

Владимир Фурс

**ДИНАМИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО В
ФИЛОСОФИИ К. КАСТОРИАДИСА**

Важной тенденцией развития современного социального мышления, реагирующего на реалии «быстро меняющегося мира», является денатурализация понятия «общества», что предполагает размежевание не только с функционалистским mainstream'ом в социологической теории, но и с альтернативной «субъективистской» традицией «интерпретативной социологии», и ориентирует на концептуализацию динамической среды, генерирующей различные формы социальной жизни (см. подробнее: [10]). Для определения контуров «динамической концепции социального» важно не ограничиваться обобщающей рефлексией на перестройки в социологическом знании, но также использовать наработки в современной социальной и политической философии. В этой связи представляет интерес обращение к оригинальной концепции, разработанной Корнелиусом Касториадисом – видным представителем западного (пост)марксизма. Касториадис, несмотря на большой интерес к его наследию, является довольно «обособленным» мыслителем, что вызывает определенные трудности при определении внутренней мотивации и организующего стержня его концепции. Например, Аксель Хоннет усматривает основной пафос творчества Касториадиса в «онтологическом спасении революции» [8]. Но если бы дело сводилось лишь к защите проекта социальной революции, то это едва ли обеспечило идеям Касториадиса сохраняющуюся актуальность. По нашему мнению, определяющим было его убеждение в принадлежности действительного философствования к проекту автономии, и если стремиться к предельно краткой формуле, то Касториадис может быть определен как «философ автономии»: «По моему убеждению, невозможно понять, что действительно представляет собой философия, не принимая во внимание ее центральное место в рождении и развертывании социально-исторического проекта (индивидуальной и социальной) автономии» [2, р. 20]. Философия и демократия вовсе не случайно возникли одновременно и в одном и том же месте, но обладают сущностным сродством. Им обеим присуще неприятие гетерономии: отрицание внешнего источника истины и справедливости и постановка под вопрос наличных установлений – будь то в знании или в коллективной деятельности. Когда же эта внутренняя связь с проектом автономии разрывается, философия вырождается в обособленное ученое занятие, в «школу», философы стремятся к построению унифицированной онтологии, гносеологии и т. п.

Собственная теоретическая оптика настраивалась Касториадисом в критических соотношениях с некоторыми «культовыми» концепциями,

прежде всего, Маркса, Парсонса, Фрейда и Леви-Стросса. Лейтмотивом этих соотнесений, включающих как существенные заимствования, так и решительные размежевания, было стремление заглянуть за мнимую очевидность «реально-рационального» при осмыслении истории, общества и индивидуума.

Что касается Маркса, то два его достижения безусловно сохраняют свое значение для Касториадиса. Во-первых, рассматривая социальную жизнь, Маркс разработал последовательно холистскую позицию, порвав тем самым как с субстантивным, так и с методологическим индивидуализмом в общественном знании. Маркс научил рассматривать общество как развивающуюся целостность. Во-вторых, его концепция воплощает внутреннюю связь познания общества и политического проекта. Касториадис подчеркивает, что действительное значение этой связи состоит не в том, чтобы, определив раз и навсегда смысл социальной справедливости, построить очередную утопию, а в том, чтобы в социальных движениях в фактически существующем обществе обнаружить то, что позволяет изменить его для иного будущего. Вместе с тем, как внутренняя, так и внешняя история марксизма показала его фундаментальную внутреннюю двойственность. В одном направлении ведет концепт практики, изменяющей общество, концепт, лишь эскизно намеченный и подсказывающий понимание истории как процесса творческого созидания, не имеющего завершения, а в противоположном направлении – детерминистская концепция материального производства, внушающая веру в «объективную логику» исторического процесса. Из-за влияния позитивистского духа и научно-технического оптимизма того времени в совокупной позиции Маркса возобладал объективистский подход к пониманию истории. И это обстоятельство не только существенно снизило творческий потенциал марксистской теории, но и открыло перспективу использования марксизма в качестве идеологии бюрократии. Политическая история, кульминацией которой стал сталинизм, была поэтому лишь практическим воплощением «детерминистской» тенденции, исходно заложенной в теории. Поэтому как в практико-политических, так и в теоретических целях следует избавиться от той составляющей концепции Маркса, в которой постулируется «объективная логика» общественно-исторического развития.

