

Мишель Фуко начал лекцию 1982 года «Герменевтика субъекта» в Коллеж де Франс с тщательного толкования «Алкивиада»¹. Этот диалог, который сегодня рассматривается некоторыми как псевдоплатонический², в античные времена высоко ценился и считался подлинным. Одной из причин его широкой популярности была его тема — необходимость заботы о себе (*epimeleisthai heautou*)³, определенная как забота о душе, пропедевтическая по отношению к введению в государственные дела. По этой причине во времена поздней античности, когда изучение философии преимущественно превратилось в упражнение по написанию текстовых комментариев и когда чтение сборника работ Платона проходило по структурированному курсу обучения, как правило, «Алкивиад» был первой читаемой работой, в то время как «Филеб» часто последней из читаемых. «Алкивиад» воспринимался как содержащий в себе поучительные указания по отношению к философии как средства заботы о себе и дающий общий обзор философии Платона⁴.

Фуко видел в «Алкивиаде» первое и наиболее полное построение теории этики самоощущенности, которая должна была составить объект его внимания в последние годы жизни. Для него она представляла не только как четкая теоретизация одного из ведущих мотивов собрания Платона, но также давала модель самоощущенности, которая сделала возможной этику заботы о себе стоиков в первые два века периода Римской империи⁵. Это была та поздняя форма самообразования и развития, которую Фуко напрямую противопоставлял христианской модели признания вины и самопожертвования, которую видел в основе

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-82*, ed. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2001). Смотрите также резюме диалога в его неопубликованной лекции от 16 февраля 1983 в курсе *Управление собой и другими* (1983), записи которого доступны в Мемориальном Институте современного книгоиздания и печати. Я благодарен за то, что Институт сделал эти записи доступными для меня. (Имеется русский перевод курсов лекций Фуко «Герменевтика субъекта» (2007, пер. А. Погоняйло) и «Управление собой и другими» (2011, пер. А. Дьякова), здесь используются авторские ссылки на данные работы, - прим. пер.).

² Для обзора проблемы и веской аргументации подлинности диалога, смотрите Nicholas Denyer, *Plato: Alcibiades* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 14-26. Для краткого обзора последнего стилометрического исследования смотрите see Leonard Brandwood, "Stylometry and Chronology," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 112. О позиции Фуко и обновленной библиографии о состоянии полемики во Франции, смотрите Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 71, и сопровождающее примечание Гроса. Издание под редакцией М. Кроизета из «Коллекции Бюде», ссылающееся на указанную работу Фуко, решительно отклоняет все сомнения в подлинности диалога. Maurice Croiset, ed. and trans., *Platon: Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, 9th ed. (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1960), 49-53. Original = 1920.

³ *epimeleisthai* (др.-греч. ἐπι-μελεῖα ἢ) — в общем смысле забота, радение, попечение, у Платона — усиленное попечение о чем-либо; (*heautou* — др.-греч. ἑαυτοῦ ἧς, οῦ — обычно используется для 3-го лица, реже для 1-го и 2-го) — себя самого, себя самой. При использовании этих слов в сочетании у Платона по смыслу они сливаются в одно «самозабота» (как самопознание — τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν). — (прим. пер.)

⁴ Foucault, *L'herméneutique*, 164; Denyer, *Plato: Alcibiades*, 14; Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), 238-40.

⁵ Foucault, *L'herméneutique*, 65. В его заключительном курсе в 1984 году Фуко читал лекции посвященные заботе о себе в Лахете, Апологии Сократа, Критоне и Федоне. Смотрите Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1998), 163.

современных технологий самодисциплины и самоупорядочивания⁶. Стоики, начиная с первоначальной модели Платона, предложили форму самоидентичности альтернативную и для христианского архетипа и для модели описанной позднее и прямо осуждаемой Фуко в его средних работах, таких как «Надзирать и наказывать» и «Воля к истине». Именно на этой альтернативной модели Фуко и сконцентрировал свое внимание в последние годы жизни⁷.

В данной работе я буду изучать толкование философии Платона и античной философии Фуко в рамках его продолжающегося диалога и дебатов с Деррида по вопросу важности и интерпретации работ Платона в современной философии. Этот спор, следует утверждать, отчасти не только служит мотивом для спора Фуко с античной философией, но также напрямую разоблачает основные различия между философскими концепциями Фуко и Деррида в отношении философского замысла. Если объяснять очень схематично, то там, где Деррида продолжает интересоваться происхождение и природа метафизики, Фуко в своих поздних интервью и лекциях по античной философии, так же, как и в «Истории сексуальности», предлагает прямое ее опровержение, в то же время вкратце обрисовывая философию практики. Однако в конце этой работы я выскажу сомнение в том, что трактовки работ Платона Фуко и Деррида действительно являются взаимоисключающими.

Тем не менее мое утверждение заключается вовсе не в том, что дискуссия Фуко и Деррида явилась исключительным или даже необходимым мотивом отношения Фуко к античности. Любое подобное изменение в сложной философской работе явно имеет много причин. Более того, было бы напрасно и не по-фукониански строить гипотезы о его точных внутренних мотивах. Кроме того, убедительно подтверждаются явные этические и политические проблемы, послужившие мотивом для этого изменения. В последних двух томах «Истории сексуальности» и его лекциях в Коллеж де Франс того же периода, Фуко стремился к разработке этики, основанной не на юридических, авторитарных или дисциплинарных структурах современности, но на том, что он именуется «искусством» или «стилизацией» существования⁸. Целью этой стилизации было не самопоглощение, а предложение новых средств противостояния нормализующим структурам рынка, научных и

⁶ Foucault, *L'herméneutique*, 242, 247; Frédéric Gros, "Situation du Cours," in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-82*, ed. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2001), 490-93, 507; Michel Sennellart, "La pratique de la direction de conscience," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros and Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 157.

⁷ Foucault, "L'herméneutique du sujet," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 364; James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993), 322, 340.

⁸ J. Miller, *Passion*, 323-22, 340, 346-47; David H. J. Larmour, Paul Allen Miller, and Charles Platter, "Introduction: Situating the *History of Sexuality*." *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, eds. David H. J. Larmour, Paul Allen Miller, and Charles Platter (Princeton: Princeton University Press, 1998), 22-33; Alain Vezier, "Incipit Philosophia," *Rethinking Sexuality*, 67-68, 71. Об отношении между поздней фуконианской этической мыслью и англо-американской «этикой добродетели» смотрите Neil Levy, "Foucault as Virtue Ethicist," *Foucault Studies* 1 (2004): 20-31, где, по моему мнению, недостаточно подчеркнута важность эстетики у позднего Фуко, но тем не менее отмечены некоторые важные моменты пересечения между этими двумя образами мысли.

социальных организаций, и государства⁹. Этика и эстетика существования, основанная на истории субъективации, была отчасти средством сопротивления превращенной в товар, сексуализированной и стандартизированной капиталистической современностью¹⁰. Целью данного исследования является реконструкция части комплексной диалогической ситуации, из которой и развилось это отношение к этике и античности. Эта работа задумана в том же духе, что и работа Арнольда Девидсона «Фуко и его собеседники»¹¹.

Мы можем условно датировать происхождение этической позиции Фуко 1970 годом, а его похвалу книге Делеза «Логика смысла» — 1969 годом. В этой самобытной работе Делез начинает атаку на коварную философию Платона, которая, как он считает, заражает западную мысль. Используя логическое различие стойков между телами и событиями, так же, как Льюис Кэрролл в «Алисе в Стране чудес» и «Алисе в Зазеркалье», он задается целью разрушить доктрины Платона, посвященные изображению, воспоминанию и имитации идеального оригинала, в надежде на обнаружение альтернативной философской традиции, которая дает привилегию поверхности перед глубиной и явлению перед сутью¹². Для Делеза доктрина стойков представляет логическую инверсию метафизики Платона. Согласно логике стойков, идеал, в особенности потому, что он «бесплотен», всегда является скорее эффектом поверхности тела, чем безусловным гарантом существенной отличительной черты. Не представляя более мир строгого определения, как в «Филебе» Платона, идеал теперь ассоциируется с миром становления и безграничности: «Мир становления и безграничности сам становится явлением, идеальным, бесплотным, со всеми присущими ему изменениями»¹³. Для Делеза доктрина стойков является открытой системой с расширяющимися и мультипланарными поверхностями, как противопоставление закрытой системе метафизики Платона. Она представляет собой скорее возможность новых траекторий, нежели укрепление идеальной сущности, которую считают стягивающей и определяющей мир становления.

