

ОПЫТ СОВРЕМЕННОСТИ В КАНТИАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

А. Г. Корниенко¹

В статье ставится цель провести реконструкцию кантовского проекта просвещения, рассматривая его как комплексный феномен, объединяющий в себе различные программные установки всех трех «Критик» и задающей особую перспективу восприятия современности. В качестве магистрального направления для проводимого анализа была выбрана интерпретация М. Фуко, в рамках которой проект И. Канта предстает как попытка последовательного перехода от философской критики к политической прагматике. Следуя по намеченному Фуко пути интерпретации, последовательно анализируется ряд сюжетов, развитых Кантом в рамках его критической философии и обеспечивших теоретический фундамент для последующей реализации его проекта просвещения в практике повседневной политической жизни. Так, в первой части исследования рассматривается концепция эпистемической автономии как необходимой предпосылки к легитимному управлению — сначала собой, а затем и другими. Во второй анализируется опыт героизации настоящего, в рамках которого задается особое моральное отношение человека к своей исторической эпохе. В третьей рассматривается концепция общего чувства, понятого как основание для формирования политического механизма, способного обеспечить возможность согласия между гражданами в вопросах общественного устройства. В заключение делаются выводы, на основании которых опыт восприятия современности, рассмотренный в контексте проекта просвещения Канта, предстает как опыт существования в особом историческом пространстве, открытом не только для критики, но и для действий и диалога, а три кантовские «Критики» выступают как взаимодополняющие аспекты единой критики момента настоящего в дискурсе современности.

Ключевые слова: Кант, Фуко, просвещение, современность, эпистемическая автономия, героизация настоящего, общее чувство

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9. Поступила в редакцию: 01.10.2024 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-4

THE EXPERIENCE OF MODERNITY FROM THE KANTIAN PERSPECTIVE

A. G. Kornienko¹

In this article, I attempt to reconstruct Kant's enlightenment project, viewed as a complex phenomenon which combines various programmatic principles of all three Critiques, and which offers a special perspective on the perception of modernity. I have chosen, as the lens for my analysis, the interpretation of Michel Foucault, who presents Kant's project as a phased transition from philosophical critique to political pragmatics. Following the path charted by Foucault, I analyse a number of ideas developed by Kant within the framework of his critical philosophy, which laid the theoretical foundations for subsequent implementations of his enlightenment project in daily political practices. The first part of my study examines the concept of epistemic autonomy as a prerequisite of legitimate governance, first of oneself, and then of others. The second part analyses the experience of 'heroisation of the present', which determines people's attitudes toward their historical epoch. The third part explores the concept of 'common sense' as the basis of the political mechanism that makes agreement possible among citizens with respect to social issues. I arrive at conclusions which present the perception of modernity, in the context of Kant's enlightenment project, as the experience of existence within a special historical space that is open not only to critique but also to action and dialogue, and in which the three Kantian Critiques appear as mutually complementary aspects of a single critique of the present moment in modern discourse.

Keywords: Kant, Foucault, enlightenment, modernity, epistemic autonomy, heroisation of the present, common sense

¹ St. Petersburg State University (SPbU), 7–9 Universitetskaya emb., St Petersburg, 199034, Russia.
Received: 01.10.2024.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-4-4

Введение

Феномен просвещения, понятый не просто как определенная историческая эпоха, но прежде всего как проект в истории европейской мысли, не только подарил человечеству веру в могущество разума, но и возложил на него обязанность соизмерять свои представления о реальности с самой реальностью, чтобы они не превращались в закоренелые предрассудки и суеверия. Так, этос или даже пафос эпохи Просвещения состоял, по расхожему мнению, именно в том, что никакая мыслительная или мировоззренческая установка не могла быть принята к действию до тех пор, пока она не будет всесторонне рассмотрена в свете критического разума. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что наиболее отчетливо суть этой просветительской парадигмы была схвачена И. Кантом в его знаменитой работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И хотя очевидно, что просвещение никогда не было цельным явлением и представляло собой совокупность разнородных и зачастую даже взаимоисключающих проектов (см.: Круглов, 2023), мы тем не менее можем утверждать, что проект Канта до сих пор является если не самым влиятельным, то по крайней мере самым обсуждаемым. Ведь даже если отвлечься от множества статей, опубликованных за последние два десятилетия, и сосредоточить внимание исключительно на масштабных мероприятиях, таких как всевозможные конгрессы и конференции, то здесь мы можем фиксировать неустанный интерес к данной проблематике как на отечественной (см.: Дмитриева и др., 2019; Старцева, Сабанов, 2023), так и на зарубежной исследовательской сцене².

² В этом отношении показателен тот факт, что приуроченный к трехсотлетию юбилею Канта XIV Международный конгресс, организованный Обществом Канта и Институтом философии Боннского университета, прошел под названием «Проект просвещения И. Канта». Кроме того, следует отметить, что и в рамках Международного Кантовского конгресса «Мировое понятие философии», организованного БФУ им. И. Канта также в связи с празднованием юбилея Канта, данная тематика тоже не была оставлена без внимания.

Introduction

The phenomenon of the Enlightenment, understood not simply as a historical epoch, but first and foremost as a project in the history of European thought, not only gave humankind faith in the power of reason, but also made it responsible for measuring its ideas of reality against reality itself, lest these ideas turn into ossified prejudices and superstitions. Thus, the ethos and even the pathos of the Enlightenment is commonly believed to be that no intellectual or worldview-related proposition can be a guide to action until it has been examined from all sides, in the light of critical reason. It would not be an exaggeration to say that Kant most clearly captured the essence of the Enlightenment paradigm in his famous essay, “An Answer to the Question: What is the Enlightenment?” Although the Enlightenment was obviously never a monolithic phenomenon, but rather a collection of diverse and often mutually exclusive projects (see Krouglov, 2023), it can be argued that Kant’s project is still, if not the most influential, at least the most widely discussed of these projects. Even if we put aside the many articles published in the last two decades and focus only on high-profile events such as congresses and conferences, we see unflagging interest in his problematics in Russia (see Dmitrieva *et al.*, 2019; Startseva and Sabanov, 2023) and abroad.²

² Tellingly, the 14th International Congress, organised by the German Kant Society and the Institute of Philosophy at Bonn University was billed as “Kant’s Project of Enlightenment”. It should be noted that this theme received its due share of attention at the International Kant Congress “World Concept of Philosophy”, organised by the Immanuel Kant Baltic Federal University which was also part of the celebrations of the Kant jubilee.

Как известно, М. Фуко объяснял этот непреходящий интерес к проекту просвещения Канта принятой в его рамках «установкой на современность» (Фуко, 2002, с. 344), благодаря которой философский дискурс впервые стал «определенным родом философствования, история которого насчитывает уже два века» (Фуко, 2011, с. 27), а именно «дискурсом о современности», или «дискурсом современности» (Там же, с. 25). Суть этой установки заключалась в требовании занять по отношению к собственному настоящему какую-то позицию. Сделать это можно было, по мнению Фуко, только обозначив свою принадлежность к некому «мы», то есть к собственным современникам, к той самой образованной публике, которая пытается осмыслить свое собственное настоящее с позиции универсального субъекта познания (Там же). При этом, взятая в контексте Просвещения, подобная универсальность взгляда входила в противоречие с существовавшими на тот момент социальными и прежде всего политическими институтами, созданными и функционировавшими в узких рамках доминирующей религиозной традиции. Нарождавшаяся вера в непоколебимый авторитет разума и критика религиозных представлений требовали перераспределения ролей внутри сложившейся структуры властных отношений и в конечном итоге должны были привести к «новой раскладке», «новому распределению управления собой и управления другими» (Там же, с. 50). Поскольку такое перераспределение, с точки зрения Фуко, и составляет сущность политики как институции власти, рассеянной по всем аспектам социального дискурса, он рассматривает вопрос о просвещении прежде всего в контексте политическом. В этом отношении, как отмечает Дж. Шмидт (Schmidt, 2011, p. 49), Фуко по-своему продолжает, а точнее, полемизирует с линией интерпретации работы Канта, предложенной Ф. Вентури, согласно которой кантовское видение сути просвещения сместило акцент с проблематики политической на проблематику исключительно философскую, тем самым введя в заблуждение не только его современников,

Michel Foucault, of course, attributed this enduring interest in Kant's Enlightenment project to its inherent "attitude of modernity" (Foucault, 1984, p. 38), which turned philosophical discourse into "a certain way of philosophising which has had a long history over the following two centuries" (Foucault, 2011, p. 15), namely, a "discourse on modernity" (*ibid.*, p. 13), or "discourse of modernity" (*ibid.*). This attitude demanded taking a stance toward one's own present. According to Foucault, this could only be done by identifying oneself with a "we"; that is, with one's contemporaries, the educated public which tries to make sense of its own present by looking at it from the viewpoint of the universal subject of cognition (*ibid.*). Such universality of perspective in the context of the Enlightenment contradicted the social, and above all, political institutions of the time, created, and functioning within, the narrow framework of the dominant religious tradition. The nascent faith in the unassailable authority of reason and the critique of religious ideas called for a "new dividing up" (*ibid.*, p. 37), "a new distribution of government of self and government of others" (*ibid.*). Because, for Foucault, such redistribution forms the essence of politics as an institution of power spread over all aspects of social discourse, he discusses the question of enlightenment primarily from a political angle. In that sense, James Schmidt (2011, p. 49) notes, Foucault continues with, or rather polemicalises, the interpretation of Kant's work by Franco Venturi (1971, p. 2), who claims that the Kantian view of the essence of the Enlightenment had shifted the focus from politics to exclusively philosophical problems, thereby misleading not only his contemporaries, but those who came after him, who thus overlooked the issue of the right to free expression and dissent.

но и потомков, упустивших из виду ключевой для Просвещения вопрос о праве на свободное выражение своих мыслей и неподчинение существующему порядку (Venturi, 1971, p. 2).

