

Отримана: 27.05.2023

Прорецензована: 04.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: ayun@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-3-8

Носова Г. У пошуках підстав соціального в епоху пізнього модерну та пост-модерну: радикалізація рефлексивності Е. Гіденсом та абсолютизація уявного К. Касторіадісом. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 3–8.

УДК: 1:14:304

Ганна Носова

У ПОШУКАХ ПІДСТАВ СОЦІАЛЬНОГО В ЕПОХУ ПІЗНЬОГО МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ: РАДИКАЛІЗАЦІЯ РЕФЛЕКСИВНОСТІ Е. ГІДЕНСОМ ТА АБСОЛЮТИЗАЦІЯ УЯВНОГО К. КАСТОРИАДІСОМ

Завершення модерну породжує питання, що, власне, є реальністю і чи можливий взагалі її теоретичний опис. На тлі цього і виникають різноманітні постмодерні переосмислення соціального – від заперечення, ствердження про зникнення соціального до його порятунку через радикальне переосмислення. До філософів, які намагаються «подовжити» життя модерну через його радикальне переосмислення в епоху глобалізації і належить Ентоні Гіденс. І робить це філософ через радикалізацію однієї з основних підвалів модерну – через радикалізацію рефлексії, яка і досліджується в статті. Динамізм соціального життя дестабілізує повсякденність, яка вже не забезпечується в повною мірою механізмами традиції, а потребує, на думку філософа, все більше рефлексивності.

Дещо по-іншому реагує на реалії «швидко мінливого світу» такий філософ як Корнеліус Касторіадіс. Відмежовуючись від функціоналістського менш стрімкого соціальної теорії, від традиції «інтерпретативної соціології», намагаючись концептуалізувати динамічне середовище таким, як воно є, що постійно генерує різні форми соціального життя, філософ проблематизує та абсолютизує поняття уявного, яке утримує раціональне в собі в первісній та безкінечній нерозрізненості.

Отже, якщо динамізм соціального життя постмодерну спонукає Гіденса до радикалізації рефлексії, то втрата, усталеності та все зрозумілості веде Касторіадіса до тематизації уявного, віртуального виміру соціального життя, розробки метафоричної онтології «магми» соціальних уявних означень.

Ключові слова: *постмодерн, модерн, переосмислення, радикалізація рефлексивності, Ентоні Гіденс, Корнеліус Касторіадіс, уявне, соціальні значення.*

Ganna Nosova

IN SEARCH OF THE FOUNDATIONS OF THE SOCIAL IN THE LATE MODERN AND POSTMODERN ERA: RADICALIZATION OF REFLECTIVENESS BY E. GIDDENS AND ABSOLUTIZATION OF THE IMAGINARY BY K. CASTORIADIS

Completion of modern generates a question, that, actually, is reality and whether it is possible in general according to her theoretical description. In a background it there is various postmodern reinterpretations of social – from a statement about disappearance of social to his rescue through radical rethinking. Anthony Giddens belongs to the philosophers that try to "prolong" the lives of modern through his radical rethinking in the epoch of globalization. And a philosopher does it through the radicalization of one of the basic foundations of modernity – through radicalization of reflection, that is investigated in the article. The dynamism of social life destabilizes an everyday life that already is not provided in a complete measure by the mechanisms of tradition but needs, in the opinion of philosophers, an all greater reflection.

Giddens's postmodernism is the globalists of risks, uncertainty, the end of the direct power of traditions, and radical reflection that outpoured into the reflexive proactivity of the self and needs an articulated and conceptually defined imagined in Castoriadis.

Cornelius Castoriadis reacts somewhat differently to the realities of a rapidly changing world. Dissociating himself from the functionalist mainstream of social theory, from the tradition of "interpretive sociology", trying to conceptualize the dynamic environment as it is, which constantly generates various forms of social life, the philosopher problematizes and absolutizes the concept of the imaginary, which keeps the rational in itself in a primordial and infinite indistinctness.

The social concept of Cornelius Castoriadis involves the criticism of "naive realism" in the perception of social life, the separation from the "functional-economic" view as an exemplary embodiment of "real-rational" thinking and the identification of the symbolic component of social "things" and the understanding of institutions as functional and symbolic networks.

So, if the dynamism of postmodern social life prompts Giddens to radicalize reflection, then the loss of stability and intelligibility leads Castoriadis to thematize the imaginary, virtual dimension of social life, to develop a metaphorical ontology of the "magma" of social imaginary meanings.

