

УДК 1(091)  
DOI: 10.17223/1998863X/56/14

**С.А. Гашков**

## **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ У М. ФУКО И К. КАСТОРИАДИСА: ЭВОЛЮЦИЯ МЕТОДОВ И МЕХАНИЗМЫ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЙ ИСТОРИЧЕСКОГО**

*Статья ставит перед собой задачу раскрыть эволюцию методов философии истории и онтологических механизмов исторического в свете сопоставления трудов Фуко и Касториадиса. Мы обнаруживаем в основании их интуиции методические новшества, предполагающие «включение» в логику исторического процесса «семантических» элементов и признание преобразующего значения исторического содержания, базирующееся на новом понимании объективных фундаментальных исторических процессов у обоих авторов.*

Ключевые слова: Фуко, Касториадис, философия истории, онтология и теория познания исторического, эволюция постструктурализма.

### **Введение**

Сопоставительный анализ творчества двух знаменитых французских философов XX в. Мишеля Фуко (1926–1984) и Корнелиуса Касториадиса (1922–1997) достаточно распространен в историко-философской литературе. Обычно их сближают с точки зрения их анализа власти и «постструктуралистской» концепции субъективности [1. Р. 5; 9. Р. 21; 11. С. 195]. Оригинальность нашего исследования состоит в том, чтобы взглянуть на такое сопоставление с точки зрения возможности создания новых методов в философии истории, так как, по нашему убеждению, речь идет у обоих авторов об онтологии исторического в ее взаимосвязи с «повседневными» («материальными») феноменами: языком, жизнью, «психе», техникой, познанием и т.д. Проблематичным может показаться то, что ни тот ни другой автор не были создателями систематической философии истории как таковой. Это не может послужить нам препятствием для того, чтобы последовательно восстановить порядок их рассуждений, руководствуясь системообразующими элементами, почерпнутыми в мысли самих этих авторов.

### **1. К философии истории у М. Фуко: от проблемы метода к определению основного онтологического противопоставления исторического**

Говоря об историческом в смысле Фуко, необходимо прояснить, что является предметом истории. Представляет ли собой философия истории некоторую надисторическую рефлексию, т.е. осмысляющую генеалогию, показывающую тесную связь идей с их историческими условиями и отношениями, или представляет собой набор инструментов понимания истории как «онто-

логии нас самих», т.е. герменевтику текстов, определяющих нашу повседневность как субъектов «асимметричных» отношений знания и власти. Очевидно, у Фуко присутствуют и генеалогия, и герменевтика. Понимание метода Фуко в философии истории состоит в понимании особенностей его функционирования.

Обсуждая исторический метод Фуко, известный американский философ Х. Патнэм берет в качестве наиболее яркого примера «Рождение клиники». «Фуко показал, что „клиника“, т.е. больница и связанные с ней медицинские заведения, – пишет Патнэм, – представляет собой отражение подъема определенной идеологии относительно болезни и здоровья, а также роста научной техники» [3. С. 8]. Вывод, к которому может прийти читатель, состоит в том, что либо клиника не самое лучшее место для лечения, либо что болезнь как таковая есть некоторая идеологема. Но вовсе не это стремится показать Фуко. Хорошо знавший и сотрудничавший с ним много лет историк П. Вен пишет о том, что многие поняли «Историю безумия» превратно, как если бы безумцев не существует, и «что речения о безумцах были идеологическими» [4. С. 9]. Дело в том, пишет Вен, что «Фуко – номиналист, как... всякий хороший историк. Эвристически правильнее исходить из практических деталей, из того, что говорилось и делалось, и направлять интеллектуальные усилия на поиски дискурса, стоящего за тем и другим» [Там же. С. 14]. Таким образом, речь идет о методе «исторического априори», который и состоит в том, чтобы не просто полагаться на исторический инструментарий, направляя его на раскрытие некоторой универсальной идеи, а единичных эмпирических фактов.

