

УДК 1 (091)

ЧТО ОЗНАЧАЕТ ПРОГРЕСС В ЗНАНИИ?  
ГНОСЕОТОПИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ  
О ПРОСВЕЩЕНИИ И ЕГО ВЛИЯНИИ<sup>1</sup>

Ханс Адлер<sup>2</sup>

В фокусе статьи – вопрос о том, что начиная с эпохи Просвещения подразумевается под «прогрессом в знании». Ответ основан на сдвиге в перспективе нашего понимания Просвещения и осознании того гносеотопа, который находится в центре этого перспективистского сдвига. Учитывая тот факт, что человеческое знание считается всегда ограниченным, аксиома, названная гносеотопом (от греческого *gnōsis* – познание, знание и *topos* – место, область, сфера), может быть определена как область относительно надежного знания, которое является предметом обоих – количественного (кумулятивного) и качественного (парадигматического) – исторических изменений. Хотя факт человеческого незнания хорошо известен со времен Античности и к тому же принимался как должное в течение тысячелетий человеческой истории, осознание этого незнания достигло в ходе Просвещения статуса особой проблемы, когда непреодолимые, хотя и систематически подавляемые элементы человеческого незнания были интегрированы в теорию познания рационализма XVIII в. Эта статья обсуждает развитие в сдвиге от незнания как данности к незнанию как систематически осмысляемой части условий человеческого знания, начиная с исторической точки зрения на примерах Христиана Вольфа, Александра Готтлиба Баумгартена и Иоганна Георга Зулцера. Аргументация фокусируется не на «завершении» рационалистической системы философии XVIII в., а скорее на разрушительности введения субрациональных элементов в систему, результатом чего оказываются окончательный развал системы и расширение горизонта просветительского гносеотопа. В этом смысле Просвещение развивается от понятия, обозначающего эпоху (Просвещение с прописной буквы), к методу (просвещение со строчной буквы). Статья завершается рассмотрением недавней полемики (Ульрих Бек, Райнер Шпехт и современные естествоиспытатели) о следствиях гносеотопической перспективы для глобализации и экологической политики, а в более широком смысле – размышлениями о насущной необходимости ценности центральных идей Просвещения во всей их сложности.

**Ключевые слова:** Христиан Вольф, Александр Готтлиб Баумгартен, Иоганн Георг Зулцер, Ульрих Бек, Райнер Шпехт, теория познания, эпистемология, гносеология, гносеотоп, эстетика, психология, Просвещение, прогресс в знании, история разума.

<sup>1</sup> В основе статьи лежит доклад, прочитанный в Междисциплинарном центре исследования европейского Просвещения (IZEA Halle) в г. Галле 4 апреля 2017 г.

<sup>2</sup> Department of German, Nordic, and Slavic College of Letters & Science, University of Wisconsin 818 Van Hise Hall, 1220 Linden Drive, Madison, WI 53706 USA.

Поступила в редакцию 17.09.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3

© Адлер Х., 2018

WAS HEISST FORTSCHRITT IM WISSEN?  
GNOSEOTOPISCHE ÜBERLEGUNGEN  
ZUR AUFKLÄRUNG UND IHREN FOLGEN<sup>1</sup>

Hans Adler<sup>2</sup>

This article focuses on the question of what “progress in knowledge” (Fortschritt im Wissen) since the Enlightenment could mean. The answer is rooted in a shift in perspective in our understanding of the Enlightenment, and in an awareness of the gnosteotope at the center of this perspectival shift. Given the fact that human knowledge has always been considered limited, the axiom called gnosteotope (from Greek *gnōsis*: cognition, knowledge and *topos*: place, area, field) can be defined as the area of relatively secure knowledge, which is subject to both quantitative (cumulative) and qualitative (paradigmatic) historical changes. Considering the further fact that human ignorance has been acknowledged since Antiquity and taken for granted for millennia of human history, the awareness of this ignorance becomes particularly problematic during the Enlightenment when irreducible yet systematically repressed elements of human ignorance were integrated into the epistemology of 18<sup>th</sup>-century rationalism. This article discusses the development in the shift from ignorance as a given to ignorance as a systematically reflected part of the conditions of human knowledge from a historical point of view through the examples of Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, and Johann Georg Sulzer. The argument does not focus on the ‘completion’ of the rationalist system of 18<sup>th</sup>-century philosophy, but rather on the subversive quality of the introduction of subrational elements into that system, resulting in the ultimate breakdown of the system and in the expansion of the horizon of the Enlightenment gnosteotope. In this sense, the Enlightenment can be seen as expanding from from an age (“Enlightenment” with an upper-case “E”) to a method (“enlightenment” with a lower-case “e”). The article concludes with recent debates (as initiated by Ulrich Beck, Rainer Specht, and contemporary natural scientists) about the effects that a gnosteotopical perspective has on globalization and ecological politics, and more broadly with reflections on the current need for core Enlightenment ideas in their full complexity.

**Keywords:** Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann Georg Sulzer, Ulrich Beck, Rainer Specht, epistemology, gnosteology, gnosteotope, aesthetics, psychology, Enlightenment, progress in knowledge, history of reason.

<sup>1</sup> Der Aufsatz geht auf einen Vortrag vom 4. April 2017 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) in Halle zurück.

<sup>2</sup> Department of German, Nordic, and Slavic, College of Letters & Science, University of Wisconsin, 818 Van Hise Hall, 1220 Linden Drive, Madison, WI 53706 USA.

Received 17.09.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3

© Adler H., 2018

## 1. Обоснование выбора темы

В последнее время СМИ все чаще обращаются к Просвещению и связанному с ним понятию истины, а с момента проведения последних президентских выборов в США частота употребления этих терминов особенно возросла. Критические голоса предупреждают, что вместе с основами Просвещения в западных обществах под угрозой оказываются и фундаментальные положения об истине, реальности и научно подтвержденных фактах. Например, репортеры журнала «Шпигель» Марко Эверс и Иоганн Гролле видят в избрании Дональда Трампа президентом Соединенных Штатов надвигающийся «конец Просвещения» (Evers, Grolle, 2017). В свою очередь, главный редактор «Шпигеля» Клаус Бринкбоймер опубликовал передовицу под названием «Разрушение рассудка» (Brinkbäumer, 2017, S. 10)<sup>3</sup>. Этим заголовком и отсылкой к труду Джона Мильтона «Ареопагитика», изданному в 1644 г., Бринкбоймер продолжает зародившуюся во времена Античности традицию защиты свободы слова и печати. В речи, которая никогда не произносилась, но распространялась в печатном виде, Милтон заявляет о том, что запрещение книги сравнимо с убийством человека: «... книги — не мертвые совершенно вещи, а существа, содержащие в себе семена жизни, столь же деятельные, как та душа, порождением которой они являются...» (Milton, 1999, p. 7; Милтон, 1907, с. 5). Отсюда, согласно Мильтону, следует заключение: «... убить хорошую книгу означает почти то же самое, что убить человека. Кто убивает человека, убивает разумное существо, подобие Божие; тот же, кто уничтожает хорошую книгу, убивает самый разум, убивает образ Божий как бы в зародыше» (Там же). Если бы Бринкбоймер использовал в заголовке статьи более точный эквивалент мильтоновского «reason», то есть перевел бы его не как «рассудок», а как «разум», то мог бы оказаться в духовном соседстве, вероятно, не очень приятном для себя. В 1954 г. Дьёрдь Лукач издал книгу «Разрушение разума» (Lukács, 1954), где всю постгегелевскую философию свел к формам «иррационализма», которые чуть ли не напрямую подготовили национал-социализм. В том числе и курсирующие с недавних пор в современной печати выражения, например «эра постистины» в «Нью-Йорк Таймс» (см.: Kirsch, 2017) или «постфактивный», признанное в 2016 г. Обществом немецкого языка «словом года» (Neue Zürcher Zeitung, 2016), свидетельствуют о пошатнувшейся вере в базовые ценности, сформировавшиеся в ходе драматических событий и жарких дискуссий в эпоху европейского Просвещения в конце XVII–XVIII в. и систематически укоренившиеся во всеобъемлющем проекте знания и ценностей. Сегодня мы вынуждены защищать основополагающие ценности Просвещения от критики, которая

<sup>3</sup> Подзаголовок статьи: «Трамп и Эрдоган требуют благоговения вместо просвещения и атакуют свободную прессу».

## 1. Anlass für die Themenstellung

Beim Blick in die Medien fällt auf, dass die Aufklärung und der mit ihr verbundene Begriff der Wahrheit zunehmend, und seit den letzten Präsidentschaftswahlen in den USA mit immer kürzer getakteter Frequenz, Konjunktur hat. Kritische Stimmen warnen, dass mit der Bedrohung des aufklärerischen Fundaments westlicher Gesellschaften Grundannahmen über Wahrheit, Realität und wissenschaftlich beglaubigte Fakten bedroht seien. Marco Evers und Johann Grolle sehen zum Beispiel im *Spiegel* mit Donald Trump als Präsidenten der USA das „Ende der Aufklärung“ heraufziehen (Evers, Grolle, 2017). Chefredakteur Klaus Brinkbäumer schrieb im *Spiegel* einen Leitartikel mit dem Titel „Die Zerstörung des Verstandes“ (Brinkbäumer, 2017, S. 10)<sup>3</sup>. Brinkbäumer stellt sich mit diesem Titel in eine lange Tradition der Verteidigung der Denk- und Druckfreiheit seit der Antike, indem er sich auf John Miltons *Areopagitica* von 1644 beruft. Milton machte in seiner (nie gehaltenen, sondern nur im Druck verbreiteten) Rede deutlich, dass die Unterdrückung eines Buches dem Mord an Menschen vergleichbar sei, denn: „Books are not absolutely dead things, but doe contain a potencie of life in them to be as active as that soule was whose progeny they are...“ (Milton, 1999, p. 7)<sup>4</sup>. Daher Miltons Vergleich: „... as good almost kill a Man as kill a good Book; who kills a Man kills a reasonable creature, Gods Image; but hee who destroyes a good Booke, kills reason it selfe, kills the Image of God, as it were in the eye“ (ebd., S. 7)<sup>5</sup>. Brinkbäumer wäre mit einer kleinen Variante seiner Überschrift, die Miltons „reason“ nicht mit „Verstand“, sondern korrekter mit „Vernunft“ übersetzt hätte, in eine geistige Nachbarschaft gekommen, die ihm vielleicht nicht angenehm gewesen wäre. Georg Lukács hatte 1954 einen Band mit dem Titel *Die Zerstörung der Vernunft* (Lukács, 1954) veröffentlicht, in dem er die gesamte nach-hegelsche Philosophie unter Formen des „Irrationalismus“ subsumierte, die quasi-direkt dem Nationalsozialismus zugearbeitet hätten. Auch seit einiger Zeit kurrente Begriffe oder Termini wie „Post-Truth-Era“ (z.B. Kirsch, 2017) in der *New York Times* oder „postfaktisch“ – 2016 von der Gesellschaft für deutsche Sprache zum „Wort des Jahres“ ernannt (*Neue Zürcher Zeitung*, 2016) – deuten in die Richtung einer Erschütterung des Vertrauens in Schlüsselwerte, die in der europäischen Aufklärung des späten 17. und 18. Jahrhunderts in zum Teil dramatischen Auseinandersetzungen

<sup>3</sup> Der Untertitel lautet: „Trump und Erdoğan fordern Ehrfurcht statt Aufklärung und greifen die freie Presse an“.

<sup>4</sup> „Denn Bücher sind nicht völlig tote Dinge, sondern tragen eine Kraft des Lebens in sich, die ebenso wirksam ist, als die Seele war, deren Frucht sie sind...“ (Milton, 1851, S. 5).

<sup>5</sup> (Es ist) „nichts anderes, ein gutes Buch todtzuschlagen, als einen guten Mann todtzuschlagen: wer einen Menschen todtschlägt, erschlägt eine vernünftige Creatur, Gottes Abbild; aber wer ein gutes Buch vernichtet, schlägt die Vernunft selbst todt, vernichtet das Bild Gottes gleichsam im Auge“ (Milton, 1851, S. 5).

просто, то есть без указания оснований, отрицает ценности Просвещения и успешно, то есть воздействуя на широкие массы и тем самым на политику, пропагандирует антипросветительское мировоззрение. Ставшее предметом гордости невежество, наглое вбрасывание «альтернативных фактов»<sup>4</sup> и отрицание неопровержимых фактов («фэйковые новости») — это массивная атака на традицию Просвещения, от которой невозможно отречься просто под предлогом существующих культурных различий. Мне бы не хотелось быть понятым неверно: задача моего исследования состоит не в том, чтобы путем размышлений о «том самом» Просвещении (которое на самом деле никогда не было гомогенным) призвать к восстановлению исчезающих или потерянных норм. Речь идет, скорее, о сравнении того, что завоевала и смогла развить просветительская мысль XVII и XVIII вв., с тем, во что она трансформировалась в процессе ее усвоения. Ведь «Просвещение» — не нечто раз навсегда данное, «Просвещение» находится в непрерывном становлении, и это становление — не процесс простых реакций на те или иные необходимости, а результат постоянной борьбы за защиту человеческого знания и жизни в достойной человека форме. Усвоение просветительского мышления и просветительских ценностей — это не простое сохранение, но деятельное культурное развитие возможного для человека познания в сменяющихся друг друга контекстах.

Подобное представление о процессе культурного развития идей и ценностей человеческой жизни в истории нуждается в пояснении: использование идей прошлого для развития собственных идей — это вовсе не нелегитимный акт манипуляции, а абсолютно нормальное проявление того, что мы называем «формированием традиции». Сегодняшняя задача состоит в том, чтобы провести различие между ассимиляцией идей Просвещения применительно к конкретному настоящему и выявлением их собственной ценности в контексте их возникновения. С одной стороны, это вопрос о Просвещении как традиции, к которой мы можем обратиться в нашем общественном и культурном самоосмыслении, а с другой — о Просвещении как практике, а также о том, удалось ли нам с XVIII в. достичь прогресса в знании и в чем именно он может заключаться.

## 2. Понятие гносеотопа

В рамках заданной темы я должен прояснить одно понятие, а именно — что такое гносеотоп. Это понятие является неологизмом, составленным из греческих слов *gnōsis* (познание, знание, понимание) и *topos* (место, область, сфера). Таким образом, дословно «гносеотоп» — это «сфера знания» или «сфера познания», то

<sup>4</sup> Выражение Келлиэнн Конуэй, советника Д. Трампа, прозвучавшее в ее интервью с Чаком Тоддом в программе NBC «Meet The Press». Впоследствии в англоязычной прессе выражение стало использоваться в качестве ироничного синонима слова «ложь».

geschaffen und systematisch in einem umfassenden Entwurf von Wissen und Werten verankert wurden. Wir stehen heute unter dem Druck, Grundwerte der Aufklärung gegen eine Kritik zu verteidigen, die schlicht, das heißt: ohne Angabe von Gründen, Werte der Aufklärung negiert, und erfolgreich, das heißt: massenwirksam und damit politik-relevant, ein anti-aufklärerisches Weltbild propagiert. Der Stolz auf Unwissen, die dreiste Installierung von „alternative facts“<sup>6</sup> sowie die Leugnung unabweisbarer Fakten („fake news“) ist ein Frontalangriff auf die Tradition der Aufklärung, die nicht einfach mit einem Hinweis auf unterschiedliche Kulturen abgetan werden kann. Ich möchte hier nicht missverstanden werden: Es geht mir nicht darum, mit einer Rückbesinnung auf „die“ Aufklärung (die es in dieser Homogenität nie gegeben hat) eine Wiederherstellung untergehender oder verlorengegangener Normen einzuklagen. Es geht vielmehr darum, das, was im 17. und 18. Jahrhundert als aufklärerisches Denken erkämpft und entwickelt wurde, zu messen an dem, was daraus im Verlauf seiner historischen Aneignung wurde, denn: „Aufklärung“ ist kein fest Gegebenes, „Aufklärung“ wird permanent, und dieses Werden ist kein Prozess bloßer Reaktionen auf angenommene Notwendigkeiten, sondern „Aufklärung“ ist Resultat permanenten Kampfes um die Sicherung menschlichen Wissens und menschlichen Lebens in menschenwürdiger Form. Die Aneignung aufklärerischen Denkens und aufklärerischer Werte ist nicht ein schlichtes Bewahren, sondern deren aktive kulturelle Entfaltung menschmöglicher Erkenntnis in wechselnden Kontexten.

