

Киричѐк Петр Николаевич — доктор социологических наук, профессор кафедры журналистики Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: 8 (499) 374-60-91. Эл. адрес: kpn54@yandex.ru

Kirichek Pyotr Nikolayevich, Doctor of Sociology, Professor, Department of Journalism, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: 8 (499) 374-60-91. E-mail: kpn54@yandex.ru

DOI:10.17805/zpu.2020.3.6

Несовершенное творение: миф о происхождении искусств в интерпретации Бернарда Стиглера

Б. В. ПОДОРОГА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

В настоящей статье анализируется интерпретация мифа о происхождении искусств Гесиода и Платона французским философом Бернардом Стиглером.

Цель анализа — описать проводимую Стиглером деконструкцию метафизического понимания генезиса техники.

Будет представлена общая логика деконструкции Жака Деррида и показана ее рецепция Бернардом Стиглером.

*В частности, будет показано, что деконструкция для Стиглера — это не только способ анализа текстов, но и средство выявления имманентной логики истории техники и человека. Общепринятое понимание центрального для упомянутых мифов сюжета о героизме титана Прометей, передающего людям творческий дар, является, по Стиглеру, неверным. В действительности речь идет о разрушении божественного порядка, связанного с концепцией ошибки Эпиметей, забывшего включить в этот порядок человека. Прометей является проводником ошибки: его дары огня и *techné* оказываются разрушительными для человека.*

Особое внимание уделяется дерридианскому концепту различания, который используется Стиглером для того, чтобы наметить модель объективного генетического анализа техники и не власть в культурпессимизм, аналогичный метафизическому технооптимизму. Концепт различания позволяет Стиглеру на примере сюжета о дарах Гермеса показать, каким образом техника может быть усвоена на уровне делиберативной политики и тем самым стать структурообразующим фактом человеческой истории.

Ключевые слова: Бернард Стиглер; вина Эпиметей; Прометей; деконструкция; техника; ошибка; различание

ВВЕДЕНИЕ

Антропологическое значение мифологии хорошо изучено. Начиная с древних времен и заканчивая современной эпохой мифология занимает одно из ключевых мест в существовании человека. В архаических обществах мифология играла структурообразующую роль, определяя функционирование религиозных, культурных, социальных и политических институтов. В этот период времени, по выражению Артура Хокарта, миф был инстанцией, «дарующей жизнь» (Hocart, 2004). В определенный период времени считалось, что миф стал видом литературного вымысла, имеющего лишь культурно-эстетическое или назидательное значение, в лучшем случае являясь

частью обязательного багажа знаний, которым должен располагать образованный человек. Но сегодня ясно, что в опосредованных формах (например, политических идеологиях) мифологическое мировидение продолжает жить и по сей день. Совершенно другое дело — использование мифа философами. Говорим ли мы о мыслителях древности или авторах эпохи модерна, все они, как правило, эксплуатируют миф в качестве особого образно-метафорического средства прояснения ключевых аспектов своих концепций¹, позволяющего проследить аналогию между последними и большим пластом бессознательного опыта человечества, скрывающего в себе определенную «мудрость». Вот почему встреча с современным автором, развивающим свою философскую концепцию, основываясь на интерпретации мифа, кажется весьма любопытной.

Автором, о котором мы говорим, является современный французский философ Бернард Стиглер (1952–2020), написавший трехтомник под названием «Техника и время» (*Le technique et le temps*) (Stiegler, 1998). Вторую часть первого тома «Ошибка Эпиметея» (*La faute d'Épiméthée*) (там же) Стиглер полностью посвящает разбору древнегреческой «Теогонии» в двух ее версиях — за авторством Гесиода и Платона. Это миф о происхождении искусств (*techne*) и человека, который становится одним из основных источников стиглеровской концепции техники. С точки зрения Стиглера, миф раскрывает темпоральность последней, преданную забвению в эпоху индустриального капитализма. Опираясь на философию Жака Деррида, Стиглер пытается представить миф в качестве средства критики господствующих над техникой метафизических представлений и одновременно средства обнаружения имманентной ей генетической логики.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ: ОБЩИЙ НАБРОСОК

Жак Деррида — французский философ, острее всего повлиявший на Бернарда Стиглера. Стиглеровская критика сложившихся в европейской культуре представлений о технике и человеке, во многом напоминает деконструкцию Жака Деррида, хотя сам Стиглер почти не использует это понятие для описания своей работы (Abbinnet, 2017: 13). Деконструкция — разработанный Жаком Деррида оригинальный способ интерпретации текстов, один из представленных в постструктуралистской мысли видов критики европейской метафизики. Попробуем понять, что представляет собой деконструкция в самом общем виде.

