поэтому взгляд, которого я придерживаюсь как неоспоримого, а именно, что созерцания не зависят от применения понятий для того, чтобы быть созерцаниями и играть свою роль в познании, в некотором смысле может не соответствовать [позиции, приведенной] неконцептуальному *содержанию*.

## 2. Что прямо говорит сам Кант

<sup>10</sup> Если задаться вопросом о том, есть ли такие фрагменты текстов, в которых Кант эксплицитно выражает свои предпочтения в рамках обсуждающейся дискуссии, то обнаружится, что мы найдем только несколько таких фрагментов, выглядящих ясными и бесспорными, и что множество остальных ведут в разные стороны. На языке эксплицитно сделанных в тексте утверждений Кант полагает, что *восприятие* зависит от применения понятий (в пользу концептуализма в отношении восприятия), а наше обладание объектами, представленными в *созерцании*, от этого не зависит (в пользу нон-концептуализма в отношении созерцаний). Однако, как мы увидим далее, в обоих этих случаях у оппонентов найдутся ответные аргументы, объясняющие, почему нам не следует прочитывать эти тексты как утверждающие то, что, как кажется, в них эксплицитно принимается. Для начала я обсужу эти фрагменты и затем покажу, что большинство утверждений, содержащихся в тексте, к которым апеллируют комментаторы, не свидетельствуют однозначно в пользу какой-либо стороны дискуссии в отрыве от философской интерпретации и контекста.

<sup>11</sup> Среди наиболее ясных кантовских высказываний по поводу этой дискуссии [я начну со следующих двух]: "Следовательно, весь синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям"(В 161); "все возможные восприятия и, значит, все, что только может прийти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, с точки зрения их связи, должны подчиняться категориям" (В 164–5).

<sup>12</sup> Кажется, эти пассажи содержат хорошее основание для того, чтобы думать, что Кант является концептуалистом в отношении содержания восприятия. В ответ на это нон-концептуалист может указать, что Кант использует термин "восприятие" в очень специфическом и техническом смысле, который не ложится на тот, который имеется в виду под содержанием восприятий в современных дискуссиях. Скорее Кант имеет в виду обладание некоторым видом осведомленности (*awareness*) о том, что воспринимается (А 120)<sup>9</sup>. В этом смысле я не *воспринимаю* кирпичи дома, если я не осведомлена о себе самой делающей это, при том, что, видя дом, я вижу и кирпичи<sup>10</sup>. Таким образом, чтобы разобраться, является ли Кант концептуалистом в отношении восприятия в современном его понимании, нужно установить, что он называет восприятием. Это слишком обширная тема для обсуждения в этом тексте, поэтому я просто замечу, что один из позитивных "результатов" дискуссии о нон-концептуализме – это то, что она привлекла всестороннее внимание к данной проблеме.

<sup>13</sup> Важно понимать, что даже если мы полагаем, что эти пассажи убедительно демонстрируют, что Кант является концептуалистом в отношении *содержания восприятия*, это еще не дает ответа на вопрос о том, является ли он концептуалистом в отношении *созерцания*. Обе стороны дискуссии о нон-концептуализме нередко отождествляют восприятие и созерцание, но для Канта между ними есть важное различие<sup>11</sup>. Если следовать буквальному прочтению

кантовских текстов, то кажется, что они однозначно подтверждают, что Кант является концептуалистом в отношении восприятия, но, по сути, он (как кажется) однозначно отрицает, что обладание объектами, представленными нам в созерцании, зависит от возможности концептуализации. Он пишет:

<sup>14</sup> В самом деле, раз предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, *a priori* содержащие условие возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость. [1] *Категории рассудка, напротив, вовсе не представляют нам условий, при которых предметы даются в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка и, следовательно, рассудок a priori не содержит условий [их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно — каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют объективную значимость, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов; ведь явления могут быть даны в созерцании без функций рассудка. <...> Ведь [2] явления вполне могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства — и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы понятию причины и действия, так что это понятие в итоге было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения. [3] Тем не менее явления доставляли бы нашему созерцанию предметы, так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления. (А 89–91 / В 122–3; курсив добавлен).*

<sup>15</sup> Главная концептуалистская стратегия ответа на этот пассаж состоит в утверждении, что, когда Кант здесь пишет, что объекты могут быть представлены в созерцании независимо от категорий, он пишет лишь о предполагаемой возможности, которую в действительности планирует исключить в аргументах ТД. Томас Ланд, например, выражал эту идею следующим образом: “По диалектическим причинам Кант описывает сценарий, который он хочет выставить как не выполняющийся” (Land, 2015a:31). Бреди Боумен (Bowman, 2011:422–3) утверждает, что в приведенном фрагменте Кант обсуждает только лишь формальную или логическую возможность и в аргументе ТД он планирует показать, что она не является реальной. Схожим образом и Анил Гомез (Gomes, 2014:6) полагает, что фрагмент выражает лишь эпистемическую возможность и что далее должно быть продемонстрировано, что она вообще не является подлинной метафизической возможностью. Наконец, Стефани Грюне (Grüne, 2011:476) утверждает, что Кант здесь допускает противоположность тому, в чем он убежден, для того чтобы мотивировать необходимость трансцендентальной дедукции категорий.

<sup>16</sup> Однако эти прочтения просто не соответствуют тому, что Кант действительно пишет в приведенном пассаже. В выделенной курсивом пронумерованной секции (1) Кант утверждает – и не в качестве возможности, которую он планирует далее закрыть, а категорически, – что категории – это не условия данности объектов в созерцании и что объекты могут являться нам без

отношения к функциям рассудка. В действительности Кант собирается продолжить [рассуждение] отрицанием того, что он упоминает в выделенной курсовом части цитаты под номером (2): он планирует показать, что явления устроены так, что находятся в согласии с условиями единства рассудка. Однако Кант эксплицитно утверждает, что даже если возможность этого является кажущейся и он планирует ее исключить, явления все равно будут давать объекты нашему созерцанию (курсив в части (3)), *так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления*. Концептуалистское прочтение этого пассажа – это совсем не то, что утверждает сам Кант! Скорее, он утверждает, что объекты, представленные в нашем опыте, в действительности подпадают под категории, но что это не условие их представления в созерцании. Что их представление в нашем созерцании не зависит от категорий и что даже если в действительности они и не подпадают под категории, они все равно могут быть представлены нам в созерцании.

<sup>17</sup> Это, конечно, еще не ставит точку в дискуссии, так как философские, аргументативные соображения могут возобладать над тем, что кажется однозначными утверждениями и, как мы увидим далее, части аргумента ТД предоставляют концептуалистам их сильнейший аргумент. Однако понятно, что перед обращением к ТД нам следует начать с поиска способа понимать аргумент ТД, который был бы совместим с утверждениями, которые Кант эксплицитно делает в обсуждавшемся пассаже. И если можно предложить такое прочтение, которое было бы совместимо с тем, что Кант утверждает в этом пассаже, то предпочтение следует отдавать именно ему. “Кант противоречит сам себе” должно приниматься только если других интерпретаций нет.

