

4. Сотворение мира и любопытство

Понятие «сотворение мира» будет репрезентировать этот статус истока, и гораздо лучше, потому что оно внесет больший вклад в то, чтобы сделать непригодным понятие «автора» мира. Можно будет показать, действительно, каким образом тема сотворения является одной из двух тем, которые, вне всякого сомнения, приведут к смерти Бога-творца, Бога-первопричины, Бога высшего существа. Наконец, если хорошенько присмотреться, дет Бога метафизики, который попросту соответствовал бы этому статусу производящего. Повсеместно - и у Августина, и у Фомы Аквинского, и у Декарта, и у Мальбраиша, у Спинозы или же Лейбница - оказывается, что проблематика сотворения стесняет и искажает проблематику произведения (production) вплоть до момента, тогда еще существенного, разрушения онтологического доказательства. (Позднейшая гегелевская реставрация этого доказательства, напротив, есть не что иное, как разработка понятия сотворения, которому столь важное значение в ту же самую эпоху придавал Шеллинг).

Отличительной чертой этого понятия является стремление не устанавливать создателя, а скорее, напротив, сделать «творца» неотличимым от его «творения». (Здесь следует сказать, что, в целом, отличительной чертой западного монотеизма является не установление единого бога, а, напротив, стирание божественного как такового в трансцендентности мира. Видимо, это и есть узловой пункт, в котором зарождается та связь, которая неизменно делает нас, с точки зрения происхождения, во всех отношениях Греко-семитами, точно так же, как это отсылает нас, с точки зрения предназначения, в «мировое» пространство как таковое) [9]. В мифологической космогонии бог, или демиург, делает (fait) мир исходя из некоей уже имеющейся ситуации, какой бы она ни была [10]. В сотворении речь идет об уже-здесь-бытии некоего уже-здесь. Если сотворение - это творение из ничего (ex nihilo), то в действительности это не означает, что некий творец действует «исходя из ничего». Это, скорее, означает, и соответствии с целой традицией, богатой и сложной, но, с одной стороны, сам «творец» есть nihil, с другой - но ничто, по логике, не есть нечто, из чего может произойти сотворенное, но есть само происхождение и предназначение чего-либо вообще и каждой вещи в отдельности. Не только nihil не является чем-то предварительным, но нет также и «ничего», что предсуществовало бы сотворению: последнее есть акт возникновения, само происхождение постольку, поскольку оно есть., или делает не что иное, как то, что входит в значение глагола «проистекать». Если ничто не является чем-то предшествующим, остается только из (l'ex), чтобы, так сказать, квалифицировать сотворение-в-действии и (процесс сотворения). То есть возникновение или уничтожение (venue en rien) (как мы сказали бы, «в никто» («en personne»)).

Таким образом, ничто есть не что иное, как дис-позиция возникновения. Происхождение - это раздвигание. Раздвигание, которое изначально колеблется между пространством-

временем и которое изначально есть не что иное, как зазор интимности мира: межсущее всех сущих, само по себе вовсе не являющееся сущим, не имеющее иного содержания, иного движения или иной конфигурации, кроме как конфигурации бытия-сущего (*l'être-étant*) всех сущих. Бытие, или между (*l'entre*), разделяет единичности всех возникновений. Сотворение имеет место всегда и везде, но не является этим уникальным событием или пришествием (*evenement ou avenement*) лишь при условии быть всякий раз тем, что оно есть, или быть тем, что он есть только «всякий раз», то есть всякий раз возникает уникально.

Именно так можно понять, каким образом сотворение в своем теолого-мистическом иудейско-христианско-исламическом образе свидетельствовало настолько (и уж, в любом случае, никогда только лишь о творческом могуществе Бога, сколько о его благодати и славе. Действительно, по отношению к могуществу создания (*creatures*) - это только лишь результаты, тогда как любовь и слава располагаются непосредственно на уровне творения, они являются сами сиянием Богопришествия. Именно так следовало бы понимать тему «образа (и/или “следа” Бога: следуя не логике вторичного подражания, а совершенно иной логике, в соответствии с которой сам «Бог» был бы единичным проявлением образа, или следа, или дис-позицией своей выставленности напоказ: место как место божественное, божественное исключительно *локально*. И, следовательно, уже более не божественное, а дис-локация и диспозиция мира (божественная протяженность, как говорил Спиноза) как начинание и как источник, который идет издалека и уходит вдаль, бесконечно дальше, чем любые боги.