Существительное «деконструкция» и глагол «деконструировать» давно стали общепотребительными и как будто ясными по своему смыслу. Деконструировать нечто — философскую теорию, литературное произведение или политическое высказывание — значит выявить его скрытые (замалчиваемые или бессознательные) предпосылки, чтобы затем опровергнуть его структуру. В этом плане почти любая интерпретация содержит в себе элементы деконструкции. Деконструкция в строгом смысле этого слова представляет собой гораздо более сложное явление, которое требует не только досконального изучения текстов Деррида, но и освещения различных направлений «деконструктивизма». Однако в рамках настоящей статьи мы остановимся лишь на тех аспектах деконструкции Жака Деррида, которые важны для Бернарда Стиглера. В «Письме к японскому другу» Деррида определяет деконструкцию скорее негативно, перечисляя все то, чем деконструкция, с его точки зрения, не является: деконструкцию нельзя причислить к методам, концепциям и тем более к теориям. С точки зрения Деррида, наиболее близким к тому смыслу, который он вкладывает

вает в троп «деконструкция», является одно из его лексических значений, найденных в словаре: «...деконструировать. Разбирать целое на части. Деконструировать машину, чтобы транспортировать ее в другое место» (Деррида, 1992: 45). В самом деле, для Деррида важно не только разоблачить имплицитные аспекты того или иного метафизического дискурса, через подавление которых он себя выстраивает, но и создать пространство (разметку), в рамках которого эти аспекты могут быть описаны, исходя из смыслов, генеалогически предшествующих упомянутым дискурсам.

Остановимся на двух наиболее общих этапах или фазах деконструкции, выделяемых Деррида и развиваемых Бернардом Стиглером.

1. «Перевертывание». В рамках этого этапа необходимо признать, что «в классической философской оппозиции мы имеем дело не с мирным сосуществованием некоего взаимного противостояния, но с силовой иерархией» (Деррида, 2007: 50). Дуализмы душа/тело, дух/материя, история/природа, идеальное/реальное и др. предполагают логическое или этическое доминирование одного из членов оппозиции над другим, например душа доминирует над телом, идеальное над реальным и т. д. Необходимо перевернуть оппозиции и поставить на место одного члена иерархии другой.

2. Второй этап предполагает изобретение нового концепта, который предусматривает помещение дуализма в рамки определенным образом продуманной генеалогии, зависящей от конкретной темы и контекста исследования и позволяющей создать условия для перманентной критики упомянутой иерархии, которая непрерывно себя воспроизводит (там же). (Если бы мы просто ограничились перевертыванием субординации двух элементов оппозиции, мы лишь ее повторили бы). Этот этап, безусловно, является наиболее сложным, поскольку не является каким-либо образом регламентированным и зависит лишь от находчивости и смекалки исследователя. Деррида в зависимости от контекста предлагает целый ряд подобных концептов. Например, «дополнение» (*supplement*) в рамках прочтения работ Жан-Жака Руссо с его оппозицией «природы» и «цивилизации», «фармакон» (*pharmakon*) при изучении творчества Платона, отстаивающего примат живой памяти перед записью, и наконец, концепт различия, являющийся более общим и связанным с оппозицией «письма и речи».

Бернард Стиглер проводит процедуру переворачивания с оппозицией *logos/techne* и вводит ее в контекст различия, воплощаемый, с его точки зрения, определенным образом прочитанной мифологией Гесиода и Платона. Стиглер указывает, что необходима реабилитация *techne*, которое на протяжении всей истории европейской культуры, начиная с Аристотеля и заканчивая франкфуртской школой, было маргинальным понятием, вторичным по отношению к *logos* (богу, радио, рассудку, идее и т. д.) и воспринимавшимся в качестве чего-то в лучшем случае подчиненного *logos* (метафизика Нового времени), а в худшем случае — несовершенного подражания природе (Аристотель, Платон). Чтобы восстановить *techne* в правах, с точки зрения Стиглера, необходимо вернуться к доплатоновскому античному эпосу, где *logos* и *techne* были неотделимы друг от друга, и описать его в зеркале дерридианского концепта различия.