<sup>18</sup> На данный момент мы видели, что Кант эксплицитно утверждает, что восприятие зависит от понятий, и эксплицитно отрицает зависимость от понятий созерцания. Есть еще две группы пассажей, которые, на мой взгляд, подтверждают кантовский нон-концептуализм. Первая группа – это те фрагменты, где Кант обсуждает восприятие животных. Как показывает МакЛир (McLeag, 2011), есть неплохие основания для того, чтобы полагать, что Кант приписывает способность обладать осведомленностью об объектах посредством восприятия животным, которые не имеют понятий. Кант пишет, что “животные также знают предметы, но они не познают их” (Log, 9:65). Отрицая, что бык может видеть ворота как ворота, он ясно пишет, что он видит ворота (DfS, 2:59). Он также пишет:

<sup>19</sup> *Тем не менее из подобия действий животных (основание к которым мы воспринять непосредственно не можем) действиям человека (которые мы непосредственно сознаем) мы можем по аналогии вывести совершенно верное заключение, что животные также действуют по представлениям (а не суть, как полагает Картезий, машины)* (KU, 5:464n)<sup>12</sup>.

<sup>20</sup> Концептуалист может ответить на эти фрагменты тем, что будет отрицать их совместимость с первой *Критикой*, или утверждать, что наше восприятие трансформируется концептуализацией и является совершенно отличным от восприятия животных. Версия нон-концептуализма, которой я придерживаюсь, совместима с последней опцией, так как здесь просто утверждается, что в качестве представлений созерцания не зависят от концептуализации, а вовсе не то, что

созерцания в действительности не концептуализированы или что концептуализация их не трансформирует<sup>13</sup>.

<sup>21</sup> Вторая группа фрагментов, эксплицитно указывающих на [то, что Кант придерживался] некоторой формы нон-концептуализма – это те фрагменты, в которых Кант обсуждает неконгруэнтные подобия<sup>14</sup>. Он пишет:

<sup>22</sup> мы не можем объяснить различие подобных и равных, но тем не менее неконгруэнтных вещей (например, раковин улиток с противоположными по направлению извилинами) никаким одним понятием; это различие можно объяснить только с помощью отношения к правой и левой руке, которое непосредственно касается созерцания (Prol., 4:286).

<sup>23</sup> Из этой цитаты ясно, что Кант полагает, что мы обладаем некоторым содержанием восприятия, которое не может быть схвачено концептуально. Однако отсюда еще не следует, что он полагает, что у нас есть или хотя бы могли бы быть неконцептуализированные восприятия или созерцания. Цитата однозначно указывает, что в нашем опыте есть много того, что не может быть концептуально схвачено, но она не дает никаких оснований для того, чтобы приписывать Канту взгляд, согласно которому у нас когда-либо был или мог бы быть неконцептуальный опыт восприятия.

<sup>24</sup> Выше я предложила фрагмент, в котором Кант эксплицитно отрицает, что созерцания зависят от понятий. В ответ на него концептуалисты обращались к фрагменту, в котором Кант, кажется, утверждает противоположное. В знаменитой сноске в § 26 ТД Кант пишет, что:

<sup>25</sup> Пространство, представляемое как *предмет* (как это действительно необходимо в геометрии), содержит в себе не одну только форму созерцания, а именно включает в себе *соединение* многообразного, данного согласно форме чувственности, в одно *наглядное* представление, так что *форма созерцания* дает лишь многообразное, а *формальное созерцание* дает единство представления. В эстетике я причислил это единство только к чувственности, дабы отметить лишь, что оно предшествует всякому понятию, хотя оно и предполагает синтез, который не принадлежит чувствам, но благодаря которому становятся возможными все понятия о пространстве и времени. В самом деле, пространство и время как созерцания впервые даются этим синтезом (причем чувственность определяется рассудком); поэтому единство этого созерцания *a priori* относится к пространству и времени, а не к понятию рассудка (§ 24) (B 160n.).

<sup>26</sup> Я обсуждаю эту сноску в секции 5.2. Пока же остановлюсь лишь на нескольких замечаниях. Важно отметить, что эта сноска печально известна своей сложностью и неясностью и требует обстоятельной интерпретации (действительно, недавно Оноф и Шультинг посвятили очень длинную и полезную статью, посвященную одной только этой сноске (Onof and Schulting, 2015))<sup>15</sup>. Так как большая часть обсуждения в этой сноске вращается вокруг различных видов представлений пространства и времени (включая и понятие пространства и времени), только последнее предложение может подтверждать нон-концептуализм в отношении созерцания, ведь там говорится, что пространство и время в первую

очередь *даются* в качестве созерцаний посредством рассудочного синтеза. Наконец, концептуализм, который, как кажется, утверждается здесь напрямую, является довольно умеренным, предполагающим рассудок, а не понятия (ведь Кант указывает, что имеет место синтез, предшествующий всем понятиям).

<sup>27</sup> Я, впрочем, думаю, что и остальные фрагменты, к которым обращаются комментаторы, далеки от того, чтобы самостоятельно эксплицитно [подтверждать ту или иную позицию]. Чтобы показать, что они подтверждают позицию той или иной стороны дискуссии, требуется обстоятельная философская интерпретация. Таким образом, сами по себе они совершенно неоднозначны. Прежде чем обратиться к философским аргументам, включенным в эти интерпретации, я упомяну несколько фрагментов, к которым обращаются концептуалисты. Считалось, что концептуализм подтверждает очень известный пассаж, в котором Кант говорит:

<sup>28</sup> Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия ... Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их способно возникнуть познание (А 51 / В 75–6).

<sup>29</sup> Однако, и концептуалисты и нон-концептуалисты замечали, что этот пассаж не разрешает спора<sup>16</sup>. Здесь Кант говорит о необходимости зависимости понятий и созерцаний для *познания*, а не о том, имеется ли у них какое-либо независимое содержание представлений или нет. И хотя “слепота” звучит так, будто идет речь о том, в чем отсутствует содержание представлений, все же “слепота” и “отсутствие” употребляются метафорически. Несомненно, Кант не использует слово “отсутствие” в его буквальном значении, так как он полагает, что имеется множество мыслей, которым не могут быть даны созерцания, но при этом не лишенных содержания: Кант полагает, что это верно по отношению ко всей трансцендентной метафизике. Таким образом, помимо дальнейших философских аргументов и текста в целом, нет вообще никаких оснований для того, чтобы полагать, что “пустота” буквально означает отсутствие содержания представлений<sup>17</sup>.

<sup>30</sup> Вот еще пассажи, к которым обращаются концептуалисты, чтобы [показать правоту своей позиции]:

<sup>31</sup> Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка (А 79 / В 104–5)<sup>18</sup>.

<sup>32</sup> Всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием<sup>19</sup>.