Diese Vorstellung von einem Prozess der kulturellen Entfaltung von Ideen und Werten menschlichen Lebens in der Geschichte bedarf einer Erläuterung: Die Funktionalisierung der Ideen vergangener Zeiten für die eigenen ist kein illegitimer Akt der Manipulation, sondern der Normalfall dessen, was man „Traditionsbildung“ nennt. Die Aufgabe heute ist, zwischen der Anverwandlung der Ideen der Aufklärung für die jeweilige Gegenwart einerseits und der Eruiierung ihres Eigenwerts in deren Entstehungskontext andererseits zu unterscheiden. Es ist zum einen die Frage nach der Aufklärung als einer Tradition, auf die wir uns in unserem gesellschaftlichen und kulturellen Selbstverständnis berufen können und zum anderen die Frage nach Aufklärung als einer Praxis und danach, ob wir seit dem 18. Jahrhundert einen Fortschritt im Wissen gemacht haben, und worin ein solcher Fortschritt überhaupt bestehen kann.

## 2. Begriffsklärung: Gnoseotop

Ich bin die Klärung eines Begriffs aus meinem Thema schuldig, die nämlich, was ein Gnoseotop sei. Der Begriff ist ein Neologismus, zusammengesetzt aus grie-

<sup>6</sup> Der Ausdruck stammt von Donald Trumps Beraterin Kellyanne Conway, den sie in einem Interview mit dem Journalisten Chuck Todd im NBC-Programm „Meet The Press“ geäußert hat. In der Folge wurde dieser Ausdruck in den englischsprachigen Medien zu einem ironischen Synonym für Lüge.

есть область, в которой мы разбираемся и ориентируемся. В пределах гносеотопа царит порядок<sup>5</sup>. Понятие «гносеотоп» образовано по аналогии с «биотопом». Подобно «биотопу», обозначающему ограниченную среду обитания, в которой живые существа хорошо «ориентируются» и более-менее предсказуемым образом могут организовать свое выживание, «гносеотоп» обозначает ограниченную сферу познания, которую люди создали себе посредством трансформации опыта в систематическое знание (порядок). Границы этого «топоса» обусловлены субъектом и тем самым подвержены историческому и эволюционному изменению. Незнание, с этой точки зрения, является не результатом слабости человеческого разума, а составной частью сгенерированной разумом модели человеческого знания. Для понятия «гносеотоп» справедливы следующие утверждения:

1. «Реальность» гносеотопа гипотетична, то есть порядок гносеотопа имеет не онтологический статус, а статус утверждения.

2. Упорядочивающие категории гносеотопа зависят от контекста и имеют в системе соответствующего гносеотопа свою «ценность». Иначе говоря, категории порядка гносеотопической системы взаимозависимы и определяются функционально, а не субстанциально.

3. Знание, которое учреждает гносеотоп, ограничено, то есть встроено в трансгносеотопический мир, о состоянии которого нет ясного представления. Вполне возможно, что индивидуальный гносеотоп рекурсивно входит в более широкие структуры, в гносеотопы высшего порядка, однако, как бы ни хотелось, утверждать это с уверенностью нельзя. Традиционно трансгносеотопическая сфера относится к области трансценденции. Концепт гносеотопа основывается на имманентном предположении о том, что человеческое знание занимает позицию между конструкцией и эмпиризмом, хотя эмпиризм, со своей стороны, подчинен условиям конструктивизма.

4. «Подходящей» наглядной формой гносеотопа является идиллия — сад и рай<sup>6</sup>.

### 3. Роль знания в Просвещении (на примере Христиана Вольфа)

Последнюю главу трактата «Предварительное рассуждение о философии вообще» («Discursus praeliminaris de philosophia in genere») Христиан Вольф посвящает «свободе философского рассуждения», которая состоит в «дозволении открыто излагать свое мнение о философских предметах» (Wolff, 1996, § 151, S. 183), а именно — так, как это «ему самому (философу. — Х. А.) представляется правильным». Философ —

<sup>5</sup> Следует помнить, что термин «гносеология» использовался в XVIII в. как *terminus technicus* в учении о знании или познании. Коннотации мистического происхождения (через «гнозис») не связывались с этим термином. В этом смысле я полагаю, что и термин «гносеотоп» является нейтральным.

<sup>6</sup> Данный аспект формы представления гносеотопа я здесь рассматривать не буду. См. об этом: (Adler, 2014).

chisch *gnōsis*: Erkenntnis, Kennen, Einsicht und griechisch *topos*: Ort, Stelle, Platz, Gegend, Gebiet. Ein Gnoseotop ist also wörtlich ein „Wissensbereich“ oder „Erkenntnisraum“, kurz: der Bereich, in dem man sich auskennt und zurechtfindet. Es herrscht in den Grenzen des Gnoseotops eine gewisse Ordnung<sup>7</sup>. Der Begriff „Gnoseotop“ ist in Analogie zu „Biotop“ gebildet. So wie das „Biotop“ den begrenzten Lebensbereich bezeichnet, in dem Lebewesen ‚sich auskennen‘ und ihr Überleben einigermaßen erwartbar organisieren können, bezeichnet das „Gnoseotop“ den begrenzten Erkenntnisbereich, den Menschen sich durch die Transformation von Erfahrungen zu systematischem Wissen (Ordnung) geschaffen haben. Die Grenze dieses ‚Topos‘ ist subjektbedingt und damit historischem und evolutionärem Wandel unterworfen. Nichtwissen ist aus dieser Perspektive nicht Resultat der Schwäche menschlicher Vernunft, sondern Bestandteil des von der Vernunft generierten Modells menschlichen Wissens. Für das Gnoseotop gilt:

1. Die „Realität“ des Gnoseotops ist hypothetisch, d.h. die Ordnung des Gnoseotops hat keinen ontologischen Status, sondern den einer Behauptung;

2. Die ordnungsstiftenden Kategorien des Gnoseotops sind kontext-abhängig und haben im System des jeweiligen Gnoseotops ihren „Wert“, d.h. die Ordnungs-Kategorien des gnoseotopischen Systems bestimmen sich gegenseitig, sie sind funktional, nicht substanzial bestimmt.

3. Das Wissen, welches das Gnoseotop konstituiert, ist begrenzt, d.h. eingebettet in eine trans-gnoseotopische Welt, über deren Beschaffenheit kein gesichertes Wissen besteht. Es kann sein, dass das eigene Gnoseotop rekursiv eingebettet ist in umfassendere Ordnungen, gewissermaßen Gnoseotope höherer Ordnung, aber, so wünschbar das auch sein mag, sicher ist es nicht. Traditionell ist der trans-gnoseotopische Bereich das Feld der Transzendenz. Das Konzept des Gnoseotops basiert auf der immanentischen Annahme, dass menschliches Wissen zwischen Konstruktion und Empirismus angesiedelt ist, wobei der Empirismus seinerseits konstruktivistischen Bedingungen unterworfen ist.

4. Die ‚passende‘ Anschauungsform des Gnoseotops ist die Idylle, der Garten und das Paradies<sup>8</sup>.

### 3. Die Rolle des Wissens in der Aufklärung (am Beispiel Christian Wolffs)

Christian Wolff widmet das letzte Kapitel seines *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* der „Freiheit des Philosophierens“. Sie bestehe in der „Erlaub-

<sup>7</sup> Es sei daran erinnert, dass der Terminus „Gnoseologie“ im 18. Jahrhundert als *terminus technicus* für die Wissens- oder Erkenntnislehre üblich war. Konnotationen mystischer Provenienz (via „gnosis“) waren mit dem Begriff nicht verbunden. In diesem Sinne intendiere ich auch den Begriff „Gnoseotop“ konnotationsneutral.

<sup>8</sup> Ich gehe hier auf diesen Aspekt einer Darstellungsform des Gnoseotops nicht ein. Vgl. dazu Adler, 2014.

это тот, кто «может указать основание того, что есть или может быть» (Wolff, 1996, § 46, S. 55), то есть тот, кто умеет профессионально заниматься «наукой о возможном, поскольку оно может быть» (Wolff, 1996, § 29, S. 33). «Наука» в этой связи является практическим способом (*habitus*) «доказывать свои утверждения, то есть выводить их из верных и несокрушимых положений с помощью правильного умозаключения» (Wolff, 1996, § 30, S. 33). Философия как дискурс состоит из разделов, представленных Вольфом в «*Discursus praeliminaris*» и позже обстоятельно им разработанных. Я ограничусь метафизикой, которую Вольф определяет как «науку о сущем (то есть онтологию. — X. A.), о мире в целом (космологию. — X. A.) и о мире духовном (пневматологию, или естественную теологию и психологию. — X. A.)» (Wolff, 1996, § 79, S. 87). Перечисленные разделы связаны между собой определенными отношениями, то есть философия как дискурс упорядочена, а именно — на основе принципа причины и следствия: «Порядок разделов философии таков, что сначала следуют те, из которых другие заимствуют свои основные положения» (Wolff, 1996, § 86, S. 93). Это значит, что между разделами философии существуют иерархические отношения. Онтология создает основные положения для космологии, психологии и естественной теологии; космология — для психологии и естественной теологии; психология — для естественной теологии. Вся метафизика в целом закладывает основы практической философии (Wolff, 1996, § 93, S. 103).

В этой связи Вольф поясняет, что составленный им список разделов философии ни в коем случае не является полным. По его утверждению, существует еще «великое множество философских дисциплин, о которых пока ничего неизвестно», но грядет время, когда «границы науки будут раздвинуты» (Wolff, 1996, § 86, S. 93). Он прагматичен в собственных ожиданиях и стремится к сотрудничеству по принципу разделения труда, поскольку «человек не может делать все в одиночку. Работа требует объединенных усилий» (Ibid.). Сначала, по мнению Вольфа, необходимо систематически проводить расчистку на философском поле, в чем он как философ видит свою задачу. При этом следует действовать строго методично, чтобы иметь возможность профессионально заниматься философией как актуальным дискурсом, оправдывать ее и обосновывать, дистанцируясь от теологии и государственных интересов, но поддерживая с ними мирное сосуществование (Wolff, 1996, § 115 и след., S. 127 и след.). «Свобода философского рассуждения» — это свобода мышления, которому не чинят препятствий на специально определенном для него пространстве. Здесь Вольф предпринимает детальный анализ, чтобы разъяснить валидность философского дискурса, а именно — определяет пространство свободы, которое требуется философии для того, чтобы иметь возможность в условиях абсолютизма и клерикализма первой половины XVIII в. методически самостоятельно заниматься поисками истины. Доводы Вольфа в защи-

nis, seine Meinung über philosophische Gegenstände öffentlich vorzutragen“ (Wolff, 1996, § 151, S. 183), und zwar so, wie es „ihm [sc. dem Philosophen] selbst richtig scheint.“ Ein Philosoph ist, wer den „Grund dessen angeben kann, was ist oder sein kann“ (ebd., § 46, S. 55), der also die „Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann“ (ebd., § 29, S. 33) professionell zu betreiben versteht. „Wissenschaft“ ist in diesem Zusammenhang die Praxis (*habitus*), „seine Behauptungen zu beweisen, das heißt, sie aus gewissen und unerschütterlichen Grundsätzen durch gültigen Schluss herzuleiten“ (ebd., § 30, S. 33). Die Philosophie als Diskurs besteht aus Teilgebieten, die Wolff im *Discursus praeliminaris* vorstellt und später in extenso entwickelt. Ich beschränke mich hier auf die Metaphysik, die Wolff als „Wissenschaft vom Seienden [i. e., Ontologie], von der Welt im allgemeinen [i. e., Allgemeine Kosmologie] und von den Geistern [i. e., Pneumatologie, d.h. Natürliche Theologie und Psychologie]“ bestimmt (ebd., § 79, S. 87). Diese Teilgebiete stehen in definierten Verhältnissen zueinander, d.h. Philosophie als Diskurs ist geordnet, und zwar nach dem Grund-Folge-Prinzip: „Die Ordnung der Teile der Philosophie besteht darin, daß die vorangehen, von denen die anderen Grundsätze entlehnen“ (ebd., § 86, S. 93), soll heißen, dass die Teile in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die Ontologie liefert Grundsätze für Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie; die Kosmologie liefert Grundsätze für Psychologie und natürliche Theologie; die Psychologie liefert Grundsätze für die natürliche Theologie. Die Metaphysik insgesamt geht der praktischen Philosophie begründend voraus (ebd., § 93, S. 103).

In diesem Zusammenhang weist Wolff darauf hin, dass seine Liste philosophischer Teilgebiete keineswegs vollständig sei. Es gebe, so Wolff, „noch viel mehr philosophische Disziplinen, die bisher verborgen sind“, und es werde die Zeit kommen, „die Grenzen der Wissenschaft hinauszuschieben“ (ebd., § 86, S. 93). Wolff ist Pragmatiker in seinen Erwartungen und setzt auf arbeitsteilige Kooperation, denn: „Ein Mensch kann nicht alles machen. Man muß mit vereinten Kräften arbeiten“ (ebd.). Vorerst sei systematisch Aufräumarbeit im philosophischen Feld zu leisten, womit Wolff seine selbstgestellte Aufgabe als Philosoph formuliert. Dabei sei streng methodisch vorzugehen, um Philosophie als relevanten Diskurs professionell betreiben und in Absetzung, gleichwohl friedlicher Koexistenz mit Theologie und Staatsräson, rechtfertigen und installieren zu können (ebd., § 115ff., S. 127ff.). Die „Freiheit des Philosophierens“ ist die Freiheit des ungehinderten Denkens auf eigens dafür definiertem Terrain. Hier sondiert Wolff sorgfältig, um die Validität des philosophischen Diskurses zu plausibilisieren, d.h. er definiert den Freiraum, den Philosophie braucht, um selbständig methodisch über Wahrheiten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den Bedingungen des Absolutismus und der Herrschaft des Klerus nachdenken zu kön-

ту философской мысли эквивалентны проведению границы, охраняющей область философии. Вольф заранее отвергает возможные с трех точек зрения аргументы против самоответственного философского дискурса:

1. В соответствии с философским методом, философия не противоречит истине, полученной через Откровение (Wolff, 1996, § 163, S. 207 и далее). Тем самым Вольф дистанцируется от теологии, отводя как философии, так и теологии самостоятельные сферы, что позволяет исключить спорные точки соприкосновения между этими двумя дискурсами, а значит, и предотвратить конфликты.

2. Философия не грешит против учения о добродетели, то есть, напротив, она может привести индивидуумов только к добродетели или помочь им утвердиться в ней, но никоим образом не отвращает от добродетели.

3. И наконец, философия, практикуемая в соответствии с философским методом, не учит «ничему, что противоречит государству» (Wolff, 1996, § 165, S. 211 и след.). Прагматический подход Вольфа к определению роли философии в государстве и обществе дает понять, что философия и власть находятся в сложных отношениях друг с другом и даже, возможно, должны в них находиться.