Здесь необходимо более подробно рассказать о том, что представляет собой этот концепт и каким образом его мыслит Стиглер. Начнем, естественно, с определения различия (на французском звучит как *différence*), которое дает Жак Деррида. С одной стороны, различие сохраняет конвенциональный смысл глагола различать (*différer*): «быть неидентичным, другим, отличным, обнаруживать разнообразия по времени и пространству», с другой — его значение сводится к тому, чтобы «медлить, зна-

чит, прибегать, сознательно или несознательно, к временному и выжидательному посредничеству обходного маневра, подвешивающего осуществление или исполнение “желания” или “воли”, реализующего их, следовательно, в режиме, который отменяет или умеряет их реализацию» (Деррида 2014: 176). Итак, различие в обыденном понимании обозначает состоявшуюся вещь, которая всегда выступает в качестве неидентичной по отношению к другой вещи. Однако если мы говорим о различии в смысле откладывания, то имеем более сложную картину: любой исходящий от нас импульс не воплощается в «исчерпывающей» его форме, но откладывается, «подвисает в своей незавершенности» или, как уточняет Деррида, «разбивается» и «рассредоточивается», всякий раз оказываясь «не-состоятельным»². Различение как различие различия. Н. С. Автономова, описывая понятие различия, призывает читателя представить мир с точки зрения становления — не в качестве неизменного сущего или процесса, имеющего начало и конец, а в качестве непрерывно складывающегося и формирующегося, — поскольку только в этом случае он сможет приблизиться к пониманию различия (Автономова, 2011: 137).

Для Деррида, как и для Стиглера, концепт различия воплощает собой исследовательскую оптику, уточняющую деконструкцию и имманентную внутренней логике исследуемого объекта. Сначала мы проводим различие внутри постулируемого метафизического целого, показывая, что в нем существуют инстанции, которые ему противоречат или по меньшей мере заставляют расходиться с предполагаемым представлением о первоначальной логике единства. Потом мы уже рассматриваем полученные составные части этого деструктурированного единства с точки зрения приостановленного или отложенного времени, в рамках которого постепенно начинают проявляться «формы» их существования, генеалогически предшествующего их внедрению в упомянутое единство³. Аспект различия, связанный с откладыванием, — это что-то вроде реформированного картезианского *epoché* (методического сомнения), с помощью которого исследователь приостанавливает действие концептуально-теоретической активности субъекта, что позволяет ему описать генезис вещей, «незаконно» присвоенных метафизикой, генезис, всегда несущий на себе следы незавершенности и проблематичности.

В философии Деррида применение деконструкции иллюстрируется в первую очередь критикой сложившегося в рамках европейской культуры и определяющего всю ее историю подчинения письма речи. Речь — это главная форма существования метафизического *ratio*. Однако, с точки зрения Деррида, она не является исторически первичной по отношению к письму. Никогда не существовало «чистой», «дописменной» речи (как полагают такие авторы, как Аристотель, Руссо или Гуссерль (Деррида, 2000: 125, 132, 188): перед ней всегда уже дано письмо. Деррида показывает, что устная речь формируется на основе предшествующего ей графического опыта, но впоследствии речь, заявляя о себе как о единственной носительнице логоса, пытается письмо подавить (там же: 220). Однако это не значит, что письмо является аналогом или альтернативой речи (метафизики): оно формирует свой собственный сложный, гетерогенный контекст существования, критериально отличный от структуры метафизического *ratio*.

Эту же логику Стиглер применяет к интерпретации отношений логоса и техники. По Стиглеру, все теоретические, религиозные, культурные, политические и даже экономические сферы, через которые себя определяет европейское *ratio*, начиная с Платона, мыслятся в метафизическом ключе, однако в действительности имеют в качест-

ве своего тайного источника специфическое *techne*. В своей интерпретации мифологии Гесиода и Платона Стиглер выявляет предшествующий «чистому разуму» генезис последнего, а потом показывает, каким образом переопределяются связанные с ним сферы.

МЕЖДУ ЭПИМЕТЕЕМ И ПРОМЕТЕЕМ

Платон вкладывает свою версию мифа о происхождении искусств в уста софиста Протагора. Напомним вкратце ее содержание. После того как боги создали животных и людей, они поручили титанам распределить между ними способности. За распределение взялся титан Эпиметей, а его брат — Прометей стал надзирать за ним. Эпиметей распределил все способности между животными — одним он дал шерсть, другим клыки и зубы, другим способность размножаться в больших количествах и т. д., так, чтобы в природном мире был баланс, но забыл что-либо оставить человеку, который остался «наг и необут, без ложа и без орудия» (Платон, 2011: 23, 25). Когда Прометей это увидел, он похитил у Афины и Гефеста умения (*techne*) и передал их людям, тем самым дав им способность выживать. Но и после этого баланс не был достигнут: хоть люди и научились членораздельно говорить, строить жилища и мастерить орудия, но у них не было искусства жить сообща. Когда они собирались вместе, то тут же начинали обижать друг друга, и потому снова разбежались, из-за чего постоянно гибли. Тогда Гермес по приказу Зевса наделил людей стыдом (*aido*), справедливостью (*dike*) и искусством понимания (*hermeneia*), что позволило людям совместно жить в городах (там же: 23–28). Протагор делает из этого мифа вывод, что политическое искусство, развивающее дары Гермеса, является наиболее важным из всех.