Важным шагом в выходе за рамки модели материального производства для Касториадиса становится обращение к социологической теории Парсонса. Подвергая последнюю решительной критике, Касториадис, тем не менее, перенимает у нее концепт социального института и делает его опорным элементом собственной общественно-исторической теории. В марксизме понятие института не было адекватно

осмыслено, институты в строгом смысле относились к «надстройке», определяемой «базисом». Такое понимание института предполагало постулирование некоторой социальной субстанции, существующей объективно и лишь находящей свое выражение в институтах. Этот объективный детерминизм Касториadis стремится преодолеть, поэтому он принимает, что любое «действительное социальное отношение» всегда уже институционалировано. Соответственно этому, социальную жизнь следует концептуализировать как множество разного рода установлений (институтов), включая само общество как всеобъемлющий институт.

Действительный вопрос состоит тогда в том, какова природа общественных институтов. «Функционально-экономическая» точка зрения предполагает, что как существование некоторого института, так и его характеристики могут быть объяснены той функцией, которую он выполняет в обществе при данных обстоятельствах, его ролью во всеобъемлющей экономике общественной жизни. Понимаются ли институты как продукт сознательного установления, или случайного возникновения, или «логики исторического процесса», во всех этих случаях акцент делается на функциональности, на строгом соответствии между чертами, присущими институтам, и «реальными» потребностями рассматриваемого общества. Касториadis же считает необходимым расширить понимание общественных институтов за пределы теоретических рамок функционализма, поскольку попытка объяснить возникновение и существование общественных институтов функциональным вкладом, который они вносят в поддержание социального порядка, игнорирует тот факт, что то, что образует сам этот порядок, устанавливается лишь общественными толкованиями. Масштаб общественного процесса задают те интерпретации и образы мира, которые придают смысл и порядок взаимосвязи социальной жизни. Поэтому общественные институты должны рассматриваться не столько как функциональные инстанции поддержания наличного состояния, сколько как своеобразные воплощения исторических набросков. Касториadis не отрицает, что институты выполняют некоторые жизненно важные функции, без которых существование общества невысказимо, но решительно отрицает, что институты сводятся к этому и могут быть полностью постигнуты на основе их функциональности.

Обращаясь к концепции Фрейда и подвергая ее критике за преобладание позитивистского духа, Касториadis вырабатывает собственную – радикально политизированную – трактовку психоанализа как неотъемлемой составной части «великого проекта автономии». Основную цель психоанализа Касториadis видит в установлении «иного отношения» между психическими инстанциями: репрессия должна быть

заменена признанием содержаний бессознательного и рефлексией над ними. Эта замена приводит не к устранению психического конфликта, а к формированию действительной субъективности, способной к саморефлексии и обдумыванию. Ведь субъективность по своему существу является не состоянием, которое достижимо раз и навсегда, а процессом, и цель психоанализа состоит в такой трансформации индивидуума, что он деятельно включается в этот процесс. «Таким образом, психоанализ – это не техника, и даже некорректно говорить и психоаналитической технике. Психоанализ представляет собой скорее практико-поэтическую деятельность, в которой оба участника являются действующими, причем пациент является главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее поэтической, поскольку она креативна: ее результатом является – или должно быть – самоизменение человека – то есть, строго говоря, появление другого существа. Я называю ее практической, поскольку я называю практикой ту ясную деятельность, движущий мотив которой составляет человеческая автономия, деятельность, которая может быть достигнута только средствами самой этой автономии» [6, р. 129].

Стремясь помочь индивиду стать автономным, психоанализ наталкивается на существующие институты общества: Эго пациента является в значительной мере социальным продуктом и обычно организовано как элемент воспроизводства наличного общественного порядка. Поэтому психоанализ предполагает дополнение в виде анализа институтов. Последний, коль скоро он выходит за рамки «функционально-экономической точки зрения», сразу же приводит к понятию символического. Все, что представлено нам в социальном мире, отмечает Касториadis, сложно связано с символическим, хотя к нему и не сводится. Реальные действия, будь то индивидуальные или коллективные, – работа, потребление, война, любовь, воспитание детей, материальные продукты, – не суть символы. Но они невозможны вне символической сети. С символическим мы имеем дело, прежде всего, в языке, но также и во всех общественных институтах. Символическое представляет собой способ существования, в котором институт нам дан. Та или иная экономическая организация, система права, установленная система власти, религия – все это социально существует как санкционированные символические системы.

