

АВТОНОМИЯ В ГРАНИЦАХ ПРИЗНАНИЯ И ОТКРЫТОСТИ СОЦИАЛЬНОГО

Ольга Шпарага¹

Abstract

In the text the concept of *autonomy* in the modern social-theoretical discussions including feminist is considered. In the first part the reconstruction of I. Kant's understanding of autonomy as self-legislations of will is offered. Then the criticism of Kant's understanding of autonomy is proposed, on the one hand for its monologicality (J. Habermas), on the other – for its accent on the selfhood, which presupposes domination over the body and others (M. Cook). Starting with both directions of criticism I suggest to refuse self-sufficiency of the concept of autonomy and to add such elements of interaction as consent and mutual acknowledgment. Autonomy, consent and mutual acknowledgement should be considered thus as elements of the structure of openness of commune and simultaneously to supply and limit each other. Such understanding of autonomy gives us an opportunity at the concepts of modernity and democracy with which the autonomy has always been historically connected.

Keywords: autonomy, acknowledgment, consent, selfhood, legislation, modernity, structure of openness, democracy.

Давая оценку социально-политической ситуации в Беларуси, белорусский философ Владимир Фурс выделяет понятие автономии в качестве ключевой характеристики «современности», или модерности. Автономия, в его интерпретации, – «это не праздная, а практически значимая утопия: она прочерчивает горизонт “политики” – рефлексивного переустройства общества, что в сегодняшних белорусских условиях означает активное “присвоение” самодетельными гражданами государства, отчуждённого в авторитарном самодовлении»². В схожем смысле понятие автономии используется в исследовании «карты культур Европы» (2008): с его помощью обозначается форма индивидуализма, для которого принципиально значима вовлечённость в социальную жизнь и который поэтому отличен от эгоизма, нарциссизма, гедонизма или этического релятивизма.³ Понятие автономии

¹ Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

² Фурс В. Белорусский проект «современности»? // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*. Вильнюс, 2007. С. 54.

³ Хальман Л., Хагенаас Ж., Моорс Г. Карта культур Европы. Исследование основных ценностных ориентаций населения евро-

позволяет авторам исследования провести различие между американским либерализмом и европейским социалиберализмом.

И тем не менее, в среде современных философов и социальных теоретиков понятие автономии вызывает не меньше критики, чем одобрения. Билл Ридингс в своей интереснейшей посмертной книге 1995 о современном университете критикует автономию, понимаемую как «свободу от обязательств перед другими», поскольку она «таит в себе несбыточную мечту о субъективной самотождественности: о миге, когда моя ответственность перед другими больше не будет меня разрывать изнутри, отдалять от самого себя»⁴. Опасность такой позиции заключается, по мнению канадского философа, в том, что занявшие её человек или сообщество освобождают себя от обязательств, которые вплетены в сети социальных связей, всегда уже определяющих наши действия и поступки. Понимание этого лишает нас автономии и делает продуктивным мышление в логике гетерономии, позволяющей сохранить за социальной связью статус вопроса, поиск ответа на который и есть бесконечное прояснение содержания и характера нашей ответственности.

В своём небольшом тексте мне хотелось бы в самом первом приближении коснуться нескольких линий – одна из которых принадлежит полю гендерной теории – переосмысления понятия автономии теми авторами, которые всё же считают это понятие принципиально важным для современных социальных и политических исследований. Вопрос о том, в чём состоит важность этого понятия, будет, конечно же, центральным для моих размышлений.

Автономия как самозаконодательствующая воля (И. Кант)

Согласно современному социологу Петеру Вагнеру, понятие автономии коренным образом связано с проектом модерности, поскольку выражает «обращённый к людям призыв самим устанавливать правила как своей индивидуальной, так и совместной с другими жизни»⁵. Следование этому призыву стало возможным в результате освобождения от ограничений, достигнутого в политическом смысле посредством Американской (1776) и Французской (1789) революций и придавшего свободе как врождённой особенности человека измерение основополагающих индивидуальных и коллективных прав. Известный теоретик «идеи Европы» Жерар Деланти связывает это превращение свободы с необходимостью

пейских стран // *Социология*. 2004. № 4. С. 49.

⁴ Ридингс Б. Университет в руинах. Мн., 2009. С. 240.

