

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ, ИЛИ ДЕРРИДА, ЧИТАЮЩИЙ ПЛАТОНА

Рассмотрены две методологические установки в отечественных историко-философских исследованиях: презентизм и антикваризм, соотносённые с субстанциональным и не-субстанциональным пониманием истории. Предложено перестроить данную методологическую дилемму в «третий путь»: в «философскую текстологию», совмещающую философскую метапозицию и историческую дистанцию по отношению к мыслителям прошлого. Примером «третьего пути» представлена работа Ж. Деррида «Фармация Платона».

**Ключевые слова:** история философии; презентизм; антикваризм; Платон; Деррида.

**Постановка проблемы.** Разграничив «науки о духе» и «науки о природе», мы время от времени задаемся вопросом: как правильно читать / воспринимать философские тексты прошлого? В современном отечественном философском знании этот вопрос получил форму следующей дилеммы: «история философии – это история или философия?». Для решения поставленной проблемы мы определили две задачи: во-первых, перестроить методологическую коллизию в иную понятийную конфигурацию для работы историка философии, так, чтобы не приходилось делать выбор в пользу истории или философии. Во-вторых, в качестве примера такой позиции предложить прочтение платоновского диалога «Федр» Ж. Деррида.

В российских историко-философских исследованиях довольно распространены две методологические установки: так называемые *презентизм* и *антикваризм*. Если первая стремится представить идеи прошлых эпох как вариации современных философских тем, не занимаясь, так сказать, проблемами адаптации как минимум двух совершенно разных дискурсов, то вторая пытается делать акцент на реконструкции особенностей исторических нюансов в осмыслении той или иной проблемы. Пример второй позиции – антикваризм – можно найти в рассуждениях отечественной исследовательницы Н.И. Кузнецовой, следующей принципам Р.Д. Коллингвуда, считающего, что вопрос, заданный оригинальным философом, «можно реконструировать лишь исторически» [1. С. 344]. Отвечая на вопрос, можно ли «вопросать» прошлое с целью ответа на современные проблемы, Н.И. Кузнецова считает, что «вопрос, коренящийся в историческом прошлом, нам никогда не дан» [2. С. 14], поэтому в первую очередь необходимо реконструировать интеллектуальный контекст той или иной проблемы. Отечественная исследовательница настаивает на необходимости высокой методологической культуры (с чем трудно не согласиться!) в отношении способности вести такие диалоги вне временных границ [3].

На наш взгляд, жесткое разведение презентизма и антикваризма само является следствием методологической установки, а именно наследием гегелевского понимания философии как тождества истории философии и логики развития всеобщего разума. В целом Гегель был первый, кто осуществил, по выражению В.С. Библера, «идею “истории философии как философии” и “философии как истории философии”» [4. С. 42]. Осо-

бенность этой идеи, в ее гегелевском развороте, заключается в том, что логика развития самопознающего разума, несмотря на свое воплощение в истории (случайном и ограниченном временными рамками процессе), имеет самодовлеющее значение. История философии – объективный, линейный процесс, подчиненный логике самопознания абсолютного духа, где конкретные философские мнения играют роль исторической поверхности, на которую проецируется движение истины [5. С. 69]. Таким образом, перед нами – вариант презентизма, в данном случае соединившегося с *субстанциональным* пониманием истории: исследователь находится как бы «поверх» истории и соотносится с некой всеобщей логикой развития человеческого духа.

