
ПРОСВЕЩЕНИЕ КАК КРИТИКА

Б.Г. Капустин

Институт философии РАН
ул. Гончарная, 12-1, Москва, Россия, 109240

В статье исследуется феномен «Просвещения» в политическом, историческом и политико-философском измерениях. Для достижения поставленной задачи выявления конституирующих признаков исследуемого феномена автор обращает основное внимание на «критический дух Просвещения».

Ключевые слова: Просвещение, критика, Хабермас, Гегель, Кант, Вольтер, энциклопедисты.

Данная статья есть попытка осмыслить одну, но, возможно, ключевую черту того явления духовной и общественной жизни европейского, а затем — и глобального мира, которое мы называем «Просвещением». Этой чертой является требование критики и утверждение права на критику «всего сущего». Критика как необходимость, говоря словами Дени Дидро из его программной статьи «Энциклопедия», «все проверить, все без исключения и беспощадно поставить под вопрос» [12. С. 641] рассматривалась в качестве главного способа установления разумных начал общественной и индивидуальной жизни человека и тем самым — утверждения его достоинства и свободы.

Представление о связи духа критики со свободой и достоинством человека относится к тому немногому, что мы, в самом деле, унаследовали из Просвещения и что обычно причисляем к «нормативным основаниям» Современности. Но это немногое значительно настолько, что вывод Мишеля Фуко — Просвещение в большой мере определило то, «что мы есть, что мы думаем и что мы делаем сегодня» [21. Р. 303], — представляется оправданным.

Вопрос «Что такое просвещение?» оказывается частью вопроса «Что такое наша Современность?», даже если мы не готовы принять ни хабермасовскую увязку Просвещения и Современности в едином до сих пор «незавершенном проекте» [13] (1), ни рассмотрение Просвещения в качестве источника бед и зла в современном мире (2), что также предполагает слишком спрямленную, непосредственную и детерминистскую связь между ними. К тому же нельзя упускать то, что «Просвещение» — это не более, чем историко-культурная рамка, или «матрица», используя выражение Дэна Эдельштейна [20. Р. 13], для огромного многообразия духовных и социальных явлений, которые не имеют общего теоретического или политического знаменателя, и на его роль, конечно же, не годятся ни «панрационализм» и «культ разума», ни «естественные права человека» и «общественный договор», ни инструментально-инженерное отношение к действительности, ни — менее всего! — политическая революционность (3). И наша Современность, разумеется, тоже не гомогенна, и разные образующие ее конstellации силы обращаются к разным элементам Просвещения, стремясь почерпнуть в них необ-

ходимые им культурные ресурсы, и тем самым *актуализируют* разные версии Просвещения, вследствие чего спор о том, «что такое просвещение?», обещает длиться столь же долго, сколько длится наша Современность. Но дух критики, наряду с немногими другими чертами Просвещения, образует как раз его рамку (или матрицу), и рецепция именно его нашей Современностью представляется наиболее непосредственной.

Или и в этом случае нам следует быть более осторожными и взглянуть в те теоретические и историко-политические опосредования, которые обусловили нашу рецепцию духа критики Просвещения? Ответ на этот очень большой вопрос выходит за рамки данной статьи. Наша задача скромнее — присмотреться к самому просветительскому духу критики и применить к нему самому его собственную «максиму» — «все проверить, все без исключения и беспощадно поставить под вопрос».

Начать нам нужно с вполне естественного вопроса о том, на что, собственно говоря, была направлена беспощадная и всеохватная критика Просвещения? При всем ее огромном многообразии литература Просвещения дает унифицированный ответ: предметом критики выступают предрассудки и суеверия (пока — до перехода к Канту — не будем вводить различие между этими терминами). Но что есть «предрассудок»? Задавшись этим вопросом, мы с некоторым удивлением обнаружим то, что при всем обилии рассуждений о предрассудках, при всем бесконечном бичевании их нам нелегко будет найти в просветительской литературе сколько-нибудь логически строгое определение предрассудка (суеверия).

Сказанное относится даже к специальным статьям о предрассудке (суеверии) в столь популярных в век Просвещения энциклопедиях и словарях. Так, статья о «суеверии» в знаменитом «Философском словаре» Вольтера предлагает даже классификацию суеверий («невинных», «извинительных» и «опасных»), но при этом вместо определения предрассудка/суеверия ограничивается скупой констатацией: «Установить границы суеверия трудно». Она констатирует и другое: «...В христианских сообществах нет согласия о природе суеверия» [32. Р. 384].

Впрочем, вторая констатация не может нас удивлять: рациональное согласие о «природе суеверия», конечно же, невозможно среди разных групп «суеверных людей», которые обвиняют в суеверности друг друга. Но почему эту природу не в состоянии установить тот просвещенный мыслитель (скажем, сам Вольтер), описанием которого как «человека, свободного от предрассудков и любящего истину и справедливость», завершается статья «Секта» в том же «Словаре» и которому автор ее предоставляет право арбитража в спорах между сектантами [32. Р. 376]?

Вместо категориальной проработки «предрассудка» просветительская литература предлагает то, что можно назвать описанием «синдрома предрассудка». Его описание мы находим уже в сочинениях Пьера Бейля, предвосхищающих образование (в период Регенства во Франции) собственно Просвещения, и в дальнейшем к этому описанию (до Канта) ничего принципиально нового добавлено не было.

Бейль характерным образом описывает «синдром предрассудка» под рубрикой «авторитета традиции» и сосредоточивается на том, что он называет «пред-

рассудками традиции» [1. С. 203] (4). Предрассудок *возникает* из необдуманного доверия «бесчисленного множества людей... к авторитету двух или трех лиц».

На этой ранней стадии своего формирования предрассудок и есть склонность «верить людям, имеющим заслуги». Такая склонность имеет свой исток в природе человека, а именно — в «природной лени», которая заставляет людей считать «более удобным для себя сразу поверить тому, что им говорят [авторитеты], нежели самим тщательно все проверить». В дальнейшем усвоенное таким образом «учение» *консолидируется*: оно становится *общим убеждением* и обретает *авторитет традиции*. Таким образом, оно становится «необходимостью», обеспеченной «страхом прослыть мятежником, претендующим на то, что он один знает больше, чем все остальные, и противоречащим столь почитаемой древности». Нормой и даже «заслугой» оказывается «ничего больше не проверять и полагаться на традицию» [1. С. 204]. Разумеется, таким почитанием традиции, таким бездумным отношением к авторитетам, таким безоговорочно утвердившимся предрассудком злоупотребляют плуты и обманщики, перед которыми открываются безграничные возможности угнетать «легковерных и [умственно] ленивых» людей.

