
ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

MODERN GLOBAL PROBLEMS

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 4 (486). С. 5–11.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(4(486):5-11.

Научная статья

УДК 101

doi: 10.47475/1994-2796-2024-486-4-5-11

СОВРЕМЕННОСТЬ: ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

Александр Владимирович Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, a.diakov@spbu.ru, 0000-0002-5747-6398

Аннотация. Предлагается экспозиция философской проблематизации современности. Автор рассматривает три возможные модели тематизации современности в перспективе кантианской формулировки проблемы: 1) онтологическую, связанную с проектом М. Хайдеггера, где происходит вытеснение вопроса об историческом времени современности на второй план, тогда как на первый выходит вопрос о темпоральности человеческого существования. При этом вопрос о современности становится универсальным и в дальнейшем подлежит устранению; 2) антропологическую, заключающуюся в сохранении прагматического ракурса рассмотрения человека, что предполагает отказ от онтологии, но открывает перспективу для развития гуманитарных наук. Здесь вопрос о современности не устраняется, но переносится в область исторической эпистемологии; 3) постмодернистскую, связанную с устранением вопроса о человеке, где современность вновь представляется событием уникальным, но оставшимся в прошлом. Автор фиксирует недостаточность как проектов возрождения метафизики, так и программ создания травматической истории, в равной мере воспроизводящих антропологическую конфигурацию философии, и делает вывод о необходимости выработки новой модели современности — эстетической.

Ключевые слова: современность, антропология, гуманитарные науки, человек, эпистемология, метафизика, критика

Финансирование: статья выполнена в рамках проекта РФФ (проект № 24-18-00895 «Концептуализация современности в философском дискурсе»).

Для цитирования: Дьяков А. В. Современность: философская концептуализация // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 4 (486). С. 5–11. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-486-4-5-11.

Original article

MODERNITY: THE PHILOSOPHICAL CONCEPTUALISATION

Alexandr V. Dyakov

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia, a.diakov@spbu.ru, 0000-0002-5747-6398

Abstract. The article offers an exposition of the philosophical problematization of modernity. The author considers three possible models for the thematization of modernity in the perspective of the Kantian formulation of the problem: 1) ontological, associated with the project of M. Heidegger, where the question of the historical time of modernity is pushed into the background, while the question of temporality of human existence. At the same time, the question of modernity becomes universal and must be eliminated in the future; 2) anthropological, which consists in preserving the pragmatic perspective of considering a person, which implies a rejection of ontology, but opens up prospects for the development of the humanities. Here the question of modernity is not eliminated, but is transferred to the field of historical epistemology; 3) postmodernist, associated with the elimination of the question of man, where modernity again appears as a unique event, but left in the past. The author records the insufficiency of both projects for the revival of metaphysics and programs for creating traumatic history, which equally reproduce the anthropological configuration of philosophy, and concludes that it is necessary to develop a new model of modernity — an aesthetic one.

Keywords: modernity, anthropology, humanities, human being, epistemology, metaphysics, critics

Funding: The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation no. 24-18-00895 “Conceptualizing of the modernity in the philosophical discourse”.

For citation: Dyakov AV. Modernity: the Philosophical Conceptualisation. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(4(486):5-11. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-486-4-5-11.

Экспозиция вопроса

Понятие современности в пространстве гуманитарных наук является одновременно и слишком широким, и слишком узким. Слишком широким, потому что под современностью может пониматься что угодно — от текущей конъюнктуры сегодняшнего дня до условного гештальта, указывающего на некий общественный договор относительно контингентной событийности. Слишком узким, потому что порой мы склонны думать, что современность была уникальным историческим событием, оставшимся в прошлом и теперь сменившимся некой постсовременностью. И об одном, и о другом у нас пойдёт здесь речь, хотя основная цель, которую мы ставим перед собой в этой статье, несколько иная: попытаться уловить общую методологическую тенденцию, присущую рефлексии о современности в области философии и гуманитарных наук в целом.