В исследовательской литературе гегелевскому подходу очень часто противопоставляют подход К. Ясперса, предложившего *не-субстанциональное* истолкование историко-философского процесса, которое не аккумулирует в своем содержании к финальной сцене постижения истины. Отечественный исследователь О.В. Зарапин определяет ясперсовскую концепцию как *коммуникативную*. Отталкиваясь от тезиса немецкого мыслителя «философствование есть экзистенциальное философствование, оно осуществляется в усвоении и столкновении с мышлением экзистенций прошлого» [6. С. 114], О.В. Зарапин формулирует принцип коммуникативного подхода: «...экзистенциальная коммуникация и есть источник, воспроизводящий историю философии как «реальность вечного настоящего», в котором личности различных эпох и культур встречаются друг с другом как бесконечно разнообразные отражения человеческих лиц в одном и том же зеркале трансценденции» [7. С. 19]. В таком случае подход Ясперса – это все тот же вариант презентизма (вместо логики абсолютного духа – логика я-экзистенции), соединившейся с коммуникативным пониманием истории: человеческое бытие имеет общее основание – стремление к трансценденции; последняя же способна осуществиться только как акт коммуникации «от самости к самости», как коммуникативное воздействие мыслящих личностей, где и происходит подлинная встреча двух разных исторических времен.

**Возможность «третьего пути».** Надо полагать, что презентизм как установка на «свободный» диалог между философами и антикваризм как акцент на историческое воспроизведение контекста – это сугубо *методологические* установки по отношению к *содер-*

жанию исторического наследия, которые в то же самое время могут совмещаться с разными мировоззренческими принципами. В этом плане субстанциальное и не-субстанциальное понимание истории как различные мировоззренческие принципы некоторые исследователи предлагают объединить. К примеру, О.В. Зарапин справедливо отмечает очевидную «взаимоуязвимость» этих двух позиций. Гегелевский путь «упускает из поля зрения философствование как личностный акт человеческого самосознания» [7. С. 19], ясперсовская исследовательская программа – объективный процесс развития человеческой мысли. Отечественный философ предлагает не просто объединить преимущества гегелевского субстанциализма и ясперского экзистенциализма, но найти такой язык, который бы представлял историю философии в понятиях, не допускающих самого противопоставления и выбора между ними. Речь идет о возможности «третьего пути», который предлагается определить, например, как *философскую текстологию* [8], когда сам текст рассматривается одновременно и как конкретное интеллектуальное содержание, и как вместилище тех контекстуальных предпосылок (социальных, культурных, онтологических и пр.), которые делают это содержание возможным для выражения и понимания: «...создать или воспринять текст – означает действовать по шву, скрепляющему и сводящему в одно субстанциальный и экзистенциальный планы истории философии» [7. С. 21].

По тому же пути предлагает идти, например, В.С. Библер в своем тезисе: «...философ является действительно *философом* в уникальной неповторимости философского отношения к миру, когда он реализует свои способности как *историк философии*» [4. С. 40]. Если рассматривать движение философии после Гегеля как движение все того же абсолютного разума в истории XX в., то очевидно его превращение из разума *самопознающего* в разум *самообобщающийся*, общающийся с иными разумами, эпохами и людьми: «общающийся, но не могущий быть обобщенным» [Там же. С. 47]. *Логика*, считает Библер, здесь не отрицает, не снимает *историю*, наоборот, усиливает ее уникальность, становясь *логикой культуры*. Экзистенциальный философский акт свершается *между* системами, идеями, концептами: в точке их превращения друг в друга, с одной стороны, возвращаясь к началам бытия и мышления, с другой – находя бесконечные резервы для развития в актуализации еще неиспользованных возможностей уже существующих философских ответов.

Но остается вопрос: допустимо ли объединение презентизма и антикваризма как методологических установок? Думается, что – да. Ведь, в целом, мы по-прежнему остаемся в рамках постгегелевской и постхайдеггеровской парадигмы понимания историко-философского процесса как тотальности, заданной самой природой философской мысли как предельного философского акта, выражающего некоторое состояние абсолютного и само являющееся абсолютным. Историческое и логическое здесь – моменты разворачивающегося в модусе настоящего абсолютного опыта философской мысли, в результате чего историче-

ское сливается в своей сущности с историей философии [9].