Проработка Касториadisом связи «общественный институт – символическое» предполагала опору на концепцию Леви-Стросса, но включала также и принципиальное размежевание со «структурализмом». Во-первых, Касториadisа не устраивало рассмотрение знаковых систем «самих по себе», безотносительно к внезнаковым положениям дел. Общественные институты, полагал он, не могут пониматься как

самодостаточные символические сети, ведь эти последние, уже по самому определению символа, отсылают к чему-то иному, нежели символы. Поэтому для понимания общественных институтов важно принимать в расчет соотношенность символов с представлениями, порядками, побуждениями или повелениями что-то делать или не делать, результатами действия и т. п. Во-вторых, неправомерно рассматривать значение просто как эффект различий между знаками. Общество существует только в символических системах и через них, но история образует и трансформирует символические системы. Поэтому нельзя игнорировать первостепенный вопрос, касающийся исторического производства значения, возникновения новых символических систем.

Таким образом, общественная функциональность получает свое значение извне себя; символизм с необходимостью отсылает к тому, что не является символическим. Этот элемент, который придает специфическую ориентацию любой символической системе, который является творением того или иного исторического периода, его уникальной манерой жить, видеть, проводить собственное существование, иметь собственный мир и строить свои отношения с этим миром, этот первичный структурирующий компонент есть, по Касториадису, ничто иное, как *воображаемое* общества данного исторического периода [1, p. 145].

Принимая во внимание влияние Лакановского психоанализа и в связи с этим стремясь обозначить своеобразие своего понимания воображаемого, Касториадис подчеркивает, что фиксированность на модели видения, на «скопическом» представляет собой один из основных недостатков концепции Лакана. Воображаемое происходит не от образа в зеркале и не от взгляда Другого. Воображаемое представляет собой творение из ничего, и его скорее можно уподобить воображаемому композитора: «... Мы говорим о «воображаемом», когда хотим сказать о чем-то «изобретенном»...» [1, p. 127]. Воображаемое – это не образ чего-то, а беспрестанное и по существу не-детерминированное (социально-историческое и психическое) творение фигур/форм/образов, на основе которого только и может возникнуть вопрос о «чем-то». И социальное воображаемое – это не создание образов в обществе, а создание целостного мира данного общества.

Воображаемое и символическое, по Касториадису, предполагают друг друга: первое раскрывает природу социально-символических систем, а второе наделяет первое плотью общественного существования. Это двуединство зафиксировано в основополагающем понятии общественно-исторической концепции Касториадиса – понятию «социальных воображаемых означиваний». Такие сигнификации не репрезентируют нечто «реально существующее», они суть конечные артикуляции,

организующие паттерны, являющиеся условиями существования любой общественной данности. Воображаемые означивания конструируют мир рассматриваемого общества, опираясь – каждый раз по-новому – на внутреннюю организацию первичного природного пласта. Причем, термин «воображаемые социальные означивания» Касториадис наделяет не только «ноэматическим» содержанием: эти сигнификации одновременно определяют представления, аффекты и интенции, преобладающие в том или ином обществе [3, p. 42–43].

Воображаемые социальные означивания могут быть схвачены только косвенно: как зазор, одновременно явственно ощутимый и четко неопределимый, между действительным бытием общества и его существованием, рассмотренным «реально-рациональным» образом. Это «невидимый цемент», скрепляющий бесконечное собрание «обрывков», образующих то или иное общество, или «искривление», специфичное для того или иного социального пространства. Для онтологической характеристики воображаемых означиваний Касториадис использует метафору «магмы» – творческой, пульсирующей энергичной массы, порождающей любую общественную данность.

Однако воображаемые означивания не исчерпывают содержания символического – последнее включает также «реально-рациональный» компонент, и, соответственно этому, институты рассматриваются Касториадисом как социально санкционированная символическая сеть, в которой функциональный и воображаемый компоненты сочетаются в различных отношениях и пропорциях.

Расширение понятия института за пределы его функционалистской трактовки приводит Касториадиса к концепции «социально-исторического измерения». «Социально-историческое представляет собой анонимное коллективное целое, безлично-человеческий элемент, который наполняет каждую данную социальную формацию, но который также поглощает ее, ставя каждое общество в середину других, вписывая их все в непрерывность, в которой те, которых больше нет, те, которые есть где-то, и даже те, которые еще могут родиться, в определенном смысле присутствуют. Это, с одной стороны, данные структуры, «материализованные» институты и продукты, будь то материальные или нет, и, с другой стороны, *то, что* структурирует, устанавливает, материализует. Короче говоря, это единство институирующего и институированного общества, сделанной истории и истории в создании, *и* напряжение между ними» [1, p. 108].