Это общее описание «синдрома предрассудка» примечательно тем, что оно совсем ничего не говорит нам о его *содержании*. Оно целиком сосредоточено на том, *как* предрассудок складывается и воспроизводится, т.е. на его процедурной, или формальной, стороне. Ее ключевые моменты — нежелание, а в дальнейшем — неспособность и невозможность пользоваться *собственным разумом*, подмена его активности почитанием авторитетов, роль страха в консолидации предрассудков, их превращение в автоматически принимаемые привычки и традиции, становящиеся нашей «второй натурой». Поэтому предрассудок — это не «что», а «как», иными словами, *любые* представления, убеждения, знания и т.д., которые усвоены нами «пассивно», через доверие к авторитетам и восприятие традиций, без «беспощадной постановки под вопрос» всего и вся являются «предрассудком». В этой логике, к примеру, знание о структуре молекулы, которое я получаю от компетентного химика, не имея возможности — в силу моего невежества в этом предмете — подвергнуть получаемые сведения «беспощадному вопрошанию», тоже должно считаться «предрассудком» (5).

Здесь и обнаруживаются две главные проблемы просветительской критики предрассудка. Первая заключается в том, что почти *все*, на что направляется взор философа-просветителя, оказывается предрассудком — не только в мире реально существующих общественных институтов, поскольку совершенно очевидно, что все они сложились *не* как воплощения вердиктов «чистого» критического разума (6), но и в сфере знания, ибо какие же наши знания могут появиться *не* на основе того, что хотя бы первоначально усваивалось в качестве чего-то самоочевидного и санкционированного авторитетами (7)?

Что противостоит предрассудку, что *не* является предрассудком, если он стал всем — (почти) всей тотальностью политического и духовного мира? Только разум, причем «чистый» разум, иначе называемый «естественным» или просто «при-

родой», а отнюдь не разум «эмпирических» людей, который предрассудки/суеверия уже «затмили», уже притупили их способность мыслить, уже сделали их ярмо невежества и угнетения *привычным* [6. С. 175, 294].

Вся миссия Просвещения, весь его дух критики и все его слабости могут быть поняты исходя из этой оппозиции «чистого» разума и тотальности наличной действительности. Эта оппозиция и оправдывает гегелевское определение Просвещения в качестве «отрицательного движения», в котором «гибнет всякое определение, всякое представление о духе как о том, что существует по ту сторону самосознания». По сравнению с этим движением и в отношении с ним все «положительное» (догматическое) содержание Просвещения, т.е. все бесчисленные проекты реформ, с которыми выступали просветители, все их соображения относительно того, что нужно сделать для того, чтобы «улучшить мир», и все их описания этого мира, ничтожно и неинтересно» [3. С. 443].

Но как же можно подняться к «истинному» знанию, если всё вокруг — скопище предрассудков и если все мы ходим под их привычным ярмом? В этом — вторая большая проблема просветительской критики предрассудка.

В одном из своих произведений Вольтер пишет, что для «истинного» исследования человека нам нужно «выйти... за пределы сферы человеческих интересов, отделаться от всех предрассудков воспитания, места рождения, и особенно от предрассудков философа». Выходя из этой «сферы» и отделяясь от всех этих предрассудков, Вольтер вынужден вообразить себя — в буквальном смысле — инопланетянином, спускающимся на Землю «с планеты Марс или Юпитер» и лишенным «человеческого облика», хотя сохраняющим «способность мыслить и чувствовать, каковыми я в настоящее время обладаю» [2. С. 228].

Действительно, лишь инопланетянин может претендовать на отрешение от всех человеческих страстей и интересов и на ту беспристрастность и общезначимость знаний, которая таким отрешением (вроде бы) обеспечивается, на избавление от всех предрассудков, которые неизбежно формируются *любым* человеческим воспитанием и *любыми* «местами рождения» (воплощающими те или иные традиции), что требует «беспощадная» критика всего и вся с позиции «чистого» разума.

Просветители, чью миссию составляла «беспощадная» критика, не могли не претендовать на «инопланетность». Еще и потому, что иначе никак нельзя было объяснить то, каким образом им самим удалось избежать всеподавляющей силы предрассудков и традиций, в плену которых оказались все остальные представители рода человеческого. И это, т.е. чудесное избавление самих просветителей из плена предрассудков, охвативших весь политический и духовный мир, есть загадка, оставленная Просвещением неразгаданной. Какой все же яркий и сильный образ «инопланетного» просветителя, являющегося в то же время носителем характерной новоевропейской и протобуржуазной ментальности и чувственности и обнаруживающего острый интерес к окружающей действительности и включенного в нее, создал Вольтер в первом же произведении, в котором он попытался систематизировать свои философские взгляды!

Подведем некоторые итоги. Предрассудок и разум есть фундаментальная для просветительского духа критики оппозиция, обуславливающая его характер и направленность. Они есть своего рода исходная категориальная пара просветительского мышления — в том смысле, что единственно возможным *общим* определением предрассудка будет его определение как «не-разума», как именно «пред-рассудка», тогда как разум выступит его отрицанием, снятием «не» и «пред» в «не-разуме» и «пред-рассудке».

Оба общих определения останутся пустыми и сугубо формальными, поскольку — в отличие, скажем, от исходной гегелевской категориальной пары бытия и ничто — они не связаны отношениями взаимоотрицания и взаимоположения, и, следовательно, из их отношения не вытекает *становление* чего-то нового и чего-то отличного от них самих (в их «исходном» виде). Напротив, они только отрицают друг друга, и, если верить оптимистическим просветительским нарративам «прогресса», дело идет либо к полному искоренению предрассудка, либо к сужению сферы его действия и его, так сказать, политическому обезвреживанию посредством его взятия под свой контроль разумом (8).