Наиболее очевидная интерпретация данного мифа подразумевается уже самим рассказом Протагора, где миф строится вокруг фигуры Прометея, предстающего мучеником во благо человеческого рода. Кто бы ни ссылался на этот миф, начиная от Фрэнсиса Бэкона и до Насима Талеба, в нем центральное место отведено титану-прорицателю, который, пытаясь исправить просчет своего брата, передает людям божественный творческий дар (Талеб, 2014: 148). Этот миф оказывается наивным техно-оптимистическим нарративом, где *homo inventor* (человек изобретающий) достигает могущества и счастья, становясь «земным творцом» (Дессауэр, 2017: 162)⁴.

Однако Стиглер в соответствии с первым этапом деконструкции переворачивает иерархию персонажей мифа. Стиглер показывает, что главным героем мифа является не Прометей, а его недалекий младший брат, Эпиметей, что ставит привычное понимание мифа «с ног на голову». Ведь получается, что акт Прометея — это вовсе не исправление случайного дефекта творения и приведение его в согласие с самим собой, а воспроизведение катастрофы, вызванной забывчивостью Эпиметея. Качества, которые Эпиметей должен был дать человеку, несли в себе божественную санкцию, что позволяло им вписать человека в порядок творения по аналогии с распределением «даров» среди животных. Однако этого не произошло, и человеческий род остался по ту сторону единства космоса, чем объясняется его разобщенность: его смысл сводится к замкнутой жизни обособленных индивидов⁵ (небольших семей, родов, кланов)⁶. Ремесла и огонь, переданные людям Прометеем, в лучшем случае поддерживают это существование, но, будучи похищенными, они содержат в себе элемент раздора между Зевсом и Прометеем. Отсюда двойственная сущность ремесел и огня, которые являются либо выражениями «приватного» существования, либо средствами насилия (Stiegler, 1998: 194). Огонь ассоциируется с домашним очагом, приготовлением пищи,

жертвоприношением или с ведением войны. То же и с ремеслами. Они либо обслуживают повседневный быт, либо связаны с военным делом. Однако они не в состоянии привести человеческое существование к согласию с самим собой, эквивалентное тому, что разделяют животные и боги. С этой точки зрения Прометей не только не восстановил порядок, но и усугубил изначальную ущербность человека, которую впоследствии удалось сгладить, лишь прибегнув к помощи Зевса (там же: 188). Уже в момент своего творения божественный порядок оказывается подорванным, а человек в нем оказывается вовсе не творцом, возвышающимся над природой, а несчастнейшим из существ. Таким образом, мы видим не подчинение техники божественному логосу, как в метафизической трактовке мифа, но, наоборот, разрушение этого логоса техникой, «даруемой» Прометеем. Такова цена ошибки Эпиметей.

С точки зрения Стиглера, этот трагический аспект мифа почти не прослеживается в его платоновском изложении, но является центральным для гесиодовских «Теогонии» и «Трудов и дней». В «Теогонии» и «Трудах и днях» Эпиметей не является первопричиной трагического становления человеческого рода — ею является Прометей. Однако, с точки зрения Стиглера, это не меняет общий характер «эпиметеевской ситуации», в условиях которой продуманные действия Прометейя постоянно искажаются и обращаются в свою противоположность, сталкиваясь с чем-то непредопределенным и неконтролируемым⁷. Кроме того, по Гесиоду, Прометей — это хитрец, трикстер, а не герой-мученик, как у Эсхила и Платона. Мудрость Прометейя уже с самого начала несет на себе налет злонамеренности и коварства, что также предопределяет разрушительное воздействие его даров. Напомним вкратце содержание некоторых обсуждаемых Стиглером сюжетов из двух упомянутых произведений античного поэта.

