



полития

С.А.Акаев, П.В.Калашник

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРРЕСИИ В ПОЗДНИХ ЛЕКЦИЯХ МИШЕЛЯ ФУКО: ГЕНЕАЛОГИЯ КРИТИКИ И РЕАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ¹

¹ Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Авторы признательны Алексею Глухову, Илье Локшину, Никите Савину, Илье Иншакову и Кириллу Фокину за ценные замечания в ходе работы над статьей.

Санжар Азаматович Акаев — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В.Полетаева (ИГИТИ), ассистент департамента политики и управления Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: sa.akaev@hse.ru.

Полина Владимировна Калашник — стажер-исследователь Лаборатории политико-психологических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: pvkalashnik@yandex.ru.

Аннотация. Концепция *парресии* (свободной, истинной и мужественной речи) занимает центральное место в последних лекционных курсах Мишеля Фуко. В этот «поздний» период философ приступает к тщательному анализу античных и раннехристианских источников, ставя перед собой цель выстроить обширные генеалогии двух явлений, определивших западную историю, — субъективности и «критической традиции» в философии. Для рассмотрения последней в лекционном курсе «Управление собой и другими» (1982—1983) Фуко обращается к изучению текстов Платона, которые мыслятся им как основополагающие для философских практик веридикции на Западе. Платоническая парадигма задает философии ряд предельных задач, главная из которых — постоянное испытание своей *реальности* и серьезности, испытание учения (*logos*) через дела и практики (*ergon*). Фуко постулирует, что применительно к современной философии это испытание неизменно осуществляется в определенном отношении к политике и власти, которое предполагает отказ от прямого участия в них, постоянную критику наших ошибок и заблуждений, поиск и выявление форм, в которых мы как субъекты способны изменять самих себя. В статье предпринята попытка осветить генеалогическое значение фукольдианской концепции парресии и ее связь с современной философией, представить (с опорой на лекции Фуко) классификацию парресии, позволяющую выделить в этом феномене политическое и философское измерения и различные их модальности, а также

целостно описать платоническую философскую паррессию и рассмотреть проблему ее сложной взаимосвязи с политикой, приобретающую особую остроту в момент испытания «реальности философии».

Ключевые слова: Мишель Фуко, паррессия, платонизм, реальность философии, генеалогия критики, философская речь

В последние десятилетия исследователи философии Мишеля Фуко уделяют все большее внимание концепции паррессии (др.-греч. *παρρησία*; лат. *parthesia*), свободной истинной речи, занимавшей главное место в его поздних лекциях 1980-х годов². Фуко изучал паррессию в контексте сразу нескольких областей античной интеллектуальной и политической жизни, задействуя широкий корпус текстов и практик, преимущественно связанных с философией. Но, несмотря на растущую популярность этого сюжета, лишь немногие авторы подробно рассматривают фукольдианскую концепцию паррессии как ключевую составляющую *философской речи*³. В фокусе большинства работ находится исключительно политическая, публичная сторона паррессии как практики высказывания истины, исследуемая в горизонте тех вызовов, с которыми сталкиваются современные демократии и их публичные сферы⁴. Те исследователи, которые все же обращаются к паррессии как философской и этической практике, как правило, предпочитают анализировать ее через призму кинизма, опираясь на последний лекционный курс Фуко «Мужество истины»⁵. Будучи во многом оправданным, этот подход нивелирует или вовсе игнорирует, однако, *платоническое* измерение философской паррессии, которое выступает центральной темой другого (предпоследнего) курса Фуко — «Управление собой и другими», — прочитанного в Коллеж де Франс в 1982—1983 гг.⁶

В контексте континентальной политической философии XX в. обращение Фуко к античным источникам и конкретно к Платону сложно назвать уникальным: оно встраивается в плеяду «возвращений», предпринятых Ханной Арендт, Лео Штраусом, Хансом-Георгом Гадамером, Мартином Хайдеггером, Жаком Деррида и иными влиятельными авторами⁷. Следуя духу других «возвращений», оно направлено не просто на постижение древних, но на ревитализацию и прояснение предельных задач современной философии, и концепция паррессии играет в этом проекте ключевую роль. Как замечает Йоханна Оскала, «конструируя в [своих поздних] лекциях специфическое понимание философии как паррессии, Фуко отвечает на метафилософский вопрос о том, что такое философия, своим ответом неразрывно связывая ее с политикой»⁸.

В настоящей статье мы предпримем попытку осветить генеалогическое значение фукольдианской концепции паррессии и ее связь с современной философией; представить (с опорой на тексты Фуко) классификацию паррессии, позволяющую выделить в этом феномене политическое и философское измерения и различные их модальности;

² Фуко 2007, 2011, 2014, 2020.

³ См. Franěk 2006; Marzocca 2013; Oksala 2014; Глухов 2019; Atack 2019; Leghissa 2021. Подобное положение дел отчасти обусловлено отсутствием внятной классификации различных типов и модусов паррессии, и в этой статье мы постараемся заполнить данный пробел.

⁴ См., напр. Sharpe 2007; Simpson 2012; Dyrberg 2014, 2016; Barker 2019.

⁵ См., напр. Luxon 2008; Prozorov 2017; Hull 2018; Sforzini 2019.

⁶ Фуко 2011.

⁷ См. Zuckert 1996; Глухов 2014.

⁸ Oskala 2014: 92. См. также Panais 2020.

целостно описать платоническую философскую паррессию и рассмотреть проблему ее сложной взаимосвязи с политикой, приобретающую особую остроту в момент испытания «реальности философии».

**Концепция
и классификации
паррессии**

⁹ Тем не менее этот ранний фокус не отвергается им полностью: в курсе следующего года «Речь и истина» он все еще говорит о решающем вкладе паррессии в развитие «культуры себя», указывая, что та «сыграла большую роль в греко-римском обществе» (Фуко 2020: 127).

¹⁰ Фуко 2011: 58.

¹¹ Там же: 59.

¹² Там же: 56.

¹³ Фуко 2020: 94—102.

¹⁴ Гро 2020: 11. Поэтому символично, что Гро по-разному модифицирует эту классификацию в своих работах (см. Gros 2013: 143).

Впервые Фуко прибегает к анализу *паррессии* как свободной, правдивой речи в курсе «Герменевтика субъекта» (1981—1982). В рамках этого курса паррессия рассматривается им исключительно как часть практик наставничества в эллинистическую и римскую эпохи, однако в течение последующих двух лет по мере обнаружения этого понятия в более ранних текстах и контекстах Фуко радикально переосмысливает роль паррессии⁹. В одной из первых лекций курса «Управление собой и другими» (1982—1983) он отмечает, что паррессия — «понятие-паук, по правде говоря, малоизученное»¹⁰. Уже само это высказывание демонстрирует, что Фуко приступает к обсуждению понятия, которое не поддается исчерпывающему определению: оно отличается «чрезвычайной продолжительностью... употребления в античности» и представлено во множестве регистров — его можно встретить как в пьесах Еврипида, так и в трудах ранних христианских авторов¹¹. При этом, как констатирует Фуко, мы почти не располагаем непосредственными рассуждениями древних о паррессии. Хотя слово использовалось разными авторами, ему (как термину или понятию) посвящено лишь одно отдельное произведение — трактат древнегреческого философа-эпикурейца Филодема.