Далее, если предрассудок есть (за немногими и спорными исключениями) вся историческая действительность, то разум есть нечто недействительное, даже если он, как это обычно и делалось, изображается в качестве «высшей» действительности извечного и неизменного «естественного закона» (9).

В отношении исторической действительности разум недействителен, но он обращается к ней как *требование* быть иной, как обвинение ее в несоответствии *должному*. Постоянство этого требования и обвинения и превращает Просвещение в то, что Гегель назвал «отрицательным движением». Это то, что сообщило ему эпохальное историческое и культурное значение. Но в чем именно состоит *должное*, т.е. чему должна соответствовать историческая действительность, разум Просвещения сказать не может. Разум, противопоставивший себя всей исторической действительности, может «позитивно» выразить себя лишь в бессодержательных требованиях установления «истинного» различия между добром и злом и «естественной» справедливости, к чему обычно и сводилось понимание «естественного закона».

Но *чьим* разумом является разум, провозглашающий «естественный закон» и обвиняющий всю историческую действительность в несоответствии *должному*? Для классической метафизики ответ на этот вопрос очевиден — это разум бога. Еще Цицерон выразил этот ответ так: «...Закон и не был придуман человеком, и не представляет собой какого-то постановления народов, но он — нечто извечное, правящее всем миром благодаря мудрости своих повелений и запретов... Этот первый и последний закон есть мысль божества, разумом своим ведающего всеми делами, принуждая и запрещаая» [14. С. 176].

Для Просвещения эта формулировка проблематична не только и не столько вследствие ее «теологичности» (в конце концов, атеисты составляли лишь некоторую часть просветителей). Гораздо большей проблемой для просветителей было то, что божественность «естественного закона» не позволяла понять, почему он

не «правит всем миром», почему такая *нелепая* и сугубо земная вещь, как пред-
рассудок, смогла «затемнить» этот закон не в сознании отдельных отступников
от него, а во всей тотальности исторического бытия людей. К тому же действи-
тельно правящий «всем миром» «естественный закон» делал бы бессмысленной
всю миссию просветителей: им не нужно было бы реформировать «весь мир»,
наставляя его относительно *новой* и (пока) доступной лишь им «истины», а было
бы достаточно укреплять в вере «слабые души», с чем священнослужители справ-
лялись без них и успешнее их.

Острота вопроса о том, чей разум провозглашает, или чьему разуму откры-
вается «естественный закон», обуславливается для философов-просветителей
тем, что им необходимо его «приземлить», сделать его предметом сознания «эм-
пирических людей», преобразование которого и составляет важнейший момент
миссии Просвещения. Поэтому в просветительской литературе классическая фор-
мула «естественный закон есть разум» трансформируется в «закон вообще есть
разум человеческий», сразу же создавая поле огромного теоретического напря-
жения между «вечностью» и «данностью» этого закона, с одной стороны, и его
установлением посредством «одобрения всех мыслящих и рассуждающих лю-
дей» — с другой [12. С. 226].

Ведь такое «одобрение» ничем не гарантировано (и его «по факту» нет
в охваченном предрассудками историческом мире), а условия его полноценности
в виде участия в нем, действительно, «всех» и соответствия этих «всех» (самому
по себе неясному) определению «мыслящих людей» совсем неочевидны. С дву-
смысленностью относительно того, о чем разуме идет речь, с напряжением между
«вечностью» и «незыблемостью» закона и его установлением «одобрением» «эм-
пирических» людей Просвещение остается до самого своего конца.

Критический дух Просвещения сочетается — вспомним Гегеля — с его не-
интересным догматическим содержанием. Уточним следующее: это содержание
делает неинтересным не его тривиальность или заведомая теоретическая оши-
бочность, а именно его догматический характер, т.е. то, что оно устанавливается,
минуя тот самый фильтр «беспощадного вопрошания», который Просвещение
сделало собственным орудием борьбы с предрассудками. Почему и как это про-
исходит?

Самый лаконичный ответ на данный вопрос был бы таков: просветители —
вопреки упоминавшейся выше метафоре Вольтера — не были и не могли стать
«инопланетянами». Их собственное мышление не могло не нести отпечаток того
сугубо человеческого и земного «габитуса» (по Пьеру Бурдье), к которому они
принадлежали. Критикуя, как они считали, всё и вся, они в своей критике *догма-
тически* воспроизводили этот отпечаток, изображая его конкретно-историче-
скую материю в качестве позитивных установлений «чистого» и «естественно-
го» разума.

Таким образом, этот разум, будучи «чистой критикой» *всего остального*,
оказывался в то же время догматическим утверждением некоторого конкретного
содержания, относящегося к «габитусу» и «социальной позиции» самих просве-

тителей (10). Имея в виду такое сочетание критики и догматического содержания, кантовское “*Sapere aude!*” как призыв к пользованию собственным разумом [7. С. 29], которое, в самом деле, можно считать девизом всего Просвещения, тоже оказывается двусмысленным.

Собственным разумом (будто бы), автономное пользование которым отождествляется с просвещенностью, оказывается тот разум, который и в его критической *направленности*, и в воспроизводимом им догматическом содержании является разумом самих просветителей, разумом, внушенном ими тем (в идеале — всему человечеству), кого они собирались просветить.

С этой точки зрения вполне обоснованным представляется вывод о том, что реальной задачей Просвещения было не освобождение разума от власти авторитета вообще, а замена одного авторитета, ниспровергаемого просветительской критикой, другим, той же критикой утверждаемым [20. Р. 117].

Не нужно, думается, особо пояснять то, что в логике идеологической борьбы за гегемонию господство авторитета нового просветительского разума должно было быть представлено в качестве отсутствия авторитета, т.е. в качестве практики чистой автономии пользования *собственным* разумом, а культурно-идеологическое доминирование просветителей — как продвижение «вперед семимильными шагами» самой философии *как таковой* [12. С. 634].

И вот теперь нам следует обратиться к Канту. Смогла ли его философия, в которой часто видят не только кульминацию Просвещения, но и предвосхищение его преодоления, освободиться от двусмысленностей и противоречий, характерных для более ранней просветительской критики предрассудка?