Способность относиться к философскому тексту как автономному акту творящей мысли, сохраненному на определенной исторической дистанции, дает некоторый ресурс для освоения «третьего пути» в работе историка философии. В философии XX в. (как впрочем, и во всей культуре XX в.) существует довольно стойкая тенденция к современной «озвучке» классических философских проблем, стремящаяся как раз перенести и сохранить исторический стиль «звучания», потому что в этой разнице «звучаний» проявляется новый текст – недоговоренный самим автором, оставшийся в тени у своих современников. На наш взгляд, одним из таких примеров философской текстологии является работа Жака Деррида «Фармация Платона», несомненно, принадлежащая к числу тех работ, которые заново обучают благу читать и перечитывать философские произведения. *Читать и перечитывать* таким образом, чтобы сохранить объективную философскую логику, существующую *между* философскими системами и открывающую «ничейную» территорию мысли, но при этом не утратить живую связь – историческую дистанцию – с конкретным философом, мысль которого всегда «замыкается на себя», на свое время, географию, национальность и пр.

**Деконструкция и диссеминация как историко-философские стратегии.** Невозможно начать обсуждать Платона в интерпретации Деррида, не упомянув определяющего для всей системы мысли последнего понятия «деконструкция». Как известно, оно стало для французского философа не только его идеей *par excellence*, но и стилем философствования – тем способом работы с мыслью, по которому мы, собственно, и опознаем специфику этой идеи, открывающей нам новые мыслительные возможности в процессе чтения-письма. Развивая деконструкцию как способ мыслить о мире, Деррида создает различные формы-конструкты: «след», «грамма», «*differance*» [10] и т.д. Но, возможно, наиболее наглядно и эффективно деконструкция «работает» как *историко-философское «перепрочитание» текстов*. Скорее, даже так: без этой своей, основополагающей, способности – перепроверять метафизические тексты, понятия и концепты – деконструкция, в принципе невозможна.

Предложив деконструкцию в качестве историко-философской стратегии, Деррида предостерегает: необходимо приучить себя к особому восприятию написанного текста и быть готовым к переворачиванию привычного для этого текста концептуального порядка. Зачем это нужно? Чтобы выявить те неразрешимые слова и термины, двойной смысл которых невозможно преодолеть, но вокруг которых и плетется ткань текста. Другими словами, в тексте всегда есть нечто, обо что он все время «запинаятся» – некая основная смысловая неразрешимость, акцентирование которой как чрезмерностей метафизического мышления и позволяет возникнуть тексту второму. Задача второго текста – размыть рамки тотальности значений первого текста и включить последний во множество других текстов. Деррида использует образ прораста-

ния семени: собранные в одну смесь смысловые возможности оплодотворяют первоначальные «смыслы» в «семенах», способные дать новый «побег» – самых неожиданных значений в самом неожиданном месте. Такая операция, являясь неотъемлемой частью деконструкции, получило название «диссеминации». Диссеминация, говорит Деррида, это процедура «рассеивания сем» (анаграмматическое сближение слов «знак» – *signe* – и «семя» – *semence*), имеющая своей целью отметить некую складку, некий порог, о который запинаятся «сказанность» текста.

Все дело в том, что в тексте сталкиваются как минимум два текста, два дискурса – *дискурс знания* и *дискурс желания* – тот самый, которого, по слову Платона, «все люди зовут Эротом» [11. С. 87] и который никогда не говорит напрямую. Чтобы к нему подобраться, необходимы окольные пути. В данном случае речь идет о желании мысли быть именно метафизической мыслью – мыслью, знающей о себе самой. Но действительно ли эта мысль знает себя? Сталкиваясь с тем, что делает ее возможной, не затушевывает ли она собственные основания, чтобы быть красивой, стройной подделкой, скрывающей невидимые нити невидимого кукловода, у которого, как учит Деррида, «не существует даже имени» [12. С. 156]?