Буквально паррессия означает «говорение всего», но обычно это понятие переводится как «свободная речь»¹². Опираясь на античные источники, Фуко выделяет пять фундаментальных характеристик паррессии — это искренность, истина, риск, критическая функция и долг¹³. Паррессиаст, то есть человек, способный на паррессию, всегда откровенен и искренен; он всегда говорит то, что думает и считает истинным, выступая с критикой некоего действия, решения или положения дел; кроме того, он неизменно опирается на чувство долга, обязывающее его высказывать истину. Наконец, высказывание истины чревато для него серьезным (зачастую смертельным) риском, поскольку паррессия может задеть или разгневать собеседника, как правило более властного и авторитетного.

Согласно известной классификации Фредерика Гро, в видении Фуко паррессия обладает тремя ключевыми измерениями — политическим (в пространстве демократической полисной жизни), этическим (будучи неотъемлемой частью практик «заботы о себе») и философским (выступая в качестве важного атрибута философской речи). Вместе с тем, как замечает Гро, данное деление не является жестким и понимается скорее как способ интерпретации паррессии в изучаемых Фуко источниках, нежели как «сущностное определение» самого феномена: три измерения «невозможно разделить, они дополняют друг друга и часто пересекаются»¹⁴.

¹⁵ Таким образом, наша классификация схожа с той, которую предлагает Эдвард МакГашин (см. McGushin 2007: xxi).

¹⁶ Фуко 2011: 56.

Парресья и генеалогия «критической традиции философии»

¹⁷ Фуко 2020: 370.

¹⁸ Там же: 372—373. Соответственно, безумие, преступность и сексуальность, скрупулезному изучению которых посвящены предыдущие работы Фуко, в определенный момент вдруг превращались в проблемы, требующие ответов и решений.

¹⁹ О понимании истины в философии Фуко см. Prado 2006.

²⁰ Фуко 2020: 368.

Опираясь на материал, изложенный Фуко в ряде его поздних лекционных курсов, мы предлагаем, однако, рассматривать парресью не в трех, а в двух измерениях, выделяемых диахронически, — политическом и философском¹⁵. В течение веков смысл и контексты применения понятия менялись. Понятие *политическая парресья* относится к раннему употреблению термина, встречающемуся у таких авторов, как Еврипид, Фукидид и Исократ; оно связано с политической культурой демократических полисов и преимущественно обозначает свободную речь достойного гражданина, обращенную к народному собранию (в редких случаях — истинную речь подданного, адресованную царю). Понятие *философская парресья*, в свою очередь, относится к употреблению термина в философских текстах более поздних эпох — с конца V в. до н.э. и вплоть до поздней античности. В этот период парресья становится добродетелью, долгом и техникой тех, кто «наставляет других и помогает им определить отношение к себе»¹⁶, то есть философов и менторов, которые воздействуют на души правителей и граждан по-разному, в зависимости от принадлежности той или иной философской школе. Гетерогенность философских и наставнических практик в эллинистическую и римскую эпохи позволяет выделить в философской парресьи несколько различных направлений, дополняющих друг друга: она совмещает в себе и «чистую» этическую ориентацию на пестование душ в целом, и этико-политическую ориентацию на личное наставление в сфере политики.

Пристальное внимание, уделяемое Фуко парресьи (как и надежды, возлагаемые им на ее философские импликации), может показаться необоснованным и не связанным с его предыдущими изысканиями. Однако в заключительной лекции курса «Речь и истина» Фуко четко формулирует, как и почему его привлек именно этот античный термин. Ретроспективно суммируя свой проект истории мышления, он заявляет: «С самого начала я старался анализировать проблематизации, то есть то, как и почему некоторые вещи, некоторые типы поведения, некоторые феномены и процессы становятся проблемой»¹⁷. Для Фуко важно подчеркнуть, что проблематизация не является следствием исторического контекста или ситуации; напротив, это *ответ* мысли на события, происходящие в реальности¹⁸. В своих поздних лекциях Фуко показывает, что к концу V в. до н.э. в греческих полисах такой проблемой становится *высказывание истины* (*dire vrai*). Обсуждая этот сюжет, он не задается вопросом о том, *что* такое истина¹⁹. Вместо этого он обращается к фигуре человека, способного высказать истину; к условиям, при которых она может быть высказана; к тому, о чем стоит высказывать истину; и к отношению между высказыванием истины и властью. Вопросы эти важны, поскольку в глазах Фуко они символизируют «конец досократической философии и начало философии нового типа, которая остается все еще и нашей философией»²⁰, а значит, генеалогическое

рассмотрение этой проблематизации способно прояснить нечто значимое о нас самих сегодня²¹.

Необходимо отметить, что Фуко не отрицает и того очевидного факта, что в конце V в. до н.э. греческой философией был поставлен также другой вопрос об истине: что представляет собой истинное высказывание и каковы его эпистемологические критерии? В постановке этих параллельных друг другу вопросов Фуко видит зарождение двух великих традиций мысли, именуемых им «аналитикой истины» и «критической традицией философии»²². В приведенном делении нетрудно узнать две современные философские традиции: аналитическую и континентальную соответственно. Согласно интерпретации Фуко, «аналитика истины» занимается условиями и критериями обладания истиной, истинным знанием; в свою очередь, «критическая традиция философии», или «критическая онтология нас самих», предстает «как установка, как этос, как философская жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления»²³. В эту последнюю традицию он вписывает и себя — как наследника Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, Фридриха Ницше, Макса Вебера и теоретиков Франкфуртской школы²⁴.

Другими словами, исследуя античность, Фуко стремится понять современность и проследить, какие проблематизации привели к становлению именно такой действительности, к формированию именно таких нас. В заключительных замечаниях к курсу «Речь и истина» он подчеркивает, что основной интенцией его обращения к древнегреческой проблематизации парресии было составление «своего рода генеалогии критической установки (critical attitude) в философии»²⁵, критической установки, которой придерживается и он сам. Однако дескриптивная генеалогия всегда идет рука об руку с новыми теоретическими вызовами: в конспекте последней лекции «Речи и истины» Фуко указывает, что цель критики — не просто исследование, но *изменение проблематизации*²⁶. Изучение парресиастических практик (которые являются истоком «критической традиции философии») может стать важным шагом к репроблематизации высказывания истины сегодня, ибо «мы способны высказывать истину и менять самих себя, менять наши привычки, наш этос, наше общество»²⁷. В той мере, в какой «высказывание правды, обязанность и возможность говорить правду в процедурах управления могут показать, как индивид конституируется в качестве субъекта в отношении к себе и к другим»²⁸, анализ парресии способен встроиться и в «генеалогию субъективности» — в историю того, «как культура развивалась благодаря этой специфической игре истины»²⁹.