<sup>33</sup> Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] я мыслю в том самом субъекте, в котором это

многообразное находится (В 132)<sup>20</sup>.

<sup>34</sup> Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем, чтобы познать объект, но и всякое созерцание, *для того чтобы стать для меня объектом* (В 138)<sup>21</sup>.

<sup>35</sup> Однако интерпретаторы нон-концептуалисты указывали, что эти фрагменты поднимают сложные вопросы об интерпретации ТД, о понятии единства, роли синтеза, апперцепции и об идее познания объекта как объекта. Следовательно, в отношении этих текстов требуется систематический философский аргумент, который я обсуждаю в секции 5.

<sup>36</sup>

### 3. Роль и природа созерцания

<sup>37</sup> Аргументы с обеих сторон нашей дискуссии обращаются к роли созерцания в познании. Аргумент, который выдвигают концептуалисты, основывается на том, что созерцание не может играть подтверждающей (justificatory) роли в познании, если находится вне “пространства доводов” (the space of reasons), и что предположение о том, что оно все-таки может играть такую роль, ведет к так называемому Мифу о Данном. Обыкновенно утверждается, следуя влиятельной концептуалистской позиции Дж. МакДауэла, что созерцание выступает в качестве “ограничения” концептуального мышления<sup>22</sup>. Например, Натан Бауэр (Bauer, 2012:218) полагает, что созерцание играет в познании две следующие роли: с одной стороны оно предоставляет чувственное содержание, которое придает значимость нашим мыслям и делает возможным знание о мире; с другой стороны оно предоставляет ограничение для концептуальной активности. Он утверждает, что созерцания должны обладать “подходящей нормативной структурой для того, чтобы служить основанием для поддержки наших убеждений”. Поэтому созерцания должны быть концептуализированы, а если бы Кант так не полагал, то его позиция включала бы в себя “проблемное обращение к Данному” (Bauer, 2012:218). Ланд (Land, 2011:213) также приводит аргументы в пользу концептуализма в духе отрицания Мифа о Данном. Он пишет, что для того, чтобы созерцание играло какую-либо роль в пространстве доводов, его объективное единство должно быть произведено рассудком.

<sup>38</sup> В ответ на такого рода аргументы Эрик Уоткинс указывал, что существуют различные версии Мифа о Данном: тогда как Селларс опровергал эмпиристское представление о том, что чувственные данные – это примитивно данное знание (Watkins, 2008:513), для МакДауэла проблема, напротив, заключалась в идее, что естественные факты могут делать то, что может быть достигнуто только нормативным фактом (Watkins, 2008:517). Уоткинс (Watkins, 2008:518) отмечает, что Кант никак не может быть назван эмпиристом. Кант отрицает, что чего-нибудь данного могло бы быть достаточно для знания или познания. Его, таким образом, вовсе не беспокоит то, что Селларс пытается опровергнуть. В ответ на версию Мифа о Данном, с которой работает МакДауэл, Уоткинс показывает, как заявления (deliverances) чувств (ощущений) играют в кантовском взгляде на познание роль ввода [данных] в концептуальные функции. Продолжая эту [линию рассуждений]

можно подчеркнуть различие между созерцаниями и ощущениями у Канта. Созерцания делают существенный вклад в познание, но я покажу, что этот вклад лучше всего понимать и не как то, что созерцания играют роль оснований (доводов), и не как то, что они являются ограничениями, которые дает ощущение<sup>23</sup>.

<sup>39</sup> Я думаю, что в проецировании на теорию Канта МакДауэловский интерес к тому, как состояния восприятия могут служить в качестве того, что подтверждает убеждения (и, как открывается в ходе аргументации, для того, чтобы это делать, они должны быть концептуально структурированы), игнорируется роль, которой Кант в действительности наделяет созерцания. Кант не пишет о созерцаниях как о подтверждениях или как о том, что может служить доводом для убеждений. Скорее, он пишет, что созерцания дают нам объекты. Я понимаю кантовское утверждение, что созерцания дают нам объекты, так, что Кант имеет в виду, что они напрямую снабжают нас объектами: они знакомят нас с объектами познания<sup>24</sup>. Знакомство – это не подтверждение; это отношение прямого представления (presentation). Тогда становится понятна непосредственность созерцания (в противовес опосредованности понятий); их единичность (в противовес общности понятий); а также то, как созерцания могут прекрасно справляться с тем, с чем не справляются понятия, то есть, они могут гарантировать наличие предмета, соответствующего понятию. Созерцания гарантируют существование своих предметов потому, что они представляют (present) эти предметы. Согласно моему прочтению, Кант полагает, что созерцания знакомят нас с объектами, которые мы мыслим (где знакомство включает в себя наличие (presence) предметов в сознании) и что без возможности ознакомиться с предметами наше понятийное мышление не будет составлять познания<sup>25</sup>. Оно будет просто свободной игрой понятий, которая сама по себе не добьется успеха в соединении с миром и поэтому не будет подлинно объективным представлением или познанием.

<sup>40</sup> Важно понимать, что эта [позиция] совместима с концептуалистским утверждением о том, что Кант полагает, что созерцания также требуют такой структуризации, которая позволит им подходить (fit) к понятиям и что это структурирование необходимо нам для того, чтобы мы были в положении, когда мы [можем] использовать опыт восприятия в качестве доводов или подтверждений<sup>26</sup>. Разногласие же [между концептуалистами и нон-концептуалистами] касается вопроса о том, необходимо ли это структурирование для того, чтобы созерцания были созерцаниями: то есть, единичными и непосредственными представлениями, которые обеспечивают нам знакомство с объектами. Я полагаю, что созерцания не нуждаются в понятийном структурировании для того, чтобы давать нам объекты, но одной только данности объектов еще недостаточно для познания. То, что дано в созерцании, прежде чем стать познанием, должно быть синтезировано в согласии с категориями. Таким образом, версия нон-концептуализма, которую я здесь защищаю, достаточно близка концептуализму в том отношении, что я признаю, что несинтезированное данное (неконцептуализированное) не может составлять познания. Разногласия, однако, все еще значительны. Как мы увидим в секции 5, концептуалисты

утверждают, что синтез, направляемый понятиями, необходим для того, чтобы созерцания были созерцаниями, то есть, единичными (объединенными) представлениями, которые дают нам объекты<sup>27</sup>.

41

#### 4. Трансцендентальная эстетика

<sup>42</sup> Нон-концептуалисты обнаружили плодородную почву в трансцендентальной эстетике (ТА). Я думаю, что работа, проделанная в рамках этой дискуссии, привлекла внимание к важным и, возможно, прежде несколько обделенным вниманием аспектам кантовской позиции. Например, Клинтон Толли (2016) показывает, как важно обращать пристальное внимание на различные способы, какими мы представляем пространство согласно Канту. Работа МакЛира полностью посвящена различным видам единства, которые, согласно Канту, включаются в созерцание и понятие, что позволяет выявить различия в их структуре<sup>28</sup>. МакЛир показывает, что ТА однозначно ведет к мысли о том, что созерцание обладает структурой, отличной на фундаментальном уровне от понятийной структуры, и что кантовская позиция включает в себя и эстетический, и интеллектуальный взгляд на единство, то есть, на созерцательное и понятийное единство соответственно. Эстетическое или созерцательное единство обладает структурой, [основанной на отношениях] части/целого, в которой нечто дается в качестве единства до познания его частей, в то время как концептуальное единство подразумевает пробегание по частям и их синтезирование<sup>29</sup>.