Так, по мнению Фуко, феномен просвещения в интерпретации Канта нельзя воспринимать исключительно как некое «общее движение, затрагивающее все человечество», или, наоборот, как некое «долженствование, предписываемое индивидам», поскольку в обоих случаях упускается главная интенция Канта, а именно требование рассматривать вопрос о сущности просвещения как «вопрос политический» (Фуко, 2002, с. 342). Суть этого вопроса, по мнению Фуко, сводится не только и не столько к необходимости повсеместного использования разума, сколько к возможности его «свободного», или «публичного», применения (Там же). Другими словами, образованная публика должна не просто обращаться к разуму как единственному авторитету в сфере метафизической, но и высказываться от его лица в сфере практической, то есть обрести свою политическую субъектность, и вопрос, который встает перед Кантом, состоит в том, как это перераспределение властных отношений возможно реализовать на практике. Решением этого вопроса, с точки зрения Фуко, стал своеобразный договор, предложенный Кантом Фридриху II, в соответствии с которым образованная публика обязана не только повиноваться правителю, но и имеет право свободно рассуждать (Там же). И если в тексте Канта мы не встречаем прямого указания на необходимость подобного договора, поскольку право рассуждать было даровано Фридрихом и без него, то мы вполне можем согласиться с Фуко в том, что Кант стремился укрепить и расширить введенную просвещенным монархом практику. Это значило, что отныне именно разум, а не книга, священник или врач должен выступать субъектом властных отношений, а его главным инструментом политического воздействия становится критика, понятая уже не как пустое резонерство, а как «выражение несогласия», как «искусство не быть управляемым» (Foucault, 2007, p. 45). Это искусство, отмечает

Thus, Foucault (1984, p. 37) argues, Kant's interpretation of the phenomenon of the Enlightenment should not be seen as "a general process affecting all humanity" or, on the contrary, as "an obligation prescribed to individuals", because both interpretations ignore Kant's main intention, viz., the imperative to consider the question of the essence of enlightenment as "a political problem". In Foucault's view, the question boils down not solely or largely to the need to use reason everywhere, but to the possibility of its "free" or "public" application (*ibid.*). In other words, the educated elite should not only appeal to reason as the sole authority in the field of metaphysics, but also speak out on its behalf in the practical sphere, i.e. acquire political agency; and the question facing Kant is how such redistribution of governance relations can be effected in practice. A solution to the issue, Foucault believes, was a covenant of sorts, which Kant proposed to Friedrich II, whereby the educated public would obey the ruler, but would enjoy freedom of speech (*ibid.*). While there is no direct reference to the need for such a covenant in Kant's text, Friedrich II having granted free speech without him, we can go along with Foucault in that Kant sought to reinforce and broaden the practice that the enlightened monarch had introduced. This meant that, thenceforth, the subject of governance relations would not be the book, the priest, or the doctor, but *critique*, understood not as hollow reasoning, but as "an act of defiance" (Foucault, 2007, p. 44); as "the art of not being governed" (*ibid.*, p. 45). This art, Aleksandr V. Dyakov (2010, с. 385) argues, entails the "determination not to trust anything but one's rationality" and "to resist all forms of intellectual (and above all political) despotism".

А.В. Дьяков, означает не что иное, как «решение не доверяться ничему, кроме собственной рациональности», и «бороться со всеми формами интеллектуальной (а значит, прежде всего политической) деспотии» (Дьяков, 2010, с. 385).

Таким образом, в интерпретации Фуко кантовский проект просвещения предстает в первую очередь как проект политический, цель которого состоит не только в достижении интеллектуальной и моральной автономии человека посредством применения критики в различных ее проявлениях, но и в переходе от отвлеченной критики к повседневной критической практике. Другими словами, независимо от того, применяется ли критический инструментарий к вопросам теоретическим, этическим или эстетическим, целью его применения всегда остается человек, а областью практического приложения — политика, поскольку в ней человек на практике реализует себя как свободная личность во взаимодействии с другими людьми, интеллектуально и морально ответственными не только перед своим настоящим, но и перед будущим всего человечества. Так, по мысли Фуко, критическая рефлексия Канта переплетается с исторической, а установка на современность становится не только нитью, связывающей феномен просвещения с современным философским дискурсом, но и своеобразным камертоном, в согласии с которым все три «Критики» Канта выстраиваются в гармонию согласия (Фуко, 2002, с. 342). Следуя намеченному Фуко пути интерпретации, в данной статье мы предпринимаем попытку реконструировать опыт современности или, по выражению Фуко, «опыт самих себя» (Там же, с. 357), в котором дискурс современности находит свою реализацию. Для решения поставленной задачи в ходе исследования будет последовательно проанализирован ряд сюжетов, развиваемых в трех «Критиках» Канта. Так, в первой части исследования мы обратимся к анализу эпистемической автономии и ряда программных требований, заявленных в контексте «Критики чистого разума». Во второй части мы перейдем к анализу опыта героизации настоящего и попы-

Thus, according to Foucault, the Kantian project of enlightenment is first and foremost a political project aimed not at achieving man's intellectual and moral autonomy by using various forms of critique, but at replacing abstract critique with daily critical practice. In other words, no matter whether the critical tools are applied to theoretical, ethical, or aesthetic issues, the target is always humankind, and the area of practical application is politics. It is there that the free individual fulfils oneself, interacting with other people, intellectually and morally responsible not only before the present, but also before the future of the whole of humankind. As Foucault (1984, p. 37) sees it, Kant's critical reflection is intertwined with historical reflection; and the attitude to modernity is not only the thread connecting the phenomenon of enlightenment with modern philosophical discourse, but also a kind of tuning fork that brings the three Kantian *Critiques* into harmony. Following the path of Foucault's interpretation, I will attempt to reconstruct the experience of modernity, or what Foucault calls "the experience that we have in it of ourselves" (*ibid.*, p. 49), in which modern discourse is realised. To accomplish this task, I will sequentially analyse several narratives that are unfolded in Kant's three *Critiques*. In the first part of my research, I will look at epistemic autonomy and several programmatic requirements framed in the context of the *Critique of Pure Reason*. In the second part, I will analyse the experience of the heroisation of the present, viewing it through the prism of the *Critique of Practical Reason*; and in the third part I will consider Kant's teachings on common sense and attempt to fit it into the overall structure of the *Critique of the Power of Judgment*.

таемся рассмотреть его через призму «Критики практического разума», а в третьей рассмотрим учение Канта об общем чувстве и попытаемся вписать его в общий контур «Критики способности суждения».

Эпистемическая автономия

Итак, если в вопросе о сущности просвещения речь идет прежде всего о перераспределении отношения в управлении собой и другими, то в рамках этого вопроса должна быть рассмотрена фигура авторитета, поскольку именно авторитет традиционно выступает некой инстанцией, претендующей на исключительные права в вопросах управления. «Подпадать под авторитет другого» — вот, по мнению Фуко, та потребность, от которой навсегда должен освободить человечество кантовский проект просвещения (Фуко, 2011, с. 43). Поэтому в интерпретации, предложенной Фуко, знаменитое кантовское определение просвещения как «выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» (AA 08, S. 35; Кант, 2024в, с. 48), приобретает специфическое звучание. Так, состояние несовершеннолетия понимается им не в морально-юридическом контексте, то есть как своего рода недееспособность, а как форма «искаженного отношения» между управлением собой и управлением другими (Фуко, 2011, с. 45). То, что, сознательно отказываясь от управления собой, люди автоматически становятся объектами управления других, дает нам вполне отчетливо понять и сам Кант, когда разоблачает «опекунов», стремящихся ограничить мышление своих подопечных, надев на них «кандалы постоянного несовершеннолетия» (AA 08, S. 36; Кант, 2024в, с. 49). Однако для Фуко ключевым становится скорее другой аспект в понимании сущности несовершеннолетия, а именно тот, что практика управления другими оказывается неразрывно связана с управлением собой: прежде чем управлять другими, следует научиться

Epistemic Autonomy

While the issue of the essence of enlightenment largely revolves around redistributing the relations governing self and others, this issue has at its centre the figure of authority, since authority traditionally plays an exclusive role in matters of governance. Foucault (2011, p. 31) claims that “[p]lacing oneself under the authority of another” is the propensity from which the Kantian enlightenment project is called upon to liberate mankind once and for all. This is why Foucault interprets Kant’s famous definition of enlightenment as “the human being’s emergence from his self-incurred minority” (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1996, p. 17) in a somewhat peculiar way. He sees ‘minority’ not in its moral or legal sense, i.e. as moral and legal incapacity, but as a “vitiating relationship between government of self and government of others” (Foucault, 2011, p. 32). Kant himself sends an unambiguous message when he speaks about people who consciously renounce governing themselves, automatically becoming objects of governance by others, and exposes the “guardians” who try to constrain the thinking of their charges with “the ball and chain of an everlasting minority” (WA, AA 08, p. 36; Kant, 1996, p. 17). However, Foucault stresses another aspect of minority: the fact that the practice of governing others is inseparably bound up with governing oneself — or rather, that before governing others one should learn to govern oneself.³ Foucault (2011, p. 35) believes that critique, especially at the early stages, is important for mastering the art of governing the self.

³ Foucault developed an interest in this issue while working on a series of lectures devoted to antique practices of caring for the self, delivered at around the same time he was reflecting on Kant’s “Answer”. Not surprisingly, Foucault uses similar lines of analysis in his interpretation of “An Answer”.

управлять собой³. Собственно, цели овладения этим искусством управления собой и должна, по мысли Фуко, служить, по крайней мере на первых порах, критика (Фуко, 2011, с. 49).