Поскольку Фуко не успел написать книгу о парресии и практиках веридикции, его поздние лекции неизбежно выглядят туманными и неоднозначными. Многие мимолетные мысли, высказанные в них, остаются неразработанными, многие изначальные интуиции пересматриваются. Но что еще более значимо, лекционный формат зачастую

²¹ Подробнее о связи генеалогии и анализа парресии у Фуко см. *Lais 2019*.

²² Фуко 2020: 369. См. также Фуко 2011: 32—34.

²³ Фуко 2002: 358.

²⁴ Фуко 2011: 34.

²⁵ Фуко 2020: 369. См. ранее в том же курсе: «...анализируя это понятие парресии, я хотел также набросать генеалогию того, что мы в нашем обществе могли бы назвать критической установкой» (*Там же: 128*).

²⁶ Фуко 2020: 373.

²⁷ Там же: 136. Ср. *Hardt 2010: 151; Lixon 2013: 136*.

²⁸ Фуко 2011: 55.

²⁹ Фуко 2020: 135.

мешает понять замысел самого Фуко: к каким финальным заключениям он приходит, основываясь на представленном материале? Для выявления философских импликаций концепции парресии необходимо вслед за Фуко определить границы разных видов высказывания истины, сфокусироваться на точке проблематизации и проследить, какие выводы философ делает из анализа древнегреческих практик веридикции.

**Политическая
парресия
и демократия:
момент
проблематизации**

³⁰ «Финикиянки», «Ипполит», «Вакханки», «Электра», «Ион» и «Орест».

³¹ Фуко 2011: 167.

³² Фуко 2020: 212.

³³ Фуко называет это парадоксом: «...высказывание правды возможно лишь при демократии, однако оно вносит в демократию нечто отличное и несовместимое с эгалитарной структурой» (Фуко 2011: 195).

³⁴ Там же: 309.

³⁵ Там же: 170.

³⁶ Раб или находящийся в изгнании свободно говорить не могли.

³⁷ Наличие фактов, порочащих честь семьи гражданина, блокировало возможность высказывания им истины.

³⁸ Фуко 2011: 175.

Политическая парресия — свободная истинная речь до момента проблематизации — рассматривается Фуко преимущественно на основе трагедий Еврипида³⁰, а также знаменитых речей Перикла в изложении Фукидида. Анализ этих источников позволяет Фуко прийти к следующим выводам. Во-первых, политическая парресия «сущностно связана с демократией»³¹: для демократии необходимы люди, способные на свободное высказывание истины во имя общего блага. Соответственно, паррессию можно отнести к ключевым чертам демократии наряду с *isonomia* (равенством всех перед законом) и *isêgoria* (равным правом граждан на публичную речь). В отличие от *isêgoria* парресия «не имела ясного... коррелята в афинской конституции»³², но без права произносить речи демократическая парресия была бы невозможна. И это второй значимый вывод Фуко: парресия требовала определенной институциональной структуры. В-третьих, парресия — это свойство граждан, фигурировавших в первом ряду (*prôtôn zugon*) полиса и обладавших влиянием и превосходством³³. Политическая парресия имплицитно предполагала «определенное политическое влияние одних на других»³⁴: высказывая истину, парресиасты полиса могли «внушить народу благие советы, тем самым управляя городом и занимаясь его делами»³⁵. Наконец, высказывание истины было сопряжено с опасностью для говорящего: высказывая правду, он рисковал вызвать гнев и осуждение сограждан. Парресиаст, представленный в текстах Еврипида и Фукидида, — это гражданин³⁶ с незапятнанной родословной³⁷, наделенный выдающимися качествами, которые возвышают его над остальными; он способен мужественно, невзирая на возможную опасность, говорить правду относительно дел полиса и решений народного собрания. Стоит упомянуть, что в «Вакханках» — одной из трагедий Еврипида — обнаруживается иное, «более маргинальное»³⁸ употребление слова *парресия*. В контексте монархии слуга может получить право на паррессию, если того требует ситуация: донося до монарха сведения, которые могут прийти ему не по душе, подданный заключает с ним так называемый «парресиастический договор», предполагающий, что принесший дурные вести не должен страдать за их изложение. Согласно Еврипиду, хороший монарх будет прислушиваться к парресиасту и соблюдать договор, тиран же обречет его на наказание, вплоть до лишения жизни.

Таким образом, в текстах, написанных до конца V в. до н.э., речь идет о явлении, которое можно обозначить как *политическая парресия*. В большинстве источников она связывается с демократией и правом

наиболее достойных граждан на высказывание истины перед лицом народного собрания, хотя в редких случаях встречается и парресия монархического типа, которая заключается в праве подданного, дарованном ему монархом, на правдивое высказывание без угрозы подвергнуться репрессиям.

Однако на рубеже V и IV вв. до н.э. в поздней трагедии Еврипида «Орест», в текстах Исократы, Платона и других авторов возникает представление о речи, которая лишь притворяется истинной, будучи на деле ложной и/или льстивой. Это *дурная* парресия. Ее появление вызвано тем, что теперь на высказывание истины может претендовать кто угодно (а не наиболее достойные); право на публичную речь позволяет высказываться не только лучшим, но и худшим гражданам, тогда как настоящая парресия — это «не свобода слова, предоставляемая кому попало»³⁹. В этих условиях дурной парресиаст зачастую оказывается льстецом: он говорит не потому, что знает истину, а потому, что пытается добиться собственных корыстных целей. Фальшивая речь этого человека не требует мужества, и сам дурной парресиаст не идет на риск — напротив, он старается угодить большинству. В указанный период вызовы времени, нашедшие выражение в проблеме дурной парресии, начинают вытеснять высказывание правды из публичной сферы демократического полиса. Описывая этот процесс, Фуко отмечает удивительный парадокс: «...нет демократии без высказывания правды, поскольку без него она бы погибла; но смерть высказывания правды, возможность этой смерти, сведения высказывания правды к молчанию заложены в демократии»⁴⁰. Парресия по своей сути противоречит эгалитарной структуре демократии, но и сама демократия угрожает существованию парресии за счет предоставления права публичной речи всем гражданам. Это взаимное уничтожение постепенно рождает новые формы высказывания истины, претендующие на преодоление связи демократии и парресии. Создаются условия для «платоновского переворота»⁴¹ в практиках вердикции.

³⁹ Там же: 308.

⁴⁰ Там же: 195.

⁴¹ Фуко 2014: 55—56.

Платоническая парресия и реальность философии

Философская парресия в платонической традиции — вторая узловатая тема «Управления собой и другими». Начиная курс с подробнейшего анализа пьесы Еврипида «Ион», Фуко фиксирует текстуальную репрезентацию политической парресии как феномена афинской политической жизни, наконец приближаясь к точке проблематизации — постепенному закату демократических практик высказывания истины и преобразению их в практики философские. Ключевым этапом этой трансформации выступает эллинистическая эпоха, ставшая временем упадка полисной политической культуры. В течение IV в. до н.э. постепенно меняется само пространство осуществления парресии: «Роль философии при дворе правителей — вот что теперь важно. Ее местом действия становится правитель, двор, окружение правителя. Здесь теперь на века расположится главная политическая сцена»⁴². Этот

⁴² Там же: 221—222. Ср. Фуко 2020: 46—48, 269.