Keywords: *postmodern, modern, rethinking, radicalization of reflexivity, Anthony Giddens, Cornelius Castoriadis, imaginary, social meanings.*

Динамічність соціального життя робить неактуальними перевірені часом теоретичні моделі, які реконструюють соціальну реальність, якої більше немає. Домінуюча орієнтація в філософській думці модерну ґрунтувалася на переконанні самодостатності суспільства, вважала соціальне життя «суспільним організмом». Втрата самоочевидності такого розуміння суспільства призвела до кризи репрезентації у соціальній теорії, постало питання, що, власне, є реальністю і чи можливе взагалі її теоретичний опис та представлення. Саме це завдання стало ґрунтом для трансформації соціального знання, в межах якого оформилися різні стратегії теоретичного пошуку. Постмодерністська стратегія представлена Ж. Бодрійяром, З. Бауманом, М. Маффесолі [1,2,12] стверджувала «зникненням соціального» взагалі, «завершення модерну». Інший погляд представлений Ю. Хабермасом, Е. Гіденсом, А. Туреном [7,11,13], які намагалися врятувати модерн, кардинально його переосмисливши та визначали стан справ не як постмодерн, а як продовження та радикалізацію модерну.

Постмодерн як радикалізація модерну в Ентоні Гіденса.

В основу образу «нового» модерну Е. Гіденс кладе ідею високого динамізму соціального життя, його концепція є прикладом теорії мінливого світу і саме в такому світлі рефлексія змушена стати радикальною.

Для Е. Гіденса глобалізація соціального життя є однією з основних характеристик сучасності, через призму якої він розглядає і повсякденності життєвих практик. Намагаючись вийти за межі «сильного» чи «строного» розуміння суспільства, філософ стверджує первинність «соціальних практик». Соціальне життя, на його думку, є сплетінням повсякденних практик, що являють собою неперервність існування індивідуумів в конкретних контекстах. Згадану упорядкованість та неперервність практики задає рутинізація самої повсякденності.

Теоретизування постмодерну відмежовується від універсалізму та «тоталітаризму» модерну та потребує для представленості безпосереднього досвіду людей нових форм репрезентації. Саме в реконструкції особливостей безпосереднього досвіду людей полягає аналіз інституційних форм соціальності постмодерну і це вже не хибна суб'єктивність, а єдність суб'єктивного та об'єктивного.

Гіденс критикує модерністські практики за те, що вони перебувають під впливом упереджень Просвітництва, його раціоналістичного духу. Однак, критика ідей просвітництва та раціоналізму, так само як і критика поняття «органічного» суспільства, ні в якому разі не означає антирефлексивності. Навпаки, є подовженням її тенденцій, більш того, її радикалізацію.

Змінюється саме розуміння знання та відношення до нього. Просвітництво разом з провіденціалізмом ототожнювали ріст знання з ростом контролю над ним. Але контроль над знанням та «все знаність» раціо не тотожне рефлексивності. Рефлексивність, навпаки, релятивізує будь-яке знання, ставить його під сумнів, робить його відкритим для перегляду. В умовах високих темпів соціальних змін рефлексивний перегляд практик ніяк не сприяє передбачуваності соціального розвитку. Навпаки, ідея прогресу змінюється ідеєю безперервної зміни, історичність спрямовується в майбутнє, яке розуміється принципово відкритим та непередбаченим.

Щоб врятувати фундаментально ціле, зрозуміле та передбачуване, на думку Гіденса, постмодерн посилює роль інтерпретації, обґрунтування, пояснення, рефлексії – якщо щось не зрозуміло само по собі, його потрібно обґрунтувати. Тобто, на думку Гіденса, ми не вийшли за межі модерну, ми спостерігаємо радикалізацію його принципів – ми відходимо від фундаментально-цілого до повсякденно-практичного, від зрозумілого та передбачуваного – до багатоманітного та непередбачуваного.

Постмодерн та глобалізація позбавляє соціальні системи фундаментального характеру, вони стають побічним результатом складних переплетінь практики, та втрачають свій «безпосередній» характер, тим чи інакшим чином конструюються. На думку Гіденса, однією з умов існування спільності чи соціальності є спільне усвідомлення як дискурсивної, так і безпосередньої практичної належності до інклюзивної спільності з певною ідентичністю [7, р. 45- 46]. За умов глобалізації таке усвідомлення вкрай важливе ще й тому, що тут простір та час трансформуються – будь-яка соціальна система «розтягується» в просторі та часі. Потрібно певним чином зв'язати віддалених учасників інтеракції, що можливо лише свідомо, в уявленні.