⁵ Wagner P. Über Politik sprechen // [Electronic resource] Mode of access: <http://www.boell-bremen.de/veroeffentlichungen.php?npoin=1,0,0&lang=ger#47>. Фрагмент этого текста на русском языке см.: <http://belintellectuals.eu/publications/228/> Этот текст Вагнера, конечно же, был бы невозможен без его более комплексных исследований модерности, представленных в: Wagner P. *A sociology of modernity. Liberty and discipline*. New York, Routledge, 1994.

решать проблему *социальной интеграции* в изменённых условиях. Эти условия явились результатом отказа от подчинения механизмов интеграции традиционным формам власти или традиционным общественным институтам, будь то церковь или община.⁶ В итоге формальное право и демократическое правление – а не самоидентификация властей с волей народа или самоочевидность общественных установлений – начинают служить в качестве средств легитимации социальной интеграции.

С философской точки зрения эта новая форма легитимации немислима без утверждения автономии. В этом смысле автономия выступает синонимом *общественной свободы*, которую Джон Локк противопоставляет *естественной свободе*. При этом общественная свобода включает в себя как *негативную свободу*, связанную с задачей предостерегать от нелегитимного ограничения автономного действия со стороны государства или общины, так и *позитивную*, выражающую задачу по институционализации той или иной формы самоустановления общественной жизни. Наиболее отчётливым образом понятие *автономии* было сформулировано Иммануилом Кантом, согласно которому

«воля ... должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы рассматривалась также как *самой себе законодательствующая* и именно лишь поэтому как подчинённая закону (творцом которого она может считать самое себя) (курсив мой. – О. Ш.)»⁷.

Самозаконодательство воли, одновременно подчинённой законам разума, и есть автономия. Это значит, что разум как источник законов определяет волю таким образом, что она освобождается от субъективных склонностей и начинает следовать объективным и универсальным принципам, что превращает её, согласно Канту, в практический разум. Благодаря автономии человек обретает *достоинство*, суть которого состоит в том, чтобы повиноваться только тем законам, которые сам себе даёт его разум.

Самозаконодательствующую функцию воли, или практического разума, решающую для понятия и практики автономии, Кант обозначает как *способность* (*Vermögen*), которая заключается в том, чтобы *мочь хотеть* действовать в соответствии с разумно устанавливаемыми законами. С трансцендентальной точки зрения это означает, что Кант определяет человека как такое априори *могущее хотеть* универсализации своего поведения на рациональных основаниях и потому способное на самостоятельное законотворчество существо. Однако человек существует и эмпирически, но не может, согласно Канту, найти в эмпирическом, или феноменальном, мире *образцы и предпосылки* для разворачивания автономии. Если бы дело обстояло иначе, то об автономии в кантовском смысле едва ли

⁶ Delanty G. *Citizenship in the global age. Society, culture, politics*. Open University Press, Philadelphia 2000. P. 69.

⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. *Сочинения в 6-и тт.* Т. 4(1). М., 1965. С. 273.

могла вестись речь, так как автономия является источником, или началом, самой себя в отличие от *гетерономии*, в случае которой воля «не сама даёт себе закон, а его даёт ей объект через своё отношение к воле»⁸.

Можно в таком случае сделать вывод, что кантовская автономия представляет собой одну из форм понимания человека исходя из *структуры возможного*, или, лучше сказать, являет одну из важнейших форм понимания человека как *трансцендентальной структуры возможного*. Решающим для этой структуры является её *самоустановление* – а не независимость, через которую чаще всего и определяют автономию, – скрывающее под собой реальность универсального рационального порядка. Открытие Канта состоит в том, что никакая рациональная реальность невозможна без способности и желания разумного существа её утвердить, что и выражает автономия, обеспечивающая тем самым моральность.

«Моральность, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли».⁹

Автономия в пределах разума имеет, однако, свои внутренние и внешние ограничения, критика которых и привела к переосмыслению этого понятия. Что касается критики внутренних ограничений, то один из её наиболее очевидных вариантов предлагает Юрген Хабермас. Ряд гендерных теоретиков, в свою очередь, также обращают внимание на эти внутренние противоречия, споря с их хабермасовским истолкованием.