Поскольку тема кантовской «критики» как таковая «безбрежна» и неподъемна в рамках статьи, нам приходится сосредоточиться на тех фрагментах сочинений Канта, в которых он непосредственно анализирует понятие предрассудка и соотносит его с разумом.

Сразу же отметим следующее. Кантовский подход к предрассудку действительно является новаторским. В соответствии с общей теоретической логикой его «критической философии» предрассудок уже не может быть представлен как нечто *внешнее* разуму, навязанное разуму некими внешними ему силами и обстоятельствами и в этом смысле — как нечто инородное разуму. *Вся* действительность, *как она дана нам*, есть конструкция рассудка-разума (или есть «типика» разума, поскольку речь идет о морали), и это верно и в отношении такого явления, как предрассудок. Следовательно, предрассудок может быть понят только как собственный «продукт», или как собственное «состояние» разума. «Ответственность» за его появление нельзя перекладывать на неких измышленных коварных «обманщиков» — в духе анонимного трактата “*De tribus impostoribus*” (называвшего такими всемирно-историческими обманщиками Моисея, Христа и Мухаммеда), потому и ставшего столь популярным в Век Просвещения, что он, пусть крайне грубо и вызывающе, в концентрированном виде передал уже ставшие «само собой разумеющимися» представления о предрассудке. Нет, по Канту, ответственность за предрассудок несет сам разум (11). Потому он и нуждается в критике.

Итак, Кант объявляет *первой* максимой «обычного человеческого рассудка» «мыслить самостоятельно», и это — максима разума, который «никогда не бывает пассивным». Отталкиваясь от этого утверждения, Кант формулирует свое знаменитое определение «предрассудка» как *противоестественного состояния разума*: «Склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется *предрассудком*; причем самый большой предрассудок из всех возможных состоит в том, чтобы представлять себе природу, не подчиняющейся правилам, введенным рассудком своим существенным законом в ее основу, т.е. *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением*, ибо, хотя это наименование применимо и к освобождению от предрассудков вообще, однако в первую очередь предрассудком должно было бы называться суеверие, поскольку ослепление, которое порождает суеверие, более того, которого оно требует как должного, потребность подчиняться руководству других, свидетельствует прежде всего о пассивном состоянии разума» [9. С. 166—167]. Тут же в пояснение к сказанному Кант уточняет, что просвещение есть нечто «чисто негативное», сохранить или создать которое в образе мышления «очень трудно» за рамками всего, что превосходит самую обычную рассудочную деятельность [9. С. 167].

Этот фрагмент загадочен во многих отношениях, но в нем есть и нечто, уже знакомое нам. Так, предрассудок выступает *не* заблуждением как таковым относительно характера того или иного явления, а именно состоянием пассивности разума, его подчиненностью авторитету других. Противоположностью предрассудка оказывается, строго говоря, не истина (во всяком случае, как она традиционно понималась), а активность и самостоятельность разума, отождествляемые со *свободой* разума от «опеки».

Но эта свобода разума в высшей мере парадоксальна. Что собой представляет «склонность к пассивности разума» и откуда она берется? Склонности в философии Канта — «природные» явления (к области которых принадлежит вся психология), и полагать, будто разум сам в себе несет нечто «природное», равносильно опрокидыванию всей его «критической философии» с ее дихотомией феноменального и ноуменального миров. Такого предположить мы не можем, равно как и допустить *причинение* «природой» состояний разума, перевод *ею* разума из активного в пассивное состояние — точно по той же причине полной несовместимости такого допущения с краеугольными камнями философии Канта. В итоге мы остаемся прямо-таки с невозможным предположением о том, что склонность к пассивности есть его собственная, «чистого» — он же «практический» (12) — разума склонность, не имеющая никакого отношения к «природе». Получается так, что сам «чистый разум» имеет порочные склонности — и уже поэтому не является «чистым», а также то, что он имеет *свободу* либо подчиняться, либо противостоять им, оставаясь или становясь активным.

К такому выводу, говоря попутно, подталкивает и не менее загадочная формулировка, открывающая эссе Канта «Что такое просвещение?». В ней он заявляет о вине человека за его «несовершеннолетие», понимаемое как неспособность мыслить самостоятельно (13). Если ее понимать буквально, то она откровенно абсурдна. Инкриминировать несовершеннолетнему неспособность мыслить само-

стоятельно, поскольку он является несовершеннолетним, есть нечто недопустимое с точки зрения любой мыслимой морали, не говоря уже о праве.

Вероятно, Кант несколько эзоповым языком пытается передать иную мысль: несовершеннолетие обвиняемого им человека является *добровольно* выбранным — ведь только в этом случае несовершеннолетие может быть поставлено в вину. Иными словами, у человека *всегда* есть свобода выбирать самостоятельность или «гетерономию» разума (хотя в этом фрагменте речь идет о рассудке, о котором в «Критике способности суждения» Кант пишет, что он «никогда не бывает пассивным»). Эта свобода явно не зависит от каких-либо «эмпирических» обстоятельств и «природных» склонностей — ведь свобода и есть практическое определение «чистого разума». Но эта свобода была использована *порочно*, что и инкриминируется «несовершеннолетнему» человеку (14).

Но коли так, то свобода разума уже не выглядит беспримесным благом. Свободный разум может *злоупотреблять* свободой и *выбирать* пассивное состояние. В нем он оказывается в рабстве у гетерономии. Но — и это новый невозможный кульбит — даже в этом рабстве он странным образом остается свободным. Он может в любой момент выйти из рабства и перейти в активное состояние, и это только *его* вина, что он до сих пор не сделал этого. Тем более что Кант, а также по-своему другие просветители уже объяснили ему его порочность. Вся надежда на то, что пребывающий в рабстве, но остающийся свободным разум прислушается, в конце концов, к тому, что ему говорят. В смысле такого говорения просвещение уже началось, хотя оно — как активное состояние разума — еще не достигнуто, а потому «просвещенный век» еще не начался [7. С. 35].