Со времён Хайдеггера, а вернее, ещё со времён Канта всякий вопрос о современности должен принимать во внимание самого спрашивающего, причём роль этого последнего всё более акцентируется, так что вопрос о современности оказывается в тени вопроса о человеке, ставится ли он с прагматической (как у Канта) или с онтологической (как у Хайдеггера) точки зрения. Ближайшим следствием такого переноса акцента оказывается вытеснение вопроса об историческом времени современности на второй план, тогда как на первый выходит вопрос о темпоральности человеческого существования. Если верить тому же Хайдеггеру (да и вообще экзистенциалистам), темпоральность эта имеет лишь самое отдалённое отношение к истории и хронологии, так что современность становится неким подвижным моментом, всегда уже присутствующим в горизонте человеческого существования и конституирующим его «здесь» не как «когда», а как «где». Проще говоря, так понимаемая темпоральность принципиально аисторична, а вопрос о современности теряет свою историческую уникальность и становится универсальным. В дальнейшем он подлежит устранению как терминологически неадекватный потребностям аналитики

существования. Такую цену приходится платить за онтологический поворот темы.

Другая возможность открывается при сохранении прагматического ракурса рассмотрения человека, что, конечно, предполагает отказ от онтологии, но зато открывает простор для антропологии и так называемых гуманитарных наук. И здесь вопрос о современности также оттесняется на второй план, будучи заслонён необъятным корпусом эмпирических знаний. По-видимому, это тот самый случай (перефразируем А. Ф. Лосева), когда объект оказывается погребён под сведениями о нём. Вопрос о современности здесь не устраняется, но скорее сдвигается в область исторической эпистемологии, ведь если сам предмет гуманитарных наук мыслится как принципиально неисторический, то сами гуманитарные науки озабочены собственными основаниями и происхождением. Вопрос о современности здесь сохраняет своё кантовское звучание, хотя место вопрошания и самый его субъект меняются. Гуманитарные науки как феномен не тождественны Просвещению, так же как их субъект не тождествен фигуре кантовского философа, и даже сам вопрос о человеке в гуманитарных науках не является точкой схождения трёх критических вопросов, как это было у Канта, и ставится не в начале, а в конце.

Наконец, третья, и самая радикальная программа развития дискурса о современности заключается в устранении вопроса о человеке — в соответствии с провокативным и в своё время наделавшим немало шума выражением М. Фуко, декларации «смерти человека». По логике Фуко, кантовское пробуждение от метафизического сна обернулось погружением в сон антропологический, пробуждение от которого также должно достигаться средствами кантовской критики. Здесь мы снова имеем дело с формацией знания, характерной для исторической эпистемологии, и современность, поскольку философии удалось сформулировать это понятие, рассматривается как единичное, однажды бывшее событие в истории мысли. Другими словами, мы оказываемся в области мысли, очерчиваемой историзмом и попытками его преодоления.

Объявив таким образом своё намерение и выдвинув ряд тезисов, мы можем заняться их аргументацией и детальным изложением очерченного вопроса. Заметим только, что тема эта в исследовательской литературе уже обсуждалась неоднократно, ибо масштаб кантовской фигуры по-прежнему порождает самый пристальный интерес к его медитациям по поводу собственной современности. Из ближайших к нам авторов следует упомянуть Дж. Портера [20], К. Макквила-на [18], К. Хендрикс [14], Э. Аллена [9], К. Гордона [13]. О том, каким образом и в каком аспекте реактуализировал тему кантовской современности М. Фуко, также написано немало; упомянем хотя бы работы Т. Р. Флинна [12], Д. Р. Хайли [15], Б. Далглиша [11], К. Купмена [16]. И конечно же, необходимо иметь в виду ряд весьма значимых работ общего порядка, таких как монографии Р. Б. Пиппина [19], М. Мэхона [17] или аналитическая работа Р. Кастеля [10].

Кантовская современность

История современности началась в декабре 1784 г., когда Кант опубликовал свою знаменитую статью «Что такое Просвещение?». Такое утверждение выглядит спорным, а то и вовсе неубедительным, однако в той логике интеллектуальных событий, с которой нам придётся иметь дело дальше, оно может считаться вполне осмысленным. Такая курьёзная точность датировки соответствует курьёзности ситуации, когда философ претендует находиться в некой центральной точке мировой истории, а то и вовсе этой точкой быть. Кант утверждал, что «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия» [3, с. 29]. Речь шла о конкретном явлении, охватившем Европу в XVIII столетии, и Кант говорил от лица европейцев вообще, хотя, как справедливо заметил П. Шоню, «относительно... франко-британской линии *Aufklärung* проявляется как запоздалая и своеобразная разновидность» [8, с. 322]. Действительно, *Aufklärung* значительно отличается от *Lumière* и *Enlightenment*, так что современность Канта можно было бы считать частным, едва ли более чем специфически национальным случаем, однако важность этой фигуры для последующих поколений интеллектуалов заставила рассматривать её как ключевую для всей западной цивилизации.