Вольф писал в 1728 г. в «Discursus praeliminaris»:

Если так... получается, что форма государства плоха, то рассуждающий в соответствии с философским методом не возбудит тем не менее волнений, поскольку он преподаёт истинную форму в общем, без применения к частному случаю. Ибо философ имеет дело с общими истинами, а не с единичными. А поскольку в настоящей философии государства в качестве высшего закона определяется благосостояние и спокойствие общества, постольку тот, кто рассуждает в соответствии с философским методом, не может допустить такое установление искомым... взаимосвязей между истинами, которое противоречит этому закону. Поэтому, если он осознает, что распространение определенного учения может повлечь за собой риск возникновения беспорядков, то он будет хранить о нем молчание, чтобы не нарушить спокойствия в государстве, равно как и в церкви (Wolff, 1996, § 165, S. 213–214; см. также § 167, S. 215).

Мы находим наставления Вольфа философам, которые следует принять во внимание в социально или политически противоречивых ситуациях, пятьдесят пять лет спустя (в 1783 г.) у Моисея Мендельсона, попытавшегося дать ответ на вопрос «Что такое просвещение?». Мендельсон пишет:

Несчастливым является то государство, которое должно признать, что в нем сущностное назначение человека не гармонирует с сущностным назначением гражданина, что просвещение, которое крайне необходимо человечеству, не может распространиться на все сословия империи без того, чтобы конституция не была подвержена опасности быть уничтоженной. Философия, умолкни здесь! (Mendelssohn, 1978, S. 6–7; Мендельсон, 2011, с. 76).

nen. Seine Ausführungen zur Verteidigung des Philosophierens kommen einer Grenzziehung gleich, die den Bereich der Philosophie sichert. Prophylaktisch wehrt Wolff mögliche Argumente gegen den selbstverantworteten philosophischen Diskurs in dreierlei Hinsicht ab:

1. Philosophie nach philosophischer Methode widerspreche nicht der geoffenbarten Wahrheit (ebd., § 163, S. 207f.). Damit sichert Wolff sich gegenüber der Theologie ab, indem er Theologie und Philosophie je eigene Terrains zuspricht, so dass es nicht zu Konflikten kommen kann, weil beide Diskurse keine kontroversen Berührungspunkte haben.

2. Philosophie verstoße nicht gegen die Tugendlehre, d.h. sie kann Individuen nur zu Tugenden hinführen oder darin bestätigen, nicht aber von Tugenden ablenken.

3. Schließlich lehre nach philosophischer Methode betriebene Philosophie „nichts, was dem Staat entgegensteht“ (ebd., § 165, S. 211ff.). Wolffs Pragmatik bei der Bestimmung der Rolle der Philosophie in Staat und Gesellschaft macht deutlich, dass Philosophie und Macht in einem prekären Verhältnis zueinander stehen und wahrscheinlich auch stehen müssen. Wolff schrieb 1728 in seinem *Discursus praeliminaris*:

Wenn es sich [...] so fügt, daß die Form des Staates schlecht ist, dann stiftet, wer nach philosophischer Methode philosophiert, trotzdem keine Unruhe, weil er die echte Form nur im allgemeinen, ohne Anwendung auf den Einzelfall, lehrt. Denn der Philosoph hat es mit allgemeinen Wahrheiten zu tun, nicht mit einzelnen. Und weil in der echten Staatsphilosophie als oberstes Gesetz die öffentliche Wohlfahrt und Ruhe festgestellt wird, deshalb kann, wer nach philosophischer Methode philosophiert, wegen der Verknüpfung der Wahrheiten, um die er sich bemüht [...], nichts zulassen, was diesem Gesetz widerstreitet. Wenn er also erkennt, daß eine Lehre ohne das Risiko von Unruhen nicht verbreitet werden kann, so deckt er sie mit Schweigen zu, damit die Ruhe im Staate ebenso wie in der Kirche ungestört bleibt (Wolff, 1996, § 165, S. 213f; vgl. auch § 167, S. 215).

Wir finden Wolffs Anweisung an den Philosophen zur Beachtung in sozial oder politisch kontroversen Situationen fünfundsünfzig Jahre später (1783) bei Moses Mendelssohns Versuch, die Frage „Was ist Aufklärung?“ zu beantworten, wieder. Mendelssohn schreibt dort:

Unglücklich ist der Staat, der sich gestehen muß, daß in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren, daß die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne daß die Verfassung in Gefahr sei, zugrunde zu gehen. Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! (Mendelssohn, 1978, S. 6f.).

Die politische Zurückhaltung im Umgang der Philosophen mit der Macht, die Wolff hier nach eigenen

Такая политическая сдержанность философов в общении с властью, на чем весьма обоснованно, опираясь на личный опыт, настаивает Вольф, создает обманчивое впечатление, что он «боится». Однако это не так. В параграфе 168 Вольф призывает критиков философии придерживаться философского метода при прояснении противоречий между философскими и теологическими положениями: «Если философское положение якобы вступает в противоречие с теологическим положением или с традиционным толкованием текста, то такое противоречие должно быть убедительно доказано» (Wolff, 1996, § 168, S. 219). Таким образом, основания для возможных столкновений теологии и философии проистекают из области философии, иначе говоря, Вольф проводит границу между философским и теологическим дискурсами и указывает теологии на ее философские ограничения. «Прогресс науки зависит (поэтому. — Х.А.) от свободы философского рассуждения» (Wolff, 1996, § 169, S. 225). Вольф прекрасно осознаёт, что философски корректно сформулированный аргумент, даже если он очевиден, не станет как бы автоматически действенным и как аргумент не добьется признания, но что понимание как «живое познание» должно быть «мотивом» (*motivum*) для воли, и тем самым оно «само по себе нейтрально по отношению к обеим сторонам противоречия» (Wolff, 2016, § 244, S. 220)<sup>7</sup>. Поэтому он активно призывает к распространению философского образования, которое способствует «расцвету наук» (Wolff, 1996, § 170, S. 231, 229).

То, что Вольф в общих чертах излагает в «*Discursus praeliminaris*», а позднее оформляет в виде системы, является весьма эффективной попыткой показать контролируемую область человеческого гносеотопа в его возможностях и границах. Проводимое в нем сочетание методически контролируемой формы человеческой мысли с теологией, этикой и государственными интересами — это опыт топографии доступного человеку познания и знания в гносеологическом, идеологическом и политическом контексте первой половины XVIII в. Утверждая в качестве аксиомы рациональную очевидность ясного и отчетливого познания как основы любого надежного познания и знания, Вольф открывает путь к понятию гуманного гносеотопа. Однако он согласен также с тем, что его идея систематической философии имеет дело со многими неизвестными и трудно учитываемыми факторами. Его уверенность в том, что «границы науки [следует] раздвигать» (Wolff, 1996, § 86, S. 93), нужно воспринимать как призыв к количественному сокращению *terra incognita*, как

<sup>7</sup> «*Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis*» (Мы называем познание живым, когда оно пробуждает воление или не-воление). Мотив («*motivum*») — «*[r]atio sufficiens actuum volitionis ac nolitionis*» (достаточное основание для деяний воления и не-воления). См. также: (Wolff, 1968, § 887, S. 669). Без «*motivum*» невозможна связь мышления с действием (см.: Wolff, 1968, § 889, S. 669 и § 587, S. 444 и след.).

Erfahrungen mit guten Gründen empfiehlt, besagt nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, dass Wolff schlicht ‚kuschl‘. Im Paragraphen 168 verpflichtet Wolff Kritiker der Philosophie auf die Anwendung der philosophischen Methode bei der Klärung von Widersprüchen zwischen philosophischen und theologischen Lehrsätzen: „Wenn ein philosophischer Lehrsatz einem theologischen oder der überkommenen Schriftauslegung angeblich widerspricht, so muß der Widerspruch evident bewiesen werden“ (ebd., § 168, S. 219). Die Grundlage möglicher Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Theologie ist damit aus dem Bereich der Philosophie zu holen, anders gesagt: Wolff steckt hier die Grenzen des philosophischen gegen die des theologischen Diskurses ab und verweist die Theologie in ihre philosophischen Schranken. „Fortschritt [progressus] der Wissenschaft hängt [deshalb] von der Freiheit des Philosophierens ab“ (ebd., § 169, S. 225). Da Wolff sich sehr wohl dessen bewusst ist, dass ein philosophisch korrekt erstelltes Argument nicht auch, qua Evidenz, gewissermaßen automatisch, wirksam sich als Argument durchsetze, sondern dass Einsicht als „lebendige Erkenntnis“ ein „*motivum*“ für den Willen sein soll (Wolff, 2016, § 244, S. 220)<sup>9</sup> und damit „an sich indifferent gegenüber beiden Seiten eines Widerspruchs“ ist (Wolff, 1996, § 170, S. 231), plädiert er für die Verbreitung philosophischer Bildung, die zu einem „Wachstum der Wissenschaften“ führe (ebd., S. 229).

Was Wolff da in seinem *Discursus praeliminaris* skizziert und später systematisch ausführt, ist ein sehr wirksamer Versuch, die kontrollierbare Region des menschlichen Gnoseotops in seinen Möglichkeiten und Grenzen aufzuzeigen. Sein Verträglichkeitsarrangement einer methodisch kontrollierten Form menschlichen Denkens mit Theologie, Ethik und Staatsräson ist der Versuch einer Topographie menschenmöglicher Erkenntnis und menschenmöglichem Wissen im gnoсеологischen, ideologischen und politischen Kontext der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit der axiomatischen Setzung der rationalen Evidenz der klaren und deutlichen Erkenntnis als Grund verlässlicher Erkenntnis und verlässlichen Wissens öffnet Wolff den Weg zu dem Konzept eines humanen Gnoseotops. Aber er konzедiert auch, dass seine Idee einer systematischen Philosophie mit vielen Unbekannten und Imponderabilien zu tun habe. Seine Gewissheit, dass die „Grenzen der Wissenschaft hinauszuschieben“ (ebd., § 86, S. 93) seien, ist zu verstehen als Aufforderung zur quantitativen Reduktion der *terra incognita*, als kartographisch gedachte Erweiterung menschlichen Wis-

<sup>9</sup> „*Cognitio viva dicitur, quae fit motivum voluntatis vel noluntatis*.“ [Wir nennen eine Erkenntnis lebendig, die den Willen oder den Unwillen erregt]. Das „*motivum*“ (Beweggrund) ist die „*[r]atio sufficiens actuum volitionis ac nolitionis* [der zureichende Grund für Handlungen des Willens und des Nicht-Wollens]. Vgl. auch Wolff, 1968, § 887, S. 669. Ohne das „*motivum*“ kommt es nicht zu einer Verbindung zwischen Denken und Handeln, vgl. ebd., § 889, S. 669 und § 587, S. 444f.

расширение картографии человеческого знания, но не как идею его качественного изменения. Как это канонически сформулировано в качестве негативной эпистемологии у Николая Кузанского в трактате «Об ученом незнании» («*De docta ignorantia*», 1440), неотъемлемая часть знания — это сознание его ограниченности (Cues, 1957; Николай Кузанский, 1979).

Ниже коротко приведены два примера того, как старанием количественно дополнить парадигму Вольфа было положено начало качественному изменению понятия познания и знания, что заставило пошатнуться всю вольфовскую систему. Ранее я уже приводил эти примеры (Adler, 1990; 2013; 2016), но теперь хотел бы рассмотреть их в более широком контексте в рамках предстоящей разработки теории человеческого гносеотопа.

#### 4. Прогресс через аккумуляцию

Детальное изучение исторических данных позволяет сделать вывод, что то, что мы называем «Просвещением», было значительно сложнее, чем это может представлять, даже если только намеками, редукция к мнимой пан-рационалистической перспективе. Нельзя довольствоваться характеристикой «эпохи разума» как эры, ограничившей разум, познание и знание формальной логикой, математической квантификацией и «наукой». Исторически уместнее и с точки зрения исследовательской стратегии перспективнее понимать «эпоху разума» как промежуток времени, в котором разум тестировался как способность создавать доступные человеку модели ориентирования. В этом смысле «разум» представляет собой не просто интеллектуальную способность, а наименование человеческого умения и навыка выстраивать контролируемые отношения с окружающим миром — природой и людьми. Целью остается «блаженство», или, как, возможно, более ясно и менее высокопарно выразился Райнер Шпехт, «освобождение от бремени попавшего в беду человека» (Specht, 1972, S. 97). В попытках XVII и XVIII вв. добиться гносеотопической стабильности более всего впечатляет то, что расширяющаяся рационалистская парадигма стремится не только интегрировать новый опыт в горизонт существующих знаний, но и то, что в условиях получения нового опыта она вынуждена и саму себя соизмерять с собственными стандартами. В результате такого развития возникает новое понимание разума, знания и просвещения *sub specie humanitatis*, которое — отчасти вопреки ожиданиям самих просветителей — оказалось началом инновации парадигмы. Зачастую речь при этом идет о ничем не примечательных, в высшей степени аффирмативных воззрениях, «побочные эффекты» которых не были замечены их провозвестниками. Эта модель незамеченного побочного эффекта следует парадоксальному, на первый взгляд, правилу о том, что последовательное соблюдение основных парадигматических правил может при-

sens, nicht aber als Idee für eine mögliche qualitative Veränderung menschlichen Wissens. Bestandteil des Wissens ist das Wissen um seine eigene Begrenztheit, wie es kanonisch als negative Epistemologie von Nikolaus von Kues in seiner Abhandlung *De docta ignorantia* (1440) formuliert wurde (Cues, 1957).

Im Folgenden sei kurz an zwei Beispielen illustriert, wie durch das Bemühen um quantitative Ergänzung des Wolffschen Paradigmas eine qualitative Veränderung des Erkenntnis- und Wissensbegriffs angestoßen wurde, die zur Erschütterung des Wolffschen Systems führte. Ich habe zuvor schon auf diese Beispiele hingewiesen (Adler, 1990; 2013; 2016), möchte nun aber auf eine Kontextualisierung im Rahmen der anstehenden Ausarbeitung einer Theorie des menschlichen Gnoseotops hinarbeiten.

#### 4. Fortschritt durch Akkumulation

Es zeigt sich bei genauerem Blick in das historische Material, dass das, was wir „Aufklärung“ nennen, erheblich komplexer war, als eine Reduktion auf eine vermeintlich pan-rationalistische Perspektive auch nur andeutungsweise sichtbar machen könnte. Das „Zeitalter der Vernunft“ ist nicht gut charakterisiert, wenn man darunter eine Ära versteht, die Vernunft, Erkenntnis und Wissen auf formale Logik, mathematische Quantifizierung und „Wissenschaft“ eingeschränkt hätte. Historisch angemessener und forschungsstrategisch vielversprechender ist ein Verständnis des „Zeitalters der Vernunft“ als einer Zeit, in der Vernunft als das Vermögen von Entwürfen menschenmöglicher Orientierung ausgelotet wurde. „Vernunft“ in diesem Sinne ist dann kein rein intellektuelles Vermögen, sondern ein Name für die menschliche Fähigkeit und Fertigkeit, ein kontrollierbares Verhältnis zu Um- und Mitwelt aufzubauen. Das Ziel bleibt die „Glückseligkeit“, oder vielleicht klüger und weniger pompös mit Rainer Specht formuliert als „Entlastung des in Not geratenen Menschen“ (Specht, 1972, S. 97). Das Spannende bei den Versuchen im 17. und 18. Jahrhundert, gnoseotopische Stabilität zu gründen, ist, dass die Ausweitung des rationalistischen Paradigmas nicht nur neue Erfahrungen in den Horizont existierenden Wissens zu integrieren versucht, sondern dass das Paradigma sich auch selbst unter den Bedingungen neuer Erfahrungen an seinen eigenen Standards messen muss. Als Resultat dieser Entwicklung ergibt sich ein neues Verständnis von Vernunft, Wissen und Aufklärung *sub specie humanitatis*, das sich — zum Teil gegen die Intention der Vertreter dieser Aufklärung — als Ansatz zu paradigmatischer Innovation entpuppt. Es geht dabei häufig um Einsichten, die unspektakulär, durch und durch affirmativ intendiert sind und von den Verkündern nicht in ihren ‚Nebenwirkungen‘ erkannt werden. Dieses Muster des nicht beachteten Nebeneffekts folgt der scheinbar paradoxen

вести к разрушению парадигмы. Поэтому побочный эффект оказывается более важным, если не центральным, аспектом в развитии новой перспективы (Kuhn, 1973; Кун, 1977; Beck, 2016; 2017; Бек, 2000). В нашем случае рационалистическая рефлексия в отношении рационализма взорвала рамки вольфовской парадигмы. Непредусмотренный побочный эффект изначально проявляется как микроскопическая трещина в фундаменте узко сформулированного концепта человеческого разума. В качестве пояснения вышесказанного я хотел бы в дальнейшем коснуться потенциала доконцептуальной энергии Просвещения, поскольку концептуальная стратегия Просвещения, при всех его бесспорно выдающихся успехах, так и не смогла претворить в жизнь все связанные с ним ожидания. С одной стороны, это могло быть результатом ошибочного представления о том, что есть «разум», а с другой — результатом редукции к инструментальному разуму в техническом и производственном применении.