Соотношение общества и истории нельзя понимать внешним образом: общества не «находятся» в истории, история представляет собой саморазвертывание общества [3, p. 33–34]. Формы общественной жизни не детерминированы историческими (тем более, природными или

божественными) «законами». То, что создает общество и историю, это «магма» социальных воображаемых означиваний. «Устанавливающее общество есть социальное воображаемое в радикальном смысле» [4, р. 84]. Социально-историческое превосходит любую «интерсубъективность» и невыводимо из нее.

Само-установление общества есть создание целого мира: «вещей», «реальности», языка, норм, ценностей, способов жить и умирать, целей, ради которых мы живем и умираем, и, конечно же, человеческого индивидуума, в котором отпечатывается общество как целостный институт.

Впрочем, хотя Касториadis и заявляет порой, что единственная «реальность» – это общественная реальность [7, р. 191], в целом он придерживается позиции умеренного социоцентризма: хотя каждое общество и создает свой мир, границей для него всегда остается до-социальный мир. Строительство обществом своего собственного мира – это, по сути, создание социальных воображаемых означиваний, которые организуют природный мир и устанавливают способы социального производства индивидуумов [3, р. 41].

Таким образом, в социально-историческом измерении обнаруживается способность человеческих коллективов давать начало – немотивированным, хотя и обусловленным конкретными обстоятельствами образом – формам, фигурам, схемам, которые не просто организуют вещи, но создают миры. Параллель этому креативному измерению мы находим в человеческом индивидууме: аналогом социальному воображаемому здесь является «радикальное воображение». По Касториadisу, даже у до-человеческих существ имеется корпоральное воображение, трансформирующее внешние шоки, полученные живым существом от внешнего мира, в «нечто». Пассивен только шок, но не впечатление: не только в восприятии, но и в ощущении есть активность и интенциональность, тело *создает* свои ощущения. Однако у дочеловеческих живых существ корпоральное воображение подчинено функциональности и дано «раз и навсегда». В человеке оно де-функционализировано и дополняется радикальным воображением [7, р. 178–179].

Касториadis исходит из допущения изначального бессознательного состояния субъекта (монады), которое характеризуется переживанием недифференцированного единства с миром. Это монадическое состояние, в котором либидозные стремления руководствуются лишь принципом удовольствия, насильственно нарушается, когда скоро ребенок в процессе социализации становится способен к восприятию независимых объектов. На утрату единства своего мира в процессе социализации субъект реагирует тем, что он непрерывно пытается снова воспроизвести

монадическое изначальное состояние в воображении, не будучи однако в состоянии достигнуть эту свою инстинктивную цель. И все потребности, которые развиваются в его дальнейшей жизни, могут определенным образом пониматься как образы замещения первичного желания совершенного единения. Это желание образует энергетический источник, побуждающий человека к непрерывному воображению. Радикальное воображение, в котором бессознательно выражается невыполнимое изначальное желание, постоянно выгоняет человека за пределы соответствующего наличного горизонта значений.

Принципиальным элементом концепции Касториадиса является положение о несводимости природы индивидуума к социуму: ядром индивидуума является «псюхе» (психическая монада), нередуцируемая к социально-историческому, но восприимчивая к его оформляющему воздействию. Общество социализирует душу новорожденного и налагает на нее комплекс ограничений: душа должна отказаться от абсолютного эгоцентризма и всемогущества воображения, признать существование других и их «реальностей», подчинить желания правилам социального поведения, принять способы сублимированного удовлетворения желаний и даже смерть во имя общественных целей. Тем самым общество преуспевает (хотя и никогда не полностью) в переориентации и канализации эгоцентрических и асоциальных желаний и побуждений души во внутренне согласованные общественно значимые виды деятельности. Со своей стороны, душа налагает на общественные установления существенное требование: они должны обеспечить индивидуума значением. В реальном мире, созданном обществом, все вещи обладают значением, которые для индивидуума представляют собой субъективное преломление социальных воображаемых сигнификаций данного общества. Из перспективы индивидуальной души процесс, в котором она оставляет свои первоначальные способы удовлетворения желаний и инвестирует в социально значимые способы поведения, представляет собой сублимацию. А из перспективы общества этот же процесс представляет собой социальное формирование индивидуума [3, р. 41–42].