важный переход наглядно иллюстрирует пятое письмо Платона (пусть и не считающееся подлинным), в котором поднимается вопрос о том, каким образом философ должен давать советы правителям в условиях разных политических режимов (*politeia*), — этот текст подтверждает, что «парресиастическая проблема» уже не только ставится в контексте демократии, но возникает при любой форме правления⁴³. В знаменитом седьмом письме Платона, где философ повествует о своих поездках в Сиракузы к тирану Дионисию Младшему и его зятю и советнику Диону, эта новая проблематика получает мощную иллюстрацию. Как отмечает Фуко, данное письмо открывает нам «иную грань политической мысли», грань, позволяющую «набросать такую генеалогию политической мысли, как совет в политической деятельности, рационализация политической деятельности, а не основания права или государственного устройства»⁴⁴.

⁴³ Фуко 2011: 224.

⁴⁴ Там же: 226—227.

⁴⁵ Иногда эти ответы приписываются Сократу как независимому философу, однако «сократовская практика» всегда рассматривается Фуко в том виде, в каком ее «определяет Платон» (Фуко 2014: 153).

Платон выступает одной из ключевых фигур в истории развития паррессии: именно в его диалогах и письмах Фуко проследивает главные философские «ответы», решающие проблему высказывания истины, возникшую в демократии⁴⁵. В этих текстах мы сталкиваемся с попыткой переосмысления сложного отношения между паррессией и политической деятельностью, в рамках которой паррессия мыслится как основополагающая черта отношений философа и правителя. На протяжении последующих лекций мысль Фуко осциллирует между герменевтикой текстов Платона и выведением универсальных заключений о взаимосвязи философии и политики (или власти), которые касаются истории западной философии в целом⁴⁶.

⁴⁶ Фуко 2011: 207 и далее.

⁴⁷ Там же: 228—231.

В седьмом письме Платон перечисляет основания, побудившие его отказаться от участия в политической жизни Афин и решиться на сицилийскую авантюру. В интерпретации Фуко таких оснований два — *kairos* и *philia*. После казни Сократа афинский полис видится Платону лишенным дружбы и дружеских отношений (*philoï, hetairoi*) и не предоставляющим философу случая для действия (*kairos*)⁴⁷. В свою очередь, Сиракузы обещают ему и возможность дружбы (Платон пользуется расположением Диона), и благоприятные условия для действия (Дионисий еще юн и заинтересован в философии). Однако, продолжает Фуко, к этим двум основаниям, скрывающим в себе своеобразную «апологию» избирательного участия Платона в политике, добавляется иной важнейший сюжет, который впоследствии станет одним из ключевых локусов генеалогии всей философской паррессии. Это сюжет, связанный с так называемым «испытанием реальности философии» (*le réel de la philosophie*)⁴⁸, испытанием философии как практического действия (*ergon*). Согласно Фуко, это испытание заключается в тестировании способности философии формировать образ жизни и душу правителя, убеждать его работать над собой — оно не сводится просто к дискурсивной игре *logos*, к игре знания, но предполагает действие (*ergon*), к которому прибегает Платон, чтобы придать своей философии «реальность» и серьезность, чтобы испытать свою философскую речь. По

⁴⁸ Об этом см. Lorenzini 2010; Panais 2020.

оценке Фуко, в седьмом письме скрыто три «круга» реальности философии, выступающих в качестве ее обязательных критериев и предоснований. Первый круг — круг слушания, предполагающий наличие искренних слушателей, готовых серьезно относиться к речи философа: «речь, представляющая собой лишь протест, спор, крик и гнев против власти и тирании, — это не философия»⁴⁹. Второй круг связан с философией как практикой: «философский дискурс обретает реальность, лишь будучи сопровождаем, поддерживаем и осуществляем на практике и через серию практик», подразумевающих работу субъекта над собой, выстраивание его отношения к самому себе⁵⁰. Третий круг, круг познания (*connaisance*), позволяет наставляемому субъекту познать себя, свою душу, а также истину, какой бы она ни была⁵¹.

⁴⁹ Фуко 2011: 247.

⁵⁰ Там же: 253—254.

⁵¹ Там же: 256.

Продолжая комментировать седьмое письмо, Фуко отмечает, что платоническая традиция политической философии (определившая взаимоотношения между политикой и философией на Западе) на деле всегда стремилась не к совпадению философского знания и политической рациональности, а к тому, чтобы образы жизни правителя и философа соединились в одном субъекте: «...нужно, чтобы те, кто правит, были также теми, кто философствует, кто занимается философией. <...> [Для Платона] занятия философией — это прежде всего и по существу то, как индивид становится субъектом в определенном образе жизни. И этот образ жизни философствующего субъекта должен стать образом жизни субъекта, осуществляющего власть»⁵².

⁵² Там же: 305.
Ср. Фуко 2014: 262.

⁵³ Фуко 2011: 305.

Речь идет о «тождественности» субъекта философии и субъекта власти, а не о «изоморфизме [их] рациональностей»⁵³. В этой тождественности и заключается связка между парресией, реальностью философии и управлением собой и другими: «...душа государя должна управляться соответственно подлинной философии, чтобы быть способной править другими, проводя справедливую политику»⁵⁴.

⁵⁴ Там же.

В отличие от Арндт и Карла Поппера Фуко видит в Платоне противника монументальных политико-философских проектов, детально и жестко определяющих принципы политической жизни (в полемику с Поппером и его «тоталитарной гипотезой» он вступает открыто). С его точки зрения, седьмое письмо раскрывает один из фундаментальных платонических постулатов: философия реализуется только в своих практиках (*pragmata*) и не может существовать в форме жестко заданного учения (*mathemata*)⁵⁵, а потому «монументальные» платоновские диалоги, такие как «Законы» и «Государство», суть лишь «мифы», несерьезная «номотетическая игра» в идеальное государство, которую не следует понимать буквально⁵⁶. Для Фуко серьезность философии, по Платону, состоит в том, чтобы «непрестанно напоминать им [людям] <...> что реальность философии заключается в тех практиках, где осуществляют самих себя, и в то же самое время выступающих практиками, где все виды познания, к которым спускаются и поднимаются и которые таким образом трутся один о другой, в конце концов подводят вас к присутствию реальности бытия как такового (*en présence de la réalité de l'Être meme*)»⁵⁷.

⁵⁵ Там же: 261—266.

⁵⁶ Там же: 264—265.
И несколькими страницами ранее: «...советник, каким его представляет Платон, сравнивая его с врачом, должен не навязывать... основные законы, но обращаться к политической воле» (Там же: 246).

⁵⁷ Там же: 266.