Итак, Фуко, согласно Вону, доказывает, что у истории есть специфическая предметность, если понимать под истиной не идею, а «диспозитив», специфическую смесь «вещей и идей», которую «пропитывает» дискурс. «Стало быть, можно написать историю самой истины... Поскольку дискурс имманентен историческим фактам, всему тому диспозитиву, лишь наиболее строгой формулировкой которого он служит, он не увлекает за собой историю, а, напротив, влеком ею...» [Там же. С. 48]. Вен предупреждает, таким образом, ту возможную критику, которая неизбежно вытекает из смешения в представлении читателей Фуко «дискурса» и «истины», как будто бы целью философа является поставить дискурс на место истины исторического факта, что у Фуко не имеет места быть.

Итак, в практической интерпретации истории с именем Фуко Патнэм, как и многие другие, связывает релятивизм, когда действия исторических персоналий связываются с вопросом истины, «правоты» или «рациональности» их действий. Но история, по Фуко, имеет особенный смысл, который раскрывается им в понятии «исторического априори». «Историческое априори» не есть универсальный объясняющий принцип, он, напротив, показывает тот факт, что историчность как таковая имманентна дискурсам и диспозитивам, делающим для нас возможными одновременно историческую реальность и историческую идеологию. «Оно должно объяснить тот факт, – отмечает Фуко, – что дискурс имеет не только смысл или истинность, но и историю, причем историю специфическую, которая не подчиняет его законам чужого становления» [2. С. 245].

Если мы обратимся к раннему периоду творчества, к археологии, тут мы можем обнаружить, что Фуко определенно придерживается идеи «эпистемо-

логического разрыва» между классической эпохой и «веком истории». В «Словах и вещах» эпоха классического рационализма и век, начало которого следует датировать кантианством (примечательно, что Фуко нигде прямо не указывает, начинается ли современность с Канта или Кант сам открывает собой современность), соотносятся друг с другом не как части одного «паззла», а как отражающие друг друга осколки одной зеркальной поверхности.

«Существование в конце XVIII века Идеологии и критической философии, – писал Фуко еще в «Словах и вещах», – Дестю де Траси и Канта – это соседство двух чуждых форм научного сознания, тех, что в научной мысли еще хранят единство, но уже обречены вот-вот расстаться» [7. С. 266]. Вопрос о границе представления, который классической эпохой никогда серьезно не ставился, становится в критическом проекте его отправной точкой.

Известно, что творчество Фуко делится на ряд периодов, которые находятся в известном противоречии друг другу и из которых сложно вычленить главное. Тем не менее, сравнивая мысли его различных периодов, можно прийти к выводу, что основным историческим постулатом для него оказывается тезис об оппозиции между *универсальным* (в форме универсального «матезиса» или в форме теологии) и *частным* (в форме критики границ познания, «заботы о себе», «духовности», «редкости» и т.д.). Этот тезис можно обнаружить в его поздних произведениях.

«Богословие, – говорит Фуко, – выступив в качестве рационально обосновывающей... рефлексии с универсалистскими претензиями, стало в то же самое время основанием принципа познающего субъекта вообще, субъекта познания, который обретал в Боге одновременно и образ... своего Творца, и значит, образец. Сходство между Богом, знающим все, и субъектами, все как один могущими знать, ...является, несомненно, одним из главных элементов, [приведших к тому], что западное мышление – или основные формы рефлексии – и, в частности, философская мысль, отмежевались, отстранились, освободились от условий духовности, до того соблюдавшихся и в целом отвечавших принципу *epimeleia heautou*» [5. С. 22].

Далее философ утверждает, что противоречие, имевшее место в течение двенадцати веков, является противоречием не между наукой и богословием, а между богословием и духовностью. В данном контексте вернее было бы говорить не столько о богословии, сколько об универсальности. Эту мысль подтверждает и П. Вен. «Открытие универсальному... имеется в виду, что только христианская религия истинна и что ее следует проповедовать всем людям ради их спасения». Универсальности противопоставляется духовность, которая имеет свои корни в античной «заботе о себе» [4. С. 78].