О человеке Гесиод впервые упоминает в связи с дележом туши быка, который вели люди и боги в Меконе. Зевс приказал Прометейю отдать богам — мясо, а людям — кости. Однако Прометей покровительствовал людям и решил хитростью заставить Зевса сделать все наоборот. Титан предложил Зевсу самому выбрать нужные фрагменты туловища быка, предварительно прикрыв мясо требухой, а кости — кожей и жиром. Так боги получили кости, а люди — мясо. Однако Прометей не смог предвидеть, что Зевс решит отомстить не ему, а его любимцам: он забрал у людей огонь и спрятал под землей пищу. По версии Гесиода, именно после этого события Прометей украл *techné* и огонь в мастерской Гефеста и подарил его людям, чтобы они могли добывать пищу (выращивать злаки) и согреваться по ночам. В ответ на это Зевс создал первую женщину Пандору и выдал ее замуж за Эпиметейя, который ранее обещал не принимать даров от Зевса, но в решающий момент забыл об этом. И это тоже не было предусмотрено Прометеем. Пандора породила женщин, что сделало человеческий род переходящим — люди стали появляться через рождение. Женщины, унаследовавшие от Пандоры красоту, двуличие и злобу, стали предметами распрей между мужчинами⁸. Кроме того, Пандора открыла знаменитый ящик (сосуд), извергший на человечество разные напасти, среди которых были смерть и болезни. Эпиметей, приняв от Зевса в дар Пандору, открыл двери всем несчастьям и породил железный век — век труда, горя и забот (Гесиод, 2001: 36–39, 54). Все эти последствия, согласно Гесиоду, являются вполне оправданными, поскольку поступками Прометейя руководит не столько любовь к людям, сколько личная неприязнь к Зевсу. Как отмечает Стиглер, ссылаясь на Жан-Поля Вернана, «состояние смертных находит свое происхождение и *raison d'être* (смысл существования. — Б. П.) во вражде (*eris*), настроившей Прометейя против

Зевса» (Stiegler, 1998: 192). По Стиглеру, всякое деяние Прометея, предполагающее предвидение будущего, ведет за собой шлейф непредвиденного, которое раз за разом обрушивает на человечество все более страшные беды.

*ФОРМЫ ОТЛОЖЕННОГО ВРЕМЕНИ:
СТЫД, СПРАВЕДЛИВОСТЬ, ПОНИМАНИЕ*

Итак, концепт различия или, как предпочитает говорить Стиглер, отложенного времени (*temps différé*) является выражением стиглеровской концептуализации сюжета о дарах Гермеса. Вообще говоря, первоначальное переворачивание технооптимистического нарратива не приводит лишь к формированию его противоположности — пессимистического мифа о технике, разделяемого такими авторами, как М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Хоркхаймер, и другими (Хайдеггер, 2007: 306–330; Ясперс, 2013; Хоркхаймер, 2011). В этом плане Гесиода с его сказаниями о несчастном железном веке — веке наиболее продвинутых орудий — можно было бы включить в число технопессимистов. Но тогда речь бы шла лишь о своего рода отрицательной метафизике, которая для Стиглера неприемлема. Вот почему он, возвращаясь к платоновскому мифу, вводит негативное представление о технике в зону действия концепта отложенного времени, связанного с рефлексией человеком своей изначальной ущербности. В этой саморефлексивности возникает полисная демократия, где каждое высказанное мнение не реализуется сразу в качестве какого-то действия, но начинает обсуждаться, оспариваться и осуществляется уже в измененном виде (с учетом задержки).

Формирование отложенного времени на уровне мифа ассоциируется с подаренными Гермесом человечеству стыдом (*aidō*), справедливостью (*dike*) и пониманием (*hermeneia*), определяющими возникновение политической демократии и истории. Стыд, справедливость являются скорее общими потенциями к саморефлексии человеческого рода (использование *technē*, огня, языка). Понимание же является их актуализацией и выражается в определении того, чего надо стыдиться и что является справедливым в каждом конкретном случае. Понимание осуществляется в «общем языке, экспрессии, ораторском искусстве, переводе и интерпретации» (Stiegler, 1998: 201). Таким образом, стыд и справедливость в качестве способностей человека мыслить свое несовершенство (ошибку Эпиметея) реализуются политически и социально через понимание (*hermeneia*) (там же), которому также соответствует структура агоры (площади для дебатов) и фонетического (буквенного) письма. Человек, получив стыд и справедливость, осознает ущербность своего существования в качестве отдельных индивидов и родов, враждующих друг с другом, и пытается его преодолеть, создав пространство делиберативного дискурса (свободной дискуссии), где всякое решение или мнение не может более приводиться в действие спонтанным насильственным путем (что характерно для железного века), но преобразуется в рамках дискуссии, т. е. вводится в структуру отсроченного времени. Это означает начало человеческой истории, которая в дальнейшем и вплоть до капиталистической эпохи определяется воспроизведением отложенного времени или различия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье мы попытались проанализировать стиглеровскую интерпретацию мифологического наследия Платона и Гесиода, в котором повествуется о происхождении человека и техники. Нам удалось показать, что эта интерпретация основывается на деконструктивистской интуиции Жака Деррида, которую Бернард Стиг-