Так, по мнению Фуко, и просвещение, и сконструированная в его рамках современность начинаются для Канта не в тот момент, когда рациональное предпочитается иррациональному, а в тот, когда главенствующие формы рациональности подвергаются критическому осмыслению, то есть когда сам разум ставит под сомнение основы того, что принято считать разумом. Другими словами, проект Просвещения начинается для Канта задолго до его «Ответа...», а именно — с «Критики чистого разума», поскольку именно здесь разуму впервые предстояло провести свои собственные границы, то есть познать себя или, в интерпретации Фуко, научиться управлять собой. Поэтому в его интерпретации кантовский призыв иметь «мужество пользоваться своим *собственным* рассудком» (AA 08, S. 35; Кант, 2024в, с. 48) следует понимать как призыв не только и не столько к развитию независимого мышления, сколько к определению границ и «анализу пределов» (Фуко, 2002, с. 352) человеческого познания. В этом смысле, как поясняет С. Хендрикс, требование автономности разума оказывается неразрывно связанным с требованием его легитимности (Hendricks, 2008, p. 366). Управлять собой в данном случае значит не что иное, как знать пределы своих возможностей и уметь в них оставаться. Поэтому критика, как поясняет Фуко, — это «вахтенный журнал» (Фуко, 2002, с. 343) вошедшего в свое совершеннолетие человечества. Ее роль состоит в том, чтобы освободившийся от всякого авторитета разум оставался легитимным, то есть не впадал в «беззаконное использование», порождающее

³ Как известно, интерес к этому сюжету возникает в творчестве Фуко в рамках его работы над циклом лекций, посвященным античным практикам заботы о себе и прочитанным приблизительно в то же время, что были написаны его работы, рефлекслирующие над «Ответом...» Канта. Поэтому неудивительно, что в своей интерпретации «Ответа...» Фуко воспроизводит схожие линии анализа.

Foucault believes that enlightenment, and the 'modernity' constructed in its framework, begin not at the moment when the rational is preferred to the irrational, but at the moment when the dominant forms of rationality are examined critically, i.e. when reason puts into question the foundations of what is considered to be reason. In other words, for Kant the enlightenment project begins long before his "Answer", but from the *Critique of Pure Reason* — it was there that reason was to mark its own boundaries for the first time, that is, to come to know itself or, in Foucault's interpretation, to learn to govern itself. For this reason, his interpretation of the Kantian call to have "courage to make use of your *own* understanding" (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1996, p. 17) should be understood not only or largely as a call to develop independent thinking, but as a call to define the boundaries and "analyse and reflect upon the limits" of human knowledge (Foucault, 1984, p. 45). This, as pointed out by Christina Hendricks (2008, p. 366), links the demand for autonomy of reason to the demand for legitimacy. To govern oneself in this case is to know the limits of one's capacity and to stay within these limits. *Critique*, Foucault (1984, p. 38) explains, is "the handbook of reason" for mankind which has attained maturity. Its role consists in ensuring that reason which has liberated itself from all authority should remain legitimate, because "[i]llegitimate uses of reason" engender "dogmatism and heteronomy". For, as Kant himself observes, if reason independently marks the boundaries of its applicability, it thereby asserts itself, and not somebody else, as the source of laws and rules regulating its activity and thus acts autonomously (WDO, AA 08, p. 10; Kant, 1991d, pp. 247-248).

«догматизм и гетерономию» (Там же). Ведь, как отмечает сам Кант, если разум самостоятельно устанавливает границы собственной применимости, то тем самым он утверждает себя, а не кого-то другого, в качестве источника законов и правил, регламентирующих его деятельность, и поэтому он действует в полной мере автономно (AA 08, S. 10; Кант, 2024д, с. 110–111).

При этом примечательно, что Кант еще в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» схожим с Фуко образом указывал на особый статус критики в современную ему эпоху, когда утверждал, что его век есть «подлинный век критики, которой должно подчиняться все» (A XI, Anm.; Кант, 2006, с. 15, примеч.), и, как отмечает К. Маккилан, нет никаких оснований полагать, что речь здесь идет о каком-то ином веке, отличном от века Просвещения (McQuillan, 2012, p. 70). Однако, как поясняет исследователь, поскольку «Критика чистого разума» — это исследование, целью которого является не «выход человечества из состояния несовершеннолетия» (Ibid., p. 74), а ответ на вопрос о возможности метафизики как науки, было бы слишком поспешным отождествлять тип критики, о котором говорит здесь Кант, с тем, который он развивает в рамках своего проекта просвещения (Ibid.). Следует отметить, что и Фуко определял тип критики, разрабатываемой Кантом в «Критике чистого разума», как отличный от того, который будет развит в дальнейшем в рамках его проекта просвещения. Так, если в первом случае мы имеем дело с «аналитикой истины» (Фуко, 2011, с. 33), предписывающей определить универсальные границы разума и тем самым обеспечить его автономность, то второй скорее указывает путь, с помощью которого человеческий разум мог бы выйти за пределы ограничений, налагаемых на него сложившимися институтами, авторитетами и традициями (Фуко, 2002, с. 354). Тем не менее, полагает Фуко, несмотря на это различие, именно развитая в рамках «Критики чистого разума» методология, основанная на требовании «дисциплины разума», обеспечила возможность его эпистемической автономии

It is noteworthy that already in the preface to the first edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant, like Foucault, noted the special status of critique in his own time, asserting that his was “the genuine age of **criticism**, to which everything must submit” (*KrV*, A XI; Kant, 1998, pp. 100-101n); and, as Colin McQuillan (2012, p. 70) comments, there is nothing to suggest that he was referring to any other age than that of the Enlightenment. But, he explains, because the *Critique of Pure Reason* is not about “the human being’s emergence from his self-incurred minority” (*ibid.*, p. 74), but about the possibility of metaphysics as a science, it would be rash to identify the type of critique Kant has in mind here with what he says in his enlightenment project. It has to be noted that Foucault himself distinguishes the type of critique Kant deploys in the *Critique of Pure Reason* from that he would later present in the framework of his enlightenment project. Thus, whereas in the former case we have “the analytic of truth” (Foucault, 2011, p. 20), which prescribes determining the universal boundaries of reason in order to ensure its autonomy, in the latter case, he rather shows the path which would lead human reason beyond the limitations imposed on it by the established institutions, authorities, and traditions (Foucault, 1984, p. 47). Even so, in spite of this distinction, Foucault maintains that it was the methodology developed in the *Critique of Pure Reason*, based on the demand for the “discipline of reason”, that ensured its epistemic autonomy and thus asserted it as the highest authority, not only in the theoretical domain, but also in the sphere of social life.

At the same time, as Brian A. Chance (2015, p. 88) observes, the ‘discipline of reason’ referred to here is a set of rules

и тем самым утвердила его в качестве высшего авторитета не только в вопросах теоретических, но и в сфере общественной жизни.

При этом, как отмечает Б. Ченс, дисциплина разума, о которой здесь идет речь, есть не что иное, как набор правил и законов, обеспечивающих искомую легитимность разума и позволяющих избежать тлетворного воздействия трансцендентальных иллюзий (Chance, 2015, p. 88). Другими словами, дисциплина разума позволяет нивелировать изначально имеющуюся у разума склонность к метафизическим спекуляциям и тем самым обеспечить его «эпистемическую автономию», то есть независимость как от внешних условий, так и от своей несовершенной природы. В этом смысле дисциплина разума — практика управления собой, а точнее, практика управления собственным разумом, реализующаяся в анализе его пределов и достигающая своей цели в полной эпистемической автономии. Последняя, как отмечает А. Коэн, по аналогии с автономией моральной обосновывает статус агента мышления как рационального законодателя, чьи когнитивные способности могут выступать в качестве источника не только его, но и всеобщих эпистемических максим (Cohen, 2021, p. 690). Другими словами, поскольку автономный разум — это умеющий управлять собой разум, он может управлять не только собой, но и другими. Так, если мышление, обремененное предрассудками или введенное в заблуждение иллюзиями, всецело управляется именно этими предрассудками и потому является как бы ограниченным в сфере своего применения, то автономный разум всегда остается универсальным разумом, то есть способным предписывать законы не только себе, но и другим. В этом отношении эпистемическая автономия, с одной стороны, есть требование всегда занимать в своих теоретических суждениях некую универсальную позицию, с которой способен судить каждый человек как разумное существо, а с другой — конечный результат сознательно проведенной практики само-о-пределения разума, всегда так или иначе вписанной, по мысли Фуко, в рамки дискурса власти (Foucault, 2007, p. 46–49).

and laws that ensure the legitimacy of reason and counter the pernicious impact of transcendental illusions. In other words, the discipline of reason keeps at bay the inherent proneness of reason to engage in metaphysical speculations, and thus ensures its “epistemic autonomy”, i.e. independence from external conditions and from its own imperfect nature. In that sense, the discipline of reason is the practice of governing oneself or, more precisely, the practice of governing one’s reason, which takes the form of analysis of its limits, achieving its aim through full epistemic autonomy. The latter, as Alix Cohen (2021, p. 690) notes, by analogy with moral autonomy, ensures the status of the agent of thought as a rational law-maker whose cognitive faculties may be the source, not only of its own maxims, but of universal epistemic ones. To put it another way, because autonomous reason is reason that can govern itself, it can govern not only itself, but also others. Thus, whereas thought encumbered by prejudices or misled by illusions is governed entirely by these prejudices and its sphere of application is limited, as it were, autonomous reason always remains universal reason, i.e., it is capable of prescribing laws not only for itself, but also for others. In this regard, epistemic autonomy, on one hand, in its theoretical judgments, needs always to take a universal position from which any person can judge as an intelligent creature; and on the other hand, it must be the end result of a conscious practice of the self-determination of reason which, according to Foucault (2007, pp. 46-49), should in some way fit in the framework of the discourse of power.

Thus, the task that is tackled in the *Critique of Pure Reason*, i.e. ensuring the epistemic autonomy of reason by clearly marking the limits of its applicability, enables reason

Таким образом, решаемая в рамках «Критики чистого разума» задача, призванная обеспечить эпистемическую автономию разума за счет проведения отчетливых границ его применимости, обеспечивает возможность управления собой в рамках вопросов теоретических и тем самым, с точки зрения Фуко, выступает в качестве своеобразного фундамента для дальнейшего перехода от критики, понятой как аналитика истины, к критике, понятой как «онтология нас самих» (Фуко, 2011, с. 33). Последняя, согласно Фуко, представляет собой «трансгрессивную форму критики» (Foucault, 1984, p. 45), которая уже не просто выставляет пределы разуму, но задается вопросом о возможных преобразованиях в настоящем, прежде всего в сфере политической. Так, обозначив собственные пределы, теоретический разум обрел власть над самим собой, и теперь он должен уступить свое место разуму практическому, поскольку именно на основании его принципов может быть воздвигнуто здание нового всеобщего гражданского общества. Тем самым, претендуя на право менять образ жизни людей, кантовский проект просвещения расширяет свои границы, выходит за рамки «Критики чистого разума» и вступает в область «Критики практического разума».