Такая стратегия больше напоминает расследование – детективный сюжет с хитроумным преступником, путающим следы и неожиданно выскакивающим из-за угла. Пример такой игры, захватывающей в распутывании скрытых следов желаний и мастерской в поиске их связей с подрывающим систему преступным «различием», предлагает Деррида в «Фармации Платона», посвященном... и тут уже начинается проблема. Кого все-таки в этом тексте больше: Платона или самого Деррида? В любом случае перед нами – Деррида, читающий Платона, исследующий и раздвигающий привычные смыслы «платонизма» и парадоксальным образом – пишущий заново платоновский текст – текст «бесписьменного Платона».

**Фармация и фармакон: конфликт и соблазн.** Что же такое «фармация»? Для Деррида это – следствие диссеминации, в основе которой лежит принцип дуализма. Другими словами, работа с текстом начинается с выявления *конфликтного поля*, которое имеет первичную природу по отношению к любому диалектическому единству – синтезу, искусственного и вторичного для работы разума. В результате такого выявления игра разворачивается по двум направлениям: в направлении Сократа, разыгрывающему обвинительные речи в отношении письма и мифа, и самого Деррида, деконструирующего и диссеминирующего сократовские речи. В результате одна из важнейших идей дерридианской философии воссоздается, точнее сказать, *возвращается* из далекого прошлого в современность: письмо как исток всех генеалогий и знания.

«Федр» Платона, считает Деррида, – это произведение, посвященное судебному процессу над письмом, в результате которого выясняются происхождение, история и ценность письма. Платоновский текст ставит своей целью ответить на вопрос, почему свободные люди – добропорядочные граждане полиса – испытывают стыд, записывая речи и оставляя после

себя сочинения? По мнению Сократа, потому что *написанное* и *истинное* не сходятся между собой. Напомним, что во времена Платона «публикация» своих мнений состояла, прежде всего, в устном исполнении, в публичном произношении своей речи перед слушателями; записанный текст играл служебную роль хранения «для памяти» [13. С. 115]. Беседуя с Федром, Сократ сравнивает написанные тексты с зельем – с «фармаконом» – снадобьем, одновременно служащим и лекарством, и ядом. Действует фармакон (или письмо) как соблазн, заставляя свернуть с естественных путей живого знания логоса и диалектики, застывая в графемах, превращаясь в басню, миф, рецепт, номенклатуру – согласно Сократу – в не-истину, в повторение без знания, в отсроченный *logos*.

Фиксируя сцену мифа и его персонажей во второй речи Сократа, Деррида выстраивает следующую схему: *logos* всегда соотносится с отцовской позицией, точнее, с отцом как Началом *logos'a*. Поэтому *logos* – это живая речь, существующая благодаря поручительству отца. Суть же письма состоит в отсутствии отца, в подрыве живой связи с ним. Другими словами, письмо – это *logos*, преданный забвению в отцеубийственном жесте.

В пространстве этой конфликтности – между живым *логосом-речью*, насыщенным памятью и истиной, и *письмом*, доверившим истину знакам, отпечаткам, оттискам и штампам, Деррида производит главное свое смещение оппозиций платоновского текста. Здесь мы как раз сталкиваемся с тем типично дерридианским анализом, как он сам признает, «отделенным от общепризнанных моделей комментария» [12. С. 128], суть которого в динамическом смещении в системе понятий / оппозиций с целью выявления возможности самой системы оппозиций.

Такой возможностью серийности понятий, считает Деррида, и является фармакон. Именно он задает главное различие между добром и злом, между истиной и ложью, сущностью и явлением: это оппозиция *внутри / снаружи* или *внутреннее / внешнее*. Канвой платоновского текста является конфликт между письмом как *pharmakon'ом* и речью, как живой памятью присутствующего в ней *eidos'a*.

**Mimesis и диалектика: разоблачение фармакона.** Отношения, завязывающиеся между моделями и *eidos'ами*, – отношения *mimesis'a*. Но *eidos* – не только чистая сущность, прообраз вещи, это еще и *образец желания для подражания*, вследствие чего Сократ в своем движении к знанию никак не мог обойтись без Эрота. Процедура диссеминации как раз и дает подход к анализу взаимоотношений знания и того, что дает возможности этому знанию состояться в качестве желания этого знания. Откуда проистекает желание? Желание – это подрывное движение замещения, благодаря которому происходит чистая игра следов и дополнений, длящих возможность присутствия отсутствующего отца.