лер — его последовательный ученик — попытался применить к метафизическим представлениям о антропо- и техногенезе. Попеременно ссылаясь на сюжеты, изложенные в платоновском диалоге «Протагор», и гесиодовские поэмы «Труды и дни» и «Пять веков», Стиглер переворачивает устоявшееся представление, согласно которому человек — суть божественный творец, благодаря деянию Прометея, похитившего для него огонь и знание. Стиглер, отталкиваясь от поэмы Гесиода «Пять веков», показывает, что в действительности античный миф определяется фигурой и титана Эпиметея, в свете которой техника для человека выступает в качестве инстанции саморазрушения, проявляя себя в значительной степени как нечто чуждое его природе. При этом Стиглер, отрицая какие-либо технопессимистические представления о генезисе человека и техники, определяет его через концепт отложенного времени (различия) в рамках которого показывается, что Гермес, подарив людям стыд, справедливость и понимание, переопределяет технику через всеобщее политическое искусство и всю историю европейской культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, миф о пещере, «Новая Атлантида» и автобиографический нарратив в «Рассуждениях о методе» (Бэкон, 1972; Декарт, 2011)

² И поскольку, согласно Деррида, семантика рядового слова различие *difference* не удовлетворяет озвученному двойственному смыслу, то, с его точки зрения, уместно ввести для него специальный троп — *différance*.

³ Речь идет о так называемых архиследах (см. подробнее: Деррида, 2000).

⁴ Это понимание техники определяет технорелигиозную концепцию Фридриха Дессауэра, согласно которому человек посредством техники подхватывает божественный акт творения. Аналогично тому, как Бог творит жизнь, человек творит искусственное бытие (орудия, машины, производственные системы и т. д.). Удивительно, но это аналогичное представление о технике встречается и сегодня. Так, отечественный философ Михаил Эпштейн полагает, что сегодня вера в Бога (разумного творца) не только не оказывается поколебленной, но и, наоборот, укрепляется благодаря достижениям компьютерных технологий: «Древнему человеку приходилось лишь догадываться о том, что он познан, потому что он не мог предположить такой силы и всемогущества знания иначе как путем нерассуждающей веры в Бога. Современный же человек познает то, как его могут познать; он уже не догадкой, но собственным знанием приближается к представлению о всезнании Бога. Наука и техника делают его настолько знающим, что ему легче измерить своим знанием, пусть несовершенным, всезнание Бога» (Эпштейн, 2009: 23).

⁵ Так, к примеру, он характеризует Эпиметея как идиота. С точки зрения Стиглера, эпиметеевская идиотия — это не простое слабоумие или случайная забывчивость. Она имеет структурный характер, в отрыве от которого эволюция *techné* попросту немыслима. Слово «идиот» Стиглер понимает исходя из его лексического значения. Слово «идиот» происходит от древнегреческого *idiotis*, которое может обозначать частное лицо, несведущего человека или простолюдина. *Idiotis* тесно связано с морфемой *idios*, что значит «свой», «собственный», «своеобразный» (Дворецкий, 1958: 810, 812). Идиот — это тот, кто мыслит, исходя из себя самого.

⁶ Идея о том, что человек жил обособленными родами, связана с историческим этапом жизни Древней Греции, известным как «Темные века», о которых некоторое представление имели Гесиод и Платон. Выход из Темных веков и переход к Архаическому периоду связан с появлением полисов и политической жизни.

⁷ Для Стиглера старшинство Прометея по отношению к Эпиметею определено исключительно мифологической родословной — в онтологическом смысле именно Эпиметей является старшим родственником. На всех пронизательных деяниях Прометея лежит печать эпиметеевского забвения. Имя *Prometheus* идет от существительного *prometheia*, которое дословно может быть