Героизация настоящего

Как известно, результатом подобной практики переустройства мира на разумных основаниях, по мнению Канта, должно стать общемировое политическое сообщество, которое будет устроено в полном согласии с разумом и где законы приобретут форму универсальности, а граждане смогут полностью одобрять их и соглашаться с ними. Ставя перед собой подобную задачу, человеческий разум уже пытается не просто отстоять свою автономию в суждениях о мире, но и обеспечить себе автономию в области практики, в том числе и политической практики. При этом, как поясняет М.Е. Соболева, поскольку политический разум подпадает у Канта под понятие практического разума, он

to govern itself on theoretical matters. It is thereby, Foucault (2011, p. 21) argues, a kind of foundation for the subsequent transition from critique as analytic of truth to critique as “an ontology of ourselves”. The latter, according to Foucault (1984, p. 45), is “a practical critique that takes the form of a possible transgression”, which does not merely mark the limits of reason, but is engaged with the question of possible transformations in the present – notably, in the political sphere. So, by marking its own boundaries, theoretical reason gains control of itself, and should now yield its place to practical reason, whose principles would form the foundations of the edifice of a new universal civil society. Thus, in claiming to be able to change people’s way of life, the Kantian project of enlightenment broadens its boundaries, goes beyond the framework of the *Critique of Pure Reason*, and enters the domain of the *Critique of Practical Reason*.

Heroisation of the Present

The result of such a practice of transforming the world on reasonable grounds, Kant maintains, should be a worldwide political community structured in accordance with reason, in which laws become universal and citizens can approve them and agree with them entirely. In setting itself such a task, human reason does not merely uphold its autonomy in judgment about the world, but seeks to establish its autonomy in the practical field, including in politics. As Maja E. Soboleva (2014, p. 48) explains, because Kant considers political reason to be part of practical reason, it should be guided by the principles of practical reason and not the principles of theoretical reason. Thus, whereas epistemic autonomy demands that every judgment be based exclusively on

должен руководствоваться именно его принципами, а не принципами разума теоретического (Соболева, 2014, с. 48). Так, если в случае с автономией эпистемической речь шла о требовании опираться во всяком суждении исключительно на свой разум, то в случае с автономией моральной мы имеем дело с требованием исходить во всяком действии не из внешних обстоятельств, а исключительно из своих собственных представлений о морали и долге. Понятое в более узком, политическом аспекте, это требование трансформируется в добровольно принятое на себя обязательство преследовать цель достижения всемирно-гражданского состояния. Другими словами, поскольку в случае с практическим действием возможность автономии одного индивида необходимым образом оказывается ограниченной автономией другого, она может быть реализована только в том действии, которое имеет всеобщий, или универсальный, характер. Это требование универсальности есть не что иное, как требование поступать всегда так, чтобы максима нашей воли всегда соответствовала правилу всеобщего законодательства. Взятое не в моральном аспекте, а в гражданском, это требование предстает как необходимость образования такого политического устройства, в котором всякий гражданин будет рассматриваться не только как средство к его существованию, но и как его цель сама по себе.

При этом возможность резкого переустройства общества и форсированного приближения идеального всемирно-гражданского состояния Кант, как известно, неоднократно отвергал. В этом смысле, как отмечает Фуко, вопрос о сути просвещения и открывающейся в его рамках современности был для Канта неразрывно связан с вопросом о возможности революции (Foucault, 1986, p. 91). Однако несмотря на то, что последняя отвергается Кантом, она тем не менее рассматривается им как своеобразное подтверждение прогресса в истории человечества (AA 07, S. 84; Кант, 2024г, с. 329). Точнее, как отмечает Фуко, подобным свидетельством для Канта оказываются не сами изменения, к

reason, moral autonomy demands that every action be based not on external circumstances, but exclusively on the notions of morality and duty. In the narrower, political sense, this demand takes the form of a voluntary commitment to work toward achieving a worldwide civil state. In other words, because in the practical sphere the autonomy of a single individual is perforce limited by the autonomy of the other, it can be exercised only through an act that has a universal character. The demand for universality is, in fact, the demand to act always in such a way that the maxim of our will conforms to the bidding of universal legislation. Considered not from the moral but rather the civil angle, this requirement envisages a political system under which every citizen is seen not only as an instrument for ensuring its existence, but as an end in himself.

It should be remembered that Kant resolutely rejected the idea of an abrupt reordering of society to force the advent of an ideal, worldwide civil state. That is why, as Foucault (1986, p. 91) notes, for Kant, the issue of the essence of enlightenment and the modernity it hearkens is intimately connected with the question of the possibility of revolution. However, although he rejects revolution, Kant sees it as proof of progress in the history of human being (SF, AA 07, p. 84; Kant, 1991c, p. 181). Or rather, as Foucault (1986, p. 93) points out, for Kant, proof of progress is not in the actual changes brought about by the revolution, but in the fact that it is accompanied by a sense of “a wishful participation” experienced by members of the public totally uninvolved in the revolutionary struggle. This feeling, in Kant’s opinion, is essentially moral in character, based as it is on the recognition of the right of every people to be the sole source of legislative power (SF, AA 07, p. 85; Kant, 1991c, p. 182). In other words,

которым ведет революция, а сопутствующее им чувство «сочувствия ее чаяниям» (Foucault, 1986, p. 93), возникающее у сторонней публики, никоим образом не вовлеченной в процесс революционной борьбы. Это чувство, по мнению Канта, имеет, в сущности, моральный характер и основывается на признании права всякого народа выступать единственным источником законодательной власти (AA 07, S. 85; Кант, 2024г, с. 330). Другими словами, стремление народа самостоятельно устанавливать для себя законы, по сути, является проявлением в политической сфере универсального принципа моральной автономии. Таким образом, как отмечает Фуко, Кант, отвергая уместность и разумность именно революционных преобразований, направленных на демократизацию общества, тем не менее не отвергает необходимость подобных преобразований как таковых (Foucault, 1986, p. 94). Поэтому неудивительно, что процесс приближения к всемирному гражданскому состоянию предстает у него не как результат одномоментных революционных преобразований, а как «непрерывно поступательное, хотя и медленное, развитие» (AA 08, S. 17; Кант, 2024б, с. 31), в котором Просвещение выступает в качестве своеобразного катализатора.

Так, способствуя формированию особого «образа мысли», просвещение позволяет «превратить грубую природную склонность к нравственному различию в определенные практические принципы и таким образом *патологически-вынужденное* согласие на жизнь в обществе преобразовать наконец в *моральное* целое» (Ibid., S. 21; Там же, с. 35–36). Как таковой, проект просвещения прежде всего задавал особый тип морального поведения, лежащий в основе универсального гражданского общества, приближающегося по мере возможности к идеалу «царства целей» и обеспечивающего свободу, мир и безопасность как внутри отдельных государств, так и за их пределами (Ferrone, 2015, p. 8). По замечанию В. Ферроне, начиная со своего эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант регулярно

the desire of a people to establish its own laws is a political manifestation of the universal principle of moral autonomy. Foucault (1986, p. 94) points out that while rejecting the relevance and rationale of revolutionary transformations aimed at democratising society, Kant does not deny the necessity of such transformations. Not surprisingly, Kant sees the process of progression toward a worldwide civil state not as a result of one-off revolutionary transformations, but as “a steadily progressing though slow development” (IaG, AA 08, p. 17; Kant, 2007, p. 108), in which enlightenment is a kind of catalyst.

Thus, in contributing to the emergence of a special mode of thought, enlightenment can “transform the rude natural predisposition to make moral distinctions into determinate practical principles and hence transform a *pathologically* compelled agreement to form a society finally into a moral *whole*” (IaG, AA 08, p. 21; Kant, 2007, p. 111). The enlightenment project above all promoted a special type of moral behaviour which underpins universal civil society as it strives toward the ideal “kingdom of ends”, and seeks to ensure freedom, peace, and security within individual states and beyond (Ferrone, 2015, p. 8). Vincenzo Ferrone notes that beginning from his essay, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim”, Kant repeatedly turned to the Enlightenment project, considering it to be “the engine and fundamental condition for progress” (*ibid.*). Reinhart Koselleck (1985, p. 198) notes that Kant saw projection of the future, first and foremost, as the sphere of the moral imperative, and history as “a temporalized house of correction for morality”. This framing of the final goals and tasks of the enlightenment project envisaged a historical perspective on the perception of modernity in which the future not only enjoyed priority over

обращался к проекту просвещения, рассматривая его в качестве «двигателя и фундаментального условия прогресса» (Ibid.). В свою очередь, Р. Козеллек отмечает, что Кант рассматривал задачу по проектированию будущего прежде всего как сферу приложения морального императива, а историю — как «исправительный дом», в котором последовательно культивировались мораль и нравственность (Koselleck, 1985, p. 198). При этом такое понимание конечных целей и задач проекта просвещения задавало особую историческую перспективу восприятия современности, в которой будущее не только занимало приоритетное положение по отношению к прошлому, но и требовало незамедлительного и деятельного вмешательства человека, тем самым проблематизируя его настоящее. Ведь именно настоящему следовало развеять мрачные предзнаменования судьбы, увидев в них просто «выдумки», а на место веками нависающего над человечеством рока поместить автономию господствующего практического разума (AA 07, S. 187; Кант, 2024а, с. 234).

Так, по убеждению Канта, в силу самой своей природы человек не способен оставаться «равнодушным» к судьбе даже самой отдаленной эпохи, в особенности если от его «собственного разумного устройства» (AA 08, S. 27; Кант 2024б, с. 43) зависит приближение момента объединения человеческого рода в единое «моральное целое» (Ibid, S. 21; Там же, с. 36). В этом чувстве сопричастности судьбе будущих поколений, по мнению Канта, проявляется «душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью» (Ibid., S. 28; Там же, с. 43). При этом подобное участие ведет не только к пробуждению чувства, «что сохранение целого выгодно каждому» (Ibid.; Там же, с. 44), но и к волевым решениям, переходящим в непосредственные действия, нацеленные на реализацию данного требования. Это душевная заинтересованность, к которой не может оставаться равнодушным всякий просвещенный человек, по сути, является не чем иным, как чувством долга, в ко-

the past, but demanded the immediate and active interference of man, thus problematising the present as well. For it was up to the present to dispel the grim forebodings of fate as a “chimera” (Anth, AA 07, p. 187; Kant, 2007, p. 295) and replace the doom that had been hanging over mankind for centuries with the autonomy of the dominant practical reason (ibid.).