В своей хвалебной рецензии Фуко оспаривает тот факт, что метод реконструкции Делезом этой системы «в точности фрейдистский». Он основывается на внимательном характерном толковании опущений, замен и вытеснений, которые

⁹ Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out* (New York and London: Routledge, 1992), 180-81; Gros, "Situation du cours," 524-25.

¹⁰ Jorge Davila, "Ethique de la parole et jeu de la vérité," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 207. Об отношении между дисциплинарными методами и капиталом смотрите Foucault, "Les techniques de soi," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 785; Foucault, "La société punitive," *Dits et écrits*, vol. 2, 466-70; Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 135; and Ron Sakolsky, "'Disciplinary Power,' the Labor Process, and the Constitution of the Laboring Subject," *Rethinking MARXISM* 5.4 (1992): 114-26.

¹¹ Davidson, *Foucault and His Interlocutors* (Chicago: Chicago University Press, 1997).

¹² Thomas Benatouil, "Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 20.

¹³ Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 17.

составляют историю западной философии, и предлагает восстановление не потерянной глубины, а потерянной поверхности. Основной идеей рецензии является призыв вернуться не только к античной философии, но, в точности, к тем текстам и явлениям из античности, которые были наименее изучены и наиболее обделены вниманием:

Мы должны не презирать эллинистическую путаницу или римскую банальность, а вслушаться в то, что было сказано на великой поверхности империи; мы должны быть внимательными к тому, что происходило тысячи раз, что рассыпано повсюду: сверкающие битвы, убитые генералы, горящие триремы, отравившиеся королевы, победы, неизменно ведущие к новым переворотам, нескончаемое типовое Действие, вечное событие.¹⁴

И хотя окончательное толкование философии стоиков Фуко будет очень отличаться от подобного толкования Делеза, оно сосредоточено скорее на развитии искусства существования, нежели на логике, противоположной логике Платона. Не смотря на то, что Фуко и Делез позднее отдалились друг от друга в политическом и философском смыслах, тем не менее, даже в этот ранний период мы можем видеть заинтересованность Фуко в философии стоиков, а также киников, и таких нарочито маргинальных личностях, как Диоген Лаэртский.

Что более важно, в этой же самой рецензии мы можем видеть его появляющуюся уверенность в том, что противоположность классической метафизики учения Платона, которое он, Деррида и Делез считали противоположной западной мысли, может и сама быть найдена в учении Платона. Фуко признает, что дискурс, противопоставленный метафизическому учению Платона, может быть обнаружен не только в поздних работах стоиков, но также и в работах досократиков, личности самого Сократа и работе Платона «Софист»¹⁵. В более поздней работе Фуко это восприятие внутренней неоднородности трудов Платона приведет его скорее к толкованию диалогов как взаимосвязанной сети индивидуальных текстов,

¹⁴ Foucault, "Theatrum Philosophicum," *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 172. Original = 1970, переиздано под тем же названием в *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 2, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 75-99. – (прим. авт.) См. Приложение М.Фуко к книге Ж.Делеза «Логика смысла», Фуко М. *Theatrum Philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. — С. 445 (Философские технологии). – (прим. пер.)

¹⁵ Foucault, "Theatrum Philosophicum," 166-69; Benatouil. "Deux usages du stoicisme," 24, 30-31, 36; Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)," *The Final Foucault*, eds. James Bernauer and David Rasmussen (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 112. В тот же самый период в его речи при вступлении в должность в Коллеж де Франс, Фуко уже намечает возвращение к Платону и софистам, чтобы исследовать разграничение между истинными и ложными дискурсами, которое устанавливает философия, существенное отличие этого разграничения от понятие правды, воплощенной в высказываниях классических поэтов, таких как Гесиод. Смотрите *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), 16-17, 6.

нежели к попытке подчинить их одному всеобъемлющему видению¹⁶. Он понимает Платона на манер Пьера Адо: в меньшей степени — как абстрактного теоретика, в большей — как защитника специфического образа мыслящей жизни¹⁷.

Это прагматичное толкование во многих отношениях отделено от основного направления философского учения Платона начала XX века во Франции, представленного работами таких личностей, как А.-Ж. Фестюжьер¹⁸, Л. Робин¹⁹, О. Дие²⁰, Н.-И. Буссуля²¹. Для этой более поздней традиции толкование Деррида «Федра» и «Филеба» в его труде «Фармация Платона» и «О почтовой открытке» было наследием и ответом. Это замечание важно, потому что Фуко в конце жизни не просто переносит непрерывный диалог, а позднее и дискуссию с Делезом, на свое отношение к Платону, но и свое толкование Адо на заинтересованность телом и сексуальностью; он также продолжает полемику с Деррида, которая уходит своими корнями в его лекцию «История безумия», прочитанную в 1963 году. Действительно, платоновский подтекст остается одной из наиболее постоянных тем в дискуссиях, полемике и диалогах, которые составляют французскую постструктуралистскую мысль.

То, что критика Деррида задела Фуко за живое, становится ясно исходя из того факта, что он ждал девять лет, прежде чем ответить, и когда сделал это, то игнорировал те части аргументов Деррида, которые напрямую относились к конструированию западного рассудка посредством сократовской диалектики. Вместо этого в 1972 году он тихо отстранился от издания книги, в изначальном вступлении к которой утверждал, что у греческого слова *logos*²² не было антонима²³. Такие широкие обобщения, касающиеся античной философии, более не были уместны. Как Фуко

¹⁶ Anissa Castel-Bouchouchi, "Foucault et le paradoxe du platonisme," *Foucault et la philosophie antique*, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), 176, 186-87. В защиту такого подхода к диалогам смотрите Matthew Kenney, *Seducing the Soul: Erôs and Protreptic in the Platonic Dialogues*. Dissertation. University of South Carolina (2003), 8-27.

¹⁷ Hadot, "Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy," trans. Arnold I. Davidson and Paula Wissing, *Foucault and His Interlocutors*, ed. Arnold I. Davidson (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 211-12; Hadot, *Que'est-ce que la philosophie antique?*, 102-03.

¹⁸ Тем не менее, было бы неправильно недооценивать влияние этих более ранних классических французских платонистов на позднюю постмодернистскую мысль. Таким образом, Фестюжьер определяет *philosophie* как "le soin de l'âme" ["забота о душе"] и начинает главу в своей работе "Внутренняя жизнь" с вопроса из Алкивиада, *ti estin k heautou epimeleisthai?* ["что есть забота о себе?"]. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2nd ed. (Paris: Vrin, 1950), 61, 130. Original = 1935.

¹⁹ Léon Robin, "Notice," *Platon: Le Banquet* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1929), vii-cxxi; *La théorie platonicienne de l'amour*, 2nd ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), original = 1933; "Notice," *Platon: Phèdre* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1985), vii-ccv. Original = 1933.

²⁰ Auguste Diès, "Notice," *Platon: Philèbe* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1941), vii-cxxii.

²¹ Nicolas-Isidore Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952).

²² *logos* (др.-греч. λόγος ὁ) — слово, речь. У Платона в текстах так же встречается в значениях «логическое положение, суждение, формулировка»; «философское определение»; «предсказание, прорицание»; разговор, беседа»; «сказка, басня»; «предмет обсуждения, вопрос, тема»; «разумение, разум»; «предположение»; «отчет, объяснение». — (прим. пер.)

²³ Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hyman, 1990), 74-76, 118.

допустил в начале второго тома «Истории сексуальности», ему стало ясно, что родословные современности могли бы иметь силу, если бы их отличие и основание в античности были твердо сформированы²⁴.

Тем не менее, ни «Историю сексуальности», ни лекции Фуко в Коллеж де Франс в течение 1980-х годов не следует рассматривать как уступку Деррида; они скорее составляют непрекращающийся ответ на его критику²⁵. В его первоначальном ответе на эссе Деррида, Фуко спорил с тем, что точка зрения Деррида является исключительно философской, что она стремилась свести историю к системе, заключенной в сократический *logos* и что она относилась к социально и политически запечатленным дискурсивным практикам лишь как к текстовым следам²⁶. Двенадцатью годами позднее, когда были опубликованы второй и третий том «Истории сексуальности», более строго философские рассуждения в отношении Платона, Аристотеля и Сенеки неизменно толковались в свете античной медицины, наставлений, посвященных ведению домашнего хозяйства, таких как «Домострой» Ксенофонта, и в соответствии с ранними работами Плиния. Таким образом, в то время как Фуко допускал аргумент Деррида о том, что было невозможно составить родословную западной мысли без тщательного рассмотрения ее более ранних образцов, он отказывался придавать философским текстам какой-либо особый статус. Они всегда рассматривались как часть большей совокупности соответствующих дискурсивных практик, в противоположность разрозненным текстам традиционной философии, «наиболее убедительным» и поздним представителем которой он считал Деррида²⁷.