И тут мы наталкиваемся на новый парадокс. Активное состояние и свобода есть, как мы должны предположить, истина «чистого разума». Но в пассивном состоянии он ее не имеет и не знает. Ее имеет и знает Кант. Отсюда — сверхчеловеческая задача Канта: вложить истину в «чистый разум», склонившийся к пассивному состоянию и истины не ведающий. «Чистый разум», таким образом, как бы раздваивается. С одной стороны, есть «чистый разум» Канта, который уже не просто свобода, чистая способность познания и (как «практический разум») — воления, но и *определенная истина* о том, что есть подлинное состояние разума.

С другой стороны, есть «чистый разум», впавший в состояние пассивности и не знающий сам себя. Это и есть кантовская версия той двусмысленности Просвещения относительно вопроса «чей разум имеется в виду, когда мы говорим о естественном разуме?». Как совместить эти две аватары «чистого разума»? Как совместить свободу и чистую способность к познанию, предполагающую открытость к *любому* возможному его результату, и *уже известную* и совершенно определенную истину, которую это самое свободное и чистое познание *должно* открыть и огласить и без открытия и оглашения которой оно не может считаться *ни свободным, ни познанием* как таковым?

Действительно, дело Просвещения не только «очень трудно», но, пожалуй, и бесперспективно. Ведь некое догматическое содержание — в данном случае описание и *предписание* активного состояния разума — упорно прокрадывается

даже в самые «чисто негативные» определения просветительской мысли, начиная с «предрассудка» и его оппозиции свободе разума.

Систематическое осмысление и последовательная разработка этой проблемы раздвоения «чистого разума» (у Канта и в Просвещении в целом) происходят уже за рамками собственно Просвещения — прежде всего в «абсолютном идеализме» Гегеля. В нем пассивный, т.е. «отчужденный» разум и разум активный, разум как свободный процесс познания и истина-процесс вновь объединяются в *истории* самопознания «Абсолютного духа». В нашу задачу не входит оценивание достоинств и недостатков этой попытки, равно как и порожденных ею позднейших контроверз. Нам следует вернуться к Канту и более внимательно приглядеться к проникновению догматических содержаний в «чисто негативные» определения его критической мысли с тем, чтобы уточнить рассмотренную выше гегелевскую характеристику Просвещения как комбинации «отрицательного движения» и неинтересных догматических содержаний.

Из того же определения «предрассудка» в «Критике способности суждения» мы узнаём, что худшим его видом является представление о природе как не подчиняющейся правилам, введенным рассудком своим существенным законом в ее основу, т.е. *суеверие*. Но разве это не есть объявление «суеверием» любой иной философии природы, кроме кантовской, и даже любой иной концептуализации конструктивизма разума в отношении природы, кроме той, которая изложена в первой «Критике»? Разве догматическое содержание, на сей раз — в виде описания определенного историко-культурного типа сознания определенной эпохи, интерпретированного в перспективе определенного сословия (15, не проникает здесь в «чисто негативное» определение пагубного для разума «суеверия»?

Критическая фильтрация содержания сознания этого типа не проводится Кантом так же, как и его предшественниками. Посмотрим, к примеру, на такой продукт применения критики, как кантовская теория «вещно-личного права» в его «Метафизике нравов в двух частях». В прошедшей горнило критики теории «вещно-личного права» мы имеем следующее восхитительное определение брака: «Половое общение по закону есть *брак*, т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга». При этом в браке «человек сам обращает себя в вещь, что противоречит праву человечества по отношению к собственному лицу» [11. С. 192].

И кантовская «критическая» теория брака вполне уживается с этим вопиющим противоречием самым фундаментальным принципам его моральной философии. И это происходит потому, что догматическое содержание — характерное для патриархальной семьи его времени и его социальной среды отношение — бесппроблемно проникает в «критические» определения его теории «вещно-личного права».

Печать несомненности ставит на всех этих определениях *самоочевидность* господства мужчины над женщиной в браке, поскольку оно покоится на «естественном» превосходстве способности мужчины над способностью женщины в содействии общим интересам домашнего быта», а потому оно ни в коем случае

не противоречит равенству людей (в его кантовском понимании) [11. С. 194]. И подлинную силу «габитуса» в отношении мышления Канта показывает даже не само по себе воспроизведение в его «критической» теории права традиционно-патриархальных взглядов его среды, а то, что он сумел пройти мимо *уже* достигнутых *самим* Просвещением форм и способов преодоления таких взглядов. Правда, они возникли в «габитусах» не столь провинциальных, как его родная Восточная Пруссия (16).

Кантовская критика, несомненно, является огромным шагом вперед по сравнению с более ранними формами и методами просветительской критики. Она является таким шагом прежде всего потому, что превратила критику в *самокритику* разума. Но критика в кантовской версии самокритики разума не преодолела, а сделала более явными двусмысленности и противоречия просветительской критики, что также, бесспорно, нужно признать ее большой заслугой.

Преодоление этих двусмысленностей и противоречий возможно только на путях историоризации разума, т.е. описания его как продукта истории, пусть в целом ряде его элементов (таких, как логика, мораль, право и т.д.) приобретших «трансисторический» характер. Он допускает рецепцию и «интерпретацию» этих элементов разными историческими контекстами (более того, они существуют только в таких рецепциях и «интерпретациях»), но в то же время предотвращает их полную ассимиляцию такими контекстами. Гегель, Маркс, Ницше, Фрейд, Хайдеггер — великие вехи на путях историоризации разума и, соответственно, его исторической самокритики.

Но ее углубление, рост ее политической и культурной эффективности возможны только при том условии, что мы навсегда отставим иллюзию о достижении полной объективности и непредвзятости, полной самокритичной транспарентности себя, своих культур и исторических контекстов, в которых мы живем и мыслим. Действительно, как заметил как-то Альфред Кребер, «то, что подлинно важно знать о [любом] обществе, — это то, что оно принимает за самоочевидное» [19. Р. 243].