Как добавляется в рукописи лекции, в письмах Платона «отвергаются две взаимодополняющих фигуры: фигура философа, обращающего свой взор на иную реальность и отрывающегося от мира, и фигура философа, пишущего свод законов»⁵⁸. Та же мысль отчетливо прослеживается и во втором томе «Истории сексуальности», где Фуко заявляет: «В философском дискурсе всегда есть нечто смехотворное, когда он хочет извне навязывать непреложные законы другим, указывать другим, где находится истина и как ее обрести, или самодовольно берется рассудить все их дела в наивной позитивности»⁵⁹. Напротив, этот дискурс находится «в своем праве», когда исследует то, что в нашем мышлении «может быть изменено благодаря упражнению, в которое он превращает чужое для него знание»⁶⁰.

Как было отмечено в начале этой статьи, изучение парресии, предпринятое Фуко, органично встраивается в общую канву его позднего генеалогического проекта исследования античных практик субъективации, «заботы о себе» и «стилистики существования». Однако его неожиданное обращение к концепции реальности философии в ходе курса «Управление собой и другими» имеет еще более широкие и универсальные импликации. Время от времени отрываясь от работы с источниками, Фуко прибегает к прямой речи и предлагает свое понимание задач философии, основывающееся на ее непреходящей роли как практики веридикции, критического анализа, высказывающего правду о политике. Подробное рассмотрение этой концепции позволяет реконструировать взгляды Фуко на отношения между философией и политикой как таковыми вне конкретных античных контекстов, взгляды, прямо связывающие паррессию с современной «критической установкой» и «критической онтологией нас самих»: «Долгое время полагали и все еще продолжают думать, что, в сущности, реальность философии состоит в ее способности говорить правду о правде, правду правды. Но мне кажется (и уж во всяком случае это отмечается в тексте Платона), что существует другой способ обозначить, определить, в чем состоит реальность философии, подлинность философской веридикции, высказывания правды или лжи, эта реальность заключается в том, что философия — это деятельность, заключающаяся в изречении правды, практика веридикции в отношении власти. И мне кажется, что на протяжении *по меньшей мере двух с половиной тысячелетий* (курсив наш. — Авт.) это было одним из постоянных принципов ее реальности»⁶¹.

Ключевой (и универсальной) характеристикой философской речи, обнаруженной и заданной Платоном, выступает то, что она «не говорит власти, что делать», — напротив, она «существует как высказывание истины в определенном отношении к политической деятельности»⁶². Но раз так, то философская парресия не только открывает некоторую истину о политике, но и оказывается важнейшим критерием *реальности* самой философии, критерием, который неизменно связан с ее отношением к власти и к властителю: «...тот небольшой пассаж из VII письма, где философ стремится быть не просто *logos*'ом, но прикоснуться к реальности,

⁵⁸ Там же: 267. Ср. с репликой Фуко в одном из интервью Полу Рабиноу и Хюберту Дрейфусу: «Ключ к личной поэтической установке философа следует искать не в его идеях, как будто бы он может быть из них извлечен, но скорее в его философии-как-жизни, в его философской жизни, в его этосе» (Foucault 1984: 374).

⁵⁹ Фуко 2004: 14—15.

⁶⁰ Там же: 15.

⁶¹ Фуко 2011: 241.

⁶² Там же: 296.

как мне кажется, обозначает одну из важнейших черт того, чем является и чем будет являться философская практика на Западе»⁶³.

⁶³ Там же: 241.

Итак, из обращения к Платону следуют неожиданные и даже радикальные выводы. Теперь вся история философии прочитывается Фуко «как ряд эпизодов и форм (возвратных, трансформирующихся форм) веридикции... как движение *parrêsia*, как перераспределение *parrêsia*, как многообразная игра высказывания истины, где философия рассматривается как то, что можно назвать ее аллокуторной мощью»⁶⁴. Этот нетривиальный ход позволяет по-новому взглянуть на привычные историко-философские нарративы через призму генеалогии критической установки, построение которой и было одной из главных целей Фуко в последний период жизни⁶⁵. В течение 1983 г. эта генеалогия претерпела важную трансформацию: ключевая точка бифуркации (появления двух философских традиций), которая в «Управлении собой и другими» усматривалась в дуальном проекте Иммануила Канта⁶⁶, позднее, в «Речи и истине», была перенесена в греческую философию рубежа V и IV вв. до н.э.⁶⁷ Это дало Фуко возможность провести прямую линию «движения *parrêsia*», соединяющую античность и современность. Наследуя платонической традиции философской парресии (через Канта и Просвещение), современная философия должна:

⁶⁴ Там же: 358.

⁶⁵ См. *McGushin 2007*.

⁶⁶ Фуко 2011: 31—34.

⁶⁷ Фуко 2020: 369.

(а) «постоянно и упрямо отстраняться от политики» (в этом состоит ее реальность); (б) «постоянно заниматься критикой ошибок, обманов и заблуждений» (в этом состоит ее «диалектическая роль истины»); (в) «определять формы, в которых может преобразовываться отношение к себе» (в этом состоит ее этическая роль)⁶⁸. В перечисленных постулатах современная философия приобретает присущий ей тройкий «способ существования»: «философия как аскеза, философия как критика, философия как упорное избегание политики»⁶⁹.

⁶⁸ Фуко 2011: 361—362.

⁶⁹ Там же.

Парадигмы философской парресии: преимущество платонизма

В рамках курса «Управление собой и другими» Фуко неоднократно замечает, что философская парресия неоднородна, и часто рассматривает ее сквозь призму двух основополагающих парадигм — платонической и кинической: «...в случае киников перед нами способ отношения философского высказывания правды к политической деятельности, принимающий форму отстраненности, вызова и насмешки, тогда как у Платона отношение... скорее находится на пересечении педагогики и отождествления философствующего субъекта с субъектом, осуществляющим власть»⁷⁰.

⁷⁰ Там же: 297.

В курсе следующего учебного года («Мужество истины») формы радикальной кинической парресии станут одной из центральных тем, волнующих Фуко, во многом оттеснив рассмотрение парресии платонической⁷¹. Как отмечает Алексей Глухов, самим этим поворотом к кинизму Фуко наконец «преодолевает платонизм, отдавая приоритет маргинальной линии „воинствующей жизни“, восходящей к Диогену-кинику»⁷². Бесспорно, последние лекции курса «Мужество истины»

⁷¹ *Prozorov 2017; Hull 2018*.

⁷² Глухов 2014: 25. См. также *Lorenzini 2010: 476—479*.

⁷³ Ср. со схожим аргументом в *Oskala 2014*.

⁷⁴ Напомним, что под проблематизацией Фуко понимает процесс, в ходе которого «некоторые вещи, некоторые типы поведения, некоторые феномены и процессы становятся проблемой» (Фуко 2020: 370).