Фактически более поздние толкования Фуко философии Платона, остаются глубоко вовлеченными в его полемику с Деррида о происхождении и становлении западной мысли. Поле его ответа многоуровнево и часто полностью не явно. Но значение этой непрекращающейся полемики не следует недооценивать, если мы не хотим упустить обе философские стадии развивающегося понимания Фуко *logos* Сократа и центрального положения Платона относительно дебатов, которые сформировали французскую интеллектуальную сцену во второй половине XX века.

Так, в начале курса «Герменевтика субъекта», читавшегося в 1982 году, до его последнего толкования «Алкивиада», Фуко пишет заметку о исторической

²⁴ Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1984), 11-14.

²⁵ Согласно всем свидетельствам, дискуссия продолжала по-прежнему привлекать Деррида. Смотрите его анализ амбивалентной позиции Фрейда в *Истории безумия* и более позднюю работу Фуко, "To Do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis," trans. Pascale-Ann Brault and Michael Naas, *Foucault and His Interlocutors*, ed. Arnold I. Davidson (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

²⁶ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence de l'oeuvre* (Paris: Gallimard, 1972), 584, 602. В том же году в японском журнале вышел более краткий ответ Фуко Деррида. Эта работа по сути не отличается от вышеупомянутой. Смотрите Foucault, "Réponse à Derrida," *Dits et écrits* vol.2, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), 281-95.

²⁷ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," 602. See Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*, 2nd ed. (Paris: Livre de Poche, 1985), 131; and Boyne, *Foucault and Derrida*, 75.

значимости концепции «заботы о себе» в ее сократической, эллинистической и римской версиях. Практика заботы о себе связана с контекстом истории западной философии в отношении того, что называется «познание себя». Для Фуко практика бытия субъекта никогда не может быть отделена от ее отношения к специфическим концепциям, практике знаний и истины, даже несмотря на то, что относительный приоритет или вторая роль этих технологий самосоздания по отношению к области знаний может радикально исторически меняться. В этом месте своего объяснения Фуко подчеркнуто ссылается на исключение безумия Декартом из его первого размышления, как на пример того способа, посредством которого условия доступа субъекта к истине становятся все более определенными в пределах области знаний в современный период, как противопоставление знанию, основанному на доступе субъекта к истине, в те периоды времени, когда этика заботы о себе являлась превалирующей. Издатель тома немедленно улавливает ссылку на более раннюю полемику с Деррида в сопровождающем тоне²⁸. В лекции тема возвращается к более поздней полемике. Был ли это вопрос о том, составляют ли «Размышления» Декарта действительные духовные упражнения в их античном виде или это были исключительно текстовые исследования? И вновь эта ссылка не избежала внимания ни редактора, ни, как можно себе представить, слушателей Фуко²⁹: напомним, что понимание практики Декарта как действительного размышления было ключевым для ответа Фуко Деррида (поскольку тот, кто мечтает, все еще может думать и, следовательно, размышлять, но тот, кто безумен, не может заниматься этой методической практикой мысли)³⁰.

Действительно, доказательство небольшого возражения толкованию Деррида «Федра» Платона и позднее сомнение в письме может наблюдаться в том, что Фуко отдает привилегии стоикам во всех своих поздних работах³¹. Фуко замечает, что в философии стоиков и всех философов римского периода, исключение письма полностью отвергается³². Следуя Адо, он обращает внимание на то, что философская педагогика изменилась³³. «Платоновская культура диалога уступила место культуре

²⁸ Foucault, *L'herméneutique*, 19.

²⁹ Там же, 340-41.

³⁰ Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu," 591.

³¹ Свидетельства фуконианского контрдискурса Деррида могут быть найдены уже в *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966). В своих ранних работах *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) и *La voix et la phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), Деррида обосновывает, что западная метафизика сформировалась через систематическое исключение письма в пользу голоса и осознание собственного бытия. Однако в *Словах и вещах* Фуко приводит доводы в пользу альтернативной традиции, относящейся к философии эпохи Возрождения, когда письмо преобладало (с. 53). Эта тема позднее была развита в курсе 1982 года в Коллеж де Франс, где Монтень определенно отмечен как наследник поздней античной традиции заботы о себе (*L'herméneutique*, 240; "A propos de la généalogie de l'éthique," 410), тема, позднее повторенная Адо Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique*, 395, 413) и (*The Art of Living*). *Слова и вещи* Фуко были изданы за год до того, как Деррида издал три вышеуказанных книги, но идеи последнего а тот момент уже были в обращении в форме лекций и материалов конференций.

³² Foucault, "L'herméneutique du sujet," 361.

³³ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, 271-72.

тишины и искусству слушать»³⁴. Обосновывая это, Фуко неявно оспаривает идею существования альтернативной для неоплатонической философской традиции, из которой исходит Деррида, традиции, с основной целью скорее в практике, нежели в *logos*, и главной проблемой которой скорее является этика формирования «я», нежели метафизика присутствия.

В самом деле, в то время как Деррида никогда не упоминается, внимательный читатель «Dits et écrits»³⁵ Фуко может обнаружить тщательное опровержение всех основных пунктов, обозначенных в «Фармации Платона», начиная с самого *pharmakon*³⁶. Как следует помнить, *pharmakon*³⁷, символизирует подозрительный статус письменности как чего-то внешнего и в то же время являющегося неотъемлемой частью самого *logos*. Таким образом, у Платона в «Федре» есть аргумент Аммона о том, что письменность — это *pharmakon*, который позволяет людям казаться знающими больше путем повторения ими слов других людей, как делает Федр в случае с Лисием, в отличие от получения настоящего знания путем активного участия в диалектике. Напротив, Фуко указывает на то, что даже такой последователь учения Платона, как Плутарх, рекомендует изучение дискурсов других в качестве *pharmakon*, или лекарства, которое уберегает душу от болезней³⁸. Категоричность этой модели происходит из обучения и предписанных духовных упражнений. Сократовская *epimelia heautou* («забота о себе»), как обозначено в «Алкивиаде» в практике философии римского периода, стала неразрывна с письменностью³⁹.

Таким образом, то, что Платон, в соответствии с толкованием Деррида, считает вредным, римская философия, в соответствии с Фуко, считает полезным. Там, где Платон, согласно Деррида, отвергал письменность, понимая ее лишь как *hypomnêsis*⁴⁰ вместо *mnêmê*⁴¹, философы империи, по наблюдению Фуко, напрямую

³⁴ Foucault, "Les techniques de soi," 796.

³⁵ «Dits et écrits» — четырехтомный сборник трудов М. Фуко. Не был централизованно переведен и издан на русский язык, но большинство работ можно найти в трехтомном российском издании «Интеллектуалы и власть»: Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М.Скуратова. — М.: Праксис, 2002; Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуновой под общей ред. Б.М. Скуратова. — М.: Праксис, 2005; Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. Б.М. Скуратова под общей ред. В.П. Большакова. — М.: Праксис, 2006. — Ч.3. — (прим. пер.)

³⁶ По крайней мере, в одном случае, интервьюеры Фуко очевидно приглашают его поместить в определенный контекст свою работу относительно проблематики, исследуемой Деррида в "La Pharmacie." Ответ Фуко резко переключается на дискуссию об истории и техническом статусе *hypomnêmata*, поступок, которым он, кажется, отказывается от контакта с Деррида, одновременно принимая его на его собственных условиях ("A propos de la généalogie de l'éthique," 624-25).

³⁷ *pharmakon* (др.-греч. φάρμακον τό) — в самом общем смысле — зелье, снадобье, лекарство, у Платона в текстах периодически предстает как средство, способ обрести память и мудрость; существуют и вариации, когда у Платона φάρμακον используется в значении — «отрава, яд», а также, «красящее вещество, краска». — (прим. пер.)

³⁸ Foucault, "L'herméneutique du sujet," 360; Foucault *L'herméneutique du sujet*, 310.

³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. 1 (Paris: Maspero, 1965), 112.