Постмодерністська теорія констатує «смерть суб'єкта» – розчинення особистості у фрагментах соціального досвіду, як зазначає Гіденс. Однак це лише відображення того факту, що особиста ідентичність вже не визнається природною даністю, а конституюється.

Світ радикалізованого модерну за Гіденсом має динамічний характер, це світ без «гальма» та меж. Простір спустошується, соціальні інститути відриваються від локальних контекстів та конститууються на будь-яких великих відрізках простору та часу. Модерна соціальна організація припускає координацію дій багатьох людей значно віддалених один від одного у просторі та часі не за допомогою місця, а за допомогою рефлексії та уявного.

Що стосується екзистенційного досвіду, то реконструкція його характеристик показує, що в когнітивному та емоційному планах рутинна повсякденності зазвичай є генератором почуття онтологічної безпеки, яке надає впевненості в тому, що в проблемній ситуації все вирішиться добре.

Однак наростальний динамізм соціального життя дестабілізує це почуття онтологічної безпеки, рутинізація вже не забезпечується повною мірою механізмами традиції, а опосередковується рефлексивністю, що все більше наростає. Радикалізація в епоху постмодерну – це якраз про наростання рефлексивності в повсякденності, яка компенсує зменшення традиційності, установленості та передбачуваності. На зміну такому поняттю як доля виникає такий модерний тип соціального життя як «суспільство ризику»; цей термін Гіденс «позичає» в Ульріха Бека [3]. Приймати ризик означає визнавати, що все визначається збігом випадкових подій. Жити в суспільстві ризику означає бути в позиції відносно відкритих можливостей як щодо позитивних, так і негативних дій, з якими люди зустрічаються у своєму житті. [9, р. 28].

Раціональний розрахунок не в змозі подолати фундаментальну невизначеність, властиву життю в середовищі ризику. Раціо продовжує спиратися на знання, визначає можливий ризик, однак сама ризикована дія направляється рішучістю, що базується на «активній довірі», зазначає Гіденс.

В умовах, коли раціо вже не може все контролювати, функціональне пояснення не спрацьовує, або спрацьовує не вичерпно, у Гіденса з'являється фундаментальна установка – довіра, а у Касторіадіса, наприклад, кардинальне уявне. Довіра – це не лише про довіру до особистості, але і про довіру до «абстрактних систем» як, скажімо, до експертного знання, фінансової системи тощо.

«Активна довіра» Гіденса – це спроба компенсувати втрату усталеності та зрозумілості. Щоб вижити у світі без абсолютної системи відліку, без абсолютних цінностей, індивіди повсякчас в повсякденному житті змушені адаптувати експертне знання, знання авторитетів до власної ситуації, «активно», себто абсолютно, або сліпо, довірившись йому [8]. Таким чином, довіра у Гіденса виступає інтегральною установою практичної свідомості, що організовує та спрямовує дії людей в суспільстві ризику.

Пізньюмодерний тип соціального життя, за Гіденсом, – це не лише нова рефлексивність, а й посттрадиційність, яка потребує уточнення. Класична традиція пов'язана з пам'яттю, містить ритуал, має формульну істину своїх охоронців цієї істини. А постмодерна традиція інтегрується завдяки безперервній роботі інтерпретації, яка і визначає, що пов'язує минуле з сьогоденням.

У традиційному класичному суспільстві той, хто виконує ритуальну чи традиційну дію, «не розуміє» її, йому це не потрібно. Він її виконує. А розуміє, той, хто володіє, за Гіденсом, «формульною істиною». До неї мають доступ лише певні люди – охоронці, які є «медіумами» ритуалу. Бути охоронцями традицій в модерних суспільствах – це мати соціальний статус, який дозволяє зберігати істини та можливість їх примножувати, «винаходити» традиції. У суспільстві пізнього модерну традиції не відкидаються. Але втрачають свою беззаперечність, є предметом усвідомлення та свідомого зберігання та трансляції у часі.

Отже, постмодерн у Гіденса – це глобальність ризиків, невизначеність, кінець безпосередньої влади традицій, радикальна рефлексія, що виливаються у рефлексивну проактивність самості та потребує артикульованого чи концептуально визначеного уявленого у Касторіадіса.