<sup>43</sup> Это значимо для нашей дискуссии в различных отношениях. Принципиальным для нас является то, что оно дает нон-концептуалистам важные ресурсы для ответа на те фрагменты из ТД, в которых Кант пишет, что синтез вводит единство в созерцания. Поскольку у Канта есть два вида [two notions of unity] единства, обладающие структурами, отличающимися на фундаментальном уровне, то эти фрагменты не могут использоваться для доказательства того, что все созерцательное единство зависит от концептуализации. Напротив, я полагаю, что синтез, направляемый понятиями, вводит понятийное единство в созерцания, которые уже обладают единством созерцательным.

<sup>44</sup> Для кантовских аргументов в ТА очень важно, что созерцание обладает такой отличной от понятийной структурой. Он утверждает, что именно *потому*, что пространство и время снабжают нас (present us) индивидами, наши первоначальные представления о них *не* являются концептуальными; аргумент в пользу того, что пространство и время *не* являются понятиями, не мог бы опираться на утверждение, что пространство и время доставляют нам индивиды в том случае, если пространство и время должны были бы прежде быть концептуально организованными для того, чтобы доставлять нам индивиды. Третий кантовский аргумент в пользу того, что наше представление пространства – это априорное созерцание, опирается на идею о том, что можно представлять единство или единичность не через понятийное единство и что пространство и время объединены именно этим способом. Кант пишет, что мы представляем единичность пространства посредством единичного данного целого, а не

посредством сначала представления частей пространства и далее объединения их для представления целого пространства. Он также пишет, что такой способ представлять пространство первичен по отношению к способности представлять себе его части (А 25/ В 39). Кант полагает, что это способ схватывать единичность (oneness) противоположен понятийному, который требует пробегания по частям и складывания их друг с другом. МакЛир утверждает:

<sup>45</sup> В третьем и четвертом аргументе “Метафизического истолкования пространства” (и схожим образом и времени) Кант утверждает, что никакой конечный интеллект не способен схватить величину и природу пространства как бесконечного целого посредством синтеза от одной части к другой (McLear, 2014b:773).

<sup>46</sup> Схожим образом Шультинг и Оноф пишут, что

<sup>47</sup> Кант характеризует содержание понятия в терминах признаков, которые относятся к нему в качестве частичных представлений... Мы, однако, [никак] не смогли бы завершить синтез бесконечного числа таких частичных представлений. Поэтому, так как понятия производятся посредством синтеза конечного набора частичных представлений, пространство не могло бы быть произведено посредством такого синтеза, учитывая, что оно является бесконечно данной величиной (Onof and Schulting, 2015:9).

<sup>48</sup> Эти аргументы из ТА создают серьезные проблемы для концептуалистов, так как рассматривание созерцаний как зависимых от понятий в вопросе обладания созерцательным единством, ведет к тому, что вряд ли можно понять кантовские аргументы и утверждения в этой секции.

<sup>49</sup>

## 5. Дедукция

<sup>50</sup> В то время как ТА предоставляет материалы, которые, по-видимому, подтверждают [правоту] нон-концептуализма, концептуалисты находят наиболее плодотворную почву для аргументов в ТД. Действительно, обыкновенная концептуалистская стратегия заключается в том, чтобы утверждать, что кажущаяся независимость созерцаний от понятий, так, как она представлена Кантом в аргументах ТА, должна быть пересмотрена в свете аргументов ТД<sup>30</sup>. Есть два главных аспекта ТД, на которые мне следует обратить внимание в этом отношении: (i) на роль синтеза в объединении созерцания (1.5.1.) и (ii) на задачу ТД – показать, что все предметы опыта подпадают под понятия (1.5.2.).

### 5.1. Синтез

<sup>52</sup> Понятие синтеза – центральное понятие ТД. Кант утверждает:

<sup>53</sup> Под синтезом в самом общем значении я разумею действие, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в схватывании их многообразия в едином познании (А 77/ В 103).

<sup>54</sup> Центральная часть аргумента ТД включает в себя идею, что синтез вводит единство в созерцание. Она играет очень большую роль в склонении

[исследователей] в пользу концептуализма в отношении созерцания. Идея состоит в том, что хотя Кант и вводит созерцания как единичные и непосредственные представления, которые дают нам объекты, они не могут быть подлинно единичными или давать нам объекты, если не представляют нам объединенных партикулярий. И если синтез необходим для производства объединенных созерцаний, то созерцание не является независимым от всего, что включается в синтез. Кант смотрит на понятия как на правила синтеза, а на категории как на правила, управляющие априорным синтезом и утверждает в ТД, что мы синтезируем многообразие созерцания и многообразие в созерцаниях согласно этим априорным правилам синтеза. Это [рассуждение] ведет к выводу, что категории необходимы для того, чтобы созерцания играли свою роль: единичных представлений, которые дают нам объекты.

<sup>55</sup> Некоторые интерпретаторы-концептуалисты предлагают аргумент этого типа. Приведу несколько примеров. Гомес пишет:

<sup>56</sup> Кант полагает, что созерцания зависят от актов синтеза. Акты синтеза же, в свою очередь, предпринимаются рассудком: они берут многообразие созерцания и соединяют его согласно правилам (Gomes 2014:3).

<sup>57</sup> Арон Гиффит утверждает, что категории требуются для восприятия в качестве правил, направляющих синтез в ходе производства созерцания (Griffith, 2012:196), и что,

<sup>58</sup> Эмпирическое созерцание включает в себя синтез, который объединяет отдельные чувственные впечатления в единичное представление определенного объекта (стол) с определенными свойствами (коричневый). Они [концептуалисты] утверждают, что этот синтез всегда направляется правилами и что эти правила являются понятиями (ср. А 105). Поскольку рассудок доставляет эти понятия, постольку он управляет синтезом, которые делает возможным восприятие. Следовательно, согласно их аргументу, активность рассудка – это необходимое условие для восприятий объектов (Griffith, 2012:198).