В работах позднего Фуко мы находим, в частности, весьма ясное противопоставление традиционного принципа *gnothi seauton* (широко трактуемого как универсальное начало познания и нравственности) – «познай самого себя» принципу *epimeleia seautou* – заботы о себе в том, что касается их значения, их иерархического взаимоотношения в античном мире. «*Gnothi seauton* („познай самого себя“), – отмечает Фуко, вполне очевидным образом вписывается... в более широкий контекст *epimeleia heautou* (заботы о себе) как одна из форм, как одно из ее следствий» [6. С. 7]. Фуко утверждает, что понятие «забота о себе» было характерно для всей греческой и римской культуры, «до самого порога христианства» [Там же. С. 11]. Принцип «*gnothi seauton*»,

«духовность» в самом широком смысле слова, «внешняя» по отношению к субъекту истина, озаряющая его, заняла в нашей культуре место *epimeleia heautou*, заботливого отношения к своим мыслям, «внутреннему» миру, философскому принципу «печься» и «заботиться о самом себе». При этом Фуко отмечает, что изначально «забота о себе» может не нести в себе ничего интеллектуального.

В лекциях о «Герменевтике субъекта» Фуко подчеркивает тот факт, что духовность, от которой всяческим образом пытались отойти философы «классической эпохи» Декарт, Бэкон, Локк или Лейбниц, снова вернулась, хотя и в несколько измененном и «проблемном» виде, в образцах философской рефлексии XIX в., в частности, в работах Гегеля. Философы «классического типа» испытывали неприязнь «по отношению к философии XIX в., той философии, которая ставит, по крайней мере, имплицитно, очень старый вопрос о духовности и проявляет, вслух о том не говоря, заботу о заботе о себе» [6. С. 24].

Романтическая и постромантическая мысль, наследующая в ее разнообразных формах XIX в., пусть в форме заботы о социальном классе или сексуальных свободах части общества, действовала по одному и тому же шаблону проблематической «заботы о себе». При этом Фуко никогда не ставил перед собой задачи написать историю собственно марксизма или психоанализа, описывая некую генеалогию «наследующихся» структур мышления и познания, в самых неожиданных формах обнаруживающих себя в древности и современности.

Итак, можно сделать общий текстологический вывод, что тот очевидный факт, что классическая эпоха была только и занята таксономией представления (ни мало не заботясь о том, что оно может оказаться иллюзией) и что критическая эпоха только и занималась «границами разума», объясняется впоследствии у позднего Фуко этим историческим конфликтом универсального «матезиса» (и в форме теологии как универсального и «некритического» учения) и заботы о духовности как заботы о самости субъекта.

## **2. К философии истории у К. Касториадиса: от критики методологии Фуко к новому определению основного онтологического противопоставления исторического**

Таким образом, Фуко нигде не говорит, что идеология подменяет собой историческую реальность, но то, что реальность и идеология должны быть поняты через свойственную им историчность. Впрочем, от внимательного взгляда Касториадиса эта эвристическая природа «эпистемы» Фуко словно бы ускользает. В отличие от Фуко, Касториадис не видит необходимости специально выделять гуманитарное знание, противопоставляя ту истину о субъекте, которую мы получаем из анализа гуманитарных наук, той, что мы имеем благодаря знанию научному.

В чем состоит принципиальное различие Фуко и Касториадиса в их подходах к историческому процессу? Касториадис прямо сопоставляет «эпистему» Фуко с «парадигмами» Т. Куна, говоря о том, что в рамках эпистемы философский вопрос об истине в научном знании не может быть поставлен [8. Р. 12]. «Есть ли отношение между „эпистемой“ современного Запада и античной Грецией и какое? Есть ли у них некий референт, в некотором смысле,

общий, который, в другом смысле, является независимым? И можно ли говорить в том же самом смысле об „эпистеме“ индейцев Аранда?» [8. Р. 13].