Во всяком случае М. Фуко, хотя и вспомнив мимоходом о том, что главной заботой немецких интеллектуалов той поры была свобода религиозного исповедания, склонен находить в статье

Канта нечто куда большее. Прежде всего «этот текст знаменует появление нового типа вопрошания в пространстве философской мысли» — вопрошания об истории: не о её начале, ни о конце, но «о телеологии, имманентной самому процессу истории [6, с. 23]». Проще говоря, «вопрос о настоящем, вопрос о современности: что происходит сегодня? Что происходит сейчас? Что такое “сейчас”, внутри которого мы так или иначе пребываем, и что это за место, та точка, [в которой] я пишу?» [6, с. 23–24]. Во-первых, Кант ставит вопрос о том, что такое настоящее как различимый среди прочих момент, делающий современной философскую мысль; во-вторых, этот момент выражает процесс, связанный с философией; в-третьих, речь о том, чтобы показать, в чём и как индивид в качестве философа сам является частью этого процесса. «Короче, в тексте Канта появляется вопрос о настоящем как о философском событии, к которому принадлежит говорящий о нём философ... Философия... сталкивается с появлением своей собственной дискурсивной современности, изучаемой как событие, о смысле, ценности и о философской единичности которого она высказывается и в котором она находит одновременно свой смысл и основание того, о чём она говорит» [6, с. 24–25].

По версии Фуко, от кантовского вопроса — вернее от его способа на этот вопрос отвечать — как от брошенного в воду камня расходятся всё более широкие круги. Вопрос об *Aufklärung* носит, по видимости, частный характер и относится к конкретному интеллектуальному проекту, который, впрочем, имеет потенциально радикальный характер и в случае успеха должен совершенно изменить мировоззрение интеллектуалов. Этот вопрос в соответствии с кантовским философским проектом должен включать в себя самого вопрошающего, который немедленно занимает в этой жестикюляции центральное место. Поскольку речь идёт об исторически уникальном событии — *Aufklärung*, необходимо ситуировать вопрошающего философа; таким образом, вопрос об *Aufklärung* невозможно задавать иначе, как задавая вопрос о современности философа. Поскольку философ есть не просто индивид, но действующий агент философии, речь идёт о её, философии, современности. И наконец, дискурс о современности развивается самой философией, так что философский жест приобретает всемирно-исторический характер.

В такой трактовке есть, по-видимому, значительная доля правоты, хотя в целом она имеет

характер интерпретативного насилия. Прочтение Канта через неокантианские очки вполне оправдано, хотя можно было бы ожидать, что сам он затруднился бы назвать себя кантианцем, подобно тому, как Маркс не считал себя марксистом. Кантова критика с присущими ей способами постановки вопросов открывала самые разные перспективы, но вместо того, чтобы написать философию истории (абрис которой он дал в ряде статей), он написал свою «Антропологию с прагматической точки зрения». Хотя выводить гуманитарные науки непосредственно из «Антропологии» не представляется возможным, стоит зафиксировать движение кантовской мысли именно в этом перспективном направлении.

Антропологический сон

Здесь самое время вспомнить о давнем противостоянии, занимающем большую часть истории философии последних столетий, — противостоянии генерализующего подхода и подхода историзирующего, проще говоря, механицизма и историзма. Ещё Ф. Мейнеке [4] заметил парадоксальность отношений между этими двумя тенденциями, предполагающими одна другую и несущими в себе друг друга потенциально. Хотя механицизм, на первый взгляд, полагает конститутивы человеческого существования неизменными, он с необходимостью приходит к мысли об обусловленности этого существования внешними условиями, и объяснять вариативность того, что однажды назовут «жизненным миром», удобнее всего через неодинаковость условий, как это сделал уже Ш. Монтескьё. Последствия этой идеи были поистине грандиозны и включали в себя, помимо прочего, гуманитарные науки. В той условной перспективе, которую мы наметили в настоящей работе, такая продуктивная мысль означала отказ от метафизики человека ради его прагматического изучения.