⁴⁰ *hypomnêsis* (др.-греч. ὑπόμνησις, εως ἡ) — воспоминание. У Платона, используя в связке с φάρμακον (См. сноску vi), означает средство не для запоминания, а для припоминания. — (прим. пер.)

защищали *hypomnēmata*⁴² или записные книжки⁴³, не как замену памяти, которые Платон понимал как жизненно-необходимые и неотъемлемые части души, но как форму практики, технологии заботы о себе⁴⁴. Письменность скорее не разрушает присутствие *logos* или представляет формы дискурса, чей автор никогда не присутствует для защиты целостности своих намерений, а в действительности представляет отсутствующую сторону как присутствующую, согласно Сенеке⁴⁵. Графема не чужеродный элемент, который угрожает внутренней сущности души, а скорее технология, которая делает возможной внутреннюю сущность. Фуко утверждает:

Hypomnēmata должны быть переосмыслены в контексте очень чувствительного вопроса того периода. В глубоко традиционной культуре, ценящей уже сказанное, повторение дискурса, практику «цитирования» старых и авторитетных людей, начала развиваться этика, совершенно открыто ориентированная на заботу о себе, на такие цели, как уход в себя, погружение в себя, жизнь наедине с собой, обретение самодостаточности, извлечение пользы из самого себя и наслаждение собой. В этом и состоит цель *hypomnēmata*: сделать вспоминание фрагментарного *logos*'а, переданного в процессе обучения, слушания или чтения, средством установления максимально соразмерных и совершенных отношений с самим собой.⁴⁶

Таким образом, Фуко тщательно и ненавязчиво берется за каждую основную тему Деррида, принимая во внимание роль письма в составлении западной философской мысли: *pharmakon*, *mnēmē* против *hypomnēsis*, присутствие против отсутствия, внутренность против внешности и демонстрирует существование контртрадиции, которую Деррида игнорирует. Эта контртрадиция подобна тому, как Фуко в ответе на атаку Деррида на «Историю безумия», дает привилегию практике перед абстракциями чистого разума и становлению «я» перед смысловой структурой текста. Таким образом, неудивительно, что немедленно следуя его дискуссии о Декарте в «Герменевтике субъекта», Фуко возвращается к дискуссии о практике

⁴¹ *mnēmē* (др.-греч. μνήμη ἡ) — память — сила памяти, запоминание; Платон также использует *μνήμη* в качестве — «памятная запись, заметка». Если в тексте *Μνήμη* дается с заглавной буквы, то речь может идти о мифологической матери муз Мнемесине (Мнемосине) или «Памяти» (Платон, «Теэтет»). — (прим. пер.)

⁴² Важность *hypomnēmata*, как жанра философского письма, который был разработан, чтобы служить духовной практикой и, следовательно, техникой самости, был сначала обсужден Адо применительно к *Meditations* Маркуса Орилиуса (*La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (Paris: Fayard, 1992) 40-49; Arnold Davidson, "Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy," *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Hadot to Foucault*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995), 10-11.

⁴³ *hypomnēmata* (др.-греч. ὑπό-μνημα, ατος τό) — воспоминание, набросок, черновик, копия; записки, летопись. В вариации использования Фуко *hypomnēmata* предстает как «записные книжки». — (прим. пер.)

⁴⁴ Foucault, "L'écriture de soi," *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 4, eds. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard), 417-19; Foucault, "L'herméneutique du sujet," 360-61; Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 343.

⁴⁵ Foucault, "L'écriture de soi," 425.

⁴⁶ Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique," 625-26. — (прим. авт.) В рус. пер. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Философско-литературный журнал «ЛОГОС» № 2 (65) 2008, стр. 153, Перевод с английского Андрея Корбута. — (прим. пер.)

философии в I-II веках нашей эры, где он демонстрирует, что чтение, посредством практики размышления, напрямую было связано в практике стоиков с письменностью, и таким образом, письмо занимало центральную позицию в заботе о себе⁴⁷.

Последнее и наиболее явное доказательство этого понимания Фуко работ Платона в свете его непрекращающегося столкновения с Деррида может быть услышано в записях курса 1983 года «Управление собой и другими». Этот курс посвящен глубокому изучению *parhêssia*⁴⁸, греческому термину, обозначающему изложение правды или откровенной речи⁴⁹. Он ведет хронику этого слова по мере того, как оно превращается из в основном политического термина в V веке до нашей эры в афинской политике и развивается в понятие, которое ссылается на смелость философа говорить правду, во-первых, правителю, и, во-вторых, его ученику, который в очень разном мире I и II веков нашей эры Римской империи очень часто мог являться его начальником и патроном. В последнем случае это был способ философского руководства сознанием по производству самоидентичности идеальной прозрачности в осознании его ответственности⁵⁰. Наряду с этим исследованием курс описывает обширное детальное и временами выдающееся толкование работы Эврипида «Ион» (12, 19, 26 января и 2 февраля), так же, как более краткие интерпретации «Финикиянок», «Вакханок» и «Ореста» (2 февраля). Вдобавок имеются исследования конкретных отрывков из Полибия (12 января), Фукидида (2 февраля), Исократ (2 февраля). Остальная часть курса сосредоточена на работах Платона и описывает конкретные отрывки из «Государства» (9 февраля), «Законов» (9 февраля) и писем (9 февраля).

Ключевая для нашего исследования дискуссия появляется в рамках продолжительного толкования седьмого письма Платона, проведенного 16 февраля 1983 года. После исследования подлинности писем во время данной встречи⁵¹, Фуко

⁴⁷ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 341.

⁴⁸ *parhêssia* (др.-греч. *παρρησία ἡ*) — откровенная речь, откровенность, прямота; у Платона в тексте может встречаться в качестве негативно окрашенной категории, как «невоздержность на язык». — (прим. пер.)

⁴⁹ Для рассмотрения понятия см. Финна "Foucault as Parrhesiast." В подтверждение знания Фуко сохранившегося трактата Филодемуса *Peri Parrhêsias*, в то время, когда он еще не был переведен ни на один из современных языков, см. Foucault, *L'herméneutique*, 372, и David Konstan, "PARRHÊSIA: Ancient Philosophy in Opposition," *MYTHOS and LOGOS: How to Regain the Love of Wisdom*, eds. Albert A. Anderson, Steven V. Hicks, and Lech Witkowski (Amsterdam: Rodopi, 2004), 27. Текст Филодемуса теперь доступен на английском языке под заголовком *On Frank Criticism: Introduction, Translation and Notes* by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom, and James Ware (Atlanta: Scholars Press, 1998).

⁵⁰ Смотрите *L'herméneutique du sujet* as well, 232, 357-63, and 382-89. О изменяющихся значений *parhêssia* от классического до эллинистического периода, см. Konstan, "Friendship, Frankness, and Flattery," *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies of Friendship in the New Testament World*, ed. John T. Fitzgerald (Leiden: Brill, 1996), 7-19.

⁵¹ Фуко утверждает, что письма 6, 7, и 8 подлинны, в то время как другие, более вероятно, являются поддельными. Купер указывает, что седьмое письмо «наименее маловероятно вышло из-под пера Платона», хотя датируется тем же периодом и демонстрирует обстоятельное знакомство с биографией и философией Платона. John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1635. Ирвин отклоняет его как псевдописьмо, но соглашается, что оно должно датироваться тем же периодом и принадлежать руке «кого-то, кто хорошо знал Платона». Его примечание содержит детальную английскую библиографию по этому вопросу. Terrence Irwin, "Plato:

обращает свое внимание на двойные проблемы философского знания и отказа от письменности, как эти проблемы сформулированы в седьмом письме. Само письмо адресовано последователям Диона Сиракузского после смерти последнего. Они ищут совета в отношении того, как продолжать оппозицию тирании Дионисия II. В рамках своего ответа Платон кратко обрисовывает обстоятельства, при которых он предпринял свой второй визит к Дионисию II по настоянию Диона и его друзей, в своей попытке обратить юного тирана в философа и убедить его отменить изгнание Диона. Когда-то Платон уже пытался наставлять Дионисия и почти не имел успеха. Тем не менее Дионисий заявил о своей продолжающейся заинтересованности в философии во время отсутствия Платона и вел диалоги со своими придворными. Поэтому Платон решил проверить его по возвращении. Он обсуждал с ним ряд вопросов, по всей видимости, на высоком уровне абстракции и, возможно, включал в обсуждение такие сложные понятия, как формы правосудия и добро как первые природные принципы (344d). Целью было представить ему сложность философских исканий и посмотреть, вдохновит ли это Дионисия начать напряженно трудиться, чтобы вести жизнь философа. «Те люди, что в действительности не являются философами, но имеют слой мнений, поверхностных подобно загару, полученному под лучами солнца, когда понимают, как много надо учиться и какой это великий труд, и сколь дисциплинированной должна быть их жизнь, чтобы соответствовать той цели, которую они преследуют, заключают, что эта задача им не по силам» (340d)⁵². Неудивительно, что юный тиран не прошел эту проверку. Но, как отмечает Платон, ходили слухи, что Дионисий позднее написал книгу, основанную на их дискуссиях. Именно в этом контексте Платон с энтузиазмом пускается в отступление от темы природы философского знания и его отношения к письму.