Иными словами, становится понятно, что критика Касториадиса направлена на тот момент метода Фуко (особенно присущего «археологии»), который рассматривает в качестве объекта познания не некоторые общие черты эпохи, а некоторую «курьезность» (*curiosité*) или «редкость» (*rareté*), как если бы речь шла об этнографическом исследовании, сталкивающимся с необычной для нас спецификой жизни «первобытных» народов. Рассмотрение философии и науки в качестве этнографической «редкости», характеризующей собой быт «греко-западной цивилизации», кажется, не учитывает того момента, что философия и наука, как их видит Касториадис, в их исторической перспективе представляют собой не просто социальные институты или традиции, а нечто большее. Это, согласно философу, – некое застывание «магмы социально-исторических значений» в форме институтов, имеющих онтологическое значение. Касториадис призывает не сбрасывать со счетов революционного характера познания, изменяющего картину мира не только из простой любознательности, но из осознания преобразующего отношения человека по отношению к действительности.

Критика Фуко Касториадисом в области философско-исторического совершается, как нам кажется, двумя путями. С одной стороны, он сопоставляет критику Фуко с критикой хайдеггерианства с его идеями технологизации научного знания и «конца философии». Сам по себе феномен технологизации и бюрократизации науки, считает Касториадис, не представляет собой окончания философской мысли как таковой. Напротив, усугубление разделения «Бытия», с одной стороны, и «сущего» или «сущих» – с другой, приводит в конечном счете к гносеологическому обособлению гуманитарных наук и отказу от вопросов мировоззренческого порядка, неотделимых от философского вопрошания о разных сторонах прогресса научного знания. С другой стороны, критика касается общих представлений структурализма, в котором философское вопрошание об истории зачастую подменяется этнографическим, культурологическим и другими эмпирическими исследованиями. Их главный недостаток состоит, по Касториадису, в том, что они забывают о том, что философия является «творением фигур мыслимого» [Ibid. Р. 18] в исторической связи разрывного и неразрывного.

Противопоставление духовного универсальному показывает существенную неоднородность исторического субъекта, его непреодолимую нетождественность самому себе. Но дело не в том, чтобы поставить под сомнение тождественность субъективности в истории, а в том, чтобы показать, что на исторической сцене не меньшую роль, чем собственно субъективность, могут играть такие общественные институты, как греческая демократия или новoeвропейская наука и философия.

Говоря об этом, нельзя забывать, что у Фуко и Касториадиса есть общий объект критики – «спекулятивная история». В отличие от Фуко, который исходит из определенной тенденции экзистенциалистского гегельянства, популярного во французских университетах в годы его учебы, генеалогию мысли Касториадиса следует искать в его прошлом как революционного марксиста, порвавшего с марксизмом из-за бюрократизации всех его основных институтов. Как только человек начал изучать историю человеческой мысли, рассуж-

дает Касториадис, перед ним возник ряд разнородных учений, находящихся в противоречивой связи между собой. То, что предложил марксизм, это задача создания всеобщей истории, объединившей в себе мысль и действие, «наиболее высокую мысль и самое будничное действие» [10. С. 73]. Эта задача не есть только марксистская, по Касториадису, она характеризует собой определенную традицию в западноевропейской мысли и цивилизации.

«Поставленная перед собой Западом задача создания всеобщей истории, — пишет философ, — исчерпывающего понимания и объяснения существовавших ранее обществ с необходимостью содержит в себе возможность провала в том случае, если она рассматривается как *спекулятивный* проект» [Там же. С. 183]. С одной стороны, критические методы, распространенные в истории или этнографии, не удовлетворяют Касториадиса, поскольку исходят из презумпции существования «идеального типа» «души» индивида другой культуры или цивилизации, что само по себе противоречиво. С другой стороны, Касториадис неоднократно отмечает кризис марксизма как универсального проекта исторического детерминизма.