Пределы моногизма разума (Ю. Хабермас)

Предложенная Юргеном Хабермасом критика кантовской автономии касается её необходимого разумного контекста. Следует иметь в виду, что Хабермас не ставит под вопрос саму эту необходимость, которая в его философии служит условием для когнитивного обоснования этики. Задачу своей критики философ видит в том, чтобы переосмыслить само понятие *разума* и тем самым связать свой вариант когнитивного обоснование этики также и с эмпирическим, или жизненным, миром.

Проблему метафизического, а точнее, кантианского видения разума Хабермас связывает с его *монологической* природой. В соответствии с нею правило, или максима, поведения, которое может быть обобщено до категорического императива, предписывается всем остальным.¹⁰ Легитимность такого предписания Кант связывает с тем, что оно является самым велением разума, которое

⁸ Кант, *Основы метафизики нравственности*, указ. соч., с. 284.

⁹ Там же, с. 282.

¹⁰ Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб., 2000. С. 107.

и оправдывает принуждение (*Nötigung*) воли к моральному действию. Хабермасовская неудовлетворенность идеей *разумного принуждения* воли связана с тем, что любое принуждение является по своей структуре каузальным, или инструментальным, и вступает в противоречие со свободным действием. Поэтому, согласно Хабермасу, предписание должно быть заменено *предложением* своей максимы, или правила, всем остальным для проверки возможности её обобщения, или универсализации, в ходе совместного обсуждения.

«Акцент при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать в качестве всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы».¹¹

Участники коммуникации при этом в первую очередь ориентируются не на успех, а «преследуют свои индивидуальные цели при условии, что планы их действий могут быть согласованы друг с другом на основе совместного определения ситуации, в которой они разворачиваются»¹². В результате, разум из *инструментально-монологического* превращается в *коммуникативно-диалогический*. Коммуникативный разум ориентирован в первую очередь не на логические или прагматические процедуры и результаты, а на интересубъективное взаимопонимание и согласие относительно универсальных норм, которые невозможны без открытости или публичности их обсуждения. Это, в свою очередь, означает, что *возможность взаимопонимания* предзадана в структуре коммуникативного разума и в ходе взаимопонимания стремится к своей универсальной экспликации.

Это также означает, что Хабермас понимает *структуру возможного* иначе, чем Кант, превращая её из предзаданной монологической структуры разума в возможность людей прийти к консенсусу при решении практических вопросов. Тем самым Хабермас децентрирует и плюрализирует разум, что также можно проинтерпретировать как плюрализацию структуры возможного. Однако при этом философ не ставит под вопрос априорную и универсальную природу этой способности, что приводит к возникновению ещё одной версии критики утверждения автономии в «границах разума». Как я уже писала выше, наиболее отчётливую форму этой второй версии критики можно найти у теоретиков гендера.

¹¹ Там же. Хабермас сам при этом цитирует Т. МакКарти.

¹² Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsra-
tionalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Suhrkamp, Frankfurt/M.,
1995. S. 385.

Автономия в границах признания (М. Кук)

Социальная теоретик Мейв Кук в тексте *Хабермас, феминизм и вопрос об автономии* (1999)¹³ начинает свои размышления с замечания о том, что, на её взгляд, идея и значение автономии зачастую недооцениваются феминистскими авторами. Обращение к понятию автономии этих авторов происходит по двум направлениям: в рамках *моральной и политической теории*, с одной стороны, и отталкиваясь от *философии постмодернизма и постструктурализма* – с другой. В центре критики автономии при этом оказывается в обоих случаях не понятие разума, а понятие *самости (self)* как важнейшей составляющей структуры *самозаконотворительной* способности.

В рамках первого направления критики понятие самости предстаёт как внеисторичное и развоплощённое. Это ведёт к пониманию личностной идентичности через контроль над собой и через само-обладание, всегда уже находящиеся в центре феминистской критики, поскольку в её ядре лежит господство разума над телом и аффектами, которые тем самым лишаются всякого значения для сферы обсуждения законов, политической жизни и справедливости. С другой стороны, утверждение универсальности самости посредством такого господства над различиями не позволяет задаться вопросом о межчеловеческих отношениях и ставит под вопрос ценности сообщества и его конститутивов.