Он рассуждает о том, что Дионисий или любой другой писатель не мог бы быть серьезным, если бы попытался объяснить основную доктрину Платона или доктрину любого другого философа в письменном виде. Подобное исключение письма, конечно же, показалось бы предоставляющим прямое доказательство тезису

The Intellectual Background.” *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 51. Джулия Аннас отмечает, что такие подделки были общераспространенным риторическим жанром, практикуемым в античности повсеместно, Annas, “Plato,” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., eds. Simon Hornblower and Antony Spawforth (Oxford: Oxford University Press, 1996). Брэндвуд, однако, указывает, что седьмое письмо — стилометрически совместимо с поздними диалогами (“Stylometry and Chronology,” 111-13), а Пеннер отмечает неразрывность темы и мотива письма с этими работами. Terry Penner, “Socrates and the Early Dialogues,” *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 130. Суиле, редактор издания писем в «Коллекции Бюде», которое стало исходным текстом для Фуко, собрал оба мнения и превосходную историю споров, окружающих письмо в целом (v-xxx), а также то, что является, по моему мнению, убедительной защитой подлинности седьмого письма (xxxiii-lviii). Joseph Souilhé, ed. and trans., *Platon: Lettres* (Paris: Société d’Edition «Les Belles Lettres», 1960). См. также защиту Морроу подлинности седьмого и восьмого писем (Glenn R. Morrow, *Studies in the Platonic Epistles: With a Translation and Notes* [Urbana: University of Illinois Press, 1935], 11-22) and Festugière on the Seventh (*Contemplation*, 61n. 1).

⁵² Morrow “Letters,” *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1658. Все другие переводы писем из этого выпуска. Платон лишь однажды попытался читать лекции о пользе философии. Аристотель говорит нам, что это было абсолютно невразумительно (*Метафизика А.6*).

Деррида о фоноцентрической природе *logos* на заре западной философии. Более того, кажущееся противоречивым разногласие Платона с подтвержденным фактом, который он сам написал, показалось бы примером в точности того вида апории и неразрешимости, которые Деррида прослеживает в своем подробном исследовании термина *pharmakon* и систематических штудиях собрания сочинений Платона.

Однако Фуко приводит иное толкование этого письма. Он замечает, что Платон говорит о существовании пяти аспектов знания о любом реальном объекте: название, определение, образ, знания, которыми обладает наш ум об этом объекте (научные знания, рассуждения и верное мнение) и сам объект в своей абстрактной идеальности (342). Поскольку первые два элемента зависят от языка и потому изменчивы, а третий элемент зависит от индивидуальных материальных реализаций, что прояснено в дискуссии Платона о примере круга, постольку в то же время эти три элемента необходимы для формирования четвертого элемента, они никогда не будут адекватными по отношению к *epistheme*⁵³ самого предмета. Следовательно, «ни один разумный человек не осмелится выражать свои глубочайшие мысли словами, в особенности в форме, которая неизменна, как истина письменных границ» (343а).

Согласно Фуко, проблема заключается не в письме как таковом, но в философии, рассматриваемой скорее как практика, нежели как набор «формул»⁵⁴. В соответствии с седьмым письмом, мы достигаем знания о «реальных» объектах не через прямое восприятие органами чувств, не через запоминание абстрактных формул, но посредством процесса приближения, опровержения и переформулирования, который характеризует сократическо-платонический *elenchus*⁵⁵. Более того, *elenchus* добиваются в интенсивном переносе между учителем и учеником, пробужденном Сократом в начале «Алкивиада»⁵⁶, когда он признается в

⁵³ *epistheme* (др.-греч. ἐπιστήμη ἡ) — умение, искусство, опытность — наиболее общие значения; Платон так же использует в качестве — «достоверное знание», «научная отрасль», «дисциплина». — (прим. пер.)

⁵⁴ Фуко, кажется, перефразирует Souilhé (*Platon: Lettres*, 1), но смотрите также Festugière (*Contemplation*, 191), а так же Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, 106.

⁵⁵ *elenchus* (др.-греч. ἔλεγχος ὁ) — опровержение, возражение; у Платона так же встречается как «разбор, отчет». — (прим. пер.) Irwin, "Plato: The Intellectual Background," 65-66, 68-69; Penner, "Socrates and the Early Dialogues," 139-47; Gail Fine, "Inquiry in the *Meno*," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 203-11; Nehamas, *The Art of Living*, 82-87. Фуко ясно дает понять это в конце курса 9 апреля 1983 при обсуждении *elenchus* и «Горгия». — (прим. авт.)

⁵⁶ Souilhé, *Platon: Lettres*, liv-lv; Kenney, *Seducing the Soul*, 28-90. Фуко отмечает, что термин для определения этих отношений — *sunousia* («существовать вместе с кем-то»), который часто имеет эротический смысл; затем он утверждает, что оно не несет этого смысла в контексте седьмого письма, в то же время предостерегая нас от «сверхинтерпретации». Трудно понять, как всерьез можно воспринять это замечание. С одной стороны, это могла быть преднамеренная попытка внушить его аудитории, предостерегая против преждевременного или поверхностного психоаналитического чтения. С другой стороны, Фуко хорошо знает об эротической структуре «Алкивиада» и его отношение к пьяному входу Алкивиада на Пире является загвоздкой лакановского прочтения этого позднего диалога. Привлекая внимание к возможности эротического прочтения *sunousia* перед аудиторией не-эллинистов и одновременно предупреждая против него, Фуко также привлекает наше внимание к интенсивным эмоциональным отношениям между учителем и учеником и предостерегает нас против опрометчивой ассимиляции его к чисто половому моменту. Конечно, древние сатирические тексты показывают, что эта ассимиляция была так же распространена в до-фрейдистскую эру, как и сегодня. Смотрите Juvenal 2 и *Satyricon* 85-87, а так же Daniel McGlathery, "Reversals of Platonic

своей любви к юноше, и описанном Лаканом в его толковании «Пира»⁵⁷. Седьмое письмо изложено ясно.

У меня нет ни одной письменной работы об этом и никогда не будет. Поскольку это знание это не то, что может быть облечено в слова (*rheton*)⁵⁸ подобно другим наукам; но после долгого непрекращающегося взаимодействия (*sunousias*)⁵⁹ между учителем и учеником в совместном преследовании цели, внезапно (*exaiphnes*)⁶⁰, подобно свету, вспыхнувшему, когда зажигают огонь, оно рождается в душе, и немедленно подпитывает себя (341c-d).

Чтобы аудитория Фуко не упускала большую важность выделения им этого отрывка по отношению к его пониманию письма и устной речи в возникновении западной формальной мысли (и, следовательно, его повторного чтения Платона через призму практики заботы о себе), философ останавливается, чтобы обратиться к толкованию Деррида этой же проблематики как фона для его собственного толкования. Если перефразировать, Фуко говорит: «Понимаете, платоновское исключение письма, следовательно, не имеет ничего общего с рождением логоцентризма в западной философии». «Логоцентризм», конечно же, это термин Деррида для составления западной мысли под знаком бытия трансцендентального, обозначающего себя, что, в свою очередь, является заявлением в фоноцентризме, которое дает привилегию устной речи перед письменностью, как немедленную передачу знания в самосознание⁶¹.

Фуко продолжает, замечая, что Платон фактически не противопоставляет письменность *logos* в этом отрывке, а утверждает несоответствие *logos* вещи в себе в ее абстрактной идеальности. Проблема письма, в таком случае, — это не проблема его отличия от полного значения, а проблема строгости, ухода от вопроса и ответа перекрестного процесса, который ведет к вспышке озарения в напряженных

Love in Petronius's *Satyricon*,” *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, eds. David H. J. Armour, Paul Allen Miller, and Charles Platter (Princeton: Princeton University Press, 1998). По эротике как существенной протретьпической стратегии у Платона смотрите превосходное Kenney *Seducing the Soul*.

⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire livre VIII: Le transfert*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1991). Смотрите Пир, 211 a-b. Для сравнения этого пассажа с седьмым письмом смотрите Robin (*Le Banquet*, xci).

⁵⁸ *rheton* (др.-греч. ῥητόν τό) — договоренность, условие; высказывание, могущее быть сказанным; мат. рациональное число. — (прим. пер.)

⁵⁹ *sunousias* (др.-греч. συνουσία ἡ) — у Платона, даже если рассмотреть только диалог «Пир», предстает в целой палитре значений: общение, знакомство, посещение, попойка, пиршество, беседа, собеседование, посещение учителя, учение, половые сношения и соитие. Именно поэтому данная категория является настолько неоднозначной. — (прим. пер.)

⁶⁰ О центральном положении этого понятия в платонической метафизике, смотрите Boussoulas (*L'être et la composition des mixtes*, pp.77-82). — (прим. авт.) *exaiphnes* (др.-греч. αἴφνης) — внезапно, вдруг. Вслед за автором хотелось бы отметить, что данное «вдруг» действительно одна из центральных категорий в теории познания Платона. По данному вопросу: Романенко Ю. М. Анамнезис и диалектика в теории познания Платона // Материалы историко-философской конференции «Универсум платоновской мысли V» / 1997. URL: <http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/1997/5-2.htm> — (прим. пер.)

⁶¹ Derrida, *De la Grammatologie*, part 1.

отношениях между учителем и учеником. «Отказ от письменности сделан не во имя *logos*, а во имя чего-то положительного. Он сделан во имя *tribe* (племя — Прим. пер.), упражнения, работы, кропотливого отношения себя к себе. Это западная цель, которая задействуется в постоянном неприятии письменности и *logos*». Подобно тому, как в 1972 году Фуко опубликовал свой ответ на лекцию Деррида 1963 года, в 1983 году он продолжает считать последнего «убедительным» представителем определенной традиции обучающей философии во Франции, традиции, которая придает значение системам, категориям и метафизике, как противопоставлению отношениям, технологиям и практикам, которые были главной целью Фуко⁶².

Конечно же, в ответе Фуко на «Фармацию Платона» имеется ряд возможных недостатков, некоторые из них скорее кажущиеся, чем реальные. Первый — это мнимое противоречие между отрицанием Платона письменности в пользу прямой, межличностной практики диалектики и фактом того, что Платон был очень плодовитым писателем и писал с особым тщанием. Как было замечено ранее, для Деррида это противоречие было воплощено в амбивалентности слова *pharmakon* и в письме самом по себе в «Федре» и во всем собрании сочинений Платона. И хотя ответы Фуко и Деррида на эту проблему не являются логически взаимоисключающими, ответ Фуко убедительнее: он твердо переносит основание из теории в практику. Он начинает с того, что привлекает наше внимание к отрывку 344с в седьмом письме: «То, о чем я говорил, вкратце сводится к следующему: когда бы мы ни увидели книгу, неважно, является ли она правилами законодателя (*nomothetes*) или сочинением на любую тему, мы можем быть уверены, что если автор действительно *серьезен* (курсив автора — Прим. пер.), эта книга не содержит его лучших мыслей; их сохранили вместе с его наиболее ценным имуществом». Фуко быстро замечает кажущееся противоречие «Законам» и «Государству», в которых Платон, кажется, играет именно роль *nomothetes* или законодателя. Затем он говорит, что Платон также придумывает и излагает ряд мифов, таких как рассказ Аристофана об Андрогине в «Пире», процессию из колесниц на небе из выдающейся речи Сократа в «Федре» или историю Ир, которая завершает «Государство». Фуко утверждает, что эти мифы также не «серьезны» в том смысле, что их нельзя понимать буквально. Они скорее являются вызовом мысли и таким образом, перепроверкой отношения нас самих к себе и другим. Затем философ задается вопросом, а не является ли это реальной философской работой «Законов» и также «Государства»: не предоставлять готовых рецептов и формул для совершенного состояния, а побуждать читателей задаться вопросом о природе управления собой и другими и найти лучшие правила для каждого. В связи с этим Фуко цитирует предположительно псевдоплатоновское пятое письмо, которое, как он считает, отражает мысли если не

⁶² Gros "Situation du cours," 506; Flynn, "Foucault's Mapping of History," *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 29.

самого Платона, то платоников⁶³. Это письмо утверждает, что работа философа как советника в отношении государства заключается не в навязывании конституции, но в том, чтобы прислушиваться к каждому отдельному голосу конституции и помочь ей «заговорить на своем языке с людьми и богами» (321d-e). Если мы принимаем эту точку зрения, так же, как представление из седьмого письма о том, что философия не может быть сведена к «формулам» и вместо этого мы должны найти систему, в которой люди могут жить свободно и согласно лучшим законам, тогда представление о том, что «Государство» и «Законы» — это актуальные проекты реального государства, становится несообразной. Таким образом, заключает Фуко, эти диалоги не стоит воспринимать «всерьез», но следует читать таким же образом, как и мифы⁶⁴.

В действительности, «Государство» наиболее явным образом подтверждает это умозаключение, когда Сократ говорит, что не хочет обсуждать возможность реализации его плана, а скорее позволить себе «грезить подобно праздному мечтателю в одиночной прогулке» (458a-b)⁶⁵. Позднее, когда он и Главкон обсуждают, стал бы идеальный философ принимать участие в политике, мы находим следующий обмен мнениями:

Главкон: Ты имеешь в виду, что он будет делать так в обществе, которое мы описывали, и которое мы теоретически обосновали; но я сомневаюсь, будет ли когда-либо существовать такое общество на земле.

Сократ: Возможно... оно запасено в качестве образца на небесах, где тот, кто хочет, может увидеть его и обнаружить в собственной душе. Но не имеет значения, существует ли оно, или будет когда-либо существовать... (592a-b)⁶⁶.

Философ должен будет быть новым художником, который скорее преданно воспроизводит гармоничные формы красоты и справедливости в самих себе (500c-501b), нежели копии копий, как художник-подражатель, который исключен из 10-й книги. Его более возвышенная выдумка, указывает за пределы средств представления и актуализации, как в мифе об Ир. Афинянин в «Законах», отвечая воображаемой петиции от лица трагиков, говорит: «Целое наше государство было построено для того, чтобы быть «репрезентацией» прекраснейшей и благороднейшей жизни... Итак, мы поэты, подобно вам»⁶⁷.

⁶³ Souilhé, *Lettres de Platon*, lxxxix-xci.

⁶⁴ Смотрите Elizabeth Asmis, "Plato on Poetic Creativity," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 338.

⁶⁵ Desmond Lee, ed. and trans., *Plato: The Republic*, 2nd rev. ed. (London: Penguin, 1987), 178-79. Все переводы Государства из этого издания.

⁶⁶ О переводе смотрите примечание в Lee, *Plato: The Republic* and Adam's important discussion *ad loc.* James Adam, *The Republic of Plato*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

⁶⁷ Trevor J. Saunders, *Laws*, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997), 1483-84; Asmis, "Plato on Poetic Creativity," 338; Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 88.

Более веское возражение на критику Деррида со стороны Фуко заключается в его сосредоточенности на седьмом письме: поскольку, в то время как возможно утверждать, что текст письма не обесценивает письменность в пользу *logos* как трансцендентального гаранта значения, а скорее фокусируется на философии как на межличностной практике образования объекта, нельзя сказать того же самого о «Федре», который является основной целью изложения Деррида. Миф о Тоте проясняет, что сама письменность понималась как противопоставление *epistheme* и *тпете*, поскольку Аммон не осуждает письменность как часть более широкого обличения сведения философии к словесным формулам, как это делает Платон в седьмом письме, но он осуждает изобретение письменности самой по себе, как ведущей к пренебрежению памятью (*mnemes ameletesiai*)⁶⁸. *Mneme* и *epistheme*, как в «Меноне»⁶⁹, приравниваются друг к другу в мифе, рассказанном в великолепной речи Сократа. Формы, как здесь разъяснено, предоставляют трансцендентальную гарантию значения, и именно наша память о формах составляет реальное знание и вызывает нашу любовь к мудрости (*philosophia*)⁷⁰:

Душа, никогда не видевшая истины, не примет человеческую форму. Так как необходимо, чтобы человек понимал, что говорится (*legometnon*)⁷¹ в соответствии с формой (*eidōs*)⁷², язык, исходящий из множества чувственных ощущений для объединения их путем рассуждения (*logismoi*)⁷³ в единство (*hen*)⁷⁴ (249b-c)⁷⁵.