Итак, задача стоит в том, чтобы создать такой проект философии истории, который был бы одновременно и спекулятивным, и критическим. Касториадис решает эту задачу следующим образом: основным онтологическим противоречием в истории является не конфликт универсального и частного, а отождествляющего и определяющего мышления, с одной стороны, и творческого воображения, находящего применение в непосредственной практике, — с другой. Бытие-в-определении и необходимость-определения, занимающее верхнюю ступень в западноевропейском мышлении, он называет греческим глаголом «*legein*». А творческое воображение, неразрывно связанное с мышлением, существенное отличие которого состоит в том, что оно не определяет значение, а имеет дело со значением-как, значимостью-для, — «*teukhein*». Таким образом, в философии истории мы имеем дело не просто с перманентным конфликтом общего и частного, а общезначимого и частно-значимого.

Эта социально-историческая взаимосвязь «*legein*» и «*teukhein*» имеет историческое значение, возвращающее нас к проблематике, поднятой Фуко, но им непроработанной. «Следующие друг за другом перевороты, отмечающие своими вехами историю „рационального знания“ различных обществ, всегда были обусловлены потрясениями, происходившими в глобальном воображаемом представлении мира (а также природы и целей самого знания)» [Там же. С. 339]. Фуко представляет нам эпистемологические «перевороты», происходящие в виде последовательной смены эпистем, как следствие разрывности, т.е. онтологического непреодолимого противоречия между универсальным и «частным». Касториадис же говорит о том, что основное онтологическое противоречие в истории состоит здесь в том, что наша теоретическая традиция концептуализирует подобные изменения в виде универсальных законов и определений («*legein*»), в то время как все основные вехи глобальных изменений в истории принадлежат другому онтологическому порядку: порядку исторической семантики, творческого воображения, «техникам» истории («*teukhein*»). В этом смысле оппозиция «*legein*» и «*teukhein*» фундирует другую основополагающую оппозицию Касториадиса — противопоставление автономии гетерономии. Автономного общества как такового история никогда не знала. Не сами по себе техника или идео-

логия имеют отчуждающий смысл для человека, а его самоотождествление с ними.

### **3. Сопоставление философии истории у Фуко и Касториадиса: основные выводы**

1) В вопросах метода философии истории у Фуко и Касториадиса имеется парадоксальным образом много общего, так как они являются оба «номиналистами», показывая, что значение отдельного исторического факта, явления, события является не менее значимым, чем действие универсальных законов. (Так, Фуко в «Истории сексуальности» скрупулезно показывает, как домоустройство древних греков или внутренний распорядок средневековых монастырей послужили основой формирования общественных норм. Касториадис в своих работах исследует трагическое мировоззрение доплатоновской философии, представленное в литературных памятниках, и показывает его взаимосвязь с древнегреческими институтами политики и философии.) Достижением Касториадиса в вопросах метода явилось, на наш взгляд, то, что ему удалось (во многом благодаря его концепции «психе» как коллективного творческого воображения) поставить проблему функционирования социальных институтов в истории не в качестве институтов и практик «власти», как это было у Фуко, а в качестве инструментов творческого познания действительности. Таким образом, европейский субъект онтологически оказывается связан не только с феноменами власти – знания, а с такими исторически возникавшими институтами, как древнегреческая демократия и философия или новоевропейская наука. Касториадис в этом смысле оригинально преодолевает анти-субъективистскую «линию» Ницше и Хайдеггера, доминирующую еще у Фуко. Касториадис указывает, что такой подход не дает возможности постановки философского вопроса об истории. Итак, триаде Фуко «знания-практики-институты» (на которой основывается взаимодействие «знания» и «власти») можно противопоставить триаду Касториадиса «психе»–«язык»–«предмет познания», позволяющий говорить о том, что философия имеет в исторической реальности адекватный предмет своего вопрошания.