Но знать это труднее всего, и как бы далеко не продвинулось наше познание этого, «самоочевидное» останется, а потому наша критика и самокритика всегда будет отягощена некими догматическими содержаниями. Урок кантовской самокритики разума не в том, что она была отягощена специфическими догматическими содержаниями, от которых *должна* была избавиться, что предполагает, будто она *могла бы* от них избавиться (17). Урок ее в том, что она не видела и не могла признать свою отягощенность этими содержаниями, а потому не была способна как-либо снизить эффект догматизации, который они производили на «критическую философию» в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Характерное хабермасовское прочтение Просвещения, отчасти вдохновленное его интерпретацией Гегелем (См.: [22. Р. 5—9]).
- (2) В представлениях многих критиков Просвещения оно наделяется статусом причины современных форм несвободы (в диапазоне от нацизма и советского коммунизма до об-

- шемирового или общекапиталистического триумфа продуктивизма и механицизма над природой, нравственностью и солидарностью людей) вследствие будто бы неотъемлемо присущих «просветительскому мышлению» панрационализма, «монизма», «социально-инженерного» отношения к действительности, ценностного релятивизма, бескомпромиссного секуляризма, презрения к традициям и т.д. Многочисленные сочинения Я. Талмона и Э. Фегелина, Л. Штрауса и М. Оукшотта, З. Баумана и А. Макинтайра, Ж-Ф. Лиотара и И. Берлина и т.д. дают яркое представление о вариациях такого подхода. Его апофеозом, вероятно, можно считать сакраментальное заключение М. Хоркхаймера и Т. Адорно — «Просвещение тоталитарно» [23. Р. 4]. Емкий систематизированный обзор таких критических подходов к Просвещению (См.: [30]). Не более убедительны и идентичные в логико-методологическом отношении, но содержательно противоположные утверждения о том, что идеи Просвещения выступили силой либеральной и освободительной трансформации нашего мира [26]. Более взвешенную версию освободительной миссии Просвещения (с элементами критики его) См.: [18. Р. xii, 41 ff].
- (3) Для современных исследований характерен отказ от рассмотрения Просвещения в качестве цельного явления и настаивание на том, что говорить о нем можно только во множественном числе, т.е. как о ряде теоретически и политически разнородных «просвещений» [29. Р. 83—96; 27. Р. 171].
 - (4) Следует заметить, что у Давида Юма и в «шотландском просвещении» в целом укорененность в традиции некоторых форм мысли сама по себе не является свидетельством их ущербности и пагубности (напротив, она необходима и для организации нашего мышления как такового, и для социальной эффективности морали). Поэтому Юм различает (полезные и необходимые) «привычки», с одной стороны, и собственно «предрассудки» — с другой. Термин «предрассудок» закрепляется за чем-то негативным, а именно — за «общими правилами», которые мы составляем «необдуманно» — типа «ирландец не может обладать остроумием, а француз — солидностью» [15. С. 200] (в русском переводе вместо «предрассудка» используется термин «предубеждение», однако в оригинале мы находим именно “prejudice”, т.е. «предрассудок» [24. Р. 146].
 - (5) Конечно, сами просветители таких выводов из описания ими «синдрома предрассудка» не делают, хотя они логически вытекают из него. Неосознание (кажущегося) парадокса «истинного предрассудка», концептуально необоснованное совмещение «процедурного» описания предрассудка с его квалификацией в качестве «заблуждения» (как это делается, к примеру, в статье «Предрассудок» в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера) является существенной слабостью просветительской критики. Эту слабость и фиксирует и по своему преодолевает *просвещенный* консерватизм XVIII в., прежде всего — в лице Эдмунда Берка.
 - (6) «Радикал» Гельвеций характерным образом упрекает «умеренного просветителя» Монтескье за то, что тот в своем труде «О духе законов» уделил слишком много внимания исследованию разнообразных исторических форм государственного устройства. С «истинно» просвещенной точки зрения они неинтересны. «...Писатель, желающий быть полезным людям, должен больше заниматься истинными принципами лучшего устройства в будущем, чем освящать порядки, которые становятся опасными, как только предрассудок подчиняет их себе, чтобы пользоваться ими, увековечив их» [4. С. 617].
 - (7) Из этого критикуемого «всего» духовной культуры Просвещение делало некоторые исключения, создавая свой пантеон «истинных философов». К их сонму в даламберовских «Предварительных рассуждениях издателей», открывающих знаменитую «Энциклопедию», причислены в первую очередь Бэкон, Декарт и Ньютон [12. С. 101] Однако сравнивая пантеон Даламбера с другими его просветительскими версиями, нельзя не задать вопрос о том, верно ли этот издатель «Энциклопедии» установил образцы незамутненной предрассудками философии и не сказались ли его собственные предрас-

судки в отборе этих образцов. С точки зрения Вольтера, к примеру, «система Декарта» есть не более, чем «сплетение ошибочных и смехотворных фантазий». В то же время претендентами на место в пантеоне оказываются Джон Локк, Эдмунд Галлей и другие [32. Р. 374]. Или Вольтер был движим своими собственными предрассудками?

- (8) С точки зрения Вольтера, искоренение предрассудков в народе столь же маловероятно, как и создание «народа философов». Но просвещение *среднего класса*, в руках которого должно быть руководство народом, не только вероятно в принципе, но, как он считает, удостоверяется опытом его «просвещенного века» [32. Р. 385].
- (9) Даже такой завзятый «радикал» во всех вопросах религии, как Гельвеций, повторяет в качестве почти самоочевидного классическую метафизическую формулу: «...Естественный закон есть не что иное, как сам разум» [5. С. 146].
- (10) Ограничусь одной иллюстрацией сказанного. Поль Гольбах, подвергнув критике всевозможные существовавшие в истории формы государственного устройства как основанные на предрассудках, переходит к описанию «разумного» представительного правления. Само собой, им оказывается конституционная монархия, а не демократия. Но еще примечательнее то, что ключевое для такого «разумного» государственного устройства понятие гражданства безоговорочно отождествляется с *собственностью*. «...Гражданином делает собственность» [12. С. 488]. У Гольбаха «имущественный ценз» — это не какой-то технический прием организации выборов, продиктованный некоторыми конкретными социальными обстоятельствами, каким он в качестве «временного средства» предстает, скажем, у Джона Стюарта Милля. Нет, он есть именно принцип, продиктованный разумом, единственный разумный принцип, позволяющий соединить частный интерес с общим благом, принцип, благодаря которому «любой собственник в государстве заинтересован в его благе...». Политическое представительство есть представительство именно собственников и только «на основе [их] владений» [12. С. 488].
- (11) Если это *главное* в кантовской концепции предрассудка упускается, то она, в самом деле, становится весьма похожей для «стандартные» просветительские представления о предрассудке. Такую внешнюю схожесть и фиксируют некоторые комментаторы (См.: [16. Р. 325]).
- (12) Поскольку «чистый разум, — пишет Кант, — без примеси какого-либо эмпирического основания определения сам по себе есть также практический разум,»» [10. С. 419].
- (13) «Просвещение, — пишет Кант, — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» [7. С. 29].
- (14) Более обстоятельный и тонкий анализ рассматриваемой формулировки Канта см.: [17. Р. 345—349].
- (15) Самым непосредственным образом это — сословие тех самых «ученых», от имени которых и в перспективе которых Кант определяет «просвещение» в эссе «Что такое просвещение?». Это — те «немногие», которым «удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия», что, в свою очередь, по-видимому, политически и социологически объясняется их уникальным положением в общественных иерархиях, позволяющим им «публично пользоваться собственным разумом» при условии беспрекословного политического повиновения. Именно это сословие и именно в данных политических обстоятельствах заявляло устами Канта претензию на уникальную форму посредничества между общественностью, редуцированной к «читающей публике» (а остальные не брались в расчет), и «просвещенной» властью. По сути это —