Коли «сотворение» и есть именно эта уникальная "экс-позиция" сущего, то его настоящее название - экзистенция. Экзистенция - это сотворение - наше сотворение, начало и конец, которыми мы являемся. Именно эта мысль нам необходима более всего: если ним не удастся ее осмыслить, мы не приблизимся к тому, чем мы отныне являемся, такие, какие мы есть, в том мире, который не более чем мир. Но мы пришли в этот мир как раз потому, что мы помыслили логос (самопрезентацию присутствия) как сотворение (как единичный приход).

Это мышление не является антропоцентричным: оно не помещает человека в центр «сотворения», а, напротив, пересекает человека от избытка возникновения к мере целокупности всего сущего, пересекает как его чрезмерность, которую невозможно тотализировать: как его бесконечная изначальная единичность. В человеке, или, скорее, к человеку (*a tème l'homme*) существование является выставленным и выставляющим: чтобы проще это сформулировать, можно сказать, что человек говорит существование, и тот, кто говорит, в своей речи говорит все о сущем. То, что Хайдеггер называет "онтико-онтологическим преимуществом" *Dasein* - это не прерогатива и не достояние: оно включает бытие, а бытие *Dasein* - не что иное, как бытие сущего.

Если существование как таковое выставляется людьми, тогда то, что здесь выставляется, не менее значимо для всего остального сущего. Нет, с одной стороны, изначальной единичности, а с другой - здесь-бытия вещей, которые в той или иной мере предоставлены в типе пользование. Напротив, выставляя себя как единичность, существование выставляет единичность бытия как такового в каждом сущем. Различие между человеком и всем прочим сущим (которое мы не намерены отрицать, но природа которого, тем не мене не дана), само неотделимое от других различий в сущем (поскольку человек есть «также» животное,

«также» живое, «также» физико-химическое и т.п.), не отделяет истинное существование от некоторого рода под-существования. Напротив, это различие образует конкретное условие единичности. Мы не были б «людьми», если бы не было «собак» и «камней». Камень - это внеположенность (l'exteriorite) единичности в том, что следовало бы назвать ее минеральной или механической, буквальной. Но я также не бы бы человеком, если бы не имел «в себе» этой внеположности в качестве квазиминеральности кости, иными словами, если бы я не был «телом» («corps»), опространствованием всех прочих тел и «моего» тела во «мне». Единичность - это всегда тело, и все тела являются единичностями (тела, их состояния, движения, трансформации).

Тем самым, экзистенция - это не собственность Dasein: она является изначальной единичностью бытия, которую Dasein выставляет для всякого сущего. Вот почему нельзя сказать, что человек находится в мире как в некоей среде (зачем нужна была бы среда?): человек находится в мире в той степени, в какой мир есть его собственная внеположность, собственное пространство его бытия-снаружи-в-мире. Но следует пойти дальше, невзирая на риск создать впечатление, что мир, несмотря ни на что, остается, по существу, «миром человека»: он является таковым, то есть миром людей лишь в той степени, в какой он является миром не человеческим, которому человеческое выставлено и который в свою очередь выставляется человеческим. Можно было бы попытаться выразить это следующим образом: *человек - это тот, кто выставляет мир, не будучи ни его целью, ни основанием; мир - это то, что выставлено человеком, не будучи при этом ни его окружением, ни репрезентацией.*

Не человек есть цель природы или природа - цель человека (мы уже испробовали все варианты), но целью является бытие-в-мире и бытие-мир всего сущего.

Впрочем, предположим, что мы захотели бы рассматривать мир как репрезентацию человека. Из этого, однако, не вытекает никакого солипсизма, поскольку в этом случае репрезентация сообщает мне то, что она с необходимостью репрезентирует мне неопровержимую внеположенность как мою собственную внеположенность. Репрезентация опространствования сама является опространствованием. Изначальная интуиция (intuitus originarius), которая была бы не репрезентацией, а погружением в саму вещь, существовала бы it одиночестве и была бы для самой себя единственной причиной и вещью: выше мы продемонстрировали противоречивость этого. Сам Декарт указывал на внеположенность мира как внеположенность собственного тела: поскольку он в этом не сомневался, он притворился, что сомневается, и притворство как таковое характеризует истину вещи протяженной (res extensa). Точно так же, разве не удивительно, что реальность этого мира, относительно которой Бог не мог бы меня обмануть, поддерживалась в своем бытии как раз непрерывным творением этого самого Бога. Реальность - это реальность каждого мгновения, от места к месту, каждый раз в свою очередь, точно так же, как реальность вещи мыслящей (res cogitans) удостоверяется в каждом «Ego sum», каждого из них поочередно.