Рассматривая человека как гибрид трансцендентального и эмпирического, приходится имплицитно предполагать некую гибридную современность, представляющую собой смешение ставшего и вечно становящегося. Такая современность уже не может схватываться как исторически уникальный феномен, но мыслится как постоянно присутствующая в горизонте человеческого существования. Речь идёт уже не о времени в историческом смысле, но скорее о темпоральности как постоянном экзистенциале. Метафизика, с которой Кант намеревался покончить, обращаясь к прагматике человеческого существования,

возвращается через лазейку, проделанную феноменологией. Если механицизм имплицитно нёс в себе зародыш историзма, то историзм, как оказалось, мог существовать лишь в горизонте механицизма. «Мы видим, — писал Фуко, — сколь жёсткая связь соединяет, вопреки всем видимостям, мысль позитивистского и эсхатологического типа (и прежде всего марксизм) с рефлексией, вдохновлённой феноменологией. Их недавнее сближение — это не только и не столько запоздалое примирение: на уровне археологических конфигураций необходимыми (даже и друг для друга) были и те, и другие, причём с того самого момента, когда возник антропологический постулат, когда человек явился в качестве эмпирико-трансцендентального двуединства» [5, с. 413–414]. Парадоксальным образом антропология реанимирует метафизику: «Антропологическая конфигурация современной философии предполагает удвоение догматизма, распространение его на два различных уровня, опирающихся друг на друга и одновременно ограничивающих друг друга: докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту» [5, с. 437]. Этот «догматизм» оказывается навязчивой идеей посткантианской философии, от которой никак не удаётся уйти. Сам Фуко тоже пал его жертвой: потратив много времени и сил на критику метафизики, принимающей самые разные обличья и маскирующейся под критику, сам он закончил тем, что создал проект аналитики человеческого существования с точки зрения «заботы о себе», и проницательный Ж. Бодрийяр очень точно заметил, что «дискурс Фуко — зеркало тех стратегий власти, которые он описывает» [1, с. 38].

Речь теперь идёт именно о властных стратегиях, и радикальный ницшевский проект обнаруживал эту сторону метафизического догматизма: за любыми попытками утверждения определённой картины мира и разворачиванием той или иной последовательной доктрины скрывается стремление к власти. Более того, любая картина мира, предписывающая человеку определённое место, скрывает такое положение дел. Несовпадение и даже противоположность *знания* и *познания*, которую впоследствии блестяще анализировал М. Фуко, станет центральным моментом всей постмодернистской критики. Впрочем, сам Ницше не был радикальным нигилистом, и его критика должна была расчистить пространство для новой метафизики или того, что, как предпо-

лагалось, должно прийти ей на смену, — философии воли. Ницше сделал всё возможное, чтобы эта воля не смешивалась с гегелевским желанием, но оказался бессилён против её совмещения с либидозным стремлением. Современность же стала мыслиться с точки зрения вечного возвращения — как вечное настоящее. Это была очень честная позиция, не выговаривающая никаких привилегий ни философу, ни его времени, однако даётся она дорогой ценой.

Постсовременность

Отказ от антропологической модификации философии, как назвал это Фуко, был двойным жестом: радикальной критикой метафизики (особенно той, что скрывалась под маской феноменологии) и отказом от философской антропологии как в широком, так и в узком значениях этого термина. Если первое достигалось за счёт радикального релятивизма в духе Ницше, то второе означало «смерть человека». Обе стороны жеста сходились в общей для них точке утраты современности.

Здесь стоит вспомнить о том, что Г. В. Ф. Гегель понимал современность как переходный момент («наше время есть время рождения и перехода к новому периоду» [2, с. 6]), что, собственно, и отличает эту современность от прошлого и делает её совершенно особенным временем. Таков образ «модерна», узнаваемый и по сей день. Ницше переживал этот момент весьма эмоционально, как отрыв от времени, когда существовала подлинная культура, как момент объявления о «смерти Бога», но рассчитывал на «вечное возвращение», которое должно вернуть человечество к утраченному истоку. Постмодерн выражает мироощущение человека, оказавшегося в мире, пережившем «смерть Бога» и утратившем надежду на возврат к прошлому, которое теперь существует разве что в виде дискурса. Этот последний момент зафиксировали историки Х. Уайт, Ч. Дженкинс и А. Манслоу, которые, в свою очередь, вдохновлялись философами-постмодернистами.

Этот демарш, разворачивающийся в пространстве исторических наук, возвращает нас к чрезвычайно важному аспекту дискурса о современности — историческому. Ведь речь идёт о моменте истории, понимать ли его хронологически или онтологически, а значит, критика догматизма и антропологии в равной мере должны вести к истории. Историзм XIX в. стал тем движением, которое позволяло уйти от догматизма, не превращая знание о человеке в новую метафизику.