У пошуку підстав соціального у постмодерну добу – концептуалізація уявного у К. Касторіадіса

Так само як і Гіденс, Корнеліус Касторіадіс, реагуючи на реалії «швидко мінливого світу», розмежовується із функціоналістським меністрімом у соціальній теорії і з альтернативною «суб'єктивістською» традицією «інтерпретативної соціології» та орієнтується на концептуалізацію динамічного середовища, що генерує різні форми соціального. Але якщо Гіденс, рятуючи модерн, вдається до радикалізації його основних підстав, зокрема, рефлексії, то Касторіадіс, у прагненні зазирнути за уявну очевидність «реально-раціонального» при осмисленні історії, суспільства та

індивідуума, вдається до уявного та магми віртуального. В межах неспроможності в нових реаліях модерних теорій пояснити світ виникає та концептуалізується у Касторіадіса уявне та символічне.

За епохи пізнього модерну та постмодерну єдність вже не усвідомлюється на рівні цілого. У новому теоретичному образі соціального життя первинної «ідеї суспільства» вже не має, соціальна матерія утворюється переплетінням повсякденних практик, що розміщені у просторі та часі, а її відображення конструюється заново кожного разу. Тому саме тут уявне спільності проблематизується, стає об'єктом теоретизування філософських та соціальних концепцій.

Як у Касторіадіса виникає поняття уявного? Критикуючи соціологічну теорію Парсонса, Касторіадіс переймає у нього концепт соціального інституту та робить його основним елементом власної теорії. Звідси для Касторіадіса будь-яке «дійсне соціальне відношення» завжди вже інституалізовано. Відповідно цьому соціальне життя можна концептуалізувати як множинність різноманітних установ (інститутів), а саме суспільство розглядати як «динамічно ціле» утворення, як інститут.

Яка природа суспільних інститутів та цієї динамічної цілісності самого суспільства? «Функціоналістський» підхід, економічна точка зору припускала, що як існування інституту, так і його характеристику можна пояснити тією функцією, яку він виконує в суспільстві за даних обставин, себто його роллю, яку інститут виконує в суспільному житті. Однак такий підхід, на думку Касторіадіса, неправильний, принаймні, недостатній через те, що він не виявляє «реальні» потреби суспільства, для задоволення яких і створюються інститути.

Спроба пояснити виникнення та існування суспільних інститутів функціональним вкладом, які вони вносять у підтримку соціального порядку, ігнорує той факт, що те, що утворює самий цей порядок, встановлюється суспільним тлумаченням, поясненням, рефлексією, обґрунтуванням, у якому завжди присутнє уявне. Інститути не можна зводити до функціональності, тому що, на думку Касторіадіса, смисл та порядок взаємозв'язку соціального життя задається інтерпретаціями та образами світу.

Інститути не функціональні, вони – символічні. Символічне виникає у Касторіадіса в результаті переосмислення, адаптації парсонівського поняття «інституту», як компроміс між випадковістю та закономірністю. Інститути не зводяться до символів, але їх існування можливе тільки в рамках символічного виміру, і вони утворюють символічну мережу – економіку, право, владу, релігію тощо.

Символічна система, на думку Касторіадіса, відсилає до уявного, яке надає їй орієнтацію, яке є творінням того чи іншого історичного періоду, його унікальною манерою жити, бачити, мати власний світ та будувати свої відношення зі світом, який є таким собі первісним структуруючим компонентом [5, р. 145].

Уявне – це не відзеркалля та не погляд Іншого. Уявне Касторіадіса – абсолютне та панівне, не образ чогось, а безперервне, нічим та ніким не детерміноване соціально-історичне та психічне творення фігур, форм, образів, на підставі якого тільки та може виникнути питання про «щось».

Соціальне уявлене не піддається «прямому» виявленню. Завжди залишається певний залишок функціональності інституту, який неможливо пояснити функціями, саме він і знаходить своє вираження в уявному. Уявне можна описати як певний прозір між актуальним станом та функціонально-раціональним замислом, як якусь спотворювальну силу, яка незрозумілим чином впливає на систему соціальних об'єктів, суб'єктів та зв'язків між ними, «як викривлення, особливе для кожного соціального простору». Метафорично соціальне уявне є «невидимим цементом, що цементує, об'єднує множинність раціональних, реальних та символічних окремих шматочків, із яких і складається суспільство». Можна сказати, що соціальне уявлене у Касторіадіса є принципом, згідно з яким відбираються та оформлюються елементи, що складають суспільство [5, р. 143]. Безпосередньо соціальне уявлене ніколи не з'являється, вважає мислитель [5, р. 141–142]. Відстежувати можна лише його наслідки та похідні, як каже Касторіадіс, на підставі «затінь», які уявлене залишає в соціальному просторі.