Деррида подчеркивает, особенность платоновского *mimesis'a* в том, что он стремится к памяти без знака, без фармакона. Поэтому письмо для Платона представляет собой дополнение к порядку бытия, на самом деле ничего не дополняющее. Письмо лишь

гипнотизирует память изнутри ее самой; оно – не сущее и не не-сущее; оно – возможность повторения, возможность подражания тождественного самому себе – «роковое увлечение удвоением» [12. С. 137], которое позволяет оттискам выглядеть как оригинал. Отсюда происходят два самых больших зла по Платону: оцепенение памяти и забвение живого бытия и знания.

Деррида переходит к обсуждению новой фигуры: собственно, кто такой *pharmakeus*? Маг, волшебник, очаровывающий, в том числе, и своими речами. Очевидно, что в текстах Платона Сократ именно так и выглядит. Недаром Диотима сравнивает Сократа с Эротом [14. С. 87–127; 15. С. 22]. Отличие Сократа от других *pharmakeus* состоит в том, что его фармакон сталкивается с другим фармаконом, заставляя как бы вывернуться его наизнанку, делая прозрачным в этом жесте само пространство игры, где разворачиваются любые оппозиции. Сократ разоблачает, иллюзорную природу фармакона. «Амнезийная диалектика как повторение *eidos 'a*» [12. С. 153] – это и есть сократовский фармакон – искусство знания (*epistema*) и самообладания, лучшее лекарство против всех видов шарлатанства и чародейства, включая софистов, целебный настой против всех заблуждений, мнений и человеческих страхов. В этом и состоит секрет сократовской диалектики – в способности оставаться в промежулке между различиями: нельзя застревать на какой-либо стороне оппозиции, нужно все время нейтрализовать оппозицию, держать дистанцию, соблюдать пробелы и не позволять сливаться с образцами для подражания. Сократовская диалектика – это способ разоблачить *pharmakon*, приостановив – насколько возможно – умножение *mimesis 'a*. Подражая эйдосу, мы всего лишь множим наготу и пустоту жизни.

**Фармакон как искусство умирания.** Есть и цена у этого искусства самообладания: цена жизни. Здесь, предупреждает нас Деррида, мы вступаем в область наиболее скрытых значений фармакона, связанных с риском человеческого существования, с его предназначением как такового. Неудивительно, что фармакон все время приближается к смерти и есть искусство умирания. Это цена за истину и знание: только при условии отказа от прибылей, от знания как власти над людьми, от страсти как наслаждения мы сможем избавиться от страха, от беспамятства, от неистовства жизни.

Деррида снова отсылает нас к тем правилам игры, определенные им как практики диссеминации. Платоновский текст, как и всякий другой текст, не существует замкнутой системой, не нагруженной теми смыслами, которые были свойственны греческой культуре того времени [Там же. С. 65]. Новый смысл, не употребленный Платоном, однако отсылающий к нему в контексте греческой культуры, Деррида определяет как «*pharmacos*» (козел отпущения) – жертвенная фигура ритуальных практик, которые мы находим повсеместно в греческих полисах в V в. до Р.Х. Назначение этих ритуалов состоит в изгнании некоего зла за пределы города – в коллективном предании смерти. Чтобы восстановить единство города, поверженное в кризис, необходимо ««внутреннее»

пространство слегка инфицировать («человек-катарма» всегда живет внутри города), чтобы затем выдворить его за пределы города». То есть «церемония *pharmacos 'a* разыгрывается на границе внутреннего и внешнего, причем ее функция как раз и заключается в том, чтобы постоянно проводить и подтверждать эту границу» [12. С. 167]. Именно поэтому *pharmacos* одновременно освящен и проклят: он берет зло на себя и тем самым от зла освобождает других. Желая подчеркнуть драматизм сократовской фигуры в греческом полисе, Деррида озвучивает следующую деталь: «...как пишет Диоген Лаэртский о дате рождения Сократа: “Он родился шестого фаргелиона, когда афиняне очищали город”» [Там же. С. 168].