И вновь, таким образом, Другого нет. «Сотворение» в точности означает, что Другого не имеется и что «имеется» («il y a») — это не Другой. Бытие не нпляется Другим, а исток - это опространствование, точечное и дискретное, между нами, как и между нами и остальным

миром, как между всеми сущими [11].

Эта инаковость с самого начала и существенным образом нас интригует. Интригует потому, что являет всякий раз иной исток, всегда неприсваиваемый и всегда наличный, всегда присутствующий, всегда неподражаемый. Вот почему мы, с самого начала и существенным образом, проявляем любопытство в отношении мира и самих себя (или, скорее, «мир» - это родовое название объекта этого онтологического любопытства). Коррелятом творения, понимаемого как само существование, выступает любопытство, которое следует понимать в совершенно ином значении, нежели то, которое придавал ему Хайдеггер. Для Хайдеггера любопытство - это неумное действование, которое ненасытно переходит от сущего к сущему, не будучи в состоянии застыть в созерцании. Несомненно, оно является свидетельством бытия-друг-с-другом, но оно свидетельствует о нем, будучи неспособным достигнуть того экзистенциального открытия, которое свойственно Dasein в «мгновении» [12]. Напротив, необходимо выявить, помимо легкомысленного любопытства, но также и помимо внимания, которое заботится о других (Fiirsorge), более примитивный слой любопытства, когда мы прежде всего заинтересованы тем, что, действительно, является интересным *par excellence* - истоком. Однако нам интересно, каков тот способ, посредством которого мы заинтригованы постоянно обновляемой инаковостью истока, и, осмелюсь сказать, каков тот способ, посредством которого мы вступаем с ней (инаковостью) в интригу (сексуальное любопытство неслучайно является образцовой разновидностью любопытства - но, на самом деле, не более чем разновидностью).

Как позволяет это выразить французский язык, другие сущие мне любопытны («в диковинку»), потому что открывают мне доступ к истоку, заставляют меня прикоснуться к нему, оставляют меня одного перед ним. Другой - это может быть другой человек, животное, растение, звезда - это, прежде всего, явное присутствие точки и момента абсолютного, непроверяемого истока, данное как таковое и как таковое исчезающее в момент своего прехождения. Оно проявляется в лице новорожденного, в лице случайно встреченного прохожего, в насекомом, в ядовитой змее, в булыжнике.., если, конечно, понимать, что речь здесь не идет о том, чтобы сделать эквивалентными эти любопытные присутствия.

Если только мы не получаем доступа к другому указанным способом, стремясь, однако, завладеть истоком, это самое любопытство превращается в ярость, присваивающую или разрушительную. В другом мы ищем уже не уникальность истока, но уникальный и исключительный исток, чтобы его принять или от него отказаться. Другой (с маленькой буквы) становится Другим через желание или ненависть. Обоожествление другого (вместе с добровольным рабством) или его дьяволизация (с его исключением или изничтожением) входят в комплект любопытства, которое уже более не заинтересовано в дис-позиции и со-явленности, но становится желанием Позиции: зафиксировать, обеспечить раз и навсегда истоком, который находится в неизменном для всех одном и том же месте и, следовательно, всегда вне мира. Вот почему это желание есть желание убийства, и не только убийства, но и увеличения жестокости и ужаса, которое является определенным образом направленной интенсификацией убийства: калечение, расчленение, остервенение, скрупулезная экзекуция, радость агонии или, с другой стороны, бойня, груда трупов, техничная и массовая экзекуция, калькуляция лагерей. Речь всегда идет о том, чтобы отослать другого к

Другому или же заставить возникнуть Другого на месте другого и тем самым идентифицировать Другого и исток в нем.

Другой с большой буквы есть не что иное, как коррелят этого безумного желания, тогда как другие, в действительности, являются нашим изначальным интересом. Но верно и то, что возможность безумного желания содержится в самой диспозиции изначальных интересов: рассредоточение (dissfmination) истока растревоживдт исток во «мне» в точности в той мере, в какой заставляет меня проявлять по отношению к нему любопытство, то есть делает из меня «Я» (или «субъекта» - словом, кого-то). (Из этого следует, что нет такой этики, которая существовала бы независимо от онтологии, и что только онтология, на самом деле, может быть этикой последовательным образом. Но к этому следует вернуться в другом месте).

Версия #2

Зверобой создал 14 февраля 2026 17:51:04

Зверобой обновил 14 февраля 2026 19:02:07