#### 4.1. Пример 1: Обоснование эстетики А. Баумгартеном

Следующий пример не нуждается в детальном рассмотрении, поскольку учреждение эстетики в качестве философской дисциплины ради того, чтобы дополнить гносеологию, в основных чертах уже довольно известно.

В 1735 г. в конце своего труда о философском обосновании поэтики (Baumgarten, 1983) Баумгартен указывает на имеющийся для этого систематический контекст:

1. Поэтика является философской лишь в том случае (а это и есть тема и цель баумгартеновских «*Meditationes*»), если она систематически реализована в эстетике в качестве ее конститутивной части (рис. 1).

Regel, dass das konsequente Beharren auf paradigmatischen Grundregeln zur Sprengung eines Paradigmas führen kann, der Nebeneffekt sich also als wichtiger, wenn nicht zentraler Aspekt für die Entwicklung einer neuen Perspektive erweist (Kuhn, 1973; Beck, 2016; 2017), in unserem Fall: dass die rationalistische Reflexion auf den Rationalismus das Wolffsche Paradigma sprengt. Der nicht beabsichtigte Nebeneffekt deutet sich anfangs allenfalls als Haarriss im Damm eines eng gefassten Konzepts menschlicher Vernunft an. Um das ein wenig auszuleuchten, möchte ich im Folgenden meine Aufmerksamkeit auf das Potenzial der präkonzeptuellen Energie der Aufklärung richten, da die konzeptuelle Strategie der Aufklärung bei unbestreitbar bewundernswerten Erfolgen weit hinter ihren Versprechungen zurückgeblieben ist, was möglicherweise einerseits mit einer falsch justierten Vorstellung dessen, was „Vernunft“ sei, und andererseits mit der Reduktion auf instrumentelle Vernunft in technischer und industrieller Anwendung zu tun hat.

#### 4.1. Beispiel 1: Alexander Baumgartens Begründung der Ästhetik

Ich kann die Darstellung dieses Beispiels vergleichsweise kurz halten, da die Gründung der Ästhetik als philosophische Disziplin zur Komplettierung der Gnoseologie mittlerweile in ihren Grundzügen einigermaßen bekannt ist.

1735 deutet Baumgarten am Ende seiner Schrift zur philosophischen Begründung der Poetik (Baumgarten, 1983) den systematischen Kontext dazu an:

1. Die Poetik, wird erst dann philosophisch (und das ist das Thema und Ziel der Baumgartenschen *Meditationes*), wenn sie als konstitutiver Teil systematisch in die Ästhetik implementiert wird (Abb. 1).



Рис. 1 / Abb. 1

2. Эстетика, в свою очередь, станет философской только тогда, когда превратится в одну из конститутивных частей учения о познании — гносеологии (рис. 2).

2. Die Ästhetik ihrerseits wird erst dann philosophisch, wenn sie einer der konstitutiven Teile der Erkenntnislehre – Gnoseologie – wird (Abb. 2).

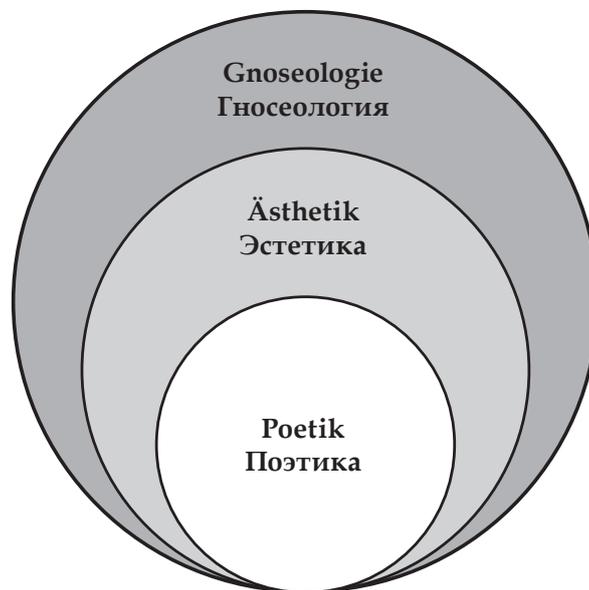


Рис. 2/ Abb. 2

Основное положение «Эстетики» Баумгартена звучит не так: «Эстетика — это теория красоты, поэзии и искусств». Основное положение баумгартеновской «Эстетики»<sup>8</sup> таково: «Эстетика — это наука о чувственном познании». Три дополнительные дефиниции имеют отношение к мышлению и познанию: «нижнее учение о познании», «искусство прекрасного мышления», «искусство аналога разума» (Baumgarten, 2007, § 1, S. 10–11; Баумгартен, 1964, с. 452). На мой взгляд, прочтение «эстетиками» баумгартеновской эстетики как теории красоты и искусства не исключает полностью ее прочтения «айстетиками» (*die Aisthetiker*) как теории низшей познавательной способности. Нельзя мыслить одно, исключая другое, при условии соблюдения гносеологической иерархии, что означает, что «Эстетика» Баумгартена может быть верно истолкована только в том случае, если гносеологический аспект признается основополагающим, на котором тогда покоятся эстетика и поэзия. Интерпретация «Эстетики» Баумгартена без развернутой гносеологии подобна строительству более высоких этажей здания без фундамента. Что-то подобное может сойти за живописный гротеск, но как теория не годится.

<sup>8</sup> О значении «Эстетики» Баумгартена см. недавно вышедшую книгу (Schönes Denken, 2016).

Der Hauptsatz der *Ästhetik* Baumgartens<sup>10</sup> lautet nicht: Die *Ästhetik* ist die Theorie der Schönheit, der Dichtung und der Künste. Der Hauptsatz der Baumgartenschen *Ästhetik* lautet: „Die *Ästhetik* [...] ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“. Drei Nebenbestimmungen betreffen das Denken und die Erkenntnis: „untere Erkenntnislehre“, „Kunst des schönen Denkens“, „Kunst des Analogons der Vernunft“ (Baumgarten, 2007, §1, S. 10f.). Der Unterschied zwischen den ‚*Ästhetikern*‘ einerseits, die Baumgartens *Ästhetik* als Theorie der Schönheit und der Künste lesen und den ‚*Aisthetikern*‘ (mit einem Jota) andererseits, die sie als eine Theorie der unteren Erkenntnisvermögen lesen, ist meines Erachtens nicht exklusiv. Es kann das eine gedacht werden, ohne das andere zu lassen, vorausgesetzt, dass die gnoseologische Rangfolge beachtet wird, soll heißen, dass Baumgartens *Ästhetik* nur dann richtig gelesen werden kann, wenn der gnoseologische Aspekt als grundlegender anerkannt wird, auf dem dann *Ästhetik* und *Poetik* aufruhen. Eine Interpretation von Baumgartens *Ästhetik* ohne die umfassende Gnoseologie kommt dem Bau höherer Stockwerke eines Gebäudes ohne Fundament gleich. So etwas mag als malerische Grotteske hingehen, als Theorie ist es nicht haltbar.

<sup>10</sup> Vgl. neuerdings zur Bedeutung von Baumgartens *Ästhetik*: Schönes Denken, 2016.

3. Гносеология, в свою очередь, плодотворна только тогда, когда она укоренена во всеобъемлющей метафизике (рис. 3).

3. Die Gnoseologie ihrerseits trägt nur dann, wenn sie in eine umfassende Metaphysik eingebettet wird (Abb. 3).

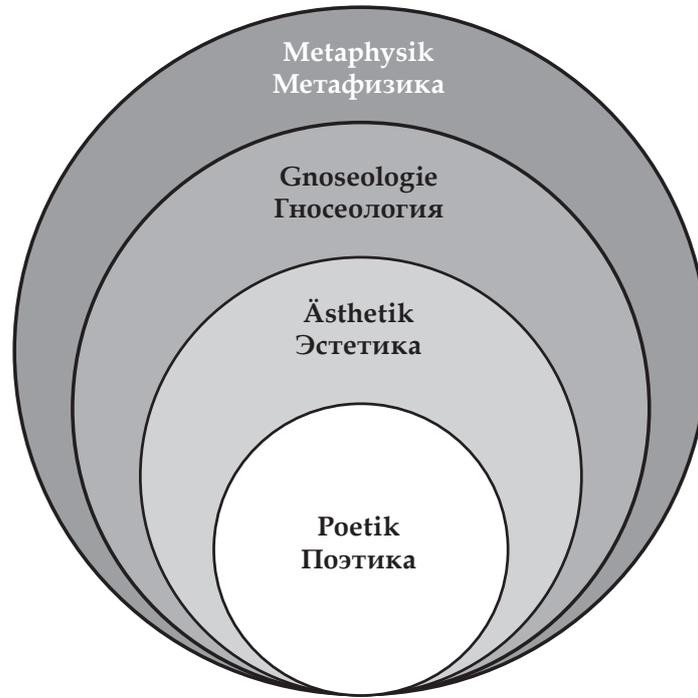


Рис. 3 / Abb. 3

In 1739 g. Baumgarten vovodit estetiky v svoyu «Metafiziku», vyzvavshuyu bolshoy rezonans, a v 1750 i 1758 g. nakonets vykhodyat v svet pervaya i vtoraya chasti sistematscheski razrabotannoy teoreticheskoj «Estetiki».

V рамках метафизики эстетика входит в эмпирическую психологию, и Baumgarten соотносит ее как равноценную «логику низшей познавательной способности» с логикой в более узком смысле (рис. 4).

Zдесь я не могу это рассматривать подробно, однако в рамках данной темы хотел бы указать на то, что внедряемым в философскую систему субрациональным элементам приписывается свой собственный истинный статус (*veritas aesthetica*), который не может соответствовать уровню ясного и отчетливого познания. С одной стороны, эта эпистемологическая перспектива баумгартеновской эстетики компенсирует недостаток вольфовской системы, но с другой — вводит в систему неудобоваримый элемент нередуцируемого темного и путаного, присущего чувственному познанию. Наблюдение факта необъяснимого человеческого поведения как действия, которое отсылает к области души, самой по себе недоступной, является эмпирической провокацией рационалистической парадигмы. Чувственное восприятие (*Aisthesis*) становится обязательной ос-

1739 ordnet Baumgarten dann die Ästhetik in seine vielbeachtete *Metaphysik* ein, und 1750/58 schließlich erscheinen zwei Teile der systematisch entwickelten theoretischen *Ästhetik*.

Innerhalb der *Metaphysik* hat die *Ästhetik* ihren Ort in der Empirischen Psychologie, und Baumgarten setzt sie als „Logik des unteren Erkenntnisvermögens“ der Logik im engeren Sinne als gleichwertig zur Seite (Abb. 4).

Ich kann das hier nicht im Detail entwickeln. Hinweisen möchte ich im Rahmen meines Themas aber darauf, dass subrationale Elemente in das philosophische System eingeführt werden, denen ein eigener Wahrheitsstatus (*veritas aesthetica*) zugeschrieben wird, der nicht auf das Niveau der klaren und deutlichen Erkenntnis zu bringen ist. Diese epistemologische Dimension der Baumgartenschen *Ästhetik* kompensiert auf der einen Seite ein Defizit des Wolffschen Systems, führt aber auf der anderen Seite das unverdauliche Element des irreduziblen Dunklen und Verworrenen der sinnlichen Erkenntnis in das System ein. Die Beobachtung der Tatsache unerklärlichen menschlichen Verhaltens als Wirkung, die auf eine Region der Seele verweist, die selbst nicht zugänglich ist, stellt eine empirische Provokation

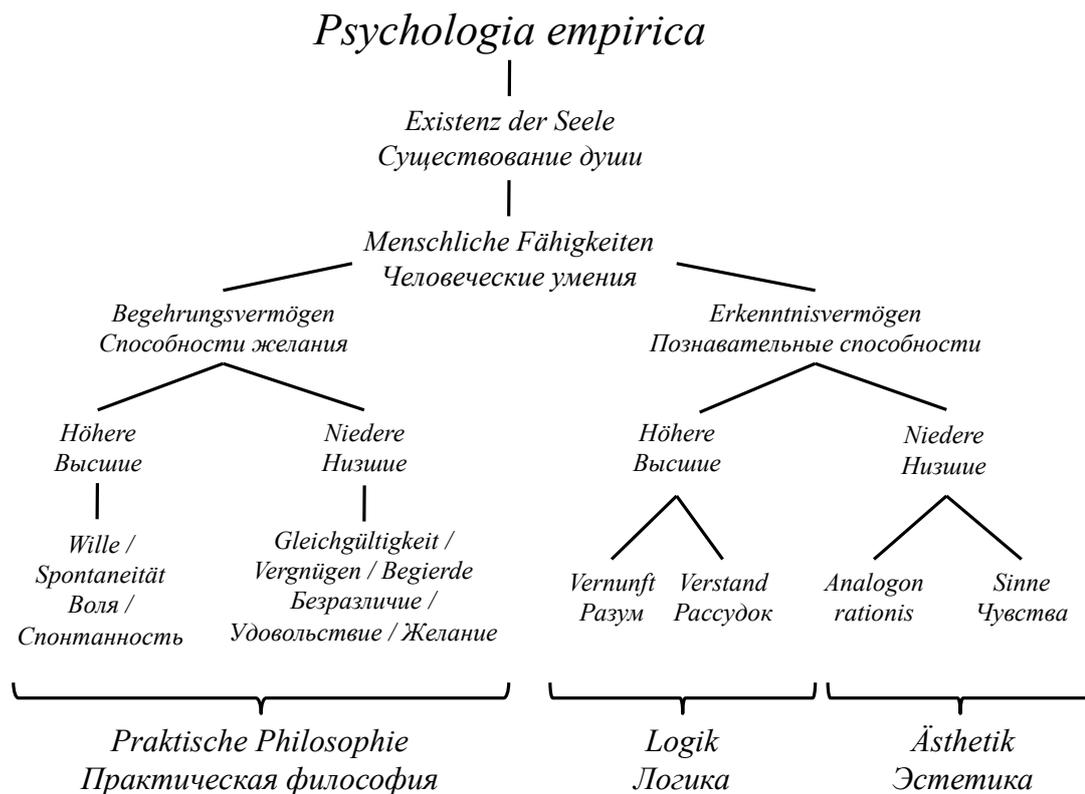


Рис. 4 / Abb. 4

новой мышления (*Noesis*). Данное предположение ясно указывает на то, что рационализм — творение человеческого духа, которое удостоверяет познание и знание как производство опытным путем гносеотопического порядка. Поскольку человеческий дух охватывает неизведанные области, которые хотя могут быть названы и, вероятно, классифицированы, но не могут быть освещены светом просвещения, постольку человеческое познание и человеческое знание в принципе не способны произвести всеобъемлющее ясное и четкое знание об объективном положении вещей. Искусство, религия, а также определенные жанры и дискурсы как знаниевые формы сливаются с рационально контролируемые формы знания. В «Эстетике» Александра Баумгартена, например, телу в его чувственной, айстетической характеристике приписывается значительное влияние в процессе приобретения ориентировочного знания.