Однако, спрашивает Деррида, почему же в конечном итоге «Федр» заканчивается не осуждением письма во имя живой речи, «сколько предпочтением одного письма другому» [Там же. С. 189]? Философ поясняет: истинная, законная речь тоже записывается (по утверждению Сократа, в душе человека). Между живой, присутствующей речью и лживым, непристойным письмом – бесконечное поле метаморфоз, дополнений и отсылок, зеркальных повторений, перверсий и преступлений – всех способов перерождения, существующих как неисчерпаемый запас, бездонный колодец, суть которого – слово отца, однажды сказанное. Письмо – отцеубийца, без которого, однако, не состоится речь *logos 'a*. Философское мастерство фармации, – делает вывод Деррида, – состоит в правильном, размеренном доступе к истине: к замещению отца законнорожденным сыном, одновременно обрывающему доступ к отцу и образуящему бесконечно длящейся переход к нему.

Древние источники сообщают, что в стенах Академии Платон вел курсы под общим названием «Вокруг блага», не стремясь к тому, чтобы их записывали. Платон считал, что последние истины, касающиеся первоисточников бытия, не могут быть выражены письменной речью. Деррида вновь возвращает нас к пониманию значения и роли устной диалектики в платоновском дискурсе, выявляя те конфликтные «точки», где знание граничит с мифом, жизнью, желанием, где ассимиляция живой мысли – *logos 'a* – и написанного текста невозможна и где жест умолчания необходим, чтобы знание имело доступ к преобразованию души в благо.

**Выводы.** В отношении платоновского наследия диссеминация и фармация как историко-философские стратегии открывают доступ к платонизму, еще нами вполне не освоенному. К платонизму *постметафизическому*, который в движении мысли схватывает судьбу человеческого существа, приговоренного к постоянной и всегда решающей схватке с собственным образом, архетипом, умноженным речью, памятью, письмом. Деррида продолжает генеалогический проект, начатый Ницше, суть которого в разоблачении исторического смысла ценностей, в контексте которого французский исследователь пытается, своего рода, узаконить «недоговоренность» платоновских текстов. Деррида движется в контексте общего нарратологического поворота в платоноведении, присущего в целом методологии гуманитарных наук второй половины XX сто-

летия, приближаясь, на наш взгляд, к так называемому *драматическому* прочтению Платона, противопоставленному догматическому подходу с его классическим набором платоновских «сумм». На это указывает дерридианский акцент на полилоге и сценичности платоновского текста, его концептуальной открытости, но при этом – и некой драматической завершенности самой мысли, которую Платон и стремился показать. На наш взгляд, деконструкция Деррида прошла испытание на состоятельность, сделав некоторым образом до-