⁷⁵ *Rambeau 2012: 36—37; Sforzini 2019; Глухов 2019: 119—120.*

⁷⁶ Фуко 2014: 184—200. В целом современная парресиастическая речь не обязательно связана с философией: «Не может быть философа, который не был бы парресиастом; но существование в качестве парресиаста не совпадает в точности с философским образом жизни» (Фуко 2020: 123).

⁷⁷ Вопрос о том, способен ли новый перформативно-телесный «язык» истины, манифестируемый киниками, выступать языком новой формы жизни, которая по праву превзошла бы речь и предложила современности трансгрессивную стилистику существования, остается открытым. (Этим наблюдением мы обязаны Алексею Глухову.) Но чтобы ответить на него, требуется отдельное исследование.

⁷⁸ *Leghissa 2021: 428—429.*

⁷⁹ Фуко 2007: 163—165.

являются сильным аргументом в пользу данного заключения, однако, на наш взгляд, по крайней мере в контексте курса «Управление собой и другими» точнее говорить не столько о *преодолении*, сколько о *фило-софской апроприации*, искусном творческом использовании платонической парадигмы, которая, в пику Арендт и Попперу, отнюдь не мыслится Фуко как тираническая, патерналистская или протототалитарная⁷³. «Сицилийская поездка» Платона — это не просто партикулярная иллюстрация определенного типа парресии, определенной (платонической) традиции высказывания истины, которой, возможно, действительно суждено было перерасти в патерналистскую политику. События, описываемые в седьмом письме, выступают в качестве долгоиграющего ответа на проблематизацию⁷⁴ истинной речи, из которого Фуко черпает критические принципы реальности философии — не платонического или классического толка, но философии *per se*.

В видении Фуко у античных киников сама речь *de facto* преодолевается телесностью и растворяется в перформативном образе жизни, манифестирующем истину⁷⁵, — и эта их черта столь же благородна, сколь и исключительна. Подобная киническая «парресия», принимающая форму героической воинственной жизни и эстетики существования, находит свое продолжение уже не в теоретическом дискурсе, а в революционной политике, современном искусстве и христианском аскетизме⁷⁶ — и потому в ней сложно усмотреть импликации, релевантные для современной философии⁷⁷. В этом свете более умеренный, но прямо связанный с философией подход платонической парресии приобретает особую ценность. Если сегодня мы хотим сохранить философскую речь, не принося ее в жертву новым формам жизни, превозносящим телесную манифестацию истины, если мы желаем продолжать «критическую онтологию нас самих» именно в рамках дискурсивного *высказывания* истины, то платоническая парресия (сочетающая круги слушания, знания и практики) может мыслиться как альтернатива, оставляющая за философией ее реальность — реальность *logos*, испытанного через *ergon*. Она открывает нам путь к философским практикам веридикции, менее радикальным, но более доступным, нежели практики киников.

Несомненно, подобный модус философской речи, постулируемый в платонической традиции, не всегда может осуществляться беспроblemно. Как замечает Джованни Леггисса⁷⁸, еще в курсе «Герменевтика субъекта» Фуко описывает римские философские практики, в рамках которых философ превращается из духовного наставника в частного советчика, «экзистенциального консультанта» или «культуртрегера» для людей, стремящихся получить советы о наилучшем образе жизни (в трактовке той или иной философской школы) и наилучшем способе политического действия⁷⁹. По ходу усиления этой роли философы наращивают свой политический вес и активно участвуют в перипетиях политической жизни; однако, добавляет Фуко, именно в этих условиях философ «все более и более утрачивает свою особенную функцию,

внешнюю повседневности, не сводимую к каждодневной жизни, к жизни политической. <...> Профессия философа становится все менее похожей на профессию философа, по мере того как значение ее возрастает»⁸⁰. В контексте «Управления собой и другими» этот процесс предстает характерным примером неспособности философии подтвердить свою реальность. Забвение философии проистекает (по крайней мере в фукольдиданской оптике) из неверной ориентации философа-советника, встраивающегося в политическую рациональность и подсказывающего правителю верные политические решения.

Иначе говоря, и наставление властителя, присущее платонической традиции, и радикальная субверсия власти, предпринимаемая философами-киниками, имеют свои ограничения. «Критическая традиция», берущая начало в диалогах Платона, требует от философа поддержания сложной и амбивалентной связи с политикой, которая предполагает как отстранение, так и критику, как исключение, так и включение. Более того, для воплощения философской парресии философ должен располагать добровольными слушателями, способными воспринимать его наставления, — эта диспозиция определяет философию как корпус множественных практик, направленных на формирование образа жизни политического деятеля. «Таковы парресиастические дискурс и философская позиция: одновременно дискурс несводимости истины, власти и *êthos*'а друг к другу и дискурс о необходимости их соотношения, о невозможности помыслить истину (*alêtheia*), власть (*politeia*) и *êthos* без их сущностной, фундаментальной соотносимости друг с другом»⁸¹.

⁸⁰ Там же: 164.

⁸¹ Фуко 2014: 79.

* * *

Возможность практики античной парресии в современном мире отрицается большинством исследователей, занимающихся ее изучением. Однако подобный скепсис не противоречит позиции самого Фуко, который весной 1983 г. в беседе с Рабиноу и Дрейфусом отмечал: «...нельзя найти решение одной проблемы в решении другой проблемы, стоявшей в другое время перед другими людьми. <...> Я пытаюсь заниматься генеалогией проблем, *problématiques*. Я не говорю, что все плохо, я говорю, что все опасно, а это не совсем то же самое. Если все опасно, тогда мы всегда должны что-то предпринимать»⁸². Иными словами, на деле речь никогда и не шла о том, что практики веридикции совсем иной эпохи могут быть беспрепятственно применимы сегодня. Важность сохраняют лишь те принципы реальности и серьезности, которые философия как парресия унаследовала через свою историю и традицию. Когда все опасно и напряженно, именно «парресиастическая позиция» в современном философском дискурсе способна помыслить истину (*alêtheia*), власть (*politeia*) и *êthos* в их неразрывной связи и соотносимости. Критический философ, ведущий свободную истинную речь о власти перед лицом самой этой власти, неизменно критикует ее (и наши) ошибки и заблуждения, предлагает своим слушателям новые пути репроблематизации их образа жизни, их субъективности. И это

⁸² Фуко 2008: 137–138.

единственный модус философской речи, позволяющий подтверждать реальность философии.