переведено как «мышление вперед». Prometheia — это знание, ассоциируемое с предвидением, предусмотрительностью, предвосхищением, антиципацией. Имя Epimetheus переводится как «думающий после» или «обращенный мыслью назад». В древнегреческо-русском словаре И. Дворецкого говорится: «менять решение — дело Эпиметей, а не Прометей» (Дворецкий, 1958: 623). Эпиметеевская обращенность назад — это несознательная направленность на то, чтобы менять свои намерения и обещания. Эпиметей — как воплощение откладываемого времени. Эпиметей ассоциируется с чем-то непредвиденным, неконтролируемым и невозможным. По словам Стиглера, «Прометей удваивает ошибку Эпиметей» (Stiegler, 1998: 232). Прометеевское предвидение всегда идет в паре с эпиметеевской неспособностью предвидеть. А последнее всякий раз искажает первое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Автономова, Н. С. (2011) *Философский язык Жака Деррида*. М. : РОССПЭН. 510 с.
- Бэкон, Ф. (1972) *Сочинения : в 2 т. / [сост., общ. ред. и вступ. статья, с. 5–55, А. Л. Субботина]*. М. : Мысль. Т. 2. 582 с.
- Гесиод (2001) *Поэмы, фрагменты*. М. : Лабиринт. 256 с.
- Декарт, Р. (2011) *Рассуждения о методе / пер. М. Позднева и др. М. : Академический проект. 322 с.*
- Дворецкий, И. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей. Т. 1. 1043 с.
- Деррида, Ж. (1992) *Письмо к японскому другу // Вопросы философии. №4. С. 45–51.*
- Деррида, Ж. (2000) *О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М. : Ad Marginem. 513 с.*
- Деррида, Ж. (2007) *Позиции / пер. с фр. В. В. Бибихина. М. : Академический проект. 160 с.*
- Деррида, Ж. (2014) *Голос и феномен / пер. с фр. С. Г. Кашина, Н. В. Суслова. СПб. : Алетейя. 208 с.*
- Дессауэр, Ф. (2017) *Спор о технике / пер. с нем. А. Ю. Нестерова. Самара : Издательство Самарской гуманитарной академии. 266 с.*
- Кралечкин, Д. (2013) *Разум и глупость в цифровую эпоху // Логос. №3. (93). С. 178–187.*
- Лиотар, Ж. П. (2004) *Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб. : Алетейя. 160 с.*
- Платон (2011) *Диалоги / пер. с греч. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого. М. : Академический проект. 351 с.*
- Талей, Н. (2014) *Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса / пер. Н. Караева ; ред. Н. Галктионова. М. : Колибри. 768 с.*
- Хайдеггер, М. (2007) *Время и бытие / сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. СПб. : Наука. 621 с.*
- Хоркхаймер, М. (2011) *Затмение разума / пер. с англ. А. А. Юдина. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация». 226 с.*
- Эпштейн, М. (2009) *Техника — религия — гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии. №12. С. 19–30.*
- Ясперс, К. (2013) *Духовная ситуация времени / пер. с нем. М. И. Левиной. М. : АСТ. 285 с.*
- Abbinnet, R. (2017) *The thought of Bernard Stiegler: capitalism, technology and the politics of spirit. London and New-York : Routledge. 196 p.*
- Detienne, M., Vernant, J.-P. (1989) *The Cuisine of Sacrifice. Chicago, London : University of Chicago Press. 277 p.*
- Hocart, A. (2004) *The Life-giving myth London and New-York : Routledge. 254 p.*
- Rey-Debove, J., Rey, A. *Le Petit Robert. Paris : Dictionnaires Le Robert. 2555 p.*
- Stiegler, B. (1998) *Technics and time 1: The Fault of Epimetheus / Translated by Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press. 298 p.*

Дата поступления: 25.06.2020 г.

FAULTY CREATION: BERNARD STIGLER'S INTERPRETATION OF
THE MYTH OF THE ORIGIN OF ARTS

B. V. PODOROGA

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY

This article analyzes French philosopher Bernard Stiegler's interpretation of the myth of the origin of arts by Hesiod and Plato.

The purpose of the analysis is to describe Stiegler's deconstruction of the metaphysical understanding of the genesis of technics.

The common logic of deconstruction by Jacques Derrida will be presented and its reception by Bernard Stiegler will be demonstrated.

In particular, it will be shown that, for Stiegler, deconstruction is not only an approach to text analysis, but also a way to identify the immanent logic of the history of technics and human. The conventional understanding of the focal point in the mentioned myths on the topic of the heroic deeds of Prometheus, who gives people a divine creative gift, according to Stiegler, is incorrect. In fact, it is about destroying the divine order, associated with the idea of the fault of Epimetheus, who forgot to include the human in the latter. Prometheus is the translator of this error: his gifts of fire and techné become destructive to man.

Special attention is paid to Derridian concept of *différance*, which Stiegler uses to outline a model of objective genetic analysis of technics without surrendering to a cultural pessimism similar to metaphysical technooptimism. The concept of *différance* allows Stiegler to use the example of Hermes' gifts to illustrate how the technics can be tested at the level of deliberative politics and therefore become a structural fact of human history.