ступным понимание «Платона бесписьменного»: проблема генеалогии письма и сократовский способ майевтического рождения истины оказались связанными в одно целое. Читая текст Деррида, читающего текст Платона, нельзя не удостовериться и в том, что философия не состоит в поиске новых слов; новые слова, изобретенные Деррида, – лишь средство, чтобы испытать мысль в ее способности быть мыслью в том пространстве, которое открыл и проиграл Платон: от мифа к *logos* 'у и от *logos* 'а к мифу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. 486 с.
2. Кузнецова Н.И. История философии contra философия // История философии: история или философия? Алешинские чтения – 2015: материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2015 г. / отв. ред. Т.А. Шиян. М. : РГГУ, 2015. С. 11–16. URL: [https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie\\_chteniya\\_-2015.pdf](https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie_chteniya_-2015.pdf).
3. Кузнецова Н.И. «Презентизм» и «антикваризм» – две картины прошлого // Arbor mundi. 2009. Вып. 15. С. 164–197.
4. Библер В.С. История философии как философия (К началам логики культуры) // Историко-философский ежегодник' 89. М. : Наука, 1989. С. 39–55.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. 349 с.
6. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. 272 с.
7. Зарапин О.В. О смысле выбора между историей и философией. // История философии: история или философия? Алешинские чтения – 2015: материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2015 г. / отв. ред. Т.А. Шиян. М. : РГГУ, 2015. С. 16–21. URL: [https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie\\_chteniya\\_-2015.pdf](https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie_chteniya_-2015.pdf), свободный.
8. Рыскельдиева С.Т. О философской текстологии, или чему должна учить история философии // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 106–115.
9. Авксентьевский И.И. Тотальность историко-философского процесса : автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995. URL: <https://www.plato2005.platoakademeia.ru>
10. Деррида Ж. Differance // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance. Томск : Водолей, 1999. С. 124–158.
11. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 85–134.
12. Деррида Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация / пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. С. 71–219.
13. Шичалин Ю.А. Платон и *Corpus Platonicum*: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 112–124.
14. Адо П. Сократ // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. : Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
15. Круглов В.Л., Круглова И.Н. Культы судьбы и судьбы культуры (опыт герменевтико-антропологического прочтения). Томск : Изд-во Том. ун-та, 2010. 269 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 6 декабря 2018 г.

### The History of Philosophy as a Philosophy, or Derrida Reading Plato

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*, 2020, 451, 77–82.

DOI: 10.17223/15617793/451/10

**Inna N. Kruglova**, Krasnoyarsk State Agrarian University (Krasnoyarsk, Russian Federation). E-mail: [inna\\_krug@mail.ru](mailto:inna_krug@mail.ru)

**Keywords:** history of philosophy; presentism; antiquarian; Plato, Derrida.

The article aims to answer the question of whether the history of philosophy is a philosophy or a history. Two methodological guidelines in modern historical and philosophical studies are considered: presentism as a position of seeing a variation of modern philosophical discourse in the ideas of the past and antiquarianism as a desire to reconstruct historical contexts. The juxtaposition of presentism and antiquarianism is presented as a consequence of Hegel's understanding of philosophy as the identity of the history of philosophy and the logic of the development of universal reason and is correlated with the substantial and non-substantial understanding of history. It is proposed to reformat the methodological dilemma of presentism and antiquarianism in a "third way": in the "philosophical textology" or "logic of culture". The third way tries to eliminate the dilemma of presentism and antiquarianism and to combine philosophical juxtaposition and historical distance in relation to the thinkers of the past. The centre of this position is the text itself, which connects the substantial and existential planes of the philosophy of history. An example of such a way is *Plato's Pharmacy* by Derrida. "Dissemination" and "pharmacy" as historical and philosophical strategies used by the French philosopher for the analysis of Plato's texts are proposed for analysis. The peculiarity of dissemination and pharmacy as methods revealing the dynamics between the discourse of desire and the discourse of knowledge is revealed. Dissemination is aimed at dispersing the meanings of the "explicit" text. Pharmacy is aimed at revealing the desire of thought to be a metaphysical thought. The focus is on writing as a source of genealogies and knowledge. Writing ("pharmakon") is understood as a parricidal gesture towards logos. The conflict between the discourse of desire and the discourse of knowledge can be interpreted as a sacrificial substitution of living speech by writing. This substitution is based on Platonic dynamics of the form and the model. The basis of Socratic dialectics as an art of self-control is the prohibition on imitation, on the multiplication of models. The connection of "pharmakon" as a philosophical strategy with sacrificial practices of the Greek polis is emphasized. Ultimately, the relationship between living speech and writing is interpreted as the fate of a human being doomed to repetition. Philosophical mastery is presented as a correct, deliberate access to the replacement of the father. As a result, Derrida shows Plato hidden from Plato himself: Plato in the format of post-metaphysical thinking. Derrida's historical and philosophical reading of Plato's text demonstrates the ability of modern philosophers to return to the origins of thought, to preserve the specificity of historical figures and at the same time to be successors of Socratic philosophical mania.