#### 4.2. Пример 2: Иоганн Георг Зульцер

Иоганн Георг Зульцер предпринял попытку в целом ряде областей частью эмпирически, частью спекулятивно укрепить человеческое знание путем укладывания его в вольфовскую систему. Его работы, написан-

des rationalistischen Paradigmas dar. Die Aisthesis wird zum unhintergehbaren Fundus der Noesis. Diese Annahme macht klar, dass der Rationalismus eine Schöpfung des menschlichen Geistes ist, die Erkenntnis und Wissen als versuchsweise Herstellung einer gnoseotopischen Ordnung ausweist. Da der menschliche Geist unausgeleuchtete Regionen umfasst, die zwar benannt und möglicherweise verortet, nicht aber ins Licht der Aufklärung gebracht werden können, kann menschliche Erkenntnis und menschliches Wissen grundsätzlich kein umfassendes klares und deutliches Wissen von objektiven Sachverhalten produzieren. Kunst, Religion, sowie bestimmte Gattungen und Diskurse als Wissensformen amalgamieren mit den rational kontrollierten Formen des Wissens. Im Fall von Alexander Baumgartens Ästhetik wird dem Körper in seiner sinnhaften, ästhetischen Dimension ein erheblicher Einfluss beim Erwerb von Orientierungswissen zugesprochen.

#### 4.2. Beispiel 2: Johann Georg Sulzer

Johann Georg Sulzer hat in vielen Bereichen versucht, die Absicherung menschlichen Wissens teils empirisch, teils spekulativ durch Einbettung in das Wolff-

ные для ежегодников Берлинской академии наук, такие как «Источник приятных и неприятных восприятий» (на французском языке — 1753 г., на немецком — 1762 г.), «Развитие понятия о гении» (фр. 1759, нем. 1762), «Разбор понятия разума» (фр. 1765, нем. 1773), «Объяснение одного психологически парадоксального тезиса: человек иногда высказывает суждения и совершает поступки не только не испытывая потребности и без видимых оснований, но даже вопреки насущной потребности и убедительным основаниям» (фр. 1766, нем. 1773)<sup>9</sup> и многие другие, подтверждают его острый интерес к вопросам, касающимся построения человеческого познания и человеческого поведения. Зильцера можно *cum grano salis* назвать одним из первооткрывателей бессознательного, как пишет Николас Рэнд в своей статье «Скрытая душа: рост бессознательного, 1750—1900» (Rand, 2004)<sup>10</sup>. В работе Вольфа «Эмпирическая психология» («Psychologia empirica») Зильцер видит «экспериментальную физику души» (Sulzer, 2014, § 204, S. 140, 215—216; Зильцер, 1781, с. 231; см.: D’Alembert, 1988, р. XXVII), которая анализирует и объясняет душу и ее деятельность квазиэмпирически. Вместе с представлением вольфовской «Психологии» и ее высокой оценкой Зильцер также обращает внимание на ее недостатки, которые он хотел бы видеть устраненными. И он очень точен в обозначении этих недостатков. В 1759 г. он пишет:

Ибо хотя многие ее (души. — Х. А.) действия довольно бывают очевидны, однако иные столь суть темны и столь [в]незапно случаются, что никак приметить их не можно. Некоторые из сих действий суть такие, что не можно их приметить как во внутренности души находящихся, если бы через отдаленнейшие перемены от них происходящие не открывали они следов своего бытия. А для того везде требуется отменное проворство и точность в наблюдении (Sulzer, 2014, § 205, S. 140—141; Зильцер, 1781, с. 231).

Темные, неожиданные и оттого внезапные действия души, берущие начало в ее основании (*fundus animae*) (Adler, 1988), указывают на ее еще не исследованные области, и Зильцер советует психологам обратиться на эти области повышенное внимание (см.: Adler, 1990, S. 25). Заслугой Вольфа — последователя Декарта, совершившего первые шаги в области исследования души, — является, по мнению Зильцера, систематический подход и введение такого понятия, как «эмпирическая» психология. Зильцер, вдохновленный вольфовским призывом к коллективной работе, отмечает, что эта весьма важная часть философии «еще более может быть распространена (то есть развита. — Пер.)» (Sulzer, 2014, § 206, S. 141; Зильцер, 1781, с. 233). Его наставление 1759 г., сформулированное через 110 лет после публикации «Страстей души» Декарта (1649), через добрых

<sup>9</sup> Все перечисленные статьи вышли в издании: (Sulzer, 1974). Они будут опубликованы на двух языках в собрании сочинений Зильцера, т. 2 (Sulzer, 2018).

<sup>10</sup> В том же номере журнала Рэнд представляет английский перевод статьи Зильцера «Парадокс произвольных человеческих поступков» (см.: Sulzer, 2004).

сше System zu gewährleisten. Seine Akademie-Beiträge und Aufsätze, etwa zum „Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen“ (frz. 1753; dt. 1762), zur „Entwicklung des Begriffs vom Genie“ (frz. 1759; dt. 1762), zur „Zergliederung des Begriffs der Vernunft“ (frz. 1765; dt. 1773), zur „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt“ (frz. 1766; dt. 1773)<sup>11</sup> und anderes mehr, belegen sein reges Interesse an Fragen der Konstitution menschlicher Erkenntnis und menschlichen Verhaltens. Sulzer kann *cum grano salis* als einer der Entdecker des Unbewussten bezeichnet werden, wie Nicholas Rand das 2004 in seinem Beitrag „The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750—1900“ (Rand, 2004)<sup>12</sup> getan hat. Sulzer sieht in Wolffs *Psychologia empirica* eine „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer, 2014, § 204, S. 140 und 215f. sowie d’Alembert, 1988, S. XXVII), die quasi-empirisch die Seele und deren Aktivitäten analysiere und erkläre. Im Zusammenhang mit seiner Vorstellung der Wolffschen Psychologie und deren Wertschätzung geht Sulzer auch auf Desiderata ein, d.h. auf Defizite, die er gern behoben sähe. Und er ist sehr präzise in der Benennung dieser Desiderate. Er schreibt 1759:

Denn wiewol viele ihrer [sc. der Seele] Wirkungen sich deutlich zeigen, so sind hingegen andre so dunkel und geschehen so plözlich, daß sie der Aufmerksamkeit sehr leicht entgehen. Einige dieser Wirkungen sind so beschaffen, daß man sie in der Tiefe der Seele nicht würde gewahr werden, wenn sie nicht durch entferntere Veränderungen, die von ihnen herrühren, Spuren ihres Daseyns entdeckten. Mit hin wird überall eine ungemeyne Fertigkeit und Genauigkeit im Beobachten erfordert (Sulzer, 2014, § 205, S. 140f.)<sup>13</sup>.

Die dunklen, unerwarteten und deshalb plötzlichen Aktivitäten der Seele, die ihren Ursprung im Grund der Seele (*fundus animae*; Adler, 1988) haben, weisen auf noch unerforschte Bereiche der Seele hin, und Sulzer empfiehlt sie der erhöhten Aufmerksamkeit der Psychologen (vgl. Adler, 1990, S. 25f.). Descartes habe in diesem Bereich Vorarbeiten geleistet und Wolff sei die systematische Darstellung und Begrifflichkeit der ‚empirischen‘ Psychologie zu verdanken. Getreu der Wolffschen Aufforderung zur Teamarbeit weist Sulzer nun darauf hin, dass dieser ungemein wichtige Teil der Philosophie „noch großer Erweiterungen fähig“ sei (Sulzer, 2014,

<sup>11</sup> Alle genannten Aufsätze sind auf Deutsch erschienen in: Sulzer, 1974. Diese Aufsätze werden voraussichtlich 2019 in Sulzer Gesamtelte Schriften, Bd. 2 zweisprachig erscheinen.

<sup>12</sup> Im selben Heft legt Rand eine englische Übersetzung von Sulzers Aufsatz zum Paradox unwillkürlicher menschlicher Handlungen vor, vgl.: Sulzer, 2004.

<sup>13</sup> Sulzers Schrift „Kurzer Begriff aller Wissenschaften“ wurde 1781 ins Russische übersetzt und zweisprachig als deutsch-russische Ausgabe in der Druckerei der Moskauer Universität publiziert.

70 лет после «Размышлений о познании, истине и идеях» Лейбница (1684), всего лишь 30 лет после «Эмпирической психологии» Вольфа (1732), 20 лет спустя после первого издания «Метафизики» Баумгартена (1739) и через 9 лет после выхода первого тома «Эстетики» Баумгартена (1750), гласит:

Поелику познание души человеческой есть знатнейшая часть между науками, то весьма желательно, чтобы любители философии (точнее: мудрости. — *Пер.*) постарались о распространении опытной сей психологии, а особливо мы советуем таковым прилежнее исследовать некоторые темные места души... в которых она действует весьма неясными и темными понятиями. Вольф изрядно описал действия разума, когда он действует и рассуждает. Если бы кто таким же образом истолковал действие души нашей, когда она мыслит по неясственным понятиям и по скоропостижным рассуждениям, происходящим от познания чувствительного, и точно бы распознал согласие (точнее: действия. — *Пер.*) души, при многообразных случаях бываемые, то бы сия часть философии еще более распространилась (Sulzer, 2014, § 206, S. 141; Зульцер, 1781, с. 233, 235)<sup>11</sup>.

Это пример солидарной критики одного из сотрудников проекта рационалистического Просвещения вольфовского образца, которая принимает саму систему и рекомендует развивать ее, в результате чего в ее специальном разделе темное и смутное должно быть освещено светом ясного и четкого познания. В последующих параграфах Зульцер создает на редкость точный проект того, о чем около четверти века спустя будет писать Карл Филипп Мориц в своем «Журнале опытной психологии» (1783–1793) (Gnothi Sauton, 1986). В связи с актуальностью вопроса об отношении тела и духа Зульцер отмечает, что необходимо систематически регистрировать необычное психическое поведение и развивать психологическую симптоматиологию, или семиотику души:

Небесполезно б также было, если бы некоторые чрезвычайные психологические случаи, из известных свойств души еще не решенные, в особенных сочинениях точно истолкованы были. Сюда принадлежат, например, пугливость у некоторых людей во сне или не во сне; примечания достойные рассеяния духа, также некоторые особенные роды смущения духа, или бешенство. Вообще для познания души хорошо бы было, если бы разного рода бешенство относительно до психологии с таким прилежанием описано было, какое обыкновенно употребляют в описании частных болезней. И вообще много примечать еще должно о согласии и союзе между состоянием тела и души, что величайшего требует внимания (Sulzer, 2014, § 207, S. 142; Зульцер, 1781, с. 235).

Призывая к развитию вольфовской психологии в направлении прояснения всего темного и смутного в человеческой душе с философской и научной точки зрения,

<sup>11</sup> Сочинение Зульцера «Краткое представление всех наук и других частей учености» было переведено на русский язык в 1781 г. и вышло в виде двуязычного немецко-русского издания в типографии Московского университета.

§ 206, S. 141). Dies ist seine Empfehlung von 1759, 110 Jahre nach Descartes' *Les passions de l'âme* (1649), gute 70 Jahre nach Leibniz' grundlegenden *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), knappe 30 Jahre nach Wolffs *Psychologia empirica* (1732), 20 Jahre nach der ersten Auflage der Baumgartenschen *Metaphysik* (1739) und 9 Jahre nach dem ersten Band von Baumgartens *Ästhetik* (1750):

Da nun die Kenntnis der menschlichen Seele der edelste Theil der Wissenschaften ist, so ist die Erweiterung der empirischen Psychologie den Liebhabern der Weltweisheit bestens zu empfehlen. Insonderheit möchten wir sie erinnern, die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele [...] zu richten; wo sie durch sehr undeutliche und dunkle Begriffe handelt. Wolf [sic] hat die Wirkungen des Verstandes beym deutlichen Denken und Urtheilen fürtrefflich beschrieben. Wenn man auf eben diese Weise das Betragen der Seele bey der undeutlichen Erkenntnis und bey den schnellen Urtheilen, welche aus der anschauenden Erkenntnis folgen, bey allerley Arten der Fälle genau aus einander setzte, so würde dieser Theil der Philosophie noch sehr erweitert werden (ebd.).

Das ist solidarische Kritik eines Mitarbeiters am Projekt rationalistischer Aufklärung der Wolffschen Prägnung, die das System akzeptiert und seinen Ausbau empfiehlt, in dem das Dunkle und Undeutliche in einer eigenen Sektion dem Licht der klaren und deutlichen Erkenntnisse ausgesetzt werden solle. Und Sulzer liefert dann im folgenden Paragraphen eine recht passgenaue Vorlage für das, was Karl Philipp Moritz etwa ein Vierteljahrhundert später in seinem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) (Moritz, 1986) ausführen wird. Sulzer formuliert das Desiderat, auffällige psychische Verhaltensweisen systematisch zu registrieren und im Zusammenhang mit der ungeklärten Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist eine psychologische Symptomatologie, eine Semiotik der Seele zu entwickeln:

Es wäre auch sehr nützlich, wenn man einige außerordentliche psychologische Fälle, welche sich aus den bekannten Eigenschaften der Seele noch nicht auflösen lassen, in besondern Beyträgen auf das genaueste bemerkte. Dahin gehören z.E. die Ahndungen, welche bisweilen einigen Personen, theils in Träumen, theils im Wachen nicht ungewöhnlich sind, die merkwürdigste Zerstreungen des Geistes, ungleichen gewisse ganz besondere Arten der Verwirrung des Geistes oder der Tollheit. Es wäre überhaupt für die Kenntnis der Seele sehr gut, wenn die Zufälle aller Arten der Tollheit in Absicht auf die Psychologie, mit dem Fleiße beschrieben würden, welchen man auf die Beschreibungen der besondern Krankheiten anzuwenden pflegt. Auch ist überhaupt noch vieles von der Harmonie zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele anzumerken, welches die größte Aufmerksamkeit verdienet (Sulzer, 2014, § 207, S. 142).

Sulzers Plädoyer für eine Erweiterung der Wolffschen Psychologie in Richtung auf eine philosophische und wissenschaftliche Klärung des Dunklen und Undeutlichen in der menschlichen Seele geht davon aus,

Зульцер исходит из того, что более тщательный взгляд из вольфовской перспективы приведет к более ясному и четкому познанию неконтролируемого и труднообъяснимого поведения. Модель Зульцера ориентирована на накопление более точного знания в рамках рационализма. Его попытки осветить основание души философским светом являются новаторскими не только потому, что это должно позволить нанести еще одну *terra incognita* на карту знания. Главное в стараниях Зульцера количественно дополнить вольфовскую систему — в некотором смысле завершить ее — состоит в том, что наряду с вопросом о причинах чувств удовольствия и неудовольствия, а также бесконтрольного, при некоторых обстоятельствах даже социально недопустимого поведения становится очевидным комплекс весьма продуктивных вопросов, открывающий качественно новые области человеческого знания, а это и есть тот самый «побочный эффект», который можно поставить в счет Зульцеру. Интеграция темного в область психологии, в системе Вольфа охватывающая и учение о познании, основана на аффирмативно-оптимистичном предположении о том, что бессознательное принципиально возможно перевести в сферу четкого и ясного познания и тем самым прояснить его. Замечание Зульцера, что «вообще много примечать еще должно о согласии и союзе между состоянием тела и души», указывает на гносеологическую проблему, которая до сих пор остается нерешенной и вызывает горячие дискуссии. То, что Зульцер называет «согласием и союзом» состояния тела и души, связано с не проясненным преобразованием чувственных восприятий в познание и знание. Речь идет не только о серьезном упущении вольфовской системы или рационализма в целом, но и о лабильности самой системы, которая сама несет в себе «масштабы своей критики и упразднения» (Beck, 2016, S. 268; Бек, 2000, с. 248).