специфически просветительский метод воспроизводства платоновской формулы «философа-царя», но более отвечающий ее представлению в «Законах», чем в «Государстве»: «философ» и «царь» остаются у просветителей разными лицами, а не сливаются в одно. В этой логике Кант и пишет, что существующий порядок должен продолжаться до тех пор, пока «ученые, объединив свои голоса (пусть не всех) могли бы представить перед трон (свое — Б.К.) предложение...» о том, как изменить его [7. С. 30, 31, 34].

- (16) Такое преодоление, или, во всяком случае, подступы к нему мы находим у таких мыслителей, как Олимпия де Гуж, Абигейл Смит Адамс и особенно у Мэри Уоллстонкрафт [33]. По всей вероятности, все они не относились к тому кантовскому сословию «ученых», мнения и суждения которого только и могли считаться гласом «чистого разума».
- (17) Именно в таком ключе нередко критикуются, к примеру, догматические элементы кантовской философии политики и права. Так, Манфред Ридель, полагая кантовскую политическую философию как таковую исключительно нормативной, считает ошибкой и непоследовательностью Канта «незаметное» внесение в нее некоторых «апостериорных понятий». Вопиющим примером такого внесения он видит объявление «самостоятельности каждого члена общности как гражданина» одним из трех «априорных принципов» гражданского общества — наряду с его свободой (как человека) и его равенства с другими (как подданного) [31]. (Кантовскую формулировку «априорных принципов» гражданского общества см.: [8. С. 176]). Аргументация Риделя заключается в том, что принцип «самостоятельности» предполагает владение собственностью и господство над зависимыми от собственника членами гражданского общества и потому является не априорным, а взятым из «сферы товарного производства». Схожую с этим попытку отделить «подлинную» (критическую, нормативную, эмансипаторскую) философию Канта от ее догматических и «эмпирических» отягощений см.: [25]. Возражением против таких попыток должно быть указание на то, что кантовские (будто бы) априорные принципы свободы и равенства не менее самостоятельности отягощены специфическим культурно-историческим и политическим контекстом, который Бикху Парех называет «культурным своеобразием либеральной демократии», — с его уникальной концепцией индивидуализма и превращением во «внешнее» всего того, что во многих других культурах конституирует «действительное Я» [28. Р. 160—175]. С точки зрения отягощенности «эмпирическим» разница между свободой и равенством, с одной стороны, и самостоятельностью — с другой заключается лишь в том, что в первом случае отягощенность является приемлемой для *современного* понимания либеральной демократии, а потому остается «незаметной», тогда как во втором случае — расходится с ним и потому «бросается в глаза».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Бейль П. Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 г. // Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1968.
- [2] Вольтер. Метафизический трактат // Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1988.
- [3] Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 2001.
- [4] Гельвеций К.А. Письмо Монтескье по поводу его рукописи «Дух законов» (без даты) // Гельвеций К.А. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1974.
- [5] Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1974.
- [6] Гольбах П.А. Естественная политика, или беседы об истинных принципах управления // Гольбах П.А. Избранные произведения в 2 тт. Т. 2. М.: Соцэкгиз, 1963.

- [7] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // *Кант И.* Собр. соч. в 8 тт. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
- [8] *Кант И.* Собр. соч. в 8 тт. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
- [9] *Кант И.* Критика способности суждения. Ч. I. Кн. 2. Пар. 40. М.: Искусство, 1994.
- [10] *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
- [11] *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях. Ч. I. Гл. 2, раздел 3, параграфы 24 и 25 // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965.
- [12] Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Наука, 1994.
- [13] *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
- [14] *Цицерон.* О законах. Книга II, IV (8) // *Цицерон.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. М.: Мысль, 1999.
- [15] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.
- [16] *Acton H.B.* Prejudice // *Revue internationale de philosophie.* Bruxelles, 1952. Tome 6. № 21.
- [17] *Bittner R.* What Is Enlightenment? // *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley (CA): University of California Press, 1996.
- [18] *Bronner S.E.* Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement. NY: Columbia University Press, 2004.
- [19] *Coleman S.* Is There Reason in Tradition? // *Politics and Experience*, ed. P. King and B. Parekh. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- [20] *Edelstein D.* The Enlightenment. A Genealogy. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- [21] *Foucault M.* What is Enlightenment?, tr. C. Porter // *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Foucault, 1954—1984. Vol. 1*, ed. P. Rabinow. NY: New Press, 1997.
- [22] *Habermas, J.* The Philosophical Discourse of Modernity, tr. F.G. Lawrence. Cambridge (MA): The MIT Press, 1993.
- [23] *Horkheimer M., Adorno T.W.* Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, tr. E. Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- [24] *Hume D.* A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1978.
- [25] *Kersting W.* Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy // *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [26] *MacGregor B.J.* Fire and Light: How the Enlightenment Transformed Our World. NY: St. Martin's Press, 2013.
- [27] *Oz-Salzberger F.* New Approaches Towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture? // *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. Bd. XXIX.* Gerlingen: Bleicher Verlag, 2000.
- [28] *Parekh B.* The Cultural Particularity of Liberal Democracy // *Political Studies.* 1992. Vol. 40. Supplement 1.
- [29] *Pocock J.* Historiography and Enlightenment: A View of Their History // *Modern Intellectual History.* 2008. Vol. 5. № 1.
- [30] *Rasmussen D.C.* Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project. URL: www.brown.edu/Research/PPW/files/Rasmussen_PPW.pdf.
- [31] *Riedel M.* Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Political Society in Kant // *Social Research.* 1981. Vol. 48. № 3.
- [32] Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ed. Theodore Besterman. L.: Penguin Books, 2004.
- [33] *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects // *Wollstonecraft M.* The Vindications: The Rights of Men and The Rights of Woman, ed. D.L. Macdonald and K. Scherf. Toronto: Broadview Literary Texts, 1997.