Библиография

- Глухов А. (2014) *Пережест волны: Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Глухов А. (2019) «Фуко как сверхавтор» // *Логос*, № 2 (129): 104–125. URL: http://logosjournal.ru/arch/106/Logos%202-2019_Press-110-131.pdf (проверено 20.06.2021).
- Гро Ф. (2020) «Предисловие» // Фуко М. *Речь и истина: Лекции о парресии (1982–1983)*. М.: Издательский дом «Дело»: 11–21.
- Фуко М. (2002) «Что такое Просвещение?» // Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 1. М.: Праксис: 335–360.
- Фуко М. (2004) *История сексуальности. Т. 2: Использование удовольствий*. СПб.: Академический проект.
- Фуко М. (2007) *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. СПб: Наука.
- Фуко М. (2008) «О генеалогии этики: обзор текущей работы» // *Логос*, № 2 (65): 135–158. URL: https://intelros.ru/pdf/logos_02_2008/06.pdf (проверено 20.06.2021).
- Фуко М. (2011) *Управление собой и другими: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году*. М.: Наука.
- Фуко М. (2014) *Мужество истины. Управление собой и другими II: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*. М.: Наука.
- Фуко М. (2020) *Речь и истина: Лекции о парресии (1982–1983)*. М.: Издательский дом «Дело».
- Atack C. (2019) «Plato, Foucault and the Conceptualization of Parrhesia» // *History of Political Thought*, vol. 40, no. 1: 23–48.
- Barker C. (2019) «How to Tell the Political Truth: Foucault on New Combinations of the Basic Modes of Veridiction» // *Contemporary Political Theory*, vol. 18, no. 3: 357–378.
- Dyrberg T.B. (2014) *Foucault on the Politics of Parrhesia*. London: Palgrave Macmillan.
- Dyrberg T.B. (2016) «Foucault on Parrhesia: The Autonomy of Politics and Democracy» // *Political Theory*, vol. 44, no. 2: 265–288.
- Foucault M. (1984) «Politics and Ethics: An Interview» // Rabinow P., ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books: 373–381.
- Franěk J. (2006) «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence» // *Continental Philosophy Review*, vol. 39, no. 2: 113–134.
- Gros F. (2013) «De Socrate à Kant, le courage de la vérité» // *Inflexions*, vol. 1, no. 22: 141–147.
- Hardt M. (2010) «Militant Life» // *New Left Review*, vol. 64, July/Aug.: 151–160.

Hull G. (2018) «The Banality of Cynicism: Foucault and the Limits of Authentic Parrhēsia» // *Foucault Studies*, no. 25: 251–273.

Lais D. (2019) «Foucault as an Ethical Philosopher: The Genealogical Discussion of Antiquity and the Present» // *Foucault Studies*, no. 27: 69–95. URL: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5892/6562> (accessed on 20.06.2021).

Leghissa G. (2021) «Philosophy as a Political Praxis: Foucault's Use of the Classics» // Piovani D. and G. Giorgini, eds. *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy: From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*. Leiden, Boston: Brill: 421–450.

Lorenzini D. (2010) «La vie comme „réel“ de la philosophie: Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire» // Laugier S., ed. *La Voix et la Vertu: Variétés du Perfectionnisme Moral*. Paris: PUF: 469–487.

Lorenzini D. (2015) «Ethics as Politics: Foucault, Hadot, Cavell and the Critique of Our Present» // Fuggle S., Y. Lanci, and M. Tazzioli, eds. *Foucault and the History of Our Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan: 223–235.

Luxon N. (2008) «Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault» // *Political Theory*, vol. 36, no. 3: 377–402.

Luxon N. (2013) *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. New York: Cambridge University Press.

Marzocca O. (2013) «Philosophical Parrhēsia and Transpolitical Freedom» // *Foucault Studies*, no. 15: 129–147.

McGushin E.F. (2007) *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press.

Miller P.A. (2006) «Truth-Telling in Foucault's „Le gouvernement de soi et des autres“ and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power» // *Parrhesia*, no. 1: 27–61. URL: https://parrhesiajournal.org/parrhesia01/parrhesia01_miller.pdf (accessed on 20.06.2021).

Oksala J. (2014) «What Is Political Philosophy?» // *Materiali Foucaultiani*, vol. III, no. 5–6: 91–112.

Panais J. (2020) «Le réel de la philosophie et la pratique de la connaissance: Foucault, Platon, Gueroult» // *Philosophiques*, vol. 47, no. 1: 165–187. URL: <https://www.erudit.org/en/journals/philoso/2020-v47-n1-philoso05372/1070255ar.pdf> (accessed on 20.06.2021).

Prozorov S. (2017) «Foucault's Affirmative Biopolitics: Cynic Parrhesia and the Biopower of the Powerless» // *Political Theory*, vol. 45, no. 6: 801–823.

Rambeau F. (2012) «La critique, un dire vrai» // *Cahiers Philosophiques*, no. 3: 29–38.

Simpson Z. (2012) «The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia» // *Foucault Studies*, no. 13: 99–115. URL: https://www.researchgate.net/publication/277992036_The_Truths_We_Tell_Ourselves_Foucault_on_Parrhesia (accessed on 20.06.2021).

Sforzini A. (2019) «La vérité aux limites du discours: la „performance“ politique des cyniques» // *Phantasia*, vol. 8: 31–37. URL: <https://popups.uiliege.be/0774-7136/index.php?id=983&file=1> (accessed on 20.06.2021).

Sharpe M. (2007) «A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and the „Political-Philosophical“ Difference» // *Parrhesia*, no. 2: 89–108. URL: https://parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02_sharpe.pdf (accessed on 20.06.2021).

Zuckert C.H. (1996) *Postmodern Platos*. Chicago: University of Chicago Press.



S.A.Akayev, P.V.Kalashnik
**POLITICAL IMPLICATIONS
 OF PHILOSOPHICAL PARRHESIA
 IN MICHEL FOUCAULT'S LATE LECTURES:
 GENEALOGY OF CRITIQUE
 AND REALITY OF PHILOSOPHY**

Sanzhar A. Akayev — Intern Researcher, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities (IGITI); Assistant at the School of Politics and Government, HSE University. Email: akayev.sanzhar@gmail.com.

Polina V. Kalashnik — Intern Researcher, Politics and Psychology Research Laboratory, HSE University. Email: pvkalashnik@yandex.ru.

Abstract. The concept of *parrhesia* (free, true and courageous speech) is central to Michel Foucault's last lecture courses. In this “late” period of his scientific career, the French philosopher started a thorough analysis of the ancient and early Christian sources with the aim to construct a detailed genealogy of the two phenomena that played a crucial role in the Western history — the genealogy of subjectivity and the genealogy of the “critical tradition” in philosophy. In order to analyze the latter, during the lecture course “The Government of Self and Others” (1982–1983), Foucault turned to the texts of Plato, which he considered foundational for the philosophical practices of veridiction in the West. The Platonic paradigm presents philosophy with a number of fundamental tasks, the main of which is the task of constantly testing the *reality* and *seriousness* — testing the words (*logos*) through the deeds and practices (*ergon*). Foucault postulates that in the modern philosophy this test invariably results in a certain attitude towards politics and power, which assumes rejection of the direct participation in political affairs, constant criticism of our mistakes and misconceptions, the search for and revelation of

ways, in which we, as subjects, are able to change ourselves. In this article, the authors attempt to shed light on the genealogical significance of Foucault's concept of *parrhesia* and its relationship to the modern philosophy; present the classification of *parrhesia* (on the basis of Foucault's lectures) that allows to identify political and philosophical dimensions of this phenomenon and their different modalities, as well as review in a holistic way the Platonic philosophical *parrhesia* and consider the problem of its complex relationship with politics, which becomes especially acute when the "reality of philosophy" is being tested.