В 70-х гг. XVIII в. Иоганн Готфрид Гердер лаконично констатирует, что неизвестно, как происходит эта трансформация, или «метасхематизм», как он называет данный процесс (Adler, 2010). Однако Гердеру ясно, что рассуждения по этому поводу должны обосновываться эмпирически. Психология без физиологии — бессмыслица, так как «мы чувствуем только то, что передают нам наши нервы; только после этого и на основе этого можем мы мыслить». Эта идея приводит его к следующему заключению: «По моему мнению, невозможна психология, которая на каждом шагу не является в некотором смысле физиологией» (Herder, 1978, S. 190, 180).

Отсюда уже недалеко до современных нейронаук, правда, без их тенденции к радикально-материалистическому редукционизму, хотя сами нейрологи вряд ли осведомлены о такой генеалогии (Adler, 2016, S. 39—44).

Зульцер, во всяком случае, стремится к дальнейшей разработке системы знания, но вводит с этой целью элемент, который не подчиняется рациональной редукции к ясности и четкости и из-за своей строптивости вызывает в системе трещины, что ведет к ее развалу. С точки зрения Зульцера и Вольфа, понятие познания и знания,

дасс ein genaueres Hinsehen aus der Wolffschen Perspektive zu klarerer und deutlicherer Erkenntnis unkontrollierter Verhaltensweisen aus unklarer Ursache führen werde. Sulzers Modell ist orientiert an der Akkumulation genaueren Wissens im Rahmen des Rationalismus. Seine Versuche, den Grund der Seele ans philosophische Licht zu ziehen, sind nicht nur deshalb wegweisend, weil eine weitere *terra incognita* auf der Landkarte des Wissens erschlossen und beseitigt werden soll. Der Clou der Bemühungen Sulzers um eine quantitative Ergänzung — gewissermaßen eine Abrundung des Wolffschen Systems — ist, dass mit der Frage nach den Gründen für die Gefühle von Lust und Unlust, für unkontrollierte, unter Umständen sogar sozial unverträgliche Verhaltensweisen ein ungemein fruchtbarer Fragenkomplex sichtbar wird, der qualitativ neue Bereiche menschlichen Wissens erschließt, und zwar als ein von Sulzer explizit in Rechnung gestellter ‚Nebeneffekt‘. Die Integration des Dunklen in den Bereich der Psychologie, die im Wolffschen System die Erkenntnislehre umfasst, geht von der affirmativ-optimistischen Annahme aus, dass das Unbewusste grundsätzlich in den Bereich klarer und deutlicher Erkenntnis überführt und damit aufgeklärt werden könne. Seine Bemerkung, dass „überhaupt noch vieles von der Harmonie zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele anzumerken“ sei, weist auf ein gnoseologisches Problem hin, das bis heute heiß diskutiert wird, ohne gelöst worden zu sein. Was Sulzer als „Harmonie“ des Zustandes des Leibes und der Seele bezeichnet, bezieht sich auf die ungeklärte Transformation sinnlicher Perzepte in Erkenntnis und Wissen. Damit ist nicht nur ein gravierendes Defizit des Wolffschen Systems oder des Rationalismus insgesamt, sondern auch eine Labilität des Systems selbst benannt, das die „Maßstäbe [seiner] Kritik und Aufhebung“ in sich selbst trägt (Beck, 2016, S. 268).

Johann Gottfried Herder konstatiert lakonisch in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts, dass man nicht wisse, wie diese Transformation, dieser „Metaschematismus“, wie er das nennt, vor sich gehe (Adler, 2010). Klar sei aber, dass Spekulationen darüber empirisch zu untermauern seien. Eine Psychologie ohne Physiologie sei ein Unding, denn: „Wir empfinden nur, was unsere Nerven uns geben; darnach und daraus können wir auch nur denken,“ und er schließt aus diesem Befund: „Meines Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich“ (Herder, 1978, S. 190, 180).

Von da zu den heutigen Neurowissenschaften, wenn auch ohne deren Tendenz zum radikal-materialistischen Reduktionismus, ist es nicht weit, eine Genealogie freilich, derer sich die Neurowissenschaftler nicht bewusst sind (Adler, 2016, S. 39—44).

Sulzer jedenfalls strebt eine Ausdifferenzierung des Wissenssystems an, implementiert zu diesem Zweck aber ein Element, das sich der rationalistischen Reduktion auf Klarheit und Deutlichkeit nicht fügt und mit dieser Widerspenstigkeit Risse ins System einbringt, die zu seinem Zusammenbruch führen. Aus Sulzers und

ориентированное на ясность и четкость, представляет собой систематически закрепившееся и беспроблемное основание учения о познании. Идеи же о новой возможной или даже необходимой дефиниции человеческого познания и человеческого знания не возникает.

### 5. Прогресс в знании

Стремясь дополнить и аффирмативно расширить вольфовскую систему, как Баумгартен, так и Зулцер парадоксальным образом непреднамеренно расшатывают самые основы этой системы. Подрывной аспект их умозаключений объясняется не субъективным намерением обоих философов, а динамикой рационалистической парадигмы, подчиняющейся своим собственным принципам. Человеческие системы мышления не допускают последние обоснования, а строятся на аксиомах, на основных предположениях, которые далее не обсуждаются, а принимаются и устанавливаются по согласию. Подобное справедливо и для социальных и культурных систем. Такой замкнутости постоянно бросают вызов опыт и история, ввиду которых система снова и снова должна оправдывать себя. В обоих моих примерах система вольфовского рационализма подвергается нагрузке с солидарным намерением и в согласии с сущностью системы. Ожидаемое укрепление системы в долгосрочной перспективе оказывается вприсынутой внутрь энергией, которая взрывает систему. Точность мутирует в возмутителя спокойствия и стимулирует развитие человеческого знания. Гносеотопы находятся в постоянном движении — горизонтально (количественно) и вертикально (саморефлексирующе и качественно). Поэтому их горизонт следует мыслить даже не столько в форме четко очерченной линии, сколько как некую бахрому на периферии.

В то же время внутригносеотопическую конституцию знания следует мыслить скорее как синдром, тогда как рациональные и субрациональные факторы мыслятся вместе при производстве упорядоченного знания. Эта синдромная конституция человеческого знания до сих пор в сфере естественных наук не признана как условие знания. Тавтологическое утверждение физика из Массачусетского технологического института Макса Tegmark о том, что «если правда, что все в мире имеет чисто математические свойства, то и сам мир является математической структурой» (Tegmark, 2015, S. 115), демонстрирует уже в самой круговой формулировке колебание между гипотезой и высказыванием о действительности, застывшее в субъективистском тезисе, который выдает себя за истинное высказывание<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Свидетельством подобного необоснованного субъективизма в глобальных допущениях является высказывание физика и нобелевского лауреата Фрэнка Вильчека из Массачусетского технологического института. Он отстаивает старый сократовский тезис о красоте мира в целом, не имея представления об этом целом и не имея возможности получить это представление: «Мир — это произведение искусства, созданное в особом стиле. Особенно поражает меня то, насколько важна в нем симметрия» (Wilczek, 2015, S. 105).

Wolffs Sicht ist der auf Klarheit und Deutlichkeit orientierte Erkenntnis- und Wissensbegriff ein systematisch verbürgter und unproblematischer Grundstein der Erkenntnislehre. Die Idee einer möglichen oder gar notwendigen Neudefinition von menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wissens kommt nicht in den Blick.

### 5. Fortschritt im Wissen

Was Baumgarten und Sulzer in ihren Bemühungen um eine Kompletierung des Wolffschen Systems teilen, ist das Paradox der nicht-intendierten Unterwanderung des Systems durch affirmative Erweiterung. Die subversive Dimension ihrer Überlegungen ist nicht der subjektiven Intention der beiden Philosophen geschuldet, sondern verdankt sich einer Eigendynamik des sich seinen eigenen Prinzipien unterwerfenden rationalistischen Paradigmas. Menschliche Denksysteme gestatten keine Letztbegründungen, sondern werden auf Axiomata aufgebaut, auf Grundannahmen, die nicht weiter zur Diskussion stehen und per Konsens akzeptiert und installiert werden. Ähnliches gilt für gesellschaftliche und kulturelle Systeme. Diese Abschottung wird permanent von Empirie und Geschichte herausgefordert, angesichts derer die Belastbarkeit der Systeme sich immer wieder bewähren muss. In meinen beiden Beispielen findet die Belastung des Systems des Wolffschen Rationalismus in solidarischer Intention systemimmanent statt. Die beabsichtigte Stärkung des Systems erweist sich langfristig als eine injizierte Energie, die das System sprengt. Die Präzision mutiert zum Spaltpilz und hält die Entwicklung menschlichen Wissens in Gang. Gnoseotope sind horizontal (quantitativ) und vertikal (selbstreflexiv und qualitativ) permanent in Bewegung, weshalb ihre Horizonte auch weniger in Formen klar gezogener Linien zu denken sind, sondern eher als ein Ausfransen an der Peripherie.

Zugleich ist die intra-gnoseotopische Wissenskonstitution eher syndromatisch zu denken, indem rationale und subrationale Faktoren zusammengedacht werden bei der Hervorbringung von Ordnungswissen. Diese syndromatische Konstitution menschlichen Wissens ist im Bereich der Naturwissenschaften bis heute keineswegs als Bedingung des Wissens anerkannt. Die tautologische Behauptung des MIT-Physikers Max Tegmark, „dass alles auf der Welt rein mathematische Eigenschaften hat. Und wenn das zutrifft, dann bedeutet es, dass die Welt selbst eine mathematische Struktur ist“ (Tegmark, 2015, S. 115), zeigt bereits in der zirkulären Formulierung das Schwanken zwischen Hypothese und Wirklichkeitsaussage, das in einer subjektivistischen These erstarrt, die sich als wahre Aussage geriert<sup>14</sup>. Steven Sloman von der

<sup>14</sup> Ein ähnlich unbegründeter Subjektivismus in Globalannahmen zeigt sich in der Behauptung des Physikers und Nobelpreisträgers Frank Wilczek vom MIT, der die alte, sokratische These von der Schönheit der Welt insgesamt vertritt, ohne Einblick in dieses Gesamt zu haben und haben zu können: „Die Welt ist ein Kunstwerk, geschaffen in einem sehr speziellen Stil. Besonders frappiert mich die herausragende Bedeutung der Symmetrie“ (Wilczek, 2015, S. 105).

Стивен Сломан из Брауновского университета и Филип Фернбах из университета Колорадо релятивируют понятие знания, указывая на значительную роль убеждений, которые оказывают воздействие на прекогнитивном уровне. «Как правило, прочная убежденность относительно того или иного вопроса проистекает не из глубокого понимания» (Kolbert, 2017, S. 70). Здесь я удерживаю от искушения еще раз напомнить о давнем противостоянии риторики и философии. Но совершенно ясно, а с избранием Дональда Трампа президентом США стало снова очевидным фактом, что рациональные аргументы и достоверное знание не являются эффективными сами по себе. За их эффективность нужно бороться, четко осознавая, что знание и познание существуют лишь в ненадежном модусе гипотетических и изменчивых гносеотопов. Гносеотопы — это попытки установить порядок во вселенной человеческого восприятия. Действия, основывающиеся на них, будут более надежными, если будут учитываться их ненадежные основания.

В своих размышлениях об «Обществе риска» (Beck, 2016; Бек, 2000) и далее в «Метаморфозах мира» (Beck, 2017) социолог Ульрих Бек разработал модель знания и действия. С ее помощью он пытается сделать выводы на основе того факта, что человеческое знание является в принципе неопределенным и что основывающиеся на нем действия должны считаться с непредсказуемыми либо с трудно предсказуемыми «побочными эффектами». Попытка повысить достоверность научного знания через саморефлексию привела к «утрате функции» науками как «продуктом рефлексивности» (Beck, 2016, S. 256; Бек, 2000, с. 238). Эта тенденция затрагивает не только области знания, но и сами «основы научной рациональности» (Beck, 2016, S. 258; Бек, 2000, с. 239). Необходимости и ограничения представляются преодолимыми: «Сделанное людьми может быть людьми же и изменено» (Там же). Ульрих Бек видит здесь возможность для Просвещения, так как «проект модерна, просвещения, не закончен» (Там же). Склеротизированное состояние наук как «конструктора табу» (Beck, 2016, S. 257; Бек, 2000, с. 239) путем возведения кордона из вынужденных ограничений может быть преобразовано «в динамическую теорию научной рациональности, которая перерабатывает исторический опыт и, обучаясь, продолжает свое развитие» (Beck, 2016, S. 258; Бек, 2000, с. 239). В этом Бек не далек от утверждения Гердера о том, что «разум» происходит от «слушать» / «опрашивать», с которым Гердер нападает на аисторичность кантианского трансцендентализма и критикует эволюцию и историю как конститутивные факторы человеческого познания и человеческого знания. Знание не *есть*, знание *становится*. Ульрих Бек предлагает отказаться от специализации, отрывающей от контекста, в пользу «специализации на обстоятельстве контекста» (Beck, 2016, S. 298; Бек, 2000, с. 277)<sup>13</sup>, которая направляет взгляд на контекст вопроса и, управ-

<sup>13</sup> Бек уделяет здесь главное внимание его катастрофическим вариантам после двух мировых войн, Освенцима, Хиросимы, Нагасаки, Харрисберга, Бхопала, Чернобыля и Фукусимы.

Brown University and Philip Fernbach von der University of Colorado relativieren den Wissensbegriff durch den Hinweis auf die starke Rolle von Überzeugungen, die präkognitiv wirksam sind. „As a rule, strong feelings about issues do not emerge from deep understanding.“ [Als Regel (kann man annehmen), dass starke Meinungen von Sachverhalten nicht aus gründlichem Verstehen hervorgehen] (Kolbert, 2017, S. 70). Ich widerstehe hier der Versuchung, noch einmal die alte Konkurrenz von Rhetorik und Philosophie in den Blick zu bringen, es ist aber klar, und es ist mit der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der USA wieder einmal deutlich geworden, dass rationale Argumente und nachweisbares Wissen nicht aus sich selbst heraus wirksam sind, sondern dass für ihre Wirksamkeit gekämpft werden muss, und zwar im vollen Bewusstsein, dass Wissen und Erkenntnis nur im unsicheren Modus hypothetischer und veränderlicher Gnoseotope zu haben sind. Gnoseotope sind Versuche, Ordnungen im Universum menschlicher Perzepte herzustellen. Darauf aufbauende Handlungen werden sicherer, wenn ihre unsicheren Grundlagen präsent gehalten werden.