Поняття матеріальних речей репрезентують наявні речі, поняття дерева репрезентує звичайне дерево, певну даність. Складніше з поняттями символічного, як, наприклад поняття «кентавру», що воно означає? [5, 1998, р. 141]. Таке символічне, уявне поняття виступає не стільки репрезентантом, як принципом що організує. Наприклад, поняття «Бог» не є значенням, що означає щось реальне, не є і символом чогось. На думку Касторіадіса, це певний принцип, що організує принцип для означуючих та для означуваних, що підтримує їх єдність, забезпечує їх зміну, розширення, примноження. «Бог» є уявним значенням, яке не має відношення ні до того, що лише відчувається, ні до того, що

можна лише помислити. Такі первісні уявні значення, як поняття «Бог» не детонують взагалі нічого, конотуючи при цьому все [5, р. 143]. В сучасних суспільства, які намагаються все раціоналізувати, уявні значення навіть більше використовуються ніж в архаїчних суспільствах. У суспільстві, де до людини ставляться як до предмета, на думку Касторіадіса, уявлення потрібно, напевно ще більше, ніж для того, щоб відноситись до людини як до сови чи якоїсь іншої тварини, як це було у древньому світі. [5, р. 157–158].

Якщо для Гіденса постмодерн, щоб «вижити», вдається до «радикалізації» рефлексивності, таким чином «модернізуючи» раціональне, то для Касторіадіса, раціоналізація виявляється формою уявного. Всі висновки раціональних силогізмів робляться з уявних засновків. Уявними є не лише засновки, сама по собі ідея раціональності довільна в своїх цілях виявляється псевдораціональністю, тому вибудовує «уявне другого порядку [5, р. 156–157].

Тобто уявне, за Касторіадісом, це не про створення якихось образів, а те, що утворює цілісність спільності. Уявне відіграє у Касторіадіса констатуючу, всепоглинальну роль.

Уявне та символічне, за Касторіадісом, припускає одне одного – уявне розкриває природу соціально-символічних систем, а символічне наділяє уявне плоттю суспільного існування. Двоєдність уявного та символічного Касторіадіса лежить в підставі суспільно-історичної концепції Касторіадіса – «соціально уявних означуваних». Сигніфікації «соціально уявних означуваних» не репрезентують дещо реально присутніх, це кінцеві артикуляції, патерни, що організують умови існування будь-якої суспільної даності.. [6, р. 42-43].

Між дійсним існуванням буття та буттям, яке розглядається «реально-раціональним» чином (а лише таким чином воно може розглядатися), можна лише схопити соціальні уявні означування, одночасно і виразно відчутні й чітко невизначені. Це «невидимий цемент», який скріплює обривки, що утворюють певне суспільство. Для пояснення Касторіадіс використовує метафору «магми» – творчої, енергійної маси, що пульсує та породжує будь-яку суспільну даність.

Проте зміст символічного не вичерпується уявними означуваними, до нього входить також «реально-раціональний» компонент. Відповідно до цього інститути розглядаються Касторіадісом як соціально санкціонована символічна мережа, в якій поєднуються як функціональний, так і уявний компоненти у різних відношеннях та пропорціях.

Через неспроможність надати пояснення за допомогою соціальної функціональності, яка панувала в епоху модерну, Касторіадіс для пояснення вдається до «соціально-історичного». «Соціально-історичне» являє собою анонімне колективне ціле, безособово-людський елемент, який наповнює кожен дану соціальну формацію, але також поглинає її, ставлячи кожне суспільство всередину інших, вписуючи їх у безперервність, в якій ті, яких більше немає, ті, які є десь, і навіть ті, які ще можуть народитися, у певному сенсі присутні. Це, з одного боку, «матеріалізовані» інститути, структури та продукти, чи то матеріальні, чи ні, з іншого боку, те, що структурує, встановлює, матеріалізує. Одним словом, це єдність інституційного та інституційованого суспільства, реалізованої історії та історії у створенні, та напруги між ними). І ще «співвідношення суспільства та історії не потрібно розуміти зовнішнім чином: суспільства не “знаходяться” в історії, історія представляє собою саморозгортання суспільства» [6, р. 33-34]. А все тому, що суспільство, так само як і історію, створює «магма» соціально уявних означуваних.