Kant is convinced that, owing to his very nature, man is incapable of remaining “indifferent” to the fate of even the remotest of epochs, especially since his “own rational contrivance” (IaG, AA 08, p. 27; Kant, 2007, p. 117) is crucial for bringing forward the advent of the moment when the human race will form itself into “a moral whole” (IaG, AA 08, p. 21; Kant, 2007, p. 111). Kant sees this moral sense of engagement with the fate of future generations as “a certain participation in the good by the heart of the enlightened human being who understands the good perfectly” (IaG, AA 08, p. 28; Kant, 2007, p. 117). Such participation does not just awaken the feeling that “each [...] has an interest in the preservation of the whole” (IaG, AA 08, p. 28; Kant, 2007, p. 118), but prompts decisions that lead to acts aimed at realising this demand. The impulse toward “participation in the good by the heart”, to which no enlightened man is a stranger, is essentially the sense of duty through which the universal demand for moral autonomy is realised. In other words, regardless of the concrete socio-political circumstances in which an individual exists, in one’s civil life, one should always proceed from the universal principle of seeking good not for any one party, class, or even state, but for the whole mankind as the potential bearer of the worldwide civil state. Indeed, this is not only about abstract reasoning linked with universal good, but about concrete historical situations

тором реализуется универсальное требование моральной автономии. Другими словами, вне зависимости от того, в каких конкретных социально-политических обстоятельствах существует отдельно взятый индивид, в своей гражданской жизни он всегда должен исходить из некоей универсальной позиции, преследующей благо не отдельно взятой партии, класса или даже государства, но всего человечества как потенциального носителя всемирно-гражданского состояния. Более того, речь здесь идет не просто о каких-то отвлеченных рассуждениях, имеющих своим предметом всеобщее благо, но о конкретных политических действиях, реализуемых в рамках конкретной исторической ситуации и направленных на достижение этого блага. Поступать подобным образом — значит «героизировать» собственное настоящее (см.: Фуко, 2002), то есть осознавать себя ответственным за будущее человечества и рассматривать свою историческую ситуацию как задачу, в рамках которой настоящее не приносится в «жертву метафизически необеспеченному будущему» (Межуев, 2023, с. 146), но рассматривается в качестве открытой возможности для реализации более справедливого общества.

Таким образом, руководствуясь установкой на героизацию настоящего, человек решает одновременно политическую и нравственную задачу. В первом случае он выступает как потенциальный гражданин и устроитель еще только грядущего всемирно-гражданского общества, а во втором — как свободное нравственное существо, видящее в своем ближнем не только средство, но и цель саму по себе, и тем самым следует в практике своей жизни безусловному требованию категорического императива. В обоих случаях его действия основываются на требовании моральной автономии, рассмотренной в ее частном, или гражданском, проявлении, а всемирно-гражданское состояние, с одной стороны, оказывается результатом действия отдельных людей, а с другой — конечным результатом процесса просвещения как длящегося общечеловеческого усилия. Однако

aimed at achieving this good. To act in this way means to “heroise” one’s present (Foucault, 1984, p. 40): to feel responsible for the future of the humankind, and to see one’s historical situation as a task which does not demand “sacrifice for the sake of a metaphysically unproven future” (Mezhuev, 2023, p. 146), but which is an open opportunity to bring about a more just society.

Thus, by adopting the principle of the heroisation of the present, one solves simultaneously a political and a moral task. In the former case, one is a potential citizen and builder of the future world civil society; and in the latter case, one is a free moral individual for whom the people around one are not only instruments, but ends in themselves, and who thus follows in practice the demands of the categorical imperative. In both cases, one’s actions are based on the principle of moral autonomy in its individual, civil manifestation, while the world civil status is, on one hand, the result of the actions of individuals and, on the other, the result of the ongoing process of enlightenment as a common endeavour of the whole of humanity. And yet, the foregoing analysis, which links the ethical and political dimensions of Kant’s thought, still falls short of clarifying the political mechanism through which, in the view of Foucault, Kant managed to seamlessly redistribute roles in governing oneself and others. Therefore, the next part of this article will be devoted to the analysis of several theses in the *Critique of the Power of Judgment* which make this possible.

Common Sense

McQuillan (2012, p. 79) says that Kant, in insisting that people are capable of determining the political system as they see fit and of openly criticising the existing

проведенное нами рассмотрение, сближающее этическое и политическое измерение мысли Канта, все же не дает нам ясного представления о сущности того политического механизма, благодаря которому, по мнению Фуко, Канту удалось обеспечить возможность безболезненного перераспределения ролей в управлении собой и управлении другими, поэтому в следующем разделе данного исследования мы обратимся к анализу ряда сюжетов из «Критики способности суждения», в рамках которых такая возможность будет обоснована.

Общее чувство

Итак, отмечает К. Маккилан, Кант, настаивая на том, что люди способны определять политическое устройство в соответствии со своим собственным разумом и открыто критиковать существующие институты, такие как церковь или государство, выходит тем самым за рамки трансцендентального идеализма, разработанного им в «Критике чистого разума» (McQuillan, 2012, p. 79), и вступает в область непосредственной практики, а метафизический фундамент такой способности, по мнению исследователя, разрабатывается философом в «Критике практического разума» и, по сути, базируется на чувстве нравственного долга индивида по отношению к будущему человечеству (Ibid.). Однако, как было подчеркнуто выше, остается непонятным, как это требование эпистемической и моральной автономии, которое, по мнению Фуко, должно привести к перераспределению ролей в структуре властных отношений, может быть реализовано на практике. Другими словами, непонятно, как требование не только думать, но и действовать самостоятельно может быть реализовано и при этом не привести к радикальным изменениям существующей политической структуры, то есть к революции. Ответ на этот вопрос, по мысли Фуко, следует искать в предложенном Кантом различении функций частного и публичного разума (Фуко, 2011, с. 49), а теоретическое обоснование этого различения мы попытаемся обнаружить

institutions such as church and state, thereby goes beyond the framework of transcendental idealism which he developed in the *Critique of Pure Reason*, and enters the space of practice; whereas the metaphysical foundation of this faculty, McQuillan argues, was developed in the *Critique of Practical Reason* and is essentially based on the individual's sense of duty to the future generations (*ibid.*). However, as I have said, it is still unclear how the demand for epistemic and moral autonomy, which, Foucault believes, should lead to a redistribution of roles in the structure of power relations, can be implemented in practice. In other words, it is unclear how the demand not only to think but also to act independently can be met without a radical change of the existing political structure, i.e. a revolution. Foucault (2011, p. 35) claims that the answer to this question can be found in Kant's distinction between private and public reason; and I submit that the theoretical foundation for this distinction can be found in the *Critique of the Power of Judgment*. It must be noted that Foucault's approach was not ground-breaking, since a similar attempt had been made earlier by Hannah Arendt (1992), who, proceeding from Kant's concept of common sense, investigated the faculty of judgment as an instrument of civil interaction and communication within political associations. Moreover, pointing to the role of all three of Kant's *Critiques* in developing the enlightenment project, Foucault (2011, p. 30) did not pay enough attention to the third *Critique*, confining himself to a general statement to the effect that it grounded the possibility "of making use of his own technical knowledge concerning his own life", without replacing it with the directives of an authorised person (for example, a doctor). In

в «Критике способности суждения». Следует отметить, что предложенный Фуко подход во все не был новаторским, поскольку схожую попытку до него уже предпринимала Х. Арендт, которая, опираясь на концепцию общего чувства Канта, рассматривала способность суждения в качестве инструмента гражданского взаимодействия и коммуникации в политических объединениях (см.: Арендт, 2011). Более того, указывая на роль всех трех «Критик» Канта в развитии его проекта просвещения, Фуко не уделяет анализу третьей «Критики» достаточно внимания, ограничиваясь лишь общим указанием на то, что в ней обоснована возможность «использовать собственное техническое знание своей жизни» (Фуко, 2011, с. 42), не заменяя его на директивы некоего уполномоченного властью лица, например врача. Дальнейшее рассмотрение попытается восполнить эту лакуну в интерпретации Фуко и показать, как развитая в рамках «Критики способности суждения» концепция общего чувства способна обеспечить возможность для такого использования.

Как отмечает Фуко, кантовское различие частного и публичного применения разума не просто оригинально, но и переворачивает обыденное представление о них (Там же, с. 48). Так, частным применением оказывается не некая деятельность, которой индивид мог бы предаваться в свободное от своих гражданских обязанностей время, но наоборот — это деятельность, понятая как частная функция в рамках целого государственного организма. Другими словами, это такая деятельность, в которой индивид выступает не как цель, но как средство в составе целого, то есть государства. В свою очередь, публичное применение разума — это та деятельность, в которой индивид реализует себя как устроитель будущего всемирно-гражданского общества, и как таковой он наравне с другими участвует в нем уже не только как средство, но также как цель сама по себе. В этом смысле факт публичного применения разума является проявлением не только эпистемической автономии индивида как существа, самостоятельно мыслящего, но и его

what follows, I will attempt to fill this lacuna in Foucault's interpretation and to show how the concept of common sense developed in the *Critique of the Power of Judgment* can make such use possible.