Der Soziologe Ulrich Beck hat in seinen Überlegungen zur Risikogesellschaft (Beck, 2016) und, weitergehend, zur „Metamorphose der Welt“ (Beck, 2017) ein Wissens- und Handlungsmodell entwickelt, mit dem er versucht, Konsequenzen zu ziehen aus der Tatsache, dass menschliches Wissen prinzipiell unsicher ist und auf ihm basierende Handlungen mit nicht oder nur schwer vorhersehbaren Nebeneffekten rechnen müssen. Der Versuch, die Validität wissenschaftlichen Wissens durch Selbstreflexion zu steigern, habe zu einem „Funktionsverlust“ der Wissenschaften als „Produkt der Reflexivität“ (Beck, 2016, S. 256) geführt. Das sei, so Beck, eine Entwicklung, die nicht nur Bereiche des Wissens betrifft, sondern auch die „Grundlagen wissenschaftlicher Rationalität“ selbst (ebd., S. 258). Notwendigkeiten, Sachzwänge erscheinen als auflösbar: „Was von Menschen gemacht wurde, kann auch von Menschen verändert werden“ (ebd.). Ulrich Beck sieht hier eine Chance für die Aufklärung, denn: „Das Projekt der Moderne, der Aufklärung, ist un abgeschlossen“ (ebd.). Der sklerotisierte Zustand der Wissenschaften als „Tabu-Konstrukteur“ (ebd., S. 257) via Aufbau eines Kordons von Sachzwängen könne „in eine dynamische Theorie wissenschaftlicher Rationalität überführt werden, die historische Erfahrungen verarbeitet und sich so lernfähig weiterentwickelt“ (Ebd., S. 258). Beck ist hier nicht weit entfernt von Herders Dictum, dass ‚Vernunft von Vernehmen‘ komme, womit Herder die A-Historizität des Kantschen Transzendentalismus attackierte und Evolution und Geschichte als konstitutive Faktoren menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wissens einklagte. Wissen *ist* nicht, Wissen *wird*. Ulrich Beck empfiehlt die Wendung weg von der dekontextualisierenden Spezialisierung hin zu einer „Spezialisierung auf den Zusammenhang“ (ebd., S. 258, 298)<sup>15</sup>, die

<sup>15</sup> Beck legt hier den Schwerpunkt auf dessen katastrophische Variante nach zwei Weltkriegen, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Harrisburg, Bhopal, Tschernobyl und Fukushima.

ляя вниманием, может снизить риск побочных эффектов, если не полностью их устранить. Бек возлагает надежды на «обучающую теорию» научной рациональности, которая мыслит эту последнюю изменимой в столкновении с самопожизненными опасностями» (Там же).

Меня удивило, что Ульрих Бек в своих трудах об обществе риска и о метаморфозе мира ни разу не упоминает книгу Райнера Шпехта «Инновация и связанные с ней обязательства» (Specht, 1972), в то время как Шпехт в философской и историко-научной перспективе на примере Декарта, Локка и Спинозы с точностью реализовал предложенный Бекком подход к анализу общества риска. Шпехт предлагает различные определения укорененного в «объяснительных контекстах» «S-мира»: мир субъекта; мир, обусловленный системой (Ibid., S. 11); «мир, имеющийся в распоряжении отдельной группы или индивида» (Ibid., S. 24); «вещи и свойства, классы вещей, модели соединения вещей и свойств, факты, модели соединения фактов и совокупностей фактов, которые могут считаться действительными в пределах S-мира в соответствии с объясняющим контекстом» (Ibid., S. 41). Термин Шпехта «S-мир» не получил распространения, тем не менее он абсолютно точно называет суть социологически основательного анализа Бека, состоящую в том, что риски, которые и Шпехт явно характеризует как неизбежные последствия S-миров (Ibid., S. 15), следует признать гносеотопическими побочными эффектами. Однако следствие этого — не фатализм. Результатом частичного, гносеотопически фундированного освобождения от идеи внешней угрозы живому миру становится свободный выход человека в открытое пространство разума, которое определяется тем, что трансформируется вместе с нашим опытом и не является неким данным органом или инструментом. Прогресс в знании и с этой точки зрения следует воспринимать как возрастающую готовность культивировать разум, а не инструментализировать его. Подобно Александру Клуге, это можно охарактеризовать как «мышление в сослагательном наклонении». Полагая, что всегда что-то поджидает нас «на грани вероятного» и «что случайности хотя и маршируют по миру раздельно, но удар наносят, объединившись», Клуге, однако, упрямо считает, что «роковая судьба не необходима» (Kluge, 2012, S. 124). Конечно, можно расценить предоставление разуму свободы в его собственном царстве как игру с эффектом Мюнхгаузена, за собственный вихор вытягивающего себя из болота, или истолковать в экзистенциальном смысле как абсурд, но, правда, не следует при этом забывать, что для Альбера Камю абсурдом является не бесконечная безысходность, а начало свободы, влекущее за собой полную личную ответственность (Camus, 2006)<sup>14</sup>. Баумгартеновское обоснование эстетики и попытка

<sup>14</sup> Для меня здесь важна не столько известная история Сизифа, суть которой в том, что мы должны представлять себе «счастливыми» тех, кто проклят богами, сколько раздел, озаглавленный «Рассуждение об абсурде», в котором Камю поднимает вопрос о дискурсивном определении абсурда.

den Blick auf den Kontext des Fokussierten richtet und mit der Streuung der Aufmerksamkeit das Risiko von Nebenfolgen vermindern soll, wenngleich sie es nicht beseitigen kann. Becks Hoffnung richtet sich auf eine „Lerntheorie“ wissenschaftlicher Rationalität, die diese in Auseinandersetzung mit selbstproduzierten Gefährdungen veränderbar denkt“ (ebd., S. 298).

Es war für mich überraschend, dass Ulrich Beck weder in seinem Buch über die Risikogesellschaft noch in dem über die Metamorphose der Welt Rainer Spechts Buch *Innovation und Folgebelast* (Specht, 1972) auch nur ein einziges Mal erwähnt, obwohl Specht aus philosophischer und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive am Beispiel Descartes, Lockes und Spinozas präzise Becks Projekt einer Analyse der Risikogesellschaft aus weiträumiger historischer Perspektive verfolgt. Specht bietet unterschiedliche Definitionen einer in „Erklärungskontexte“ eingebetteten „S-Welt“ an: Subjektwelt; systembedingte Welt (ebd., S. 11); „die einer Gruppe oder einem Einzelnen verfügbare Welt“ (ebd., S. 24); „Dinge und Eigenschaften, Dingklassen, Muster zur Verknüpfung von Dingen und Eigenschaften, Tatsachen, Muster zur Verknüpfung von Tatsachen und Tatsachenverknüpfungen, die innerhalb einer S-Welt nach Maßgabe des Erklärungskontextes als wirklich gelten“ (ebd., S. 41). Spechts „S-Welt“ hat sich als Terminus nicht durchgesetzt, trifft aber recht genau den zentralen Punkt der soziologisch fundierten Analyse Becks, dass nämlich Risiken, die auch Specht explizit als unausweichliche Folge der S-Welten benennt (ebd., S. 15), als gnoseotopische Nebeneffekte anzuerkennen sind. Daraus resultiert kein Fatalismus. Das Ergebnis der partiellen, gnoseotopisch fundierten Befreiung von der Idee einer externen Bedrohung der Lebenswelt ist die Entlassung des Menschen in die Offenheit der Vernunft, die dadurch definiert ist, dass sie sich mit unseineren Erfahrungen selbst verwandelt und nicht ein gegebenes Organ oder Instrument ist. Fortschritt im Wissen ist aus dieser Perspektive zu begreifen als die zunehmende Bereitschaft, Vernunft zu kultivieren, statt sie zu instrumentalisieren. Man mag das, wie Alexander Kluge, als „Denken im Konjunktiv“ konzipieren. Kluge meint, dass etwas „an den Rändern des Wahrscheinlichen“ lauert und „dass die Zufälle in der Welt getrennt marschieren und vereint zuschlagen“, setzt dem aber trotzig entgegen, dass „kein verhängnisvolles Schicksal notwendig“ sei (Kluge, 2012, S. 124). Man mag die Entlassung der Vernunft in ihre eigene Herrschaft als Spiel mit dem Münchhausen-Effekt beargwöhnen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Man mag das als absurd im existenzialistischen Sinne auffassen, darf allerdings dabei nicht vergessen, dass für Albert Camus das Absurde nicht das endlos Hoffnungslose, sondern der Anfang der Freiheit in voller Eigenverantwortung ist (Camus, 2006)<sup>16</sup>. Baumgartens Begründung

<sup>16</sup> Es geht mir hier weniger um die bekannte Geschichte des Sisyphus, die mit der Pointe abschließt, das wir uns den von den Göt-

Зульцера стать господином субрационального подводят нас к знанию границ знания и представляют собой тем самым прогресс в знании о специфике человеческого знания. Во всяком случае с уверенностью можно утверждать, что более не существует объективно «данного» целого — тотальности — как рамки для определения современного знания, а вместе с ней исчезли позиции периферии и центра в определении места человека, что убедительно доказывает современная астрономия. Тезис Дитера Хенриха «Рефлексия — это способность субъекта осознанно вести свою жизнь и мыслить себя “включенным в некое целое”» (цит. по: Assheuer, 2016) следовало бы подкорректировать в двух отношениях: 1) рефлексия — это не способность, а попытка и *habitus* (навык) и 2) современная рефлексия стремится к сознательному образу жизни без поддержки предполагаемого целого, отпущенная на рискованную свободу личной ответственности в рамках горизонта собственного понимания, которое включает также понимание того, что сам горизонт собственного понимания является гипотетическим допущением. На основе такого гносеотопического знания возникает ответственность за мыслимые и воображаемые последствия прикладного знания, проявляющаяся в возросшем сознании контекста (устойчивость, эластичность, экологическое мышление, атрибуционная наука<sup>15</sup>). Можно выявить целый ряд взаимосвязей при осмыслении последствий и возможных рамок человеческого поведения: от христианского смирения, этической скромности и других форм нефаталистической покорности, каждая из которых представляет собой форму понимания и познания в виде признания данности, — вплоть до форм радикально-экологического и критического мышления и поведения по отношению к капитализму. Здесь встречаются пустынные и АТТАК<sup>16</sup>. В противовес обобщенному прогресс-оптимизму, нацеленному на бесконечный рост, это — амортизатор, без которого, однако, немисливо долгосрочное будущее. Вероятно, дело в том, что в действительности мы можем выгнать себя из болота, только ухватившись за собственный вихор. Гносеотопическое мышление исключает пассивность, оно динамично по своей природе.

В своих лекциях под названием «Революция ума. Радикальное просвещение и интеллектуальные истоки современной демократии» Джонатан Израэль подчеркнул значение исследований Просвещения и его учения с желаемой четкостью как задачу:

<sup>15</sup> Недавно в метеорологии появилось новое направление, занимающееся исследованием экстремальных погодных явлений, чтобы выяснить, во-первых, их пригодность для доказательства изменения климата, а во-вторых, по чьей вине они происходят. Иначе говоря, это попытка по внедрению островков порядка в сложный комплекс погодных явлений с перспективой предоставления аргументов для политико-экологических действий. См.: (Evers, 2017).

<sup>16</sup> АТТАК — Ассоциация за обложение налогом финансовых транзакций и за гражданское действие (Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne), неправительственная организация, основанная в 1998 г. и выступающая с критикой глобализации. — Примеч. пер.

der Ästhetik und Sulzers Versuch, des Subrationalen Herr zu werden, führt zum Wissen von den Grenzen des Wissens, und ist damit ein Fortschritt im Wissen über die Spezifik menschliches Wissen. Sicher ist jedenfalls, dass ein objektiv ‚gegebenes‘ Ganzes — Totalität — als Rahmen für die Bestimmung modernen Wissens nicht mehr gegeben ist und damit auch die Positionen Peripherie und Zentrum für eine Ortsbestimmung des Menschen ausfallen, wie die moderne Astronomie beeindruckend deutlich macht. Dieter Henrichs Satz, „Reflexion meint die Fähigkeit des Subjekts, sein Leben mit Bewusstheit zu führen und sich ‚in ein Ganzes einbegriffen zu denken“ (Assheuer, 2016), muss wohl in zweierlei Hinsicht korrigiert werden: 1. ist Reflexion nicht eine Fähigkeit, sondern eher ein Versuch und ein *habitus* (Fertigkeit) und 2. tendiert moderne Reflexion zu bewusster Lebensführung *ohne* den Rückhalt eines angenommenen Ganzen, entlassen in die riskante Freiheit der Selbstverantwortung im Horizont eigener Einsicht, die auch die Einsicht umfasst, dass der Horizont der eigenen Einsicht selber eine hypothetische Annahme ist. Aus dieser Art gnoseotopischen Wissens erwächst die Verantwortung gegenüber den denk- und vorstellbaren Folgen angewandten Wissens, in der Form erhöhten Kontext-Bewusstseins (Nachhaltigkeit, Resilienz, ökologisches Denken, attribution science<sup>17</sup>). Es lassen sich hier viele Anschlussstellen im Bedenken der Folgen und des möglichen Rahmens menschlichen Handelns finden, von der christlichen Demut, über die ethische Bescheidenheit und Formen der nicht-fatalistischen Resignation als Form der Einsicht und des Erkennens als Anerkennen des Gegebenen bis zu Formen radikal-ökologischen und Kapitalismus-kritischen Denkens und Handelns — АТТАК и Eremiten treffen sich hier. Das ist gegenüber einem pauschalisierten Fortschrittsoptimismus, der auf unendliches Wachstum zielt, ein Dämpfer, ohne den eine langfristige Zukunft aber nicht denkbar ist. Es ist wohl so, dass wir uns in der Tat nur am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen können. Für gnoseotopisches Denken ist Passivität keine Option. Gnoseotopisches Denken ist genuin dynamisch.

Jonathan Israel hat in seinen Vorlesungen unter dem Titel *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* die Bedeutung von Aufklärungsforschung und -lehre in wünschenswerter Deutlichkeit als Aufgabe herausgestrichen:

tern Verdammten als „glücklich“ vorstellen müssen, sondern mehr um den Abschnitt betitelt „Un raisonnement absurde“, in dem Camus eine diskursive Bestimmung des Absurden angeht.

<sup>17</sup> In der Meteorologie eine jüngere Forschungsrichtung, die extreme Wettererscheinungen zum einen auf ihre Tauglichkeit für den Nachweis eines Klimawandels untersucht und zum anderen Verursacher dieser Ereignisse aufzuspüren versucht, d.h. ein Versuch, Ordnungsineln in die Komplexität von Wetterereignissen zu implementieren, mit dem Fluchtpunkt, Argumente für politisch-ökologisches Handeln zu liefern (vgl.: Evers, 2017).

Риск рассматривать наши фундаментальные ценности как чисто абстрактные понятия, которые не нужно исследовать в их историческом контексте, или [риск] вообразить, будто их изобрела Французская революция, состоит в том, что мы остаемся слепы к тому, как, почему и где впервые среди конфликтов и споров появились эти понятия, а также к средствам, с помощью которых они медленно выдвигались на первый план вопреки агрессии со стороны многочисленной оппозиции, и, в конечном счете, они стали главными сначала в интеллектуальном отношении, а затем и в политическом (Israel, 2010, p. X).

Вспомнить о Просвещении как о задаче и ответственности, которой тут озабочен Джонатан Израэль, крайне необходимо в наши дни. Развитие «исламистского» радикализма, а также недавние события в США, России, Турции, Венгрии и в других странах и регионах мира ясно дают понять, что задача вспомнить о Просвещении чрезвычайно серьезна.

Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. / отв. ред. М. Ф. Овсянников. М., 1964. Т. 2 : Эстетические учения XVII–XVIII вв. / ред.-сост. В. П. Шестаков. С. 452–465.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. М., 2000.

Зульцер И. Г. Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worinn jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird = Сокращение всех наук и других частей учености, в коем содержание, польза и совершенство каждой части сокращенно описываются / пер. с нем. И. Морозова. М., 1781.

Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. / пер. с англ. И. З. Налетова. М., 1977.

Мендельсон М. Что значит просвещать? // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 74–78.

Милтон Дж. О свободе печати. Речь к Английскому парламенту (Ареопагитика) / пер. с англ.; под ред. П. Когана; предисл. А. Рождественского. М., 1907.

Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч. : в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 48–184.

Adler H. Fundus animae – Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung // Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1988. Bd. 62, H. 2. S. 197–220.

Adler H. Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg, 1990. (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 13).

Adler H. Metaschema und Aisthesis. Herders Gegenentwurf zu Kant // Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema / hrsg. von R. Simon, U. Gaier. München, 2010. S. 119–154.

Adler H. Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis // Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart / hrsg. von H. Adler, L. L. Wolff. München; Paderborn, 2013. S. 25–42.