Тому «суспільство, що встановлюється, є соціальне уявне в радикальному сенсі» [4, р. 84]. Самовстановлення суспільства є створенням цілого світу: «речей», «реальності», мови, норм, цінностей, способів жити та вмирати, цілей, заради яких ми живемо та вмираємо, і, звичайно ж, людського індивідуума, в якому відображається суспільство.

Без уявленого, радикального уявного неможлива ні ідентичність індивіда, ні ідентичність суспільства. Саме уявне відповідає та формує відповіді на запитання, що стосуються ідентичності спільності – хто ми, до чого прагнемо, чого не вистачає? Ці питання ніяк не функціональні та не раціональні, і відповіді на них теж можна знайти лише в області уявних значень. Соціальний індивід конструюється шляхом інтерналізації світу та уявних значень, створених суспільством, експліцитно він інтерналізує численні фрагменти цього світу, а імпліцитно – його віртуальну тотальність.

Нації так само як і будь-які інші спільності, на думку Касторіадіса, є уявними. Нації створюють свою ідентичність через уявне відсилання до загальної історії. І це відсилання виявляється уявною зразу в декількох аспектах – по-перше, історія це дещо, що минуло, пройшло, по-друге, історія на

така вже і спільна для всіх, по-третє, те, що мислиться як історичні підстави колективної ідентичності, переважно виявляються міфами. Але те, що підстави виявляються міфами не означає, що ними можна нехтувати, вони спричиняють значні історичні ефекти.

Образ світу, який намагається утворити будь-яка спільність, звичайно, також є єдністю означуваних та того, що означає, куди «заноситься», відкладається вся сукупність людського досвіду. Елементи цього світу складають звичайно раціонально визначені елементи світу, але в цілісну картину вони складаються завдяки уявному.

Хоча уявні значення усюди присутні безпосередньо їх спостерігати неможливо. Щоб проявитися, уявне потребує символічного і може існувати лише через нього. І, навпаки, символічне, щоб існувати потребує уявного, тому що саме внаслідок дії уявного можлива репрезентація – об'єднання означуючого та того, що означає за допомогою уявного зв'язку. Об'єднує уявне та символічне радикальне уявне, як принципова властивість викликати та породжувати образи. Радикальне уявне виявляється загальним коренем, із якого виходить і актуальне уявне (усі уявні значення) і символічне.

Уявне є радикальним, тому що, не лише символічне, але і функціональне та раціональне є його частинами. Загалом завдання розмежування функціонального, уявного, символічного та раціонального стосовно більшості суспільств не має сенсу, тому що «уявне не просто виконує функцію раціонального – воно є його формою, воно утримує в собі його в первісній та нескінченній нерозрізненості» [5, p. 163]

Таким чином концепція соціального Корнеліуса Касторіадіса передбачає критику «наївного реалізму» у сприйнятті соціального життя, розмежування з «функціонально-економічним» поглядом як зразковим втіленням «реально-раціонального» мислення і виявлення символічної складової соціальних «речей» та розуміння інститутів, у тому числі і сукупного інституту суспільства як функціонально-символічних мереж.

Динамізм соціального життя постмодерну, зникнення традиційності, усталеності та усезрозумілості спонукає Касторіадіса до тематизації уявного (рефлексивне для філософа занадто функціональне), яке перетворюється у радикальне уявне, до віртуального виміру соціального життя, розробки метафоричної онтології «магми» соціальних уявних означень. Все це стає для філософа підставою соціального та власне і забезпечило сприйняття суспільства як динамічного «соціально-історичного» утворення, як двоєдності встановлюючого та встановленого.

Література:

1. Baudrillard J. *A L'ombre des majorités silencieuses, ou La fin du social*. Paris: Denoël/Gonthier, 1982. 114 p.
2. Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. New York: Cornell Univ. Press, 1987. 652 p.
3. Beck U. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p 108.
4. Castoriadis C. The Greek Polis and the Creation of Democracy, in: Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 81–123.
5. Castoriadis C. *The Imaginary institution of society*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. 426 p.
6. Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. 304 p.
7. Giddens A. *A contemporary critique of historical materialism*. London: Macmillan, 1981. 300 p.
8. Giddens A. *Beyond Left and Right: The future of radical politics*. Cambridge: Polity Press, 1994. 276 p.
9. Giddens A. *Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. 294 p.
10. Giddens A. *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. 313 p.
11. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1-2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. 328 p.
12. Maffesoli M. *La contemplation du monde: Figures du style communautaire*. Paris: Grasset&Fasquelle, 1993. 413 p.
13. Touraine A. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992. 463 p.