Таким образом, социальный индивид конституирован посредством интернализации мира и воображаемых значений, созданных обществом; эксплицитно он интернализирует многочисленные фрагменты этого мира, а имплицитно – его виртуальную тотальность. «Если определить власть как способность личной или безличной инстанции к мотивации кого-либо делать или не делать нечто, то необходимо признать, что наибольшая имплицитная власть заключается в описанных механизмах формирования индивида» [5, р. 149]. До всякой эксплицитной власти, институт общества осуществляет по отношению к индивиду «радикальную власть основания»

или же «нелокализуемую примордиальную власть». Общество может существовать только посредством воплощенности своих институций и воображаемых значений в живых, говорящих и действующих индивидах. Душа индивида обладает как чрезвычайной пластичностью в плане принятия социально заданной формы, так и способностью сохранять свою монадическую нуклеарность вкупе с радикальным воображением. Поэтому индивид как таковой не является вполне зависимым по отношению к обществу. Эксплицитная общественная власть (в отличие от имплицитной власти, т. е. формирования обществом социального индивида) связана с существованием и действием сил, обеспечивающих защиту общества от угрожающих ему обстоятельств и факторов и способных поэтому явно формулировать указания, подкрепленные санкциями.

Специфическое измерение целостного института общества, которое связано с эксплицитной властью, Касториadis определяет как измерение «политического». Политическое измерение не исчерпывается государством, но его неправомерно расширять и до института общества в целом. Политика же представляет собой эксплицитную коллективную деятельность, которая стремится к прозрачности и объектом которой является целостный институт общества. О политике в собственном смысле слова, полагает Касториadis, можно говорить тогда, когда наличный институт общества ставится под вопрос. Она есть высвечивание – хоть и всегда лишь частичное, – общественной креативности. А это значит, что политика представляет собой эксплицитное проявление взаимосвязи устанавливающей ипостаси общества с установленной. Возникновение в Древней Греции политики как демократии послужило прообразом проекта автономии. «Автономия», по Касториadis, – это новый вид внутри всей совокупной истории бытия: бытие, которое рефлексивно устанавливает самому себе законы. Автономия состоит вовсе не в действии согласно закону, открытому в неизменном разуме и данному раз навсегда и для всех. Она представляет собой не знающее завершения спрашивание самих себя относительно состоятельности того или иного «универсального» закона, а также способность действовать в свете этого вопроса.

Исторически преобладавшим фактическим состоянием общества была гетерономия, опосредованная представлением о вне-социальном источнике законности (в основном в форме религии). Гетерономия является прямым следствием сокрытия устанавливающего социального воображаемого за установленной формой общества. Гетерономия для Касториadis является синонимом социального отчуждения, которое он трактует, конечно же, выходя на пределы марксистской ортодоксии. В узком смысле слова отчуждение действительно может связываться с

историческими особенностями некоторых институтов, коль скоро они выражают и санкционируют антагонистическое разделение общества и господство одной социальной группы над общественным целым. Но об отчуждении можно говорить и в более общем смысле: коль скоро институты установлены, они обретают некоторую инерцию существования и могут практически восприниматься как обладающие самостоятельностью и собственной «объективной» логикой. Таким образом, отчуждение представляет собой особую модальность отношения к институтам и общественно-историческому в целом: оно имеет место тогда, когда общество не узнает в «воображенных» институтах свои собственные продукты, практически воспринимает их как некую прочную реальность. Такое сокрытие устанавливающего за установленным сопровождается и укрепляется общественным производством индивидов, чья жизнь и мышление управляется посредством повторения, чье радикальное воображение обуздывается до предела и которые индивидуализированы лишь в минимальной степени.

В условиях фактического преобладания общественной гетерономии автономия – это всегда лишь проект, направленный на переустройство политического (как измерения эксплицитной власти) в политику, поглощение политического политикой. Вполне автономным можно назвать только такое общество, которое не только узнавало бы в своих институтах собственное произведение, но и высвободило социальное воображаемое настолько, что было бы способно изменять эти институты посредством рефлексивно осмысленной коллективной деятельности. Существенно то, что, по Касториадису, проект автономии двусоставен: он включает два нетождественных и обладающих собственной динамикой, хотя и аналогичных проекта. В состоянии гетерономии ригидная структура институтов и сокрытие (или превратное представление) учреждающего социального воображаемого соответствует ригидности социально произведенного индивидуума и подавлению радикального воображения души.