Foucault maintains that Kant's distinction between the private and public use of reason is not just original, but overturns conventional wisdom (*ibid.*, p. 35). 'Private' use is not just any activity in which the individual could indulge when not fulfilling his civil duties; on the contrary, it is activity understood as a private function within the whole state organism. In other words, it is activity in which the individual is not the end, but an instrument within the whole, i.e. the state. The public use of reason is activity in which the individual fulfils himself as a builder of the future world civil society, taking part in this along with others not only as an instrument, but also as an end in himself. In that sense, the fact of public use of reason manifests not only the epistemic autonomy of the individual as an independent thinking being, but the moral autonomy of a being that has a moral sense and is incapable of being indifferent to the fate of future generations. Foucault maintains that this distinction between the private and public use of reason enables Kant to balance the need to criticise with the need to obey. However, although this explanation, Foucault believes, pinpoints the essence of the covenant Kant proposes to the main subject of political power, it says nothing about how such agreement in the public sphere can be achieved. As pointed out above, emergence from a state of minority includes two different, albeit mutually complementary, aspects. On one hand, it demands that every individual be aware of oneself as an agent of autonomous thinking capable of critically judging the

моральной автономии как существа, имеющего нравственное чувство и неспособного оставаться безразличным к судьбе будущих поколений. Такое различие функций частного и публичного применения разума и позволяет Канту, по мысли Фуко, обеспечить баланс между потребностью критиковать и необходимостью повиноваться. Однако, хотя предложенное объяснение и раскрывает суть договора, который, по мнению Фуко, Кант предлагает главному субъекту политической власти, оно оставляет без внимания то, каким образом будет достигнуто согласие в самой публичной сфере. Ведь, как было отмечено выше, выход из состояния несовершеннолетия включает в себя два различных, но тем не менее дополняющих друг друга аспекта. Он требует от всякого индивида, с одной стороны, осознания себя агентом автономного мышления, способного выносить критические суждения о своем мире и текущей эпохе, а с другой — выхода за границы собственной индивидуальности, то есть занятия некой универсальной позиции, принимающей во внимание суждение других.

Другими словами, если проект просвещения Канта — это проект прежде всего политический, то в его рамках должна быть не только решена проблема отношения граждан к действующей власти, но и обеспечена возможность их согласия друг с другом как свободно мыслящих существ, самостоятельно выбирающих собственное будущее. Именно эта задача и предполагает апелляцию к программе «Критики способности суждения», поскольку ее решение возможно только за счет обращения к «общему чувству», то есть способности исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и тем самым избегать иллюзий и предрассудков разума индивидуального (AA 05, S. 293; Кант, 2001, с. 379). При этом, как отмечает Кант, такая способность наличествует абсолютно у всех, чем обеспечивается возможность «всеобщей сообщаемости без посредства понятия» (Ibid., S. 295; Там же, с. 381). Другими словами, если суждения теоретического разума, оперирующего понятиями, всегда прове-

world and the current epoch; and on the other hand, it demands one be able to go beyond one's own individuality — that is, to take a universal stance and take into account the judgment of others.

In other words, if Kant's enlightenment project is first and foremost a political one, it should not only solve the problem of the attitude of citizens toward power, but enable them to come to an agreement with one another as freely thinking beings who independently choose their own future. This task requires turning to the programme of the *Critique of the Power of Judgment*, because it can be only accomplished by appealing to "common sense," that is, the ability to judge proceeding, as it were, from universal human reason, and thus to steer clear of the illusions and prejudices of individual reason (KU, AA 05, p. 293; Kant, 2000, p. 173). Kant stresses that absolutely everyone possesses this capacity, which ensures universal communicability "without the mediation of a concept" (KU, AA 05, p. 295; Kant, 2000, p. 175). In other words, while the judgments of theoretical reason deal with concepts that are always verifiable by experience, judgments based on common sense, which are not actually concepts or ideas but judgments based on intuition, make it possible to come to an agreement on how the ideals of the kingdom of freedom can be implemented in the world of nature (KU, AA 05, p. 178; Kant, 2000, p. 14). The task of implementing the enlightenment project thus ceases to be just a moral duty of a single individual and the space of the use of autonomous reason, and is enhanced by being perceived as the space of the use of *universal* reason. In this context, Andrew Benjamin (2012, p. 36) notes, public space becomes a "space of activity" and "[m]ore importantly, [...] an open space of activity": that is, space

ряемы, но при этом ограничены царством природы, а идеи практического разума достигают царства свободы, но принципиально не верифицируемы на опыте, то суждения на основе общего чувства, являющиеся, по сути, не понятиями, не идеями, а суждениями, обусловленными интуицией, позволяют прийти к согласию о том, как идеалы царства свободы могут быть воплощены в мире природы (*Ibid.*, S. 178; Там же, с. 97). Так задача по реализации проекта просвещения перестает быть просто нравственным долгом отдельного индивида и пространством приложения его автономного разума и обогащается представлением о ней как об определенном пространстве приложения разума всеобщего. В этом контексте, как отмечает А. Беньямин, публичное пространство становится «пространством активности» и, «что еще более важно, открытым пространством активности» (Benjamin, 2012, p. 36), то есть таким, в котором «общественность» может действовать политически как некое единое целое, осуществляя в своем настоящем проект собственного будущего, и тем самым перманентно реактуализировать его как момент современности.

Следует также отметить, что, несмотря на то значение, которое Кант придавал усилиям индивида в процессе приближения к всемирно-гражданскому состоянию, он тем не менее полагал, что обществу в целом гораздо легче выйти из «состояния несовершеннолетия», чем отдельно взятому человеку (AA 08, S. 36; Кант, 2024в, с. 49). Как поясняет К. Свит, «скрытой посылкой» данного утверждения Канта является его концепция разума, который, «для того чтобы полностью развиться», нуждается не только в самодисциплине, но еще и в «диалоге» (Sweet, 2024, p. 68) или, в формулировке К. Делиджорджи, подлинно автономный разум может существовать только в «неизбежно социальном измерении критической саморефлексии» (Deligiorgi, 2002, p. 148). Мышление, которое будет соответствовать этому условию, Кант называет не только просвещенным, то есть свободным от предрассудков предшествующей эпохи, но и «широким», то есть застрахо-

within which the “community” can act politically as a single whole, implementing, in the present, the project of its own future and thus permanently re-actualising it as a moment of modernity.

It should also be noted that despite the importance Kant attached to the individual’s efforts in bringing about a world civil state, he felt that it was far easier for society to emerge from “the state of minority” as a whole than for a single individual to do so (*WA*, AA 08, p. 36; Kant, 1996, p. 17). Kristi Sweet (2024, p. 68) elaborates that the “hidden premise” of his Kantian proposition is “his conception of reason”, which, “in order fully to develop”, needs not only self-discipline, but also “dialogue”; or, as this is framed by Katerina Deligiorgi (2002, p. 148), truly independent reason can exist in an “irreducibly social dimension of critical self-reflection”. According to Kant, thinking that meets this condition is not only enlightened, i.e. free of the prejudices of the preceding epoch, but also “broad”, i.e. insured against the prejudice of self-love and the trap of logical egoism (*KU*, AA 05, p. 295; Kant, 2000, p. 175). It has to be noted that in Kant’s opinion, headlong following of the independent thinking maxim is fraught with the risk of falling victim to new prejudices, i.e. “prejudices based on self-love”, and the “logical egoism” (*Log*, AA 09, p. 80; Kant, 1992, p. 582) that accompanies it. As Kant explains in his *Logic*, such prejudices are preliminary judgments made without reflection, and are essentially products of merely mechanical work of reason (*Log*, AA 09, p. 76; Kant, 1992, p. 579). Thus, the “prejudice based on self-love” which underlies logical egoism is the opposite of the “prejudice of prestige” and stems from the erroneous proposition that in judgments about truth agreement with the judgments of others is superfluous (*ibid.*).

ванным от предрассудка себялюбия и ловушки логического эгоизма (AA 05, S. 295; Кант, 2001, с. 379). Здесь следует пояснить, что, по мнению Канта, безудержное следование максиме мыслить самостоятельно таит в себе риск появления новых предрассудков, а именно «предрассудков *себялюбия*» и сопутствующего ему «логического эгоизма» (AA 09, S. 80; Кант, 1994, с. 339). Как поясняет Кант в своей «Логике», подобные предрассудки являются предварительными суждениями, которые выносятся без всякой рефлексии и представляют собой результат лишь механической работы разума (Ibid., S. 76; Там же, с. 334). Так, «предрассудок себялюбия», лежащий в основании логического эгоизма, выступает противоположностью «предрассудку авторитета» и исходит из ошибочного положения, что в суждениях об истине согласие с суждениями других является для автономного разума избыточным (Ibid.; Там же).

При этом, как поясняет Н. Хинске, предрассудок логического эгоизма «словно дает Канту сигнал для изложения своего собственного взгляда на разум», а именно как на разум «общечеловеческий» (Хинске, 2007, с. 109). По его мнению, Кант в своей концепции «общечеловеческого разума» пытается соединить два момента: «универсальный размах человеческого разума» и его «конечность» (Там же, с. 111). Иными словами, с одной стороны, разум присущ всем, а с другой — он обременен различными пороками и недостатками познания, имеющимися у каждого в силу самой его человеческой природы. Поэтому перспектива восприятия мира с одной позиции, будь то позиция, сформированная предрассудками отдельно взятой группы людей или собственным эгоизмом, всегда остается перспективой природной, то есть такой, в которой отсутствуют всякая история и прогресс. Универсальная же позиция, допускающая соприсутствие других, открывает пространство для последовательной реализации в человеческой истории идеалов царства свободы. Поэтому, как отмечает Хинске, если способность соизмерять свои суждения с суждениями других является чуть

As Norbert Hinske (1998, p. 82) explains, the prejudice of logical egoism “seems to give a keyword to Kant to lay out his own view on reason”⁴, namely, as “universal human reason”⁵. He suggests that Kant, in his concept of “universal human reason”, tries to combine two elements: “the universal [...] sweep of human reason and its finiteness”⁶ (ibid., p. 84). Thus, on one hand, reason is something all people have, while, on the other hand, they are encumbered by the various vices and shortages of knowledge which everyone also has, owing to human nature. This is why a perspective on the world from one position, be it a position formed by the prejudices of a certain group of people or by individual egoism, always remains a natural perspective, i.e. one in which history and progress are non-existent. By contrast, the universal position which allows for the co-presence of others opens space for temporalised realisation of the ideals of the kingdom of freedom in human history. As such, Hinske writes, while the capacity to commensurate one’s judgments with those of others is just about the only guardrail against logical egoism, the need to share one’s thoughts with others is seen by Kant not simply as an idle indulgence, but as a “moral obligation”⁷; and freedom of publication and free use of public reason are natural rights as well as means of ensuring logical “pluralism” (ibid., p. 88). Thus, Kant not only defines the historical boundaries of his modernity, which is not yet “an enlightened age”, but already “an age of Enlightenment” (WA, AA 08, p. 40; Kant, 1996, p. 21), but tentatively marks the spatial

⁴ Cf. “Das genannte Vorurteil liefert Kant gleichsam das Stichwort, sein eigenes Verständnis von Vernunft auseinanderzusetzen.”