2) Фуко считает основным методологическим требованием к философии истории разрывность (дисконтинуентность) исторического процесса, что дает нам право выделить его оппозицию универсальности и «заботы о себе» («духовности», «частности», «редкости») в качестве основного онтологического противопоставления («конфликта») в истории. Главный момент критики философии истории Фуко совпадает, таким образом, у Касториадиса с его основной онтологической оппозицией в философии истории: он показывает, что в истории основной онтологический конфликт имеет место между универсально-логическим и практико-техническим, отождествляющим мышлением и независимыми от него, но зачастую определяющими историческую реальность конкретными практиками и процессами. В принципе, у обоих авторов речь идет об одном и том же: исторические факторы носят не универсальный, а частный характер, знание общих законов и причин часто только затемняет познание. Но принципиальное различие заключается, на наш взгляд, в следующем. Фуко постулирует необходимость отхода от универсальности в пользу «заботы о себе» («духовности») как основного условия

частного существования исторического субъекта. Касториадис же показывает, что необходимо вновь поставить философский вопрос о сущности таких институтов, как наука, философия или демократия, в свете переосмысления сущности исторических практик в их онтологической противопоставленности отождествляюще-определяющему мышлению. Предметом философии истории, по Касториадису, оказывается не «редкое» или «частное», как по Фуко, но и не «универсальное», а «частно-практическое», находящееся в онтологическом конфликте с универсальностью.

3) В этом смысле Фуко продолжает линию Хайдеггера, критикуя бюрократизацию и технологизацию современной науки в качестве последствия «европейской метафизики». Касториадис преодолевает хайдеггеровскую установку на то, что «техника» представляет собой «конец истории». Но также он преодолевает и установку Фуко на то, чтобы видеть в различных исторических техниках (наказании, дисциплине, лечебнице, школе и т.д.) только проявление «власти» (что кажется односторонним). Фуко явным образом систематически проходит здесь мимо неизбежного конфликта между законом и тем, кому приходится его исполнять, между предписанным и тем, как оно в действительности исполняется. А ведь это часто и выступает причиной исторических изменений. Именно этот пробел и восполняет Касториадис, подчеркивая, что это противоречие между логическим отождествлением и практической техникой исполнения является важнейшим для понимания исторических механизмов и процессов изменения.

### Литература

1. *Tovar-Restrepo M.* Castoriadis, Foucault and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change, New-York, 2012.
2. *Фуко М.* Археология знания / пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб. : Гуманитарная Академия, 2004.
3. *Патнэм Х.* Разум, истина и история / пер. с англ. Т.А. Дмитриева, А.В. Лебедева. М. : Праксис, 2002
4. *Вен П.* Фуко. Его мысль и личность / пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб. : «Владимир Даль», 2013.
5. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981–1982 уч. году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007.
6. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности / пер. с фр. В. Каплуна. СПб. : Академический проект, 2004. Т. 2.
7. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб. : A-cad, 1994.
8. *Castoriadis Cornélius* Les Carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, 1978.
9. *Caumière Ph.* La pensée de l'autonomie chez Castoriadis au risque de Foucault // Klimis S., Van Ende L., (dir.), Cahiers Castoriadis, Bruxelles, 2006. P. 20–45.
10. *Касториадис К.* Воображаемое установление общества / пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М. : Гнозис; Логос, 2003.
11. *Гашков С.А.* Социальная философия М. Фуко и К. Касториадиса: пути к сопоставлению // Вестник СПб. гос. ун-та. Сер. 6: Философия. Культурология. Право. Межд. отношения. 2009. № 1. С. 190–201.

**Sergey A. Gashkov**, University of Poitiers (Poitiers, France); Baltic State Technical University “VOENMEH” named after D. F. Ustinov (Saint Petersburg, Russian Federation).