Keywords: Michel Foucault, parrhesia, Platonism, reality of philosophy, genealogy of critique, philosophical speech

References

- Atack C. (2019) "Plato, Foucault and the Conceptualization of Parrhesia" // *History of Political Thought*, vol. 40, no. 1: 23–48.
- Barker C. (2019) "How to Tell the Political Truth: Foucault on New Combinations of the Basic Modes of Veridiction" // *Contemporary Political Theory*, vol. 18, no. 3: 357–378.
- Dyrberg T.B. (2014) *Foucault on the Politics of Parrhesia*. London: Palgrave Macmillan.
- Dyrberg T.B. (2016) "Foucault on Parrhesia: The Autonomy of Politics and Democracy" // *Political Theory*, vol. 44, no. 2: 265–288.
- Foucault M. (1984) "Politics and Ethics: An Interview" // Rabinow P., ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books: 373–381.
- Foucault M. (2002) "Chto takoe Prosveshchenie?" [Qu'est-ce que les Lumières] // Foucault M. *Intellektualy i vlast': Izbrannyye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu* [Dits et écrits: Articles politiques, conférences, interviews (1970–1984)]. Part 1. Moscow: Praxis: 335–360. (In Russ.)
- Foucault M. (2004) *Istorija seksual'nosti. T. 2: Ispol'zovanie udovol'stvij* [Histoire de la sexualité. Vol. 2: L'Usage de Plaisirs]. St Petersburg: Akademicheskij proekt. (In Russ.)
- Foucault M. (2007) *Germenevtika sub'ekta: Kurs leksij, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)]. St Petersburg: Nauka. (In Russ.)
- Foucault M. (2008) "O genealogii etiki: obzor tekuschchej raboty" [On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress] // *Logos*, no. 2 (65): 135–158. URL: https://intelros.ru/pdf/logos_02_2008/06.pdf (accessed on 20.06.2021). (In Russ.)
- Foucault M. (2011) *Upravlenie soboj i drugimi: Kurs leksij, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uchebnom godu* [Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982–1983)]. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Foucault M. (2014) *Muzhestvo istiny. Upravlenie soboj i drugimi II: Kurs leksij, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1983–1984 uchebnom*

godu [Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983–1984)]. Moscow: Nauka. (In Russ.)

Foucault M. (2020) *Rech' i istina: Lektsii o parrésii (1982–1983)* [Discours et vérité, précédé de la *parrésia*]. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo". (In Russ.)

Franěk J. (2006) "Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence" // *Continental Philosophy Review*, vol. 39, no. 2: 113–134.

Gloukhov A. (2014). *Perekhlest volny: Politicheskaja logika Platona i postnitssheanskoe preodolenie platonisma* [The Wave's Overlap: Plato's Political Logic and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism]. Moscow: Izdatel'skij dom Vysšej shkoly ekonomiki. (In Russ.)

Gloukhov A. (2019). "Fuko kak sverkhavtor" [Foucault as Superauthor] // *Logos*, no. 2 (129): 104–125. URL: http://logosjournal.ru/arch/106/Logos%202-2019_Press-110-131.pdf (accessed on 20.06.2021). (In Russ.)

Gros F. (2013) "De Socrate à Kant, le courage de la vérité" // *Inflexions*, vol. 1, no. 22: 141–147.

Gros F. (2020). "Predislovie" [Introduction] // Foucault M. *Rech' i istina: Lektsii o parrésii (1982–1983)* [Discours et vérité, précédé de la *parrésia*]. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo": 11–21. (In Russ.)

Hardt M. (2010) "Militant Life" // *New Left Review*, vol. 64, July/Aug.: 151–160.

Hull G. (2018) "The Banality of Cynicism: Foucault and the Limits of Authentic Parrhēsia" // *Foucault Studies*, no. 25: 251–273.

Lais D. (2019) "Foucault as an Ethical Philosopher: The Genealogical Discussion of Antiquity and the Present" // *Foucault Studies*, no. 27: 69–95. URL: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5892/6562> (accessed on 20.06.2021).

Leghissa G. (2021) "Philosophy as a Political Praxis: Foucault's Use of the Classics" // Piovan D. and G.Giorgini, eds. *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy: From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*. Leiden, Boston: Brill: 421–450.

Lorenzini D. (2010) "La vie comme „réel“ de la philosophie: Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire" // Laugier S., ed. *La Voix et la Vertu: Variétés du Perfectionnisme Moral*. Paris: PUF: 469–487.

Lorenzini D. (2015) "Ethics as Politics: Foucault, Hadot, Cavell and the Critique of Our Present" // Fuggie S., Y.Lanci, and M.Tazzioli, eds. *Foucault and the History of Our Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan: 223–235.

Luxon N. (2008) "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault" // *Political Theory*, vol. 36, no. 3: 377–402.

Luxon N. (2013) *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. New York: Cambridge University Press.

Marzocca O. (2013) "Philosophical Parrēsia and Transpolitical Freedom" // *Foucault Studies*, no. 15: 129–147.

McGushin E.F. (2007) *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press.

Miller P.A. (2006) “Truth-Telling in Foucault’s „Le gouvernement de soi et des autres“ and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power” // *Parrhesia*, no. 1: 27–61. URL: https://parrhesiajournal.org/parrhesia01/parrhesia01_miller.pdf (accessed on 20.06.2021).

Oksala J. (2014) “What Is Political Philosophy?” // *Materiali Foucaultiani*, vol. III, no. 5–6: 91–112.

Panais J. (2020) “Le réel de la philosophie et la pratique de la connaissance: Foucault, Platon, Gueroult” // *Philosophiques*, vol. 47, no. 1: 165–187. URL: <https://www.erudit.org/en/journals/philoso/2020-v47-n1-philoso05372/1070255ar.pdf> (accessed on 20.06.2021).

Prozorov S. (2017) “Foucault’s Affirmative Biopolitics: Cynic Parrhesia and the Biopower of the Powerless” // *Political Theory*, vol. 45, no. 6: 801–823.

Rambeau F. (2012) “La critique, un dire vrai” // *Cahiers Philosophiques*, no. 3: 29–38.

Simpson Z. (2012) “The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia” // *Foucault Studies*, no. 13: 99–115. URL: https://www.researchgate.net/publication/277992036_The_Truths_We_Tell_Ourselves_Foucault_on_Parrhesia (accessed on 20.06.2021).

Sforzini A. (2019) “La vérité aux limites du discours: la „performance“ politique des cyniques” // *Phantasia*, vol. 8: 31–37. URL: <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=983&file=1> (accessed on 20.06.2021).

Sharpe M. (2007) “A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and the „Political-Philosophical“ Difference” // *Parrhesia*, no. 2: 89–108. URL: https://parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02_sharpe.pdf (accessed on 20.06.2021).

Zuckert C.H. (1996) *Postmodern Platos*. Chicago: University of Chicago Press.