Его закономерное продолжение и преодоление — исторический релятивизм — оказалось весьма живучим, и ещё в творчестве М. Фуко мы можем видеть его модификацию, впрочем, не слишком значительную.

Ю. Хабермас весьма точно обозначил два важнейших момента в историзирующем мышлении Фуко [21]: во-первых, стремление «оставить позади характерное для модерна актуальное, презентистское сознание времени»; во-вторых, «методическое следствие *процания с герменевтикой*. Новая история служит не целям понимания, а целям уничтожения и разрушения той действительно исторической взаимосвязи, которая предположительно связывает историка с предметом; с предметом историк вступает в коммуникацию только для того, чтобы найти в этом предмете самого себя» [7, с. 260–261]. Если продолжить мысль Хабермаса, можно сказать, что кантианец Фуко намеревается покончить с кантовским взглядом на современность, используя для этого кантовскую же критику. Фуко объявляет кантовскую современность уникальным событием, о чём у нас уже шла речь, так что своё собственное, а стало быть, и наше время нужно считать постсовременностью. Эта версия постмодерна отличается от предложенной Ж.-Ф. Лиотаром, хотя имеет с ней существенное сходство: недоверие к метанарративам ведь как раз и означает, что современность существует лишь на дискурсивном уровне, становящемся предметом критики. Вместе тем Фуко склонен говорить о «пороге нашей современности», как об исторически чётко ситуированном дискурсивном разломе, порождающем определённый взгляд на своё время. Если пытаться выстроить некую единую систему, то понимать Фуко, по-видимому, нужно в том смысле, что наша современность сознаёт себя как постсовременность — то ли незавершённый модернистский проект, повисающий в пустоте, то ли некое послезитие в ситуации реализованности модернистского проекта, на смену которому ничего не пришло. Впрочем, единого взгляда на вопрос у Фуко не было, его беспокойная мысль лишь наметила значимые для нас темы, развивать которые можно в любом другом направлении, не забываясь о герменевтической строгости.

Разрыв с герменевтикой, о котором говорит Хабермас, действительно произошёл, но породил неоднозначные следствия. Во-первых, отказ от претензии постичь смысл истории: если уже историзм тяготел к упразднению телеологической истории с её интеллигибельными законами,

то постмодернистский релятивизм утверждал представление о дискурсивной природе истории. Если история существует лишь как дискурс историков, то и современность есть не что иное, как дискурсивный эффект. Самое представление об историческом времени объявляется относительным и существующим в рамках конкретной дискурсивной формации. Таким образом, кантовская современность представляется не просто единичным событием в истории западной цивилизации, но событием внутри определённой дискурсивной системы, возникновение которой объяснимо с точки зрения её морфологии, но не с точки зрения всемирно-исторической закономерности. Другими словами, исторической случайностью, парадоксальным моментом, который тем не менее породил сегодняшнюю реальность.

Весь этот интеллектуальный демарш представляется нам сегодня вполне объяснимым, но едва ли мы можем удовлетвориться подобным объяснением нашей собственной современности. Попытки уйти от крайностей релятивизма ведут к возрождению конструкций, подвер-

гавшихся радикальной критике как метафизические (позднее творчество всё того же М. Фуко служит тому ярким примером), причём призывы к возрождению метафизики хотя и раздаются повсеместно, но едва ли могут привести к чему-то большему, нежели интеллектуальный эксперимент, занятный, но ни к чему не обязывающий. Если история существует только на уровне дискурса, там же следует искать и современность, и нас самих, об этой современности вопрошающих. Проекты травматической истории наподобие предложенного Ф. Р. Анкерсмитом, либо сводятся всё к той же пандискурсивной позиции, либо требуют утверждения всё той же антропологической конфигурации философии, в которой реальность будет рассматриваться с точки зрения её отношения к индивиду, причём на чувственно-эмоциональном уровне. Неиспользованную возможность, как нам представляется, следует искать в том направлении, которое Кант обрисовал в своей третьей «Критике» и которая может быть прочитана как потенциальный проект эстетики современности.