⁵ Cf. “allgemeine Menschenvernunft.”

⁶ Cf. “[...] die universelle [...] Spannweite der menschlichen Vernunft und ihre Endlichkeit.”

⁷ Cf. “die moralische Verpflichtung”.

ли не единственным гарантом защиты от логического эгоизма, то потребность сообщать о своих мыслях другим становится для Канта не просто досужим желанием, но «моральной *обязанностью*», а право на свободу публикаций и свободное применение публичного разума — естественным правом и средством обеспечения логического «плюрализма» (Там же, с. 114). Тем самым Кант не только задает исторические границы своей современности, понятой еще не как «просвещенная эпоха», но уже как «эпоха Просвещения» (AA 08, S. 40; Кант, 2024в, с. 53), но и определяет границы условно пространственные, указывая на определенное «место», в котором данная трансформация может состояться. Это место, где разворачивается критическое самоосмысление настоящего, есть, по мнению Канта, не что иное, как область «публичного» применения разума, поскольку именно в этом пространстве не только обеспечивается возможность свободно пользоваться собственным рассудком, но и подразумевается, что его использование способно привести к всеобщему согласию в вопросах об устройстве будущего гражданского общества.

Таким образом, концепция публичного разума, фундированная в концепции общего чувства, по сути, призвана функционировать как конкретный политический механизм, посредством которого автономный разум находит свое свободное выражение в мире, а нравственный долг перед будущими поколениями оказывается исполненным. В этом смысле, как отмечает А.Г. Погоняйло, человечеству для выхода из состояния несовершеннолетия никогда не достаточно просто автономии разума, или морали, но всегда требуется «практикуемая автономия разума» (Погоняйло, 2017, с. 59). Последняя реализуется в форме суждения, с помощью которого «мы», то есть сообщество свободных и мыслящих существ, определяем вместе, соответствует ли что-либо в нашей повседневной жизни всеобщему правилу, установленному разумом, или нет. Другими словами, именно благодаря публичному применению разума «читающая публика» может

boundaries, pointing to a certain “place” in which such transformation may occur. The place where critical self-cognition of the present unfolds is, according to Kant, the area of the “public” use of reason because not only is it the space that permits the free use of one’s reason, but it assumes that its use can bring about universal concord on the structure of future civil society.

Thus, the concept of public reason founded on the concept of common sense is essentially meant to function as a concrete political mechanism through which autonomous reason finds free expression in the world, and the moral duty to future generations is fulfilled. Aleksandr G. Pogonyaylo (2017, с. 59) comments that if humankind is to emerge from the state of minority, mere autonomy of reason or morality is never enough, and “practiced autonomy of reason” is required. The latter is realised through judgment when “we”, i.e. the community of free and thinking beings, together define whether or not something in our daily life conforms to the universal rule established by reason. To put it another way, it is thanks to the public use of reason that the “reading public” can act as a subject of political action; and the concept of common sense ensures the very possibility of such agency, since it brings about consensus within a wide spectrum of opinions.

Conclusion

Having successively analysed several aspects of Kant’s enlightenment project in the overall context of his critical philosophy, we are now in a position to outline his concept of the present as experience of modernity.

First, the experience of modernity in the framework of Kant’s enlightenment project

выступить в качестве полноценного субъекта политического действия, а концепция общего чувства обосновывает саму возможность подобной субъектности, поскольку благодаря ей в широком спектре различных мнений обеспечивается возможность согласия.

Заключение

Итак, последовательно проанализировав ряд сюжетов, позволивших рассмотреть проект просвещения Канта в общем контексте развиваемой им критической философии, мы можем очертить общий контур предложенного им понимания настоящего как опыта современности.

Во-первых, опыт современности в рамках кантовского проекта просвещения предстает как опыт критического восприятия реальности, в котором критика воспринимается прежде всего как самокритика разума, или как анализ его «пределов и размышление над ними» (Фуко, 2002, с. 352). При этом, как показала интерпретация, предложенная Фуко, подобная критика всегда имеет не только теоретическое, но и политическое значение, поскольку она всегда так или иначе включена в дискурс власти и способна не только обеспечить эпистемическую автономию разума в суждениях об истине, но и стать фундаментом для дальнейшего перехода к непосредственной политической практике. Так, разум, знающий границы своей применимости, может управлять собой, а значит, быть в полном смысле автономным и потому способным управлять другими. Иными словами, благодаря практике дисциплины разума всякое суждение, в том числе и суждение политического характера, может претендовать на истинность только в том случае, если оно основывается не на внешнем авторитете или авторитете традиции, а исключительно на эпистемической автономии познающего субъекта. Тем самым не только реализуется программа «Критики чистого разума» по проведению границ человеческого познания, но и задается специфическая политическая перспектива восприятия настоящего как свободного «века критики», противопоставленного находящемуся во власти внешнего авторитета догматическому прошлому.

is an experience of the critical perception of reality in which critique is seen, above all, as self-critique of reason, or as “analysing and reflecting upon limits” (Foucault, 1984, p. 45). As the interpretation proposed by Foucault has shown, such critique has not only theoretical but also political significance because it is always, in one way or another, part of the discourse of power, and can not only ensure epistemic autonomy of reason in judgments about truth, but also serve as a foundation for subsequent transitions to political practice. Thus, reason that knows the limits of its applicability can govern itself, and hence can be fully autonomous and capable of governing others. This means that, thanks to the practice of the discipline of reason, any judgment, including judgments of a political character, can claim to be true only if it is based not on external authority or the authority of tradition, but exclusively on the epistemic autonomy of the cognising subject. This not only fulfils the programme of the *Critique of Pure Reason* for marking the limits of human knowledge, but offers a specific political perspective on the present as a free “age of criticism”, in contrast to the empowered external authority of the dogmatic past.

Second, the experience of modernity is situated within a certain historical perspective based on Kant’s faith in the possibility of the moral progress of humanity, and his implying the existence of a universal world historical task of creating a just civil society. This goal, according to Kant, can be achieved not through revolutionary transformations, but through prolonged political practice which calls not only for the epistemic authority of reason, but also for moral autonomy, specifically its civil aspect manifested in the form of a sense of duty

Во-вторых, опыт современности предстает включенным в контекст определенной исторической перспективы, основанной на вере Канта в возможность морального прогресса человечества и предполагающей наличие универсальной всемирно-исторической задачи по созданию справедливого гражданского общества. При этом достижение подобной цели является, с точки зрения Канта, результатом не революционных преобразований, а длительной политической практики, возможность которой обусловлена не только эпистемической автономией разума, но и автономией моральной, а именно ее гражданским аспектом, проявляющимся в форме чувства уважения к долгу, вынуждающего человека испытывать ответственность за судьбу будущих поколений и исходить во всяком действии не из внешних обстоятельств, а исключительно из соображений всеобщего блага. Тем самым в рамках проекта просвещения Канта реализуется программа «Критики практического разума», требующей расширения границ, установленных разумом теоретическим, за счет перехода в сферу повседневной политической практики, а опыт восприятия современности отдельным индивидом предстает как опыт героизации настоящего, в котором последнее понимается как задача, требующая от человека решительных действий для реализации в рамках текущего исторического момента проекта лучшего будущего.

В-третьих, опыт современности является опытом пребывания в особом публичном пространстве, в котором за счет апелляции к общему чувству как средству реализации способностей надындивидуального человеческого разума происходит нивелирование рисков, вызванных естественной склонностью отдельных индивидов к логическому эгоизму, и обеспечивается возможность политической субъектности нарождающегося гражданского общества. Так в рамках кантовского проекта просвещения реализуется программа «Критики способности суждения» как специфической области знания, выступающей в качестве медиатора между разумом отдельного индивида и разумом универсальным, носителем которого яв-

which commands a person to be responsible for the fate of future generations and to proceed, in every action, not from external circumstances, but solely out of consideration for the common good. Thereby Kant's enlightenment project implements the programme of the *Critique of Practical Reason* that calls for the broadening of the boundaries set by theoretical reason through a transition to the sphere of daily political practice, and the perception of reality by a single individual becomes the experience of the heroisation of the present in which the latter is perceived as a task that demands resolute actions to realise the project of a better future in the current historical moment.

Third, the experience of modernity is presented as the experience of being in a special public space in which the appeal to common sense is a means of bringing out the capacity of supra-individual human reason, risks created by the natural tendency of certain individuals toward logical egoism are neutralised, and in which the emerging civil society acquires political agency. Thus, the Kantian enlightenment project implements the programme of the *Critique of the Power Judgment* as a specific area of knowledge which mediates between the reason of the individual, and universal reason, of which the educated public is the bearer. Regardless of whether the power of judgment is applied to matters of theoretical knowledge, ethical, or political questions, in every case the tribunal for it can only be the inter-subject community which bases its judgments exclusively on the principles of universal judgment. This makes it possible to take into account the judgments of others in order to adjust one's own, and contributes to the perception of modern experience as a special, socio-political space open to free dialogue.

ляется образованная публика. Независимо от того, применяется ли способность суждения к вопросам теоретического познания, к вопросам этического или политического порядка, в каждом случае трибуналом для нее может выступать только интерсубъективное сообщество, апеллирующее в своих суждениях исключительно к принципам универсального разума. Тем самым обеспечивается возможность принимать во внимание суждения других для корректировки своих собственных и формируется восприятие опыта современности как особого социально-политического пространства, открытого для свободного диалога.