В рамках второго – постмодернистского – направления критики, близкого по своему духу постколониальной критике, автономия рассматривается как герметичная самость, которая характеризуется совпадением с собой, твёрдостью и единством, противопоставленными фрагментированности, текучести и многообразию. При этом Мейв Кук предлагает отличать саму идею автономии от тех её исторических интерпретаций, которые имеет в качестве своего фундамента Просвещение, или модерный способ мышления. Это значит, что ядро автономии, а именно «способность к критической рефлексии и интеграции личного опыта в связанный нарратив»¹⁴, важным компонентом которой является ответственность за конструирование и реконструирование собственной идентичности, не стоит отбрасывать. В это ядро, однако, необходимо внести дополнительные элементы, привязав критическую рефлексивную дистанцию к контекстам смыслообразования, в которых самость различных людей всегда уже укоренена. Это, согласно Мейв Кук, приведёт к дополнению практики автономии стремлением к интересубъективному и, в том числе, публичному и политическому признанию и ответственности за согласованный исторический нарратив, который должен ориентироваться на идею блага.

¹³ Cook M. Habermas, feminism and the question of autonomy // P. Dews (ed.) *Habermas. A Critical Reader*. Blackwell, 1999. P. 178–210.

¹⁴ Cook, *Habermas, feminism and the question of autonomy*, op. cit., p. 180.

Рассмотрение автономии из этой последней перспективы ставит под вопрос её самодостаточность. Обнаруживается необходимость дополнения идеи и практики автономии нормативным ориентиром, который сделает возможной оценку человеческих действий. Поскольку самозаконодательная деятельность может быть направлена также и на недопустимые со стороны других людей цели. Кант, как я попыталась показать выше, решал эту проблему через отсылку к априорной сфере разума, содержащей в себе механизм универсализации правил поведения, который и должен стать препятствием на пути утверждения недопустимых целей: в качестве условия универсализации Кант рассматривал её возможное воздействие на всё человечество. Юрген Хабермас возражает Канту следующим образом: универсализация, не опосредованная интересубъективным взаимопониманием, будет содержать в себе угрозу, поскольку может быть использована в инструментальных, или стратегических, целях, навязанных посредством хитрости или насилия теми, кто будет предписывать её другим.

Главное замечание Мейв Кук в адрес Хабермасовой модели дискурсивного разворачивания универсализации касается её формальности и абстрактности, за которые немецкого философа часто критикуют и другие авторы. Для их преодоления, согласно Кук, необходимо отношение к идее блага, которая всегда уже была бы привязана к тому или иному контексту жизни. Содержательно это означает, что связь автономии с концепцией блага возможна только через посредство интересубъективного признания, словами Арендт – через принятие во внимание точки зрения другого. Это значит, что неабстрактный, т. е. неоторванный от контекста его жизни, Другой всегда выступает как носитель социальной, культурной и др. форм идентичности.¹⁵ Задача в таком случае состоит в том, чтобы распознать и признать специфический локус его говорения и манифестации этой идентичности в рамках общей дискуссии, исходя из того, что этот локус не ставит под вопрос другие позиции, а способствует расширению или углублению обсуждаемых вопросов и проблем (что Кант обозначает как расширение образа мысли).

Основанием для взаимопонимания в таком случае служит не *возможность автономии* (Кант) и не *возможность согласия* (Хабермас), а практика взаимного признания, которая ведёт к расширению контекста совместной жизни и может быть понята через увязывание друг с другом различных позиций и способов решения проблем. Такое взаимопонимание приводит феминистских авторов, к примеру С. Бенхабиб, к понятию *ограниченного, или контекстуального, универсализма*. Согласно этой версии универсализма, общезначимые нормы как цель всякого взаимодействия не только конкретизируются благодаря их социально-культурной артикуляции, но и начинают служить в качестве основания для даль-

¹⁵ Ср.: Fraser N. *Die halbierte Gerechtigkeit*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. S. 111–112.

нейшего обобщения (или оказываются отклонены ввиду невозможности такового).