<sup>59</sup> Ланд придерживается взгляда, что “чувственный синтез объединяет чувственные многообразия так, что они начинают представлять собой объективное единство” (Land, 2011:215–16)<sup>31</sup>. Джессика Уильямс утверждает, что “если, как Кант пишет, синтез ‘подчиняется категориям’, то по-видимому созерцание не может иметь содержания представления (representational content) в отрыве от категорий” (Williams, 2012:67). Ханна Гинсбург полагает, что синтез воображения требуется для формирования образов объектов, следовательно, он требуется для восприятия и, следовательно, и для созерцания. Грюне же пишет:

<sup>60</sup> в А-дедукции, как и в В-версии, Кант доказывает объективную значимость категорий, показывая, что (в противовес тому, что можно было бы поначалу подумать) дело *не* обстоит так, что рассудок не играет никакой роли в образовании созерцания. В обеих [версиях] дедукции Кант утверждает две вещи: (i) чувственные представления должны подвергнуться обработке или, скорее, они должны синтезироваться для того, чтобы созерцания были сформированы, (ii) синтез чувственных представлений выливается в формирование созерцаний

только в том случае, если понятия функционируют в качестве правил синтеза (Grüne, 2011:476)<sup>32</sup>.

<sup>61</sup> Она также придерживается мнения, что созерцание не доставляется чувственностью напрямую. Оно является результатом активности по ментальной обработке, которую Кант называет синтезом рассудка. Многообразие созерцания, напротив, это материал, который доставляется чувственностью и который пока еще не является обработанным или синтезированным рассудком. Многообразие, до той поры, пока не будет синтезировано, не направлено на объект и не осознается (Grüne, 2011:476, 480).

<sup>62</sup> Ключевое утверждение здесь заключается в том, что синтез, направляемый категориями, является источником созерцательного единства и необходим для нас, чтобы иметь эмпирическое созерцание партикулярности (Bauer, 2012:227; Griffith, 2012:200). Согласно этому взгляду, несинтезированное созерцание не давало бы нам ничего, кроме гудящей и зудящей спутанности ощущений. Оно не давало бы нам “индивидуализированных объектов” (Bauer, 2012:228; ср. Griffith, 2012:201). Есть два главных нон-концептуалистских ответа на эти аргументы. [Первая стратегия сводится к] аргументу, который предложил Р. Ханна, и который я также рассматривала в одной из более ранних работ<sup>33</sup>, заключающемся в том, чтобы утверждать, что есть такие формы синтеза, которые бы не включали в себя концептуализацию<sup>34</sup>. Подтверждая эту позицию, можно показать, что Кант первоначально приписывает синтез воображению, а не рассудку (А 77–9 / В 103; А 98–102; А 115–16). Этот аргумент не особенно впечатляет концептуалистов, так как они доказывают, что синтез, который Кант обсуждает в ТД, является таким, который подчиняется понятиям, категориям<sup>35</sup>.

<sup>63</sup> Другая стратегия, которую я развивала недавно<sup>36</sup>, ведет к тому, чтобы утверждать, что независимо от того, вовлечен ли в синтез рассудок или нет, единство, которое синтез вводит в созерцание в ТД – это не то единство, которое необходимо, чтобы созерцания были единичными и непосредственными представлениями, дающими нам объекты. Иными словами, аргумент ТД касается не того, что необходимо для созерцаний, чтобы быть созерцаниями (то есть быть объединенными таким способом, который необходим для того, чтобы они были единичными и непосредственными представлениями, дающими нам объекты), а того, что созерцания должны быть объединены другим способом, который необходим для того, чтобы они были познаваемыми – то есть чтобы они могли бы быть схваченными в качестве объектов при использовании понятий и чтобы иметь понятия, которые можно к ним применить<sup>37</sup>. Как мы уже видели в секции 4, есть хорошие основания, чтобы полагать, что для Канта есть более чем один вид единства и что созерцательное единство включает в себя нечто представленное все сразу, в один момент, *не* нуждаясь в синтезе частей. В ТД Кант обсуждает объединение многообразия созерцаний и многообразие в созерцании. Последнее можно просто-напросто прочесть как нечто, что делается *с* созерцаниями. Но если нечто делается *с* созерцанием, значит эта [деятельность] не производит созерцание. Говорить, что у нас имеется многообразие созерцаний, которые должны быть синтезированы, еще не значит утверждать, что у нас нет созерцаний

(что у нас есть только множество (mass) неорганизованных ощущений). Напротив, наиболее простой способ понимать это – это полагать, что у нас есть созерцания, но что явления, которые даны в этих созерцаниях, не упорядочены и не классифицированы. И что мы не находимся в состоянии, в котором можем мыслить о них как об объектах (и в этом смысле, ничто не является “объектом для меня”).

<sup>64</sup> Схожим образом, мысль, что имеется многообразие в созерцании, которое должно быть синтезировано, не должна означать, что мы не обладаем созерцаниями (единичным, непосредственными представлениями, которые дают нам объект) в отсутствие этого синтеза. Опять же, наиболее прямолинейное прочтение сводится к тому, что у нас есть созерцание, но что требуется сделать еще что-то (синтезировать) с этим созерцанием, чтобы схватить его многогранно (complexity). Концептуалисты думают, что Кант с самого начала представляет созерцания в качестве отличных от понятий для того, чтобы затем показать, что оно не на самом деле отлично, так как зависит от направляемого понятиями синтеза. Но нет ни одного места в ТД, в котором Кант бы отметил этот предполагаемый пересмотр своей позиции. Он не только не говорит в этой секции, что созерцания зависят от понятий, но, как мы увидели, он эксплицитно это отрицает.

<sup>65</sup> По моему мнению, кантовская позиция заключается не в том, что, мысля без концептуализации, мы имеем дело только с гудящей и зудящей спутанностью, а скорее в том, что созерцание в отрыве от понятий дает нам многообразие не классифицированных партикулярий, которые содержат в себе многообразие, которое не может быть как таковое схвачено: мы не можем схватить данные нам вещи в качестве комплексов свойств или частей. Кант пишет, что в отсутствие синтеза представления не были бы соединены и составляли бы скорее “беспорядочную груду” и что “не возникло бы никакого познания” (А 121). Один из способов понимать, что такое эта “беспорядочная грудка” – это рассматривать ее в качестве множества (mass) полностью неорганизованных восприятий, которые не представляют внешних партикулярий. Но такое прочтение ни в коем случае не является обязательным и не согласуется с тем, что Кант обсуждает как то, что позволяет нам перейти от созерцания до познания (в ТА он рассматривает вопрос о том, что позволяет нам перейти от ощущений к созерцаниям – априорным формам созерцания). Не классифицированные партикулярии (представляемые как не обладающие свойствами) и те, которые мы просто не способны классифицировать, вполне могли бы выступить в качестве беспорядочных груд.

<sup>66</sup> Уильямс утверждает, что:

<sup>67</sup> вся дискуссия о том, являются ли кантовские созерцания концептуальными или не концептуальными, сводится к вопросу о том, как мы понимаем синтетическую активность воображения. Если синтез направляется рассудком, то он считается концептуальной способностью, и [в этом контексте] МакДауэлл прав, утверждая, что вердикт чувственности уже зависит от использования концептуальных способностей в чувственном сознании. Если, с другой стороны, синтез не зависит от рассудка (или, хотя бы не всегда зависит), как утверждают Эллей и Ханна, то созерцания смогут представлять нам

конкретные партикулярии, на которые мы можем быть направлены независимо от какой-либо концептуальной активности (Williams, 2012:69–70).