ENLIGHTENMENT AS CRITIQUE

B.G. Kapustin

RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya str., 12-1, Moscow, Russia, 109240

This article examines the phenomenon of «Enlightenment» in political, historical and politico-philosophical dimensions. To achieve the objective to identify constitutive features of the analyzed phenomenon, the author focuses on «the critical spirit of the Enlightenment».

Key words: Enlightenment, criticism, Habermas, Hegel, Kant, Voltaire, the Encyclopedists.

REFERENCES

- [1] Bejl' P. Raznye mysli, izlozhennye v pis'me k doktoru Sorbonny, po sluchaju pojavlenija komety v dekabre 1680 g. *Istoricheskij i kriticheskij slovar' v dvuh tomah*. T. 2. M.: Mysl', 1968.
- [2] Vol'ter. Metafizicheskij traktat. *Filosofskie sochinenija*. M.: Nauka, 1988.
- [3] Gegeľ G.V. F. Lekcii po istorii filosofii. Kniga 3. SPb.: Nauka, 2001.
- [4] Gel'vecij K.A. Pis'mo Monteske po povodu ego rukopisi «Duh zakonov» (bez daty). *Sochinenija v dvuh tomah*. T. 2. M.: Mysl', 1974.
- [5] Gel'vecij K.A. O cheloveke. *Sochinenija v dvuh tomah*. T. 2. M.: Mysl', 1974.
- [6] Gol'bah P.A. Estestvennaja politika, ili besedy ob istinnyh principah upravlenija. *Izbrannye proizvedenija v dvuh tomah*. T. 2. M.: Socjkgiz, 1963.
- [7] Kant I. Otvet na vopros: chto takoe prosveshhenie? *Sobr. soch. v 8 tt*. T. 8. M.: Choro, 1994.
- [8] Kant I. *Sobr. soch. v 8 t*. T. 8. M.: Choro, 1994.
- [9] Kant I. Kritika sposobnosti suzhdenija. Ch. I. Kn. 2. Par. 40. M.: Iskusstvo, 1994.
- [10] Kant I. Kritika prakticheskogo razuma. *Sochinenija v shesti tomah*. T. 4. Ch. 1. M.: Mysl', 1965.
- [11] Kant I. Metafizika nravov v dvuh chastjah. Ch. I. Gl. 2, razdel 3, paragrafy 24 i 25. *Sochinenija v shesti tomah*. T. 4. Ch. 2. M.: Mysl', 1965.
- [12] Filosofija v «Jenciklopedii» Didro i Dalambere. M.: Nauka, 1994.
- [13] Habermas Ju. Modern — nezavershjonnyj proekt. *Voprosy filosofii*. 1992. № 4.
- [14] Ciceron. O zakonah. Kniga II, IV (8). *O gosudarstve. O zakonah. O starosti. O družbe. Ob objazannostjah. Rechi. Pis'ma*. M.: Mysl', 1999.
- [15] Jum D. Traktat o chelovecheskoj prirode. *Sochinenija v dvuh tomah*. T. 1. M.: Mysl', 1996.
- [16] Acton H.B. Prejudice. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles, 1952. Tome 6. № 21.
- [17] Bittner R. What Is Enlightenment? *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley (CA): University of California Press, 1996.
- [18] Bronner S.E. Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement. NY: Columbia University Press, 2004.
- [19] Coleman S. Is There Reason in Tradition? *Politics and Experience*, ed. P. King and B. Parekh. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- [20] Edelstein D. The Enlightenment. A Genealogy. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- [21] Foucault M. What is Enlightenment?, tr. C. Porter. *Ethics: Subjectivity and Truth, The Essential Works of Foucault, 1954—1984*. Vol. 1, ed. P. Rabinow. NY: New Press, 1997.
- [22] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, tr. F.G. Lawrence. Cambridge (MA): The MIT Press, 1993.
- [23] Horkheimer M., Adorno T.W. Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, tr. E. Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

- [24] Hume D. *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1978.
- [25] Kersting W. *Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy. The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [26] MacGregor B.J. *Fire and Light: How the Enlightenment Transformed Our World*. NY: St. Martin's Press, 2013.
- [27] Oz-Salzberger F. *New Approaches Towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture? Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*. Bd. XXIX. Gerlingen: Bleicher Verlag, 2000.
- [28] Parekh B. *The Cultural Particularity of Liberal Democracy. Political Studies*. 1992. Vol. 40. Supplement 1.
- [29] Pocock J. *Historiography and Enlightenment: A View of Their History. Modern Intellectual History*. 2008. Vol. 5. № 1.
- [30] Rasmussen D.C. *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project*. URL: www.brown.edu/Research/PPW/files/Rasmussen_PPW.pdf.
- [31] Riedel M. *Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Political Society in Kant. Social Research*. 1981. Vol. 48. № 3.
- [32] Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ed. Theodore Besterman. L.: Penguin Books, 2004.
- [33] Wollstonecraft M. *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects. The Vindications: The Rights of Men and The Rights of Woman*, ed. D.L. Macdonald and K. Scherf. Toronto: Broadview Literary Texts, 1997.