К понятию воплощённой автономии

Возможность утверждения автономии, с одной стороны, и возможность согласия, с другой, превращаются, в итоге, в моменты практики взаимного признания. Эта практика должна направляться следующим вопросом: *может ли данная конкретная, т. е. социально и культурно укоренённая, форма признания быть универсализована до всеобщей нормы?* Для ответа на этот вопрос необходимо, на мой взгляд, *во-первых*, понимать совместную жизнь как открытый и, вследствие этого, нуждающийся во всё новых обновлениях процесс, а *во-вторых*, рассматривать его участников как *автономных*, т. е. способных давать критическую оценку происхождению и содержанию тех правил, согласно которым они действуют. Отсюда следует, что именно автономия участников приводит к необходимости признания, поскольку способность критической оценки установленных правил кем-то одним с необходимостью обнаружит своеобразие – социальное, культурное, гендерное и пр. – отправной точки этой оценки и потребует её соотнесения с точками зрения других. Это значит, что автономия, всегда уже воплощённая в той или иной социальной или культурной форме жизни, обнаруживает, что позиция Другого требует внимания, поскольку выявляет неравенство, делающее одних более сильными, а других более слабыми при артикуляции своих идентичностей и проблем.

Однако, поскольку участники взаимодействия рассматриваются как самозаконодательствующие, или автономные, то, *в-третьих*, возникает необходимость в проверке того, может ли предлагаемая кем-то из них норма быть значимой для всех участников взаимодействия. В основу *канона* проверки недостаточно, однако, положить то, что всякий человек *может хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом (Кант), как и *возможность согласия* (Хабермас), понимаемую как трансцендентальная структура совместной жизни. Прежде всего, канон должен опираться на *структуру открытости* этой самой жизни, которая и будет делать необходимыми новые формы признания. Идеал благой жизни, о котором пишет Мейв Кук и другие, будет в таком случае опираться на *структуру открытости* совместной жизни. Эта структура не приводит к релятивизму, поскольку очевидно, что определённые формы индивидуальной и коллективной жизни ставят открытость под вопрос и поэтому нуждаются в критике или отклонении. Открытость в таком случае становится главным критерием сравнения различных форм признания и взаимодействия друг с другом.

Автономия, открытость, демократия

Если теперь вернуться к перспективе постмодернистской критики автономии, на которую ссылается Кук, то можно увидеть связь *структуры открытости* с выводами этой критики. Несогласие Мейв Кук с этой критикой обусловлено тем, что выступающая её продуктом открытая и текучая идентичность не оставляет никаких шансов для политической и других форм субъективации. Это, однако, не должно вернуть нас назад, к просвещенческой модели стабильной и предзаданной структуры субъекта. Это значит, что автономия должна быть осмыслена *интерсубъективно*, т. е. как самозаконотворительная способность, разворачивающаяся в интерсубъективном контексте и связывающая ответственность перед собой с ответственностью перед Другим. Тем самым *самость*, на которую обращает внимание Мейв Кук, помещается в контекст взаимодействия и признания, поскольку хотя предпосылки к законотворчеству и можно обнаружить в наших природных задатках, сама эта способность не может развернуться без признания в каждом из нас – женщине и мужчине, богатом и бедном, профессоре и офисном работнике – этой способности со стороны других индивидов. Тем самым самость и автономия становятся необходимыми моментами взаимодействия, в ходе которого и определяется, могут ли закон или норма, предлагаемая тем или иным индивидом, служить в качестве закона или правила для всего сообщества.

Следующий вопрос, которым следует задаться, подвергнув критике просвещенческую модель автономии: следует ли, вслед за Мейв Кук, отождествлять её с *проектом модерности* вообще? Сомнения на этот счёт обусловлены тем, что, согласно П. Вагнеру, с *модерностью* мы должны связывать «не разрешение вопроса о правильной организации совместной жизни людей, а определение *проблематики*, а именно проблемы возможности автономии в условиях неопределённости и неизвестности». Это означает, что

«если [с начала модерности] никакой – божественный или природный – порядок не может приниматься как сам собой разумеющийся, то порядок социальной жизни людей создаётся ими самими. И такие самоустановленные правила могут принимать очень разные формы – от наделения индивидов преимуществами и мыслей об автономном саморегулировании до договорного ограничения отдельных прав и их делегирования сильному государству»¹⁶.