## REFERENCES

1. Collingwood, R.G. (1980) *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography]. Translated from English by Yu.A. Aseev. Moscow: Nauka.

2. Kuznetsova, N.I. (2015) The History of Philosophy Contra Philosophy. *Istoriya filosofii: istoriya ili filosofiya? Aleshinskie Chteniya – 2015* [History of Philosophy: History or Philosophy? Alyoshin Readings–2015]. Proceedings of the International Conference. Moscow. 10–11 December 2015. Moscow: RSUH. pp. 11–16. (In Russian).
3. Kuznetsova, N.I. (2009) “Prezentizm” i “antikvarizm” – dve kartiny proshlogo [“Presentism” and “Antiquarism”: Two Pictures of the Past]. *Arbor mundi*. 15. pp. 164–197.
4. Bibler, V.S. (1989) Istoriya filosofii kak filosofiya (K nachalam logiki kul'tury) [The History of Philosophy as a Philosophy (Toward the Beginning of the Logic of Culture)]. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik '89 – History of Philosophy Yearbook '89*. pp. 39–55.
5. Hegel, G.W.F. (1993) *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy]. Translated from German. Book One. St. Petersburg: Nauka.
6. Jaspers, K. (2000) *Vsemirnaya istoriya filosofii. Vvedenie* [A World History of Philosophy. An Introduction]. Translated from German by K. Loshchevskiy. St. Petersburg: Nauka.
7. Zarapin, O.V. (2015) About the Sense of Choosing Between Philosophy and History. *Istoriya filosofii: istoriya ili filosofiya? Aleshinskie Chteniya – 2015* [History of Philosophy: History or Philosophy? Alyoshin Readings–2015]. Proceedings of the International Conference. Moscow. 10–11 December 2015. Moscow: RSUH. pp. 16–21. (In Russian).
8. Ryskel'dieva, S.T. (2015) O filosofskoy tekstologii, ili chemu dolzhna učit' istoriya filosofii [On Philosophical Textology, or What the History of Philosophy Should Teach]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*. 1. pp. 106–115.
9. Avksent'evskiy, I.I. (1995) *Total'nost' istoriko-filosofskogo protsessa* [The Totality of the Historical-Philosophical Process]. Abstract of Philosophy Cand. Diss. St. Petersburg. [Online] Available from: <https://www.plato2005.platoakademeia.ru>.
10. Derrida, J. (1999) Differance. In: Gurko, E. *Teksty dekonstruktsii. Derrida Zh. Differance* [Texts of Deconstruction. Differance by J. Derrida]. Tomsk: Vodoley. pp. 124–158.
11. Plato. (1993) Pir [Feast]. In: Losev, A.F., Asmus, V.F. & Takho-Godi, A.A. (eds) *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols]. Translated from Old Greek. Vol. 2. Moscow: Mysl'. pp. 85–134.
12. Derrida, J. (2007) Farmatsiya Platona [Plato's Pharmacy]. In: Kuznetsov, V. (ed.) *Disseminatsiya* [Dissemination]. Translated from French by D. Kralechkin. Yekaterinburg: U-Faktoriya. pp. 71–219.
13. Shichalin, Yu.A. (2015) Platon i Corpus Platonicum: konstanty novoy paradigmy [Plato and Corpus Platonicum: Constants of the New Paradigm]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*. 8. pp. 112–124.
14. Hadot, P. (2005) *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Translated from French. Moscow; St. Petersburg: Izd-vo “Stepnoy veter”; ID “Kolo”.
15. Kruglov, V.L. & Kruglova, I.N. (2010) *Kul'ty sud'by i sud'by kul'tury (opyt germeneytiko-antropologicheskogo prochteniya)* [Cults of Fate and the Fate of Culture (Experience of A Hermeneutic-Anthropological Reading)]. Tomsk: Tomsk State University.

Received: 06 December 2018