Keywords: Bernard Stiegler; fault of Epimetheus; Prometheus; deconstruction; technics; error; *différance*

REFERENCES

- Avtonomova, N. (2011) *Filosofskij jazyk Zhaka Derrida*. Moscow, ROSSPEN. 510 p. (In Russ.).
- Beckon, F. (1972) *Sochinenija*. In 2 vol.. Moscow, Mysl'. Vol. 2. 582 p. (In Russ.).
- Gesiod (2001). *Pojemy, fragmenty*. Moscow, Labirint, 256 p. (In Russ.).
- Dvoreckij, I. (1958) *Drevnegrechesko-russkij slovar'*. In 2 vol. Moscow, State publ. of foreign and national dictionaries. Vol. 1. 1043 p. (In Russ.).
- Dekart, R. (2011) *Rassuzhdenija o metode* / transl. by M. Pozdnev et al. Moscow, Akademicheskij proekt. 322 p. (In Russ.).
- Derrida, J. (1992) Letter to a Japanese Friend. *Voprosy filosofii*, no. 12, pp. 45–51. (In Russ.).
- Derrida, J. (2000) *O grammatologii* / transl. from French and intr. article by N. Avtonomova. Moscow, Ad Marginem. 513 p. (In Russ.).
- Derrida, J. (2007) *Pozicii* / transl. from French by V. V. Bibihin. Moscow, Akademicheskij proekt, 160 p. (In Russ.).
- Derrida, J. (2014) *Golos i fenomen* / transl. from French by S. G. Kashin and N. V. Suslov. St. Petersburg, Aletejja. 208 p. (In Russ.).
- Dessauer, F. (2017) *Spor o tehnike* / transl. from German by A. Yu. Nesterov. Samara, Samara Academy for the Humanities Publ. 266 p. (In Russ.).
- Horkhajmer, M. (2011) *Zatmenie razuma* / transl. from English by A. A. Judin. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitacija». 226 p. (In Russ.).
- Jaspers, K. (2013) *Dubovnaja situacija vremena* / transl. from German by M. I. Levina. Moscow, AST. 285 p. (In Russ.).
- Kralechkin, D. (2013) Razum i glupost' v cifrovuju jepohu. *Logos*, no. 3 (93), pp.178–187. (In Russ.).
- Liotar, Zh. P. (2004) *Sostojanie postmoderna* / transl. from French by N. A. Shmatko. St.-Petersburg, Aletejja. 160 p. (In Russ.).
- Platon (2011) *Dialogi* / transl. from Greek by Vl. S. Solov'ev, M. S. Solov'ev and S. N. Trubeckoy. Moscow, Akademicheskij proekt, 351 p. (In Russ.).

- Taleb, N. (2014) *Antibrupkost'. Kak izlecb' vygodu iz baosa* / transl. by N. Karaev ; ed. by N. Galaktionov. Moscow, Kolibri. 768 p. (In Russ).
- Jepshtejn, M. (2009) Tehnika — religija — gumanistika. Dva razmyshlenija o duhovnom smysle nauchno-tehnicheskogo progressa. *Voprosy filosofii*, no. 12, 19–30. pp. (In Russ).
- Abbinnet, R. (2017) *The thought of Bernard Stiegler: capitalism, technology and the politics of spirit*. London and New-York, Routledge. 196 p.
- Detienne, M. and Vernant, J.-P. (1989) *The Cuisine of Sacrifice*. Chicago ; London, University of Chicago Press. 277 p.
- Hocart, A. (2004) *The Life-giving myth*. London and New-York, Routledge. 254 p.
- Rey-Debove, J. and Rey, A. *Le Petit Robert*. Paris, Dictionnaires Le Robert. 2555 p. (In French)
- Stiegler, B. (1998) *Technics and time 1: The Fault of Epimetheus* / transl. by Richard Beardsworth and George Collins. Stanford, Stanford University Press, 298 p.

Submission date: 25.06.2020.

Подорога Борис Валерьевич — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН. Адрес: 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Тел.: +7 (495) 697-98-93. Эл. адрес: boris.podoroga@gmail.com

Podoroga Boris Valeryevich, Candidate of Philosophy, Junior Research Fellow, Sector of Social Philosophy, RAS Institute of Philosophy. Postal address: 12, Bldg. 1, Goncharnaya St., Moscow, Russian Federation, 109240. Tel.: + 7 (495) 697-98-93. E-mail: boris.podoroga@gmail.com