Таким образом, проследовав по намеченному Фуко пути интерпретации, мы вполне можем утверждать, что предложенный Кантом проект просвещения по сути своей являлся проектом не только и не столько критическим, сколько практическим, а точнее, политическим. Другими словами, аккумулируя в себе различные аспекты критической философии Канта, он не только предлагал программу по переосмыслению сущности и границ человеческого знания, но и обосновывал возможность постепенного перераспределения ролей в структуре властных отношений. Повзрослевшему человечеству требовалось осознать себя как некое «мы», знающее пределы собственного разума и потому имеющее полное право на управление самим собой во всех сферах жизни, в том числе и в сфере политической. Критическая философия Канта выступила своеобразным инструментарием, благодаря которому эта амбициозная задача была впервые сформулирована в определенной исторической перспективе «века Просвещения», а выраженное в его рамках восприятие современности предстает и по сей день как опыт существования в особом историческом пространстве, открытом не только для критики, но и для действий и диалога.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 24-18-00895 «Концептуализация современности в философском дискурсе», <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

Thus, after following the path of interpretation charted by Foucault, we can safely say that Kant's project of enlightenment was essentially not solely or largely critical, but *practical* (or, more precisely, *political*). In other words, in accumulating different aspects of Kant's critical philosophy, it not only offered a programme for rethinking the essence and boundaries of human knowledge, but grounded the possibility of the gradual redistribution of roles in the structure of power relations. Mature humanity needed to become conscious of itself as a "we" which knows the limits of its reason and is therefore entitled to govern itself in all spheres of life, including the political sphere. Kant's critical philosophy provided a kind of toolkit, thanks to which this ambitious task was first formulated as a concrete historical perspective on "the age of Enlightenment", and the perception of modernity it expressed is, to this day, viewed as the experience of existing in a special historical space open not only to criticism, but also to action and dialogue.

The article was financial supported by the Russian Science Foundation, project № 24-18-00895 "Conceptualization of the Modernity in the Philosophical Discourse", <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

References

- Arendt, H., 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benjamin, A., 2012. Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's "An Answer to the Question: What is the Enlightenment?" *Parallax*, 18(4), pp. 26-41. <https://doi.org/10.1080/13534645.2012.714550>.
- Chance, B. A., 2015. Kant and the Discipline of Reason. *European Journal of Philosophy*, 23(1), pp. 87-110. <https://doi.org/10.1111/ejop.12064>.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб. : Наука, 2011.

Дмитриева Н. А., Зильбер А. С., Чалый В. А. и др. Этика Канта в контексте Просвещения. Обзор XII Кантовских чтений (Калининград, 21–25 апреля 2019 г.) // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 101–118. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-5>.

Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб. : Алетейя, 2010.

Кант И. Логика // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 266–399.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 2001. Т. 4. С. 69–833.

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

Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024а. Т. 1. С. 162–397.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024б. Т. 2. С. 31–48.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024в. Т. 2. С. 48–56.

Кант И. Спор факультетов // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024г. Т. 2. С. 250–362.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. по антропологии, философии политики и философии религии : в 3 т. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024д. Т. 2. С. 97–114.

Круглов А. Н. Кантовское понятие просвещения и его альтернативы // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 2. С. 16–39. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-2-2>.

Межуев Б. В. «Консервативное просвещение» как «героизация настоящего» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 130–158. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6>.

Погоняло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб. : Наука, 2017.

Соболева М. Е. Антиномия политического разума. Размышления по поводу статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» // Кантовский сборник. 2014. № 3. С. 40–50. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2014-3-3>.

Cohen, A., 2021. Kant on Epistemic Autonomy. In: C. Serck-Hanssen and B. Himmelfmann, eds. 2021. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin: De Gruyter, pp. 687-696. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-064>.

Deligiorgi, K., 2002. Universality, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy*, 10(2), pp. 143-159. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00153>.

Dmitrieva, N. A., Zilber, A. S., Chaly, V. A., Kiselev, A.S. and Bonadyseva, P.R., 2019. Kant's Ethics in the Context of the Enlightenment. Report of the 12th Kant Readings Conference (Kaliningrad, 21-25 April 2019). *Kantian Journal*, 38(4), pp. 101-118. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-5>.

Dyakov, A. V., 2010. *Mishel Fuko i ego vremya [Michel Foucault and His Time]*. St Petersburg: Aleteya. (In Rus.)

Ferrone, V., 2015. *The Enlightenment: History of an Idea*. Translated by E. Tarantino. Princeton: Princeton University Press.

Foucault, M., 1984. What is Enlightenment? In: P. Rabinow, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32-50.

Foucault, M., 1986. Kant on Enlightenment and Revolution. *Economy and Society*, 15(1), pp. 88-96. <https://doi.org/10.1080/03085148600000016>.

Foucault, M., 2007. What is Critique? Translated by L. Hochroth. In: M. Foucault, 2007. *The Politics of Truth*. Edited by S. Lotringer, introduction by J. Rajchman. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp. 41-81.

Foucault, M., 2011. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982–1983*. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Hendricks, C., 2008. Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present. *Philosophy & Social Criticism*, 34(4), pp. 357-382. <https://doi.org/10.1177/0191453708088509>.

Hinske, N., 1998. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Suttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Kant, I., 1991a. *The Contest of Faculties*. In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 176-191.

Kant, I., 1991b. What is Orientation in Thinking? In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H. S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237-249.

Kant, I., 1992. The Jäsche Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Edited by J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-643.

Старцева А., Сабанов А. О. Иммануил Кант и «новое Просвещение». Обзор международной научной конференции // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 132–145. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-7>.

Фуко М. Что такое Просвещение? / пер. с фр. С. Ч. Офертаса ; под ред. Б. М. Скуратова // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М. : Праксис, 2002. С. 335–359.

Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб. : Наука, 2011.

Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / пер. с нем. под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : Культурная революция, 2007.

Benjamin A. Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's "An Answer to the Question: What is the Enlightenment?" // Parallax. 2012. Vol. 18, № 4. P. 26–41. <https://doi.org/10.1080/13534645.2012.714550>.

Chance B. A. Kant and the Discipline of Reason // European Journal of Philosophy. 2015. Vol. 23, № 1. P. 87–110. <https://doi.org/10.1111/ejop.12064>.

Cohen A. Kant on Epistemic Autonomy // The Court of Reason : Proceedings of the 13th International Kant Congress / ed. by C. Serck-Hanssen, B. Himmelmann. Berlin : De Gruyter, 2021. P. 687–696. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-064>.

Deligiorgi K. Universality, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason // European Journal of Philosophy. 2002. Vol. 10, № 2. P. 143–159. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00153>.

Ferrone V. The Enlightenment: History of an Idea / transl. by E. Tarantino. Princeton : Princeton University Press, 2015.

Foucault M. What is Enlightenment? // The Foucault Reader / ed. by P. Rabinow. N.Y. : Pantheon Books, 1984. P. 32–50.

Foucault M. Kant on Enlightenment and Revolution // Economy and Society. 1986. Vol. 15, № 1. P. 88–96. <https://doi.org/10.1080/03085148600000016>.

Foucault M. What is Critique // The Politics of Truth / ed. by S. Lotringer. Los Angeles : Semiotext(e), 2007. P. 41–83.

Hendricks C. Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present // Philosophy & Social Criticism. 2008. Vol. 34, № 4. P. 357–382. <https://doi.org/10.1177/0191453708088509>.

Kant, I., 1996. An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784). In: I. Kant, 1996. *Practical philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2007a. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by R. B. Louden and G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-430.

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

Koselleck, R., 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.

Krouglov, A. N., 2023. Kant's Concept of Enlightenment and Its Alternatives. *Kantian Journal*, 42(2), pp. 16-39. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-2-2>.

McQuillan, C., 2012. Beyond the Limits of Reason: Kant, Critique and Enlightenment. In: K. de Boer and R. Sonderegger, eds. 2012. *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave Macmillan, pp. 66-83.

Mezhuev, B. V., 2023. "Conservative Enlightenment" as "Heroisation of the Present". *Kantian Journal*, 42(3), pp. 130-158. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6>.

Pogonyailo, A. G., 2017. *Myshlenie i sozertsanie. Materialy k lektsiiam po istorii filosofii [Thinking and Contemplation. Materials for the Lectures on the History of Philosophy]*. St Petersburg: Nauka. (In Rus.)

Schmidt, J., 2011. Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault. *History of European Ideas*, 37(1), pp. 43-52. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.08.002>.

Soboleva, M. E., 2014. The Antinomy of Political Reason. Some Deliberations on Kant's "Answer to the Question: What Is Enlightenment?" *Kantian Journal*, 3(49), pp. 40-50. (In Rus.) <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2014-3-3>.

Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time / transl. by K. Tribe. N.Y. : Columbia University Press, 1985.

McQuillan C. Beyond the Limits of Reason: Kant, Critique and Enlightenment // Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy / ed. by K. de Boer, R. Sonderegger. Basingstoke, Hampshire ; N.Y. : Palgrave Macmillan, 2012. P. 66–83.

Schmidt J. Misunderstanding the Question: ‘What is Enlightenment?’: Venturi, Habermas, and Foucault // History of European Ideas. 2011. Vol. 37, № 1. P. 43–52. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.08.002>.

Sweet K. Kant on Free Speech: Criticism, Enlightenment, and the Exercise of Judgement in the Public Sphere // Kantian Review. 2024. Vol. 29, № 1. P. 61–80. <https://doi.org/10.1017/S136941542300047X>.

Venturi F. Utopia and Reform in the Enlightenment. Cambridge : Cambridge University Press, 1971.

Об авторе

Алексей Геннадиевич Корниенко, кандидат философских наук, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akornienko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7555-671>

Для цитирования:

Корниенко А. Г. Опыт современности в кантианской перспективе // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 4. С. 92–117.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-4>

© Корниенко А. Г., 2025.

Startseva, A. and Sabanov, A. O., 2023. Immanuel Kant and the “New Enlightenment”. International Conference Report. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 132-145. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-7>.

Sweet, K., 2024. Kant on Free Speech: Criticism, Enlightenment, and the Exercise of Judgement in the Public Sphere. *Kantian Review*, 29(1), pp. 61-80. <https://doi.org/10.1017/S136941542300047X>.

Venturi, F., 1971. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

The author

Dr Aleksey G. Kornienko, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia.

E-mail: akornienko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7555-671>

To cite this article:

Kornienko, A. G., 2025. The Experience of Modernity from the Kantian Perspective. *Kantian Journal*, 44(4), pp. 92-117.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-4-4>

© Kornienko A. G., 2025.



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



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