Adler H. Gattungswissen: Die Idylle als Gnoseotop // Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen / hrsg. von G. Berg. Frankfurt a/M, 2014. S. 23–42. (Berliner Beiträge zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte. 17).

Adler H. Sind Anschauungen ohne Begriffe blind? // Anschauung und Anschaulichkeit / hrsg. von H. Adler, S. Gross. Paderborn, 2016. S. 27–44.

Assheuer Th. Im Raum des Lebens (Rezension von Dieter Henrich, Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München, 2016) // Die Zeit. 2016. № 37. 1. Sept. S. 40.

The risk in considering our core values as purely abstract concepts that do not require examination in their historical context, or imagining the French Revolution invented them, is that we remain blind to how, why, and where these concepts first emerged amid conflict and controversy, and the means whereby they slowly advanced in the teeth of widespread opposition and eventually became first intellectually and then politically hegemonic (Israel, 2010, S. X)<sup>18</sup>.

Die Erinnerung an Aufklärung als Aufgabe und Verantwortung, die Jonathan Israel da anspricht, ist in unserer Gegenwart dringend notwendig. Die Entwicklung des ‚islamistischen‘ Radikalismus, die jüngsten Entwicklungen in den USA, in Russland, der Türkei, Ungarn und in anderen Ländern und Regionen der Welt machen deutlich, dass diese Erinnerung an die Aufklärung als Aufgabe blutiger Ernst ist.

Adler, H. 1988, Fundus animae – Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Bd. 62, H. 2, S. 197–220.

Adler, H. 1990, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg. (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 13).

Adler, H. 2010, Metaschema und Aisthesis. Herders Gegenentwurf zu Kant, in: Simon, R., Gaier, U. (hg.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*. München, S. 119–154.

Adler, H. 2013, Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis, in: Adler, H., Wolff, L. L. (hg.), *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München, Paderborn, S. 25–42.

Adler, H. 2014, Gattungswissen: Die Idylle als Gnoseotop, in: Berg, G. (hg.), *Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen*. Frankfurt a.M., S. 23–42. – (Berliner Beiträge zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte. 17).

Adler, H. 2016, Sind Anschauungen ohne Begriffe blind? In: Adler, H., Gross, S. (hg.), *Anschauung und Anschaulichkeit*. Paderborn, S. 27–44.

Alembert, J. le R. d'. 1988, Discours préliminaire des éditeurs, in: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 1. Paris: Briasson u.a., 1751. Reprint. Stuttgart-Bad Cannstatt, S. I–XLV.

Allerkamp, A., Mirbach, D. (hg.) 2016, *Schönes Denken. A.G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik*. Hamburg. – (Sonderheft 15, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

Assheuer, Th. 2016, Im Raum des Lebens. (Rezension von Dieter Henrich, Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin), München, 2016, in: *Die Zeit*. Nr. 37 vom 1. September 2016, S. 40.

<sup>18</sup> „Das Risiko, unsere grundlegenden Werte als rein abstrakte Begriffe aufzufassen, die nicht in ihrem historischen Kontext zu untersuchen sind oder anzunehmen, dass die Französische Revolution sie erfunden hätte, ist, dass wir nicht sehen, wie, warum und wo diese Begriffe zuerst in Konflikten und Auseinandersetzungen auftauchten und auch nicht sehen, mit welchen Mitteln sie langsam gegen die Aggression einer mächtigen Gegnerschaft vorangetrieben und schließlich zunächst geistig und dann politisch herrschend wurden“.

Baumgarten A. G. *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes [1735]. Übersetzt und mit einer Einleitung / hrsg. von H. Paetzold. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, 1983. (Philosophische Bibliothek. 352).

Baumgarten A. G. *Ästhetik / übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern / hrsg. von D. Mirbach*. Lateinisch-deutsch: in 2 Bd. Hamburg, 2007. Bd. 1 (Philosophische Bibliothek. 572a).

Beck U. *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne [1986]. 23. Aufl. Frankfurt a/M, 2016.

Beck U. *Die Metamorphose der Welt*. Berlin, 2017.

Brinkbäumer K. *Die Zerstörung des Verstandes // Der Spiegel*. 2017. Nr. 9, 25. Feb. S. 10.

Camus A. *Le mythe de Sisyphe* [1942] // *Œuvres complètes*. P., 2006. Vol. 1: 1931–1944 / édition publiée sous la direction de J. Lévi-Valensi, avec... la collaboration de R. Gay-Crosier et al. P. 217–322. (Bibliothèque de la Pléiade. 161).

Cues N. von. *Von der wissenden Unwissenheit*. [Übers. von G. Gawlick] // Nikolaus von Cues. *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften. Besorgt und eingeleitet von H. Blumenberg. Bremen, 1957. S. 70–185.

D'Alembert J. *le R. Discours préliminaire des éditeurs // Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 1751. Reprint. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988. Vol. 1. P. I–XLV.

Evers M. *Detektivin der Stürme // Der Spiegel*. 2017. Nr. 38, 16. Sept. S. 122–123.

Evers M., Grolle J. *Das Ende der Aufklärung // Der Spiegel*. 2017. Nr. 6, 4. Feb. S. 94–96.

Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde / hrsg. von K. Ph. Moritz. In 10 Bdn. [1783–1793]. Neudr. Nördlingen, 1986.

Herder J. G. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Bemerkungen und Träume [1778] // *Sämtliche Werke / hrsg. von B. Suphan*. Berlin, 1892. Bd. 8. Reprint. Hildesheim, 1978. S. 165–235.

Israel J. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton; Oxford, 2010.

Kirsch A. *Lie to Me: Fiction In the Post-Truth Era // The New York Times*. 2017. 16 Jan. P. C1.

Kluge A. „Der Konjunktiv des Krieges“. *Spiegel-Gespräch R. Leik mit A. Kluge // Der Spiegel*. 2012. Nr. 2, 9. Jan. S. 122–125.

Kolbert E. *That's What You Think. Why Reason and Evidence Won't Change Our Minds // The New Yorker*. 2017. 27 Feb. P. 66–71.

Kuhn Th. S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a/M, 1973.

Lukács G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1954.

Mendelssohn M. *Über die Frage: was heißt aufklären? [1774] // Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen / hrsg. von E. Bahr*. Stuttgart, 1978. P. 3–8.

Milton J. *Areopagitica. A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing to the Parliament of England [1644] // Milton J. Areopagitica and other Political Writings / forew. by J. Alvis*. Indianapolis, 1999. P. 3–51.

*Neue Zürcher Zeitung* vom 9.12.2016. URL: <https://www.nzz.ch/panorama/sprachkultur-postfaktisch-ist-das-wort-des-jahres-ld.133634> (дата обращения: 04.03.2017).

Rand N. *The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750–1900 // American Imago*. 2004. Vol. 61, № 3. P. 257–289.

Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik / hrsg. von A. Allerkamp, D. Mirbach. Hamburg, 2016. (Sonderheft 15, Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

Baumgarten, A. G. 1983, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*. *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* [1735]. Übers. und mit einer Einleitung hg. von H. Paetzold. Lateinisch-Deutsch, Hamburg. – (Philosophische Bibliothek. 352).

Baumgarten, A. G. 2007, *Ästhetik*. Übers., mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern hg. von D. Mirbach. Lateinisch-deutsch. In 2 Bd. Bd. 1. Hamburg. – (Philosophische Bibliothek. 572a).

Beck, U. 2016, *Risikogesellschaft*. *Auf dem Weg in eine andere Moderne* [1986]. 23. Aufl. Frankfurt a. M.

Beck, U. 2017, *Die Metamorphose der Welt*. Berlin.

Brinkbäumer, K. 2017, *Die Zerstörung des Verstandes*, in: *Der Spiegel*. Nr. 9 vom 25.2.2017, S. 10.

Camus, A. 2006, *Le mythe de Sisyphe* [1942], in: *Œuvres complètes*. Vol. 1. 1931–1944. Édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, avec [...] la collaboration de R. Gay-Crosier et al. Paris. P. 217–322. – (Bibliothèque de la Pléiade 161).

Cues, N. von. 1957, *Von der wissenden Unwissenheit*. [Übers. von G. Gawlick], in: Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung*. *Auswahl aus den Schriften*. Besorgt und eingel. von H. Blumenberg. Bremen. S. 70–185.

Evers, M. 2017, *Detektivin der Stürme*, in: *Der Spiegel*, Nr. 38 vom 16.9.2017, S. 122–123.

Evers, M., Grolle, J. 2017, *Das Ende der Aufklärung*, in: *Der Spiegel*, Nr. 6 vom 4.2.2017, S. 94–96.

Herder, J. G. 1978, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. *Bemerkungen und Träume (1778)*, in: *Sämtliche Werke*. Hg. B. Suphan. Bd. 8. Berlin, 1892. Reprint. Hildesheim. S. 165–235.

Israel, J. 2010, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, Oxford.

Kirsch, A. 2017, *Lie to Me: Fiction In the Post-Truth Era*, in: *The New York Times*, 16.1.2017, p. C1.

Kluge, A. 2012, „Der Konjunktiv des Krieges“. *Spiegel-Gespräch R. Leik mit A. Kluge*, in: *Der Spiegel*, Nr. 2 vom 9.1.2012, S. 122–125.

Kolbert, E. 2017, *That's What You Think. Why Reason and Evidence Won't Change Our Minds*, in: *The New Yorker* vom 27.2.2017, pp. 66–71.

Kuhn, Th. S. 1973, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.

Lukács, G. 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin.

Mendelssohn, M. 1978, *Über die Frage: was heißt aufklären?* [1774], in: Bahr, E. (hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart, S. 3–8.

Milton, J. 1999, *Areopagitica. A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing to the Parliament of England [1644]*, in: Milton, J., *Areopagitica and other Political Writings*. Foreword by J. Alvis. Indianapolis, pp. 3–51.

Milton, J. 1851, *John Milton's Areopagitica. Eine Rede für die Pressefreiheit an das Parlament von England*. 1644. Aus dem Englischen übers. von R. Roepell. Berlin, 1851. URL: <https://download.digitale-sammlungen.de/pdf/1508020858bsb11011885.pdf> (letzter Zugriff am 14. Oktober 2017).

Moritz, K. Ph. (hg.) 1986, *Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde hg. von K. Ph. Moritz. 10 Bde. [1783–1793] Neudruck Nördlingen.

*Neue Zürcher Zeitung* vom 9.12.2016. URL: <https://www.nzz.ch/panorama/sprachkultur-postfaktisch-ist-das-wort-des-jahres-ld.133634> (letzter Zugriff am 4. März 2017).

Specht R. Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972. (Problemata 12).

Sulzer J. G. Vermischte philosophische Schriften [1773]. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig. Reprint. Hildesheim, 1974.

Sulzer J. G. Explanation of a Paradoxical Psychological Proposition: That We Sometimes Act not only without Motive or a Visible Cause, but even against Compelling Motives and Despite Fully Convincing Reasons [Übersetzt von N. Rand] // *American Imago*. 2004. Vol. 61, № 3. P. 291–304.

Sulzer J. G. Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. hg. von H. Adler // *Gesammelte Schriften*. Kommentierte Ausgabe / hrsg. von H. Adler, E. Décultot. In 10 Bdn. Basel, 2014. Bd. 1.

Sulzer J. G. Schriften zur Psychologie und Ästhetik / hrsg. von H. Adler, E. Décultot // *Gesammelte Schriften*. Basel, 2019. Bd. 2. (В печати).

Tegmark M. «Wir können alles verstehen». Spiegel-Gespräch J. Grolle mit M. Tegmark // *Der Spiegel*. 2015. №15, 4 Apr. S. 112–116.

Wilczek F. „Die Welt ist ein Kunstwerk“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit F. Wilczek // *Der Spiegel*. 2015. №33, 8 Aug. S. 104–106.

Wolff Ch. *Psychologia empirica* [1738] / hrsg. von J. École // *Gesammelte Werke*. Reprint. Hildesheim, 1968. Abt. II, Bd. 5.

Wolff Ch. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* // *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe / übers., eingel. und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. I, 1).

Wolff Ch. *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertracta*. Bd. 2 [1739] // *Gesammelte Werke*. Abt. II, Bd. 11 / Mit einem Nachwort von W. Lenders. Reprint. 2. Nachdruckaufl. Hildesheim, 2016.

### Об авторе

Ханс Адлер, габилитированный доктор философии, профессор, Холс-Бэском-профессура по современному литературоведению, факультет германских, скандинавских и славянских языков, Висконсинский университет в Мэдисоне, США.

E-mail: hadler@wisc.edu

### О переводчиках

Елена Матвеевна Гордеева, кандидат филологических наук, доцент Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.

E-mail: elenagordeeva.kgd@gmail.com

Наталья Михайловна Куликова, студентка Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия.

E-mail: kulikova-97@bk.ru

### Для цитирования:

Адлер Х. Что означает прогресс в знании? Гносеотопические рассуждения о Просвещении и его влиянии // *Кантовский сборник*. 2018. Т. 37, № 1. С. 40–61. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3.

Rand, N. 2004, The Hidden Soul: the Growth of the Unconscious, 1750–1900, in: *American Imago*, vol. 61, no. 3, pp. 257–289.

Specht, R. 1972, *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt. — (Problemata 12).

Sulzer, J. G. 1974, *Vermischte philosophische Schriften* [1773]. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig. Reprint. Hildesheim.

Sulzer, J. G. 2004, Explanation of a Paradoxical Psychological Proposition: That We Sometimes Act not only without Motive or a Visible Cause, but even against Compelling Motives and Despite Fully Convincing Reasons. [Übers. von N. Rand], in: *American Imago*, vol. 61, no. 3, pp. 291–304.

Sulzer, J. G. 2014, Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. Hg. von H. Adler, in: *Gesammelte Schriften*. Kommentierte Ausgabe. Hg. von H. Adler, E. Décultot. In 10 Bdn. Bd. 1. Basel.

Sulzer, J. G. 1781, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worinn jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird / Sokraschenie vseh nauk i drugih chastei uchenosti, v koem soderzhanie, pol'za i sovershenstvo kazhdoi chasti sokraschenno opisavajutsya*. [Übers. von I. Morozov], Moskva: Universitetskaja tipografiya u N. Novikova [Auf Deutsch und Russisch].

Sulzer, J. G. 2019, *Schriften zur Psychologie und Ästhetik*. Hg. von H. Adler, E. Décultot, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Basel. (Im Erscheinen).

Tegmark, M. 2015, „Wir können alles verstehen“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit M. Tegmark, in: *Der Spiegel*, Nr. 15, 4.4.2015. S. 112–116.

Wilczek, F. 2015, „Die Welt ist ein Kunstwerk“. Spiegel-Gespräch J. Grolle mit F. Wilczek, in: *Der Spiegel*, Nr. 33, vom 8.8.2015, S. 104–106.

Wolff, Ch. 1968, *Psychologia empirica* [1738]. Hg. von J. École, in: *Gesammelte Werke*. Bd. II, 5. Reprint. Hildesheim.

Wolff, Ch. 1996, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere / Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Übers., eingel. und hg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt. — (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. I, 1).

Wolff, Ch. 2016, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertracta*. Bd. 2 [1739], in: *Gesammelte Werke*. Abt. II, Bd. 11. Mit einem Nachwort von W. Lenders. Reprint. 2. Nachdruckaufl. Hildesheim.

### About the Author

Prof. Hans Adler, Halls-Bascom Professor for Modern Literature Studies, Department of German, Nordic, and Slavic at the University of Wisconsin-Madison, USA.

E-mail: hadler@wisc.edu

### To cite this article:

Adler, H., 2018, Was heißt Fortschritt im Wissen? Gnoseotopische Überlegungen zur Aufklärung und ihren Folgen. *Kantian Journal*, vol. 37, no. 1, pp. 40–61. doi: 10.5922/0207-6918-2018-1-3.