Такая постановка вопроса ведёт к понятию «многообразия модерностей». Одной из форм выступает просвещенческая форма, которая, как я пыталась показать выше, неразрывно связана с понятием разума. В рамках же представленной в этом тексте её критики может быть предложена альтернативная форма модерности, в которой разумность оказывается укоренена в *структуре открытости совместной жизни людей* и тем самым плюрализо-

¹⁶ Wagner, *Über Politik sprechen*, op. cit.

вана, воплощена и индивидуализирована. *Автономия, согласие и взаимное признание* становятся необходимыми элементами структуры открытости совместной жизни, так что они теряют свою самодостаточность и ограничивают друг друга. В итоге, автономия, согласие и взаимное признание словно бы оспаривают друг друга, поскольку *согласие* требует взаимного ограничения *автономии*, в то время как *признание*, напротив, её взаимной артикуляции. Приведённые во взаимосвязь, которую можно было бы рискнуть вслед за Ридингсом назвать *взаимосвязью диссенса*, автономия, согласие и признание образуют открытый – причём как в прошлое, так и в будущее – динамический процесс урегулирования взаимодействия, направленного на определение и переопределение его целей, средств и оснований.

Вагнеровская версия определения модерности важна для нас ещё в одном аспекте. Эта версия позволяет осмысливать также и тоталитарные и авторитарные общества. Решающим для *демократии*, рассмотренной из перспективы «многообразия модерностей», оказывается в таком случае возможность политики в смысле ориентированного на совместно установленные нормы публичного и автономного действия, для *тоталитаризма* же – запрет на политику в этом смысле, несущий в себе и запрет на утверждение автономии.

Если же вагнеровское определение модерности связать с представленной выше критикой кантовской модели автономии, то демократическое осуществление политики должно осмысливаться как *открытый процесс*, фундаментом которого выступает открытость совместной жизни людей. Не менее важной является в таком случае задача по её неустанной *институционализации*, многообразии которой обусловлено невозможностью, как бы её ни преодолел Хабермас, вынести за скобки наши социальные и пр. статусы и особенности. Это также означает, что так понятая политика содержит в себе критерии для отклонения определённых форм совместной жизни и для допуска других, в качестве критерия для различения которых выступает опасность замыкания контекста совместной жизни, тенденции к которому сохраняются и в определённых формах практикуются и в современных демократиях. Обратной стороной этой опасности является незавершённость любого демократического процесса, требующая поиска всё новых форм его артикуляции.

С возникновением демократии, согласно М. Гоше, «общество предстаёт перед нами как способное полностью быть поставленным под вопрос»¹⁷. Следствием этого оказывается перспектива неограниченного социального самоформления и самоорганизации. Вопрос, которым они сопровождаются, звучит следующим образом: как должен выглядеть справедливый или просто прием-

¹⁷ Gauchet M. Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften // U. Roedel (Hg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main, 1990. S. 154.

лемый социальный порядок? Ответ на этот вопрос нельзя найти нигде, кроме как в самом обществе, то есть посредством утверждения его автономии. Постмарксист К. Касториадис, которого Вагнер наряду с Х. Аренд и К. Лефором относит к представителям *посттоталитарной политической философии*, обозначает такое состояние общества как самоустановление, или самоинституциализацию. Открытость этого процесса можно выразить с помощью предложенной Кантом формулы *институциализации искусства*, несколько изменив её следующим образом: необходимо *быть во взаимодействии с другими свободными от принуждения правил таким образом, чтобы само взаимодействие и институты благодаря этому получали новые правила, а действие превращалось в образцовое*.¹⁸

И именно такое понимание демократии и политики вызывает особые трудности в таких постсоветских странах, как Беларусь, в которых и индивидуальная, и коллективная жизнь определяется через отталкивание либо от структуры необходимого (истории, менталитета, мирового порядка и пр.), либо от такой её критики, которая ведёт к релятивизму, поскольку возможное – выступающее в качестве альтернативы необходимого – понимается как асубъективное и чуждое всяким правилам (такая форма понимания возможного обозначается Мейв Кук постмодернистской и критикуется именно за её релятивистские следствия). Задача философии, следовательно, состоит в том, чтобы переосмыслить понятия модерности и автономии, на основании чего предложить альтернативное понимание структурирования и институциализации *социально и политически возможного*.

¹⁸ Цит. по: Шпарага О. *Пробуждение политической жизни. Эссе о философии публичности*. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2010.