68 Я согласна с ней в том, что наиболее важный и влиятельный аргумент в пользу концептуализма опирается на роль синтеза в отношении созерцания. Однако, как я уже продемонстрировала, вопрос заключается не в том, включают ли в себя синтезы в ТД рассудок, или нет, а скорее в том, необходимы ли эти синтезы для того, чтобы созерцания давали нам объекты. Являются ли эти синтезы тем, что производит созерцания (ответственные за созерцательное единство) или чем-то, что с созерцаниями что-то делает (вводят интеллектуальное единство). Некоторые интерпретаторы-концептуалисты утверждают, что категориальный синтез требуется для того, чтобы наши представления были объективными или обладали объективной “ценностью” (purport) или были бы представлениями о чем-либо (Bauer, 2012:227; Griffith, 2012:201). Я же, напротив, полагаю, что созерцания, не завися от концептуализации, играют ключевую и независимую роль в придании мыслям объективной значимости, посредством того, что позволяют нам ознакомиться с объектами, о которых мы мыслим. Концептуализация же нужна нам для того, чтобы мы могли схватывать (мыслить, понимать) объекты, представленные нам как объекты, и поэтому она нужна для познания. Преимущество такого прочтения заключается в том, что оно может отнестись серьезно к кантовскому взгляду на то, чем являются созерцания, на их роль в познании, существенные отличия от понятия, а также оно может серьезно отнестись к аргументам ТА и к тому, что Кант отрицает зависимость созерцаний от понятий в начале ТД. В то же самое время такое прочтение может столь же серьезно отнестись к той роли, которую играет синтез в упорядочивании созерцаний, и к утверждению, что это необходимо для того, чтобы привести то, что дано в созерцании, к понятиям (А 78/ В 103). Таким образом, я думаю, что возможность такого хода является серьезным препятствием для приписывания Канту концептуализма в отношении созерцания.

## 69 **5.2. Задача дедукции и аргумент о пространстве и времени (включая печально известную сноску)**

70 Финальный концептуалистский аргумент из ТД, который я планирую разобрать, сводится к утверждению, что нон-концептуалисты [стремятся] пошатнуть то, что Кант хочет доказать в ТД. То есть то, что все объекты нашего возможного опыта подпадают под категории. Например, Гомез утверждает, что в том случае, если аргумент [ТД] не демонстрирует, что категории необходимы для объектов опыта, то все, что ТД в итоге докажет – это необходимость категорий для определенного вида мышления, но она не докажет, что категории необходимо применяются ко всем объектам опыта. Есть разница между тем, чтобы показать, что мы должны применять категории (использовать их, мыслить с помощью них), и тем, чтобы показать, что категории должны применяться (объекты действительно подпадают под них) (Gomes, 2014:11). Ясно, что демонстрация того, что все предметы опыта подчиняются категориям – это не то же самое, что продемонстрировать, что подчиненность категориям необходима для того, чтобы предметы были даны в созерцании<sup>38</sup>. Таким образом, концептуалистский

аргумент требует демонстрации того, что последнее является ступенью кантовского аргумента в пользу первого. Так, Гинсборг, например, утверждает, что

<sup>71</sup> отчасти задача дедукции категорий заключается в том, чтобы показать, что чистые понятия имеют применение к объектам, данным нам в опыте. И, по-видимому, представление о том, что рассудок требуется для синтеза восприятия, является существенной ступенью для реализации этой задачи. Кант говорит в 21 параграфе второго издания дедукции, что он покажет, что “на основании того способа, каким эмпирическое созерцание дается в чувственности, в дальнейшем будет показано, что единство его есть не что иное как единство, предписываемое категорией многообразному в данном созерцании вообще”. И только так будет объяснена “значимость, *a priori* присущая категориям в отношении всех предметов наших чувств, а следовательно, только тогда и будет полностью достигнута цель дедукции”. Но стратегия демонстрации того, что единство эмпирического созерцания – это “ничто иное как” единство, приписанное категориями, по-видимому, зависит от утверждения, что единство имеет место именно благодаря спонтанности рассудка (Ginsborg, 2008:69)<sup>39</sup>.

<sup>72</sup> Аргументы в пользу концептуалистского прочтения этой части ТД склоняются к фокусированию на § 26, в котором Кант приводит аргументы в пользу категорий, посредством обозначения их роли в создании возможности для нас познавать пространство и время и, следовательно, все объекты, данные нам в пространстве и времени. Кант здесь утверждает, что сами пространство и время, в качестве созерцаний, содержащих многообразие, требуют “определения единства этого многообразного в них” (В 160). Однако ведь сказать, что наши представления пространства и времени должны быть синтезированы для того, чтобы быть познаваемыми в качестве определенных – это не то же самое, что сказать, что они должны быть синтезированы для того, чтобы быть данными в созерцании. И так как последнее сделало бы бессмысленным главный аргумент ТА, есть хорошие основания против того, чтобы думать, что Кант говорит здесь именно это. В противовес концептуалистскому прочтению этой секции Оноф и Шультинг утверждают, что структура доказательства в ТД на самом деле имеет смысл:

<sup>73</sup> только в той степени, в которой пространство распознается как имеющее структуру, независимую от синтетического единства, осуществляемого категориями, то есть, имеющее свое собственное единство. Так проблема объединения всякого многообразного, данного в рамках данной структуры, становится следующим вопросом для второй части ТД (Onof and Schulting 2015:23).

<sup>74</sup> По моему мнению, в финальной части ТД Кант утверждает, что мы нуждаемся в синтезе пространства и времени, направляемом категориями, для того чтобы познать их. Он пишет, что отсюда следует, что все, что дано в пространстве и времени подвергается этому синтезу. То есть, все данное в пространстве и времени подвергается категориальному синтезу. Этот [шаг] позволяет ему прийти к заключению, что то, что дано в созерцании, не только ограничено условиями созерцания, но также и что оно ограничено концептуальными составными частями

познания. Но этот аргумент доказывает, что категориальный синтез требуется для того, чтобы объекты были даны в созерцании.

<sup>75</sup> Как мы уже видели в секции 2, Кант действительно утверждает в сноске [к § 26 дедукции], что только посредством синтеза рассудка (который предшествует всем понятиям), пространство и время впервые даются как созерцания. Однако, как показывает глубокий анализ этой сноски, представленный в работе Толли (2016) и статье Онофа и Шультинга (2015), совершенно не ясно, какой вид представления пространства и какой вид единства имеется в виду в этом фрагменте. Оноф и Шультинг утверждают, что “ставка делается на *схватывание единства пространства рассудком (faculty of the understanding)*” и что “так как единство пространства *должно быть чем-то для меня* и, следовательно, должно делать вклад в мой опыт объективного мира, то это единство требует синтеза” (2015:27–8). И хотя я полагаю, что приведенные аргументы показывают в лучшем случае неубедительность концептуалистской стратегии, но обсуждение [по ходу которого эти аргументы были выдвинуты] подчеркивает значимость отношения между нашим обсуждением и интерпретацией ТД как с точки зрения задач ТД, так и с точки зрения ее аргументативной стратегии.