Здесь письменность страдает от той же степени онтологической неполноценности, от которой страдает поэзия в 10 книге «Государства» и от

⁶⁸ *Ameletésia* — альфа-ограничивающая форма слова *meletaō* («забота о»), которая дает нам *epimelia* Фукианской *epimelia heautou* или «заботы о себе.» — (прим. авт.) *mnemes ameletesiai* (*mnemes*) (др.-греч. ἀμελεία ἡ) — беззаботность, небрежность, нерадение, у Платона встречается как «безразличие». — (прим. пер.)

⁶⁹ Walter Hamilton, ed and trans., *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII* (London: Penguin, 1973), 55 n.2.

⁷⁰ *philosophia* (др.-греч. φιλοσοφία ἡ) — помимо тривиальных «любви к мудрости», «любви к знанию» и «любезности», используется Платоном как «изыскания», «исследования». — (прим. пер.)

⁷¹ *legometnon* (др.-греч. λεγόμενον) — названное, упомянутое, проговоренное, уже высказанное. — (прим. пер.)

⁷² *eidōs* (др.-греч. εἶδος, εὖς τό) — вид, внешность, образ, облик, по виду, на вид. Может использоваться описательно: вид, характер, род. У Платона встречается в значении «логического вида». Как часть философской доктрины Платона выступает в качестве эйдоса, идеи, используя как прилагательное придает значение эйдетического = идеального, абсолютного. — (прим. пер.)

⁷³ *logismoi* (др.-греч. λογισμοί) — помыслы, рассуждения. Этот термин так же используется, чтобы описать агрессивные или развратные мысли. — (прим. пер.)

⁷⁴ *hen* (др.-греч. ἓν) — отвечая на вопрос «где», используется как прдлог «в», несет смысл вовлеченности во что-либо, имеет значения: посредством, соответственно, согласно, по; одно из центральных понятий классической античной философии в значении — единое, единство. — (прим. пер.)

⁷⁵ Перевод — мой собственный (автора оригинальной статьи — прим.пер). Пассаж очень спорный. Поскольку существуют три очень разных перевода, смотрите Claudio Moreschini and Paul Vicaire, eds., *Platon: Phèdre* (Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1985); Alexander Nehamas and Paul Woodruff, eds. and trans., *Plato: Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995); and Hamilton, *Plato: Phaedrus*. Нехамас и Вудрафф принимают исправление Бэдхэма с ионта на иона, что меняет тему последнего раздела. Это соответствует их полной интерпретации диалога как движущегося от трансцендентального видения форм, найденных в «Государстве» к более постоянному, почти аристотелевскому видению, найденному в «Филебе» (xlii-xliii).

которой также страдает любовник, физически завершающий свое желание к прекрасному юноше в великолепной речи Сократа. Каждый должен быть исключен из мира безупречного присутствия, составленного формами, только для того, чтобы вернуться через черный ход под маской Эроса, как посредник в «Пире», письменность о душе в «Федре» или миф об Ир в конце «Государства».

Конечно же, Фуко после такого провокационного действия, как выделение Деррида для критики, не является настолько неразумным и настолько скверным специалистом, чтобы пренебречь «Федром». Он обращается к этому произведению двумя неделями позднее, 2 марта, включая его в большую дискуссию об отношении между философией и риторикой. Эта лекция не содержит прямого указания на Деррида. Первые два текста для нее взяты из «Апологии». В одном Сократ объявляет, что он не будет использовать речь, созданную *logographos*⁷⁶, но обратится к суду в своей обычной манере (18a). Таким образом, он противопоставляет его *etimos logos* («правдивую речь»)⁷⁷ фальшивой или выдуманной речи, которую обычно слышат в суде⁷⁸. Во втором тексте он объясняет почему, если он намерен говорить правду, он тем не менее не выступает на собрании (31c-32). Ответ заключается в том, что на него не обратили бы внимания и наверняка лишили бы жизни прежде. В обоих текстах, как их понимает Фуко, делается акцент на Платоне как *parrhesiast*⁷⁹, и на философии как на эффективном говорении правды. Затем Фуко обращает свое внимание на великолепную речь Сократа как на еще один пример *etimos logos*. Его аргумент состоит в том, что в «Федре» Сократа правдивая речь напрямую противопоставляется попытке Лисия проявить риторическое мастерство в речи, которую произносит Федр. Позднее в диалоге на Лисия ссылаются напрямую как на *logographos*, и Федр, теперь обращенный в то, что он считает точкой зрения Сократа, презирает его за это. Тем не менее, как отмечает Фуко, Сократ осуждает Федра за это и указывает, что вопрос скорее не в том, является ли *logos graphos* («письменный»)⁸⁰, а в том, является ли он *aischros* («постыдный»)⁸¹ (258d). Чтобы

⁷⁶ *logographos* (др.-греч. λογογράφος ὁ) — прозаик, историк, логограф, составитель речей для других. Применительно к речи, наделяет ее значениями «созданная, составленная, написанная». — (прим. пер.)

⁷⁷ *etimos* (др.-греч. ἐτιμῖος) — уготованный, т. е. неминуемый, предстоящий, неизбежный. В связке с *logos* (См. сноску vi) возможна трактовка «правдивая речь»: правда как нечто уготованное. — (прим. пер.)

⁷⁸ Фактически, прилагательное *etimos* не появляется нигде в «Апологии», хотя фразы *ton t'alêthê legonta* [«говорить правду»] (17b4-5), *pasan tèn alêtheian* [«вся правда»] (17b8), и *t'alêthê legein* [«сказать правду»] (18a6) присутствуют. Фраза *etimos logos* появляется, однако, происходит это в «Федре», где это приписано Стесихору и служит, чтобы представить великую речь Сократа (243a9). Невозможно сказать, преднамеренный ли это сплав, и Фуко предполагает собственную аргументацию «Федра» или это простой промах, учитывая, что мы имеем дело с устной речью и еще не имеем доступа к официальной расшифровке стенограммы.

⁷⁹ *parrhesiast* (др.-греч. παρρησιαστής, ὁ) — тот, кто говорит правду, откровенно высказывающийся, прямодушный человек. — (прим. пер.)

⁸⁰ является ли *logos graphos* (др.-греч. γράφω) — у Платона встречается также в целой палитре значений: записывать, писать; в письменной форме предлагать; рисовать, изображать, писать, расписывать, раскрашивать; в ряде сочетаний привлечь к судебной ответственности, придать суду, предъявлять обвинение; в сочетании с *logos graphos* — письменный, написанный. — (прим. пер.)

⁸¹ *aischros* (др.-греч. αἰσχρός) — позорный, постыдный, гнусный, непристойный. — (прим. пер.)

мы не упустили отклики Деррида на эти тексты, Фуко подчеркивает, что *logos* используется Платоном и для письменной, и для устной речи.

В завершение он спорит с утверждением Фэдра о том, что для хорошей речи человек, произносящий ее, должен знать правду. Но Сократ не удовлетворен этим. В этой модели риторика воспринимается как дополнение и украшение, лишь внешняя сторона. Однако знание правды не дается заранее, но является функцией дискурса, поскольку практикуется посредством *elenchus*, как обсуждается в седьмом письме⁸². С этого момента он заключает, что истинное искусство риторики — это не что иное, как *psychagogia*, способность «вести за собой души»⁸³. Диалектика, а не риторический набор речей в манере Лисия, является истинным примером этого искусства. Уловки риторики, найденные в руководствах, ценны лишь в той степени, в какой они подчиняются диалектике (и ее *etimos logos*). Фактически диалектика предъявляет двойное требование, знание сути и *psychagogia*. Это две стороны одной медали. Лишь посредством движения души мы приходим к знанию сути, и через знание природы сути мы приходим к знанию души. Таким образом, согласно Фуко, великолепная речь Сократа выполняет лишь функцию примера *etimos logos*, то есть предвосхищения обсуждения риторики в финальной части диалога, и, следовательно, указания связи, которая существует между доступом к правде и душой.