Индивидуальный проект автономии, связанный с психоанализом, направлен на выработку у индивидуума «иного отношения» между рефлексивной инстанцией воли и мысли и его Бессознательным (радикальным воображением) и на освобождение тем самым способности индивидуума формировать и осуществлять открытый проект собственной жизни. Аналогичным образом, коллективный проект автономии направлен на достижение «иного отношения» между устанавливающим и установленным обществом и, тем самым, на высвобождение коллективной креативности.

В концепции Касториадиса индивидуальный и коллективный проекты автономии взаимосвязаны. Внутренний аспект индивидуальной

автономии состоит в том, что установление «иного отношения» освобождает радикальное воображение и превращает его в источник рефлексивного самоформирования субъективности. Внешний аспект связан с тем, что индивид не может быть свободен в отдельности и зависит от состояния общества. В свою очередь, проект коллективной автономии предполагает развитие способности членов общества участвовать в его рефлексивной и делиберативной деятельности. И раскрепощенное радикальное воображение души становится источником вклада индивидуума в социально-историческое сотворение. Поэтому важной целью политики автономии является создание институтов, которые, будучи интернализированными индивидами, способствуют наибольшему приросту их индивидуальной автономии и их эффективному участию во всех формах эксплицитной власти, существующей в обществе [6, p. 132–133].

Обоснование проекта автономии сочетается у Касториадиса с пониманием того, что человеческое общество никогда не будет полностью прозрачным, во-первых, потому что есть индивидуальное бессознательное. Во-вторых, потому что социальное предполагает нечто, что никогда не может быть дано как таковое: то, во что мы полностью погружены, но чье «лицо» мы никогда не сможем схватить – не имеющий формы формирующий элемент. Социально-историческое измерение, как измерение коллективного и анонимного, никоим образом не может быть поставлено под контроль. Всегда будет существовать дистанция между обществом как учреждающим и тем, что в тот или иной момент является учрежденным, и эта дистанция не является чем-то негативным или недостаточным, она свидетельствует лишь об открытости истории.

Таким образом, в философии Касториадиса представлена обстоятельно разработанная оригинальная версия динамической концепции социального. Наша реконструкция показала, что ее развертывание предполагало последовательное выполнение четырех основных шагов. Первым шагом была критика «наивного реализма» в восприятии социальной жизни: размежевание с «функционально-экономической» точкой зрения как образцовым воплощением «реально-рационального» мышления. Второй заключался в выявлении символической составляющей социальных «вещей» и в трактовке институтов (включая совокупный институт общества) как функционально-символических сетей. Третьим шагом была тематизация виртуального измерения социальной жизни (разработка метафорической онтологии «магмы» социальных воображаемых означиваний), обеспечивающая восприятие общества как динамического («социально-исторического») образования, двуединства устанавливающего и установленного. И четвертым, завершающим, шагом стало обоснование

политического проекта автономии. При этом ясно, что идея автономии у Касториадиса представляет собой не следствие, а подлинный побудительный мотив разработки динамической концепции социального: именно исходное не-школьное понимание философии как обладающей внутренним средством с политическим проектом автономии стимулирует смещенное восприятие социальной «реальности», наделяет восприимчивостью к потенциалу изменения, скрытому под мнимо прочными общественными формами. Так что пример Касториадиса подтверждает наблюдение, сделанное нами применительно к передовой социологической теории [9, с. 99–107]: построение динамической концепции социального предполагает имманентную политизацию знания.

1. Castoriadis C. *The Imaginary Institution of Society*. Transl. by K. Blamey.– Cambridge: Polity Press, 1987.
2. Castoriadis C. *The “End of Philosophy”?* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
3. Castoriadis C. *The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
4. Castoriadis C. *The Greek Polis and the Creation of Democracy* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
5. Castoriadis C. *Power, Politics, Autonomy* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
6. Castoriadis C. *Psychoanalysis and Politics* // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Ed. and transl. by D. A. Curtis.– Stanford: Stanford University Press, 1997.
7. Castoriadis C. *From the Monad to Autonomy* // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Ed. and transl. by D. A. Curtis.– Stanford: Stanford University Press, 1997.
8. Honneth A. *Eine ontologische Rettung der Revolution: Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis* // Honneth A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*.– Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
9. Фурс В. *Контуры современной критической теории*.– Минск: ЕГУ, 2002.
10. Фурс В. *Социальная теория в меняющемся мире: на пути к динамической концепции социального?* // *Problemos*.– № 66 (1).– Vilnius, 2004.