<sup>76</sup> Альтернативным нон-концептуалистским ответом ТД может являться утверждение, что есть такие пространственно-временные объекты осознанного восприятия, к которым категории не применяются. Ханна приводит такой аргумент и как следствие придерживается мнения, что его нон-концептуалистское прочтение Канта несовместимо с важной частью ТД. Это чрезвычайно необычная форма нон-концептуализма, так как она утверждает не то, что созерцания или восприятия в общем случае не концептуализируются, а только то, что есть некоторые особые объекты в нашем опыте, которые не подпадают под категории (Bowman, 2011:423). Это в очередной раз показывает, что существуют различные версии нон-концептуализма. Мой нон-концептуалистский взгляд на созерцание не подразумевает возможных или действительных “бродячих объектов”, как их называет Ханна (Hanna, 2011b) – объектов, которые не подпадают под категории. Ханна утверждает, что такими объектами являемся *мы сами*, так как он полагает, что мы представлены для самих себя в качестве трансцендентально свободных существ. Однако, как показывает Грюне (Grüne, 2011:479), у нас нет никакого опыта созерцания нас самих в качестве таких существ. Кроме того, я думаю, что вопрос о том, в каком смысле категории не применимы к нашему познанию нашей свободы, не является однозначным, так как Кант полагает, что для нашей свободы важно, что она познается как *каузальность*.

<sup>77</sup>

## 6. Заключение

<sup>78</sup> [В данной работе я пришла к выводу], что вопрос о том, является ли Кант концептуалистом в отношении содержания *восприятия* (в нашем смысле), не имеет однозначного ответа в литературе. Чтобы его разрешить нужно обратить пристальное внимание на то, что Кант имеет в виду под “восприятием”. И хотя кантовская позиция по поводу неконгруэнтных подобий свидетельствует в пользу того, что содержание восприятия превосходит наши концептуальные ресурсы, это

не значит, что мы имеем дело, или могли бы иметь дело, с неконцептуализированными восприятиями. Я продемонстрировала, что ТА, ровно, как и то, что Кант говорит о созерцании, предлагает хорошие основания для того, чтобы полагать, что созерцания – это представления, которые представляют нам партикулярии в восприятии и что они делают это независимо от концептуализации. Сводится ли на нет этот взгляд на созерцание, или нет, зависит от того, как должна пониматься роль синтеза в ТД – требуется ли синтез для того, чтобы конституировать (*constitute*) созерцания, или лишь для того, чтобы сделать с ними что-то; и должен ли этот синтез включать понятия и/или рассудок. Также это зависит от того, как мы должны интерпретировать финальную стадию аргумента ТД о том, что требуется синтезировать наши представления пространства и времени. Таким образом, этот сюжет важен для понимания одного из центральных аргументов в *Критике*. Я предложила способы понимания роли синтеза в ТД, совместимые с нон-концептуализмом в отношении созерцания. Этот нон-концептуализм, однако, является достаточно умеренным: он полностью совместим со взглядом, что все наши созерцания являются концептуализированными, что этот процесс радикально трансформирует то, что дано в созерцании, и что он необходим для того, чтобы то, что дано в созерцании, играло какую-нибудь роль в познании.

Перевод с английского М.Д.  
Евстигнеева

---

#### Примечания:

1. Allais (2009, 2010, 2012, 2015, 2016a, 2016b).
2. См. McLear (2014b:771–2) и (Tolley, 2016).
3. *Прим. глав. редактора.* Кант использует в данном случае немецкий технический термин *Anschauung*, который в его известной классификации представлений соотносится с латинским термином *Intuitus* [B376–7] Соответственно, вся англосаксонская традиция перевода, в том числе и Л. Эллайс, использует здесь английский термин *Intuition*. В русской переводческой традиции устоявшимся переводом *Anschauung* выступает термин «созерцание». Заметим, что семантические поля терминов «интуиция» и «созерцание» не совпадают (расходятся). Поэтому надо иметь в виду, что сама Л. Эллайс здесь и далее говорит об интуиции (как английском аналоге/переводе кантовского *Anschauung*), но все же не о созерцании.
4. Например, (Griffith, 2012) эксплицитно сводит созерцание к восприятию.
5. (McLear, 2014b:771).
6. (Golob, 2014), (McLear, 2014b:771–2) и (Tolley, 2016).
7. См. (Allais 2015, 2016a).
8. См. (McLear, 2016) и (Stephenson, 2015b).
9. Схожий аргумент такого рода предложил МакЛир (McLear, 2014b) а и Толли (Tolley, 2016). Подробный анализ кантовского взгляда на восприятие См. (McLear, 2013), анализ роли синтеза воображения в восприятии см. (Matherne, 2015).
10. (Golob, 2014).
11. С нон-концептуалистской точки зрения могу привести свою работу (Allais, 2009), с противоположной, см. (Griffith, 2012).
12. См. также (McLear, 2014b).
13. См. схожий умеренный концептуализм (Schulting, 2015b:569).

14. См. (Hanna, 2005) и (Hanna, 2016).
15. Они в этой статье приводят слова Фалкенштейна, который говорил об этой сноске, что она “столь неясна, что может служить нуждам какой-угодно интерпретации” (Onof and Schulting 2015:4).
16. См. (Allais, 2009:392ff.) и (Connolly, 2014:319). Бауэр (Bauer, 2012:223) утверждает, что Кант ясно дает понять, что слепота созерцания является полной и что при этом под слепотой понимается отсутствие познавательного содержания (cognitive content). Он, однако, не приводит хороших подтверждений этого. Он указывает, что Кант пишет, что рассудок необходим для того, чтобы объекты имели отношение к какому-либо объекту и следовательно, он необходим, для того чтобы познание имело возможность быть истинным (A 62–3 / B 87). Наконец, синтетическое единство апперцепции необходимо для всего, что только может “стать для меня объектом” (B 138). Это очень важные фрагменты, на которые нон-концептуалисты должны найти ответ (я подробно обсуждаю их в (Allais 2015, 2016a), но то, что кантовское понятие “отношения к какому-либо объекту” и чего-то возможного в качестве объектам познания идентичны понятию обладания репрезентативным содержанием (representational content), из приведенных текстов не очевидно.
17. Еще меньше причин полагать, что это означает нечто специфическое и техническое, как, например, интенциональное содержание, вроде того, как это делает Вильямс (Williams, 2012:60), так как Кант ничего не делает, чтобы дать понять, что он использует слово таким образом.
18. К этому пассажи обращается Бауэр (Bauer 2012:217).
19. Ibid.
20. К этому фрагменту обращается Боумен (Bowman 2011:422).
21. Бауэр полагает, что этот пассаж однозначно указывает [на правоту концептуалистской позиции].
22. Интерпретация МакДауэла в деталях обсуждается Уильямсом (Williams, 2012).
23. См. (Allais 2010, 2015).
24. См. (Allais 2015, 2016a) и (McLear 2016).
25. Эта статья посвящена кантовскому концептуализму.
26. См. (Pendlebury, 1995).
27. См. например, (Ginsborg, 2008).
28. См. например (McLear, 2015).
29. Я также привожу аргументы в пользу такой позиции в Allais (2015).
30. См. например, (Bauer, 2012) и (Ginsborg, 2008).
31. См. также (Bauer, 2012:227) и (Land, 2015a:25).
32. См. также (Land, 2015a:30) и (Pippin, 1993:294).
33. (Allais, 2009).
34. См. обсуждение в (Schulting, 2015b).
35. См. (Schulting, 2015b:575).
36. (Allais 2015, 2016a).
37. Таким образом, утверждение, что та же самая функция, которая объединяет понятия в суждении, так же объединяет созерцание (A 79 / B 104–5), стоит понимать не как утверждение о том, что [функция] производит объединенное созерцание, а как утверждение, в котором идет речь о функции, которая (концептуально) объединяет созерцания, которые уже существуют (то есть, уже обладают единством).
38. Гриффит утверждает, что “если он намеревается показать, что ‘все, что только может являться.
39. См. также (Land, 2015a:33).