Интерпретация Фуко — это *tour de force* (превосходная работа — Прим. пер.). Он предлагает толкование диалога, который сразу же объединяет два раздела и переосмысливает «Фэдра» не как размышление об отношении письма к *logos*, и, следовательно, к душе, но как риторическое отношение к призванию философии говорить правду и вести других к правде. Тем не менее состоятельность собственного способа выражения предположений и важных наблюдений Фуко в отношении того, как «Фэдр» может толковаться с точки зрения философии как набора навыков, которые в первую очередь нацелены на отношение себя к себе и затем на отношение себя к правде, не доказывает, что толкование Деррида несостоятельно. Во-первых, Фуко никогда не предлагает противоположное толкование мифа о Тоте, которое является наиболее сильным доказательством Деррида. Во-вторых, он никогда не адресует способ, которым словарь письменности в качестве *pharmakon* относится к мифу о Фармакее, открывающему диалог или относящемуся к природе Эроса, как описано в альтернативных речах, ни, несмотря на утверждение Фуко об обратном, дискурс любви не может быть сведен лишь к иллюстрации проблемы правдивой речи как противопоставления риторике⁸⁴. В-третьих, Фуко излишне упрощает то, что Деррида подразумевает под письменностью. Как разъясняет Деррида критику

⁸² Это разумное заключение, но Фуко не цитирует этот специфический пассаж, и я не знаю, где в «Фэдре» Сократ действительно говорит это.

⁸³ *psychagogia* (др.-греч. ψυχαγωγία ἡ) — духовное руководство, именно у Платона предстает как некое искусство руководства душами. — (прим. пер.)

⁸⁴ Что не означает, что это не может служить иллюстрацией. См G. R. F. Ferrari, "Platonic Love," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Гуссерля в «Голосе и феномене», не может быть значения без какой-либо формы надписи. Все языки представляют материализацию мысли, зашифровывание концептуального в знаках, неважно, является ли это средство колебанием воздуха, синаптическими разрядами мозга или бумагой и чернилами. Но у мысли нет реальности за пределами этой материализации, таким образом, письмо всегда предшествует речи. Язык — это не просто средство выражения мысли, но то, что делает мысль возможной. Письменность, согласно Деррида, представляет формализацию мысли, которая в одно и то же время неизбежна и тем не менее отдаляет мысль, как чистое значение, от себя⁸⁵. Попытка исключить письменность из западной метафизики — это попытка восстановить потерянные корни, мир чистого значения, который, подобно формам, всегда лежит в основе, но никогда не присутствует. Таким образом, замечание Фуко о том, что Платон использует *logos* и для устной речи, и для письма, в итоге неправильно. Как замечает Феррари, «Более не существует такой вещи, по крайней мере, в философии, как чистая речь. Речь это всегда речь-в-свете-письменности, средство, осознанно выбранное»⁸⁶.

В конце концов, несмотря на полемическое упрямство Фуко и веское доказательство, что, по меньшей мере, частично, именно соперничество с Деррида заставило Фуко обратиться к Платону, неясно, что оба уровня анализа взаимоисключающие. Как замечает Александр Нехамас в ответ на утверждение Адо о том, что античная философия была озабочена лишь теорией как стимулом и поддержкой образа жизни: «Нет нужды говорить, что теория никогда не была очень далека и очень часто была ближе, чем верил Адо»⁸⁷. В то время как, Фуко, без сомнения, прав в том, чтобы сосредоточить нас на проблематике заботы о себе в античной философии и отношении субъекта к правде как набору навыков, мы не можем пренебрегать тем фактом, что именно в связи с платоновскими диалогами сама возможность формулирования в строгой манере вопросов о природе добра, справедливости, достоинств и знания, начинает формальное существование в современной мысли⁸⁸. Платон является основателем западной метафизики, концептуальное и эпистемологическое обоснование этой онтологии, как знает любой читатель «Иона»⁸⁹, с самого начала было освобождением от преимущественно

⁸⁵ Catherine H Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 201-16; Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual: Commitment, Subjectivity and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 201.

⁸⁶ Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 219-20.

⁸⁷ Nehamas, *The Art of Living*, 164.

⁸⁸ Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle Illustrated with Essays and Notes*, vol. 1 (London: Longman's, 1866), 45.

⁸⁹ По поводу обсуждения недавних чтений «Иона» относительно «изгнания» поэтов в «Государстве» и разработки зрелых метафизических теорий Платона смотрите Ледбеттер, которая принимает строгое различие между ранними сократическими диалогами и более поздними платоническими диалогами. Grace M. Ledbetter, *Poetics Before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 78-99.

устных и поэтических структур мысли, которые преобладали в греческом образовании и культуре, по меньшей мере, до середины V века до нашей эры⁹⁰.

Отношение Платона к письменности неясно, и то, что эта проблематизация связана с концепцией названной философией, достигаемой как духовная практика посредством *elenchus* Сократа, не исключает того, что она является теоретической загадкой. Отношение письменности к мысли и фундаментальным реалиям, которые делают возможным строгое концептуальное исследование, чревато амбивалентностью и противоречиями. Проблема внешней стороны и надписи, в случае ли поэзии, как в доктрине *mimesis* (подражание) из «Государства»; в случае ли сексуальной привлекательности, как это сформулировано в «Федре» и «Пире»; или в отношении письменности к мысли и реальности, как это определено в «Федре» и в седьмом письме, является центральной для Платона. Доктрины воспоминания и духовного очищения, которые Платон описывает в великолепных средних диалогах и интегрирует в его общую теорию знания, конечно же, имеют свои корни, как показали Вернан⁹¹ и Морган⁹², в традиционных греческих и пифагорейских практиках. Но духовная практика, в конечном счете, неотделима от теоретических ценностей, какими бы неформальными, подсознательными или временными они ни были. Кроме того, структуры мысли, которые делают возможным *elenchus* Сократа, непостижимы вне культуры формализованной абстракции и, следовательно, письма.

⁹⁰ Это была Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), который наиболее решительно, хотя и несколько однобоко, продемонстрировал это. Его текст остается фундаментальным. Смотрите Nightingale, *Genres in Dialogue*, 17; Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 34; John Miles Foley, *The Theory of Oral Composition: History and Methodology* (Bloomington: University of Indiana Press, 1988), 62; Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 1; Bruno Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: Da Omero al V secolo* (Rome: Editori Latera, 1984), 53; Asmis "Plato on Poetic Creativity," 361 n.1; Peter W. Rose, *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 337; хотя его наиболее чрезмерные претензии, особенно к письменной грамотности и прямым причинно-следственным связям внутри нее сегодня подвергнуты сомнению, смотрите Thomas, *Oral Tradition*, 3, 17n.2, 26; Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 17; William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989), 50n.23; Rose, *Sons of the Gods*, pp.116-17). Смотрите также Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale* (Paris: Seuil, 1983) 34, 46; Jack Goody and Ian Watt, "The Consequences of Literacy," *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) 53; Harry Berger, Jr., "Phaedrus and the Politics of Inscriptions," ed. Steven Shankman, *Plato and Postmodernism* (Glenside, PA: Aldine Press, 1994: 82); Thomas, *Literacy and Orality*, p.18; and Harvey J. Graff, *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Culture and Society* (Bloomington: University of Indiana Press, 1987), 5; О поэзии как доминирующей форме *paideia* и нехватке любой существенной формы книжной торговли до конца V века до н.э., см Grant, *The Ethics of Aristotle*, 50; Anthony Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Berkeley: University of California Press, 1980), 174; Harris, *Ancient Literacy*, 57-59, 84-93; Graff, *Legacies of Literacy*, 26; Thomas, *Literacy and Orality*, 8, 13, 51; *Oral Tradition*, 21; Leslie Kurke, *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 88; Gregory Nagy, *Greek Myth and Poetics* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) 38; Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 404.

⁹¹ Vernant, *Mythe et pensée*, vol. 1, 92-117.

⁹² Michael L. Morgan, "Plato and Greek Religion," *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Благодарственное слово

Я должен выразить признательность своим коллегам Джил Франк, Дэвиду Констану, Микаэле Джейнан и Чарльзу Платтэру, которые читали различные варианты этой работы и сделали бесценные замечания, направленные на ее улучшение. Я также хотел бы выразить свою благодарность издателям «Исследований Фуко» Стюарту Эддену, Клэр О`Фаррел и Алану Розенбергу и анонимным рецензентам журнала, чья помощь и поддержка значительно улучшили окончательный вариант данной работы.