Список источников

1. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / пер. Д. Калугина. СПб. : Владимир Даль, 2000.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб. : Наука, 1992.
3. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / пер. Ц. Г. Арзаканьяна // Сочинения : в 8 т. Т. 8. М. : Чоро, 1994.
4. Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М. : РОССПЭН, 2004.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. М. : Прогресс, 1977.
6. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. А. В. Дьякова. СПб. : Наука, 2011.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М. : Весь мир, 2008.
8. Шоню П. Цивилизация Просвещения / пер. И. Иткина. М. : У-Фактория, АСТ, 2008.
9. Allen A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal // Constellations. 2003. № 10 (2). P. 180–198.
10. Castel R. Problematization as a Mode of Reading History // Foucault and the writing of History. Ed. E. Goldstein. Cambridge (Mass.) : Blackwell, 1994. P. 237–252.
11. Dalgliesh B. Critical History: Foucault after Kant and Nietzsche // Parrhesia. 2013. № 18. P. 68–84.
12. Flynn Th. R. Foucault and the Politics of Postmodernity // Noûs. 1989. № 23 (2). P. 187–198.
13. Gordon C. Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment // Economy and Society. 1986. № 15 (1). P. 71–87.
14. Hendricks Ch. Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present // Philosophy & Social Criticism. 2008. Vol. 34, № 4. P. 357–382.
15. Hiley D. R. Foucault and the Question of Enlightenment // Philosophy and Social Criticism. 1985. № 11 (1). P. 63–83.
16. Koopman C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages // Foucault Studies. 2010. № 8. P. 100–121.
17. Mahon M. Foucault's Nietzschean genealogy: truth, power and the subject. Albany (NY) : SUNY, 1992.
18. McQuillan C. Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben // Parrhesia. 2010. № 10. P. 39–49.

19. Pippin R. B. *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford (UK); Cambridge (Mass.) : Blackwell, 1991
20. Porter J. I. *Foucault, Kant, and Antiquity // Representations*. 2024. № 1 (165). P. 120–143.
21. Schmidt J. *Habermas and Foucault // Habermas and the Unfinished Project of Modernity* / eds. M. Pas-serin and S. Benhabib. Cambridge : Polity Press, 1996.

References

1. Bodriyay Zh. *Zabyt' Fuko*. St. Petersburg; 2000. (In Russ.).
2. Gegel' GVF. *Fenomenologiya duha*. St. Petersburg; 1992. (In Russ.).
3. Kant I. *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie?* Vol. 8. Moscow; 1994. (In Russ.).
4. Mejneke F. *Vozniknovenie istorizma*. Moscow; 2004. (In Russ.).
5. Fuko M. *Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnykh nauk*. Moscow; 1977. (In Russ.).
6. Fuko M. *Upravlenie soboj i drugimi. Kurs lekcij, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uchebnom godu*. St. Petersburg; 2011. (In Russ.).
7. Habermas YU. *Filosofskij diskurs o moderne*. Moscow; 2008. (In Russ.).
8. Shonyu P. *Civilizaciya Prosveshcheniya*. Moscow; 2008. (In Russ.).
9. Allen A. *Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. Constellations*. 2003;(10):180-198.
10. Castel R. *Problematization as a Mode of Reading History*. In: *Foucault and the writing of History*. Ed. E. Goldstein. Cambridge (Mass.): Blackwell, 1994. Pp. 237–252.
11. Dalgliesh B. *Critical History: Foucault after Kant and Nietzsche. Parrhesia*. 2013;(18):68-84.
12. Flynn ThR. *Foucault and the Politics of Postmodernity. Noûs*. 1989;(23):187-198.
13. Gordon C. *Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment. Economy and Society*. 1986;(15):71-87.
14. Hendricks Ch. *Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present. Philosophy & Social Criticism*. 2008;34(4):357-382.
15. Hiley DR. *Foucault and the Question of Enlightenment. Philosophy and Social Criticism*. 1985;(11):63-83.
16. Koopman C. *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. Foucault Studies*. 2010;(8):100-121.
17. Mahon M. *Foucault's Neitzschean genealogy: truth, power and the subject*. Albany (NY), SUNY; 1992.
18. McQuillan C. *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben. Parrhesia*. 2010;(10):39-49.
19. Pippin RB. *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford (UK); Cambridge (Mass.), Blackwell; 1991.
20. Porter JI. *Foucault, Kant, and Antiquity. Representations*. 2024;(1):120-143.
21. Schmidt J. *Habermas and Foucault*. In: *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Eds. M. Pas-serin and S. Benhabib. Cambridge, Polity Press; 1996.

Информация об авторе

А. В. Дьяков — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания.

Information about the author

A. V. Dyakov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Ontology and Theory of Cognition.

Статья поступила в редакцию 25.04.2024; одобрена после рецензирования 28.04.2024; принята к публикации 02.05.2024.

The article was submitted 25.04.2024; approved after reviewing 28.04.2024; accepted for publication 02.05.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.