---

## **Библиография:**

1. Allais, Lucy. 2009. Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy* 47(3): 383–413.

2. Allais, Lucy. 2010. Kant's Argument for Transcendental Idealism in the Transcendental Aesthetic. *Proceedings of the Aristotelian Society* 110(1, Part 1): 47–75.
3. Allais, Lucy. 2012. Perceiving Distinct Particulars. In *Kantian Metaphysics Today: New Essays on Time and Space*, eds. R. Baiasu et al., 41–66. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
4. Allais, Lucy. 2015. *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford: Oxford University Press.
5. Allais, Lucy. 2016a. Synthesis and Binding. In *Kant and the Philosophy of Mind*, eds. A. Gomes and A. Stephenson. Oxford: Oxford University Press.
6. Allais, Lucy. 2016b. Transcendental Idealism and the Transcendental Aesthetic: Reading the Critique of Pure Reason Forwards. In *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide*, ed. J. O'Shea. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Bauer, N. 2012. A Peculiar Intuition: Kant's Conceptualist Account of Perception. *Inquiry* 55(3): 215–237.
8. Bowman, B. 2011. A Conceptualist Reply to Hanna's Kantian Non-Conceptualism. *International Journal of Philosophical Studies* 19(3): 417–446.
9. Connolly, K. 2014. Which Kantian Conceptualism (or Non-conceptualism)? *Southern Journal of Philosophy* 52(3): 316–337.
10. Ginsborg, H 2008. Was Kant a Nonconceptualist? *Philosophical Studies* 137(1): 65–77 [also published in D. Heidemann (2013), pp. 208–18.].
11. Golob, S. 2014. Kant on Intentionality, Magnitude, and the Unity of Perception. *European Journal of Philosophy* 22(4): 505–528.
12. Gomes, A. 2014. Kant on Perception: Naive Realism, Non-Conceptualism, and the B-Deduction. *Philosophical Quarterly* 64(2014): 1–19.
13. Griffith, A. 2012. Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant's Critique of Pure Reason. *European Journal of Philosophy* 20(2): 193–222.
14. Grüne, S. 2011. Is There a Gap in Kant's B Deduction? *International Journal of Philosophical Studies* 19(3): 465–490.
15. Hanna, R. 2005. Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy* 13(2): 247–290.
16. Hanna, R. 2011b. Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and the Gap in the B Deduction. *International Journal of Philosophical Studies* 19(3): 399–415.
17. CrossRefGoogle Scholar

18. Land, T. 2011. Kantian Conceptualism. In *Rethinking Epistemology*, eds. G. Abel et al., 197–239. Berlin: de Gruyter.
19. Land, T 2015a. Nonconceptualist Readings of Kant and the Transcendental Deduction. *Kantian Review* 20(1): 25–51.
20. Matherne, S. 2015. Images and Kant's Theory of Perception. *Ergo* 2: 737–777.
21. McDowell, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
22. McDowell, J. 1998. Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality. [The Woodbridge Lectures]. *Journal of Philosophy* 95(9): 431–491.
23. McLear, C. 2011. Kant on Animal Consciousness. *Philosophers' Imprint* 11(15): 1–16.
24. McLear, C. 2013. *Essays on Kant on Perception and Cognition*, unpublished Ph.D. dissertation, Cornell University.
25. McLear, C. 2014b. The Kantian (Non)-Conceptualism Debate. *Philosophy Compass* 9(11): 769–790.
26. McLear, C. 2015. Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason. *Journal of the History of Philosophy* 53(1): 79–110.
27. McLear, C. 2016a. Kant on Perceptual Content. *Mind*.
28. Onof, C., and D. Schulting. 2015. Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason. *Philosophical Review* 124(1): 1–58.
29. Pendlebury, M. 1995. Making Sense of Kant's Schematism. *Philosophy and Phenomenological Research* 55(4): 777–797.
30. Pippin, R 1993. Hegel's Original Insight. *International Philosophical Quarterly* 33(3): 285–295.
31. Schulting, D. 2015b. Probleme des "kantianischen" Nonkonzeptualismus im Hinblick auf die B-Deduktion. *Kant-Studien* 106(4): 561–580.
32. Stephenson, A. 2015b. Kant on the Object-Dependence of Intuition and Hallucination. *Philosophical Quarterly* 65(260): 486–508.
33. Tolley, C. 2016b. Kant on the Distinction between Perception and Experience.
34. Watkins, E. 2008. Kant and the Myth of the Given. *Inquiry* 51(5): 512–531.
35. Williams, J. 2012. How Conceptually-Guided are Kantian Intuitions? *History of Philosophy Quarterly* 29(1): 57–78.

# **Kontseptualizm i non-kontseptualizm u Kanta: obzor nedavnikh diskussiy**

**Lucy Allais**

*University of Witwatersrand  
Republic of South Africa*

## **Abstract**

A lively debate has been taking place among Kant interpreters as to whether Kant's position in the First Critique and other Critical works contains something like the contemporary notion of non-conceptual mental content. The aim of this paper is to provide a survey of central moves in this debate.

**Keywords:** Kant, non-conceptualism, conceptualism

**Publication date:** 16.11.2021

## **Citation link:**

Allais L. Kontseptualizm i non-kontseptualizm u Kanta: obzor nedavnikh diskussiy // Studies in Transcendental Philosophy – 2021. – V. 2. – Issue 2 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680016969-5-1> (circulation date: 18.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680016969-5