Email: sgachkov@hotmail.com, sergegachkov@mail.ru

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2020. 56. pp. 137–145.*

DOI: 10.17223/1998863X/56/14



# THE PHILOSOPHY OF HISTORY BY MICHEL Foucault AND CORNELIUS CASTORIADIS: AN EVOLUTION OF METHODS AND MECHANISMS OF ONTOLOGICAL OPPOSITIONS IN HISTORY

**Keywords:** Foucault; Castoriadis; philosophy of history; ontology and epistemology of historicity; evolution of poststructuralism.

The aim of this article is to study the connections between the works of two famous French philosophers: Michel Foucault (1926–1978) and Cornelius Castoriadis (1922–1997) on the subject of the philosophy of history. The author tries to prove that behind methodological differences of the both works there are substantial differences on the subject of the ontology of history and its mechanisms. Scholars, such as Marcela Tovar-Restrepo, often compare the both works regarding the connections between subjectivity and power existing in the works of the both thinkers. The question in this study is about the objective conflicts functioning behind their methodological analyses. The investigations lead to the following results: (1) Castoriadis's methodology of the philosophy of history is opposed to that of Foucault not only by his interest to existentialist Marxism, but also by the acceptance of the trans-historical triad "soul–language–object" in the place of Foucault's trans-historical triad "language – work – life"; (2) Castoriadis's ontology of history opposes to that of Foucault by the introduction of the trans-historical conflict "autonomy–heteronomy" in the place of Foucault's trans-historical conflict "(universalist) theology–spirituality". In this sense, the advantage of the both authors is that they include into history some "semantic dimension", the ways and techniques of doing something, specific for a period of time. In fact, Castoriadis radically opposes the both ontological dimensions of history: the "legein", i.e. logical determination, dominating in the Occidental mind and the "teukhein", i.e. different techniques. And Foucault sees their differences clearly, writing histories and genealogies of different techniques, but he never opposes techniques to the power or science. Finally, the problem is not that Foucault can represent a risk to Castoriadis's autonomy (Caumière), but that the both authors describe history in the pure opposition to speculativism and determinism, just forgetting about its moral dimension.

## References

1. Tovar-Restrepo, M. (2012) *Castoriadis, Foucault and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change*. New York: Bloomsbury Academic.
2. Foucault, M. (2004) *Arkheologiya znaniya* [Archeology of Knowledge]. Translated from French by M.B. Rakova, A.Yu. Serebryannikova. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.
3. Putnam, H. (2002) *Razum, istina i istoriya* [Reason, Truth and History]. Translated from English by T.A. Dmitriev, A.V. Lebedev. Moscow: Praksis.
4. Wen, P. (2013) *Fuko. Ego mysl' i lichnost'* [Foucault. His Thought and Personality]. Translated from French by A.V. Shestakov. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
5. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kolledzhe de Frans v 1981–1982 uch. godu* [Hermeneutics of the subject. A course of lectures given at the College de France in the 1981–1982 academic year]. Translated from French by A. G. Pogonyaylo. St. Petersburg: Nauka.
6. Foucault, M. (2004) *Ispolzovanie udovol'stviy. Istoriya seksual'nosti* [Using pleasure. History of sexuality]. Translated from French by V. Kaplun. Vol. 2. St. Petersburg: Akademicheskii proekt.
7. Foucault, M. (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and Things. Archeology of the Humanities]. Translated from French by V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad.
8. Castoriadis, C. (1978) *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil.
9. Caumière, Ph. (2006) La pensée de l'autonomie chez Castoriadis au risque de Foucault. In: Klimis, S. & Van Ende, L. (ed.) *Cahiers Castoriadis*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis. pp. 20–45.
10. Castoriadis, C. (2003) *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva* [Imaginary establishment of society]. Translated from French by G. Volkova, S. Ofertas. Moscow: Gnozis; Logos.
11. Gashkov, S.A. (2009) Social Philosophy of Michel Foucault and Cornelius Castoriadis: Essay of Comparison. *Vestnik St. Petersburg gos. un-ta. Politologiya. Mezhd. Otnosheniya*. 1. pp. 190–201. (In Russian).