|  |  |
| --- | --- |
| Мартин Хайдеггер «Бытие и время» | Семён Франк «Непостижимое» |
| (параграф 13) Если бытие-в-мире есть основоустройство присутствия, в каком оно движется не только вообще, но преимущественно в модусе повседневности, то это должно всегда уже и онтически ощущаться. Тотальная пропажа в скрытости была бы непонятна, тем более что присутствие располагает бытийным пониманием самого себя, сколь бы неопределенно оно ни функционировало. Но как только задевали сам «феномен миропознания», он тут же подпадал «внешнему», формальному толкованию. Показатель тому — еще сегодня обычное введение познания как «субъект-объектного отношения», таящее в себе сколько «истины», столько пустоты. Субъект и объект не совпадают и с присутствием и миром. (с. 59-60) <…> При такой установке устанавливается слепота в отношении того, что тоже неявно уже сказано с самой предварительной тематизацией феномена познания: познание есть бытийный модус присутствия как бытия-в-мире, оно имеет свое онтическое фундирование в этом бытийном устройстве. Этому указанию на феноменальную данность — познание есть бытийный способ бытия-в-мире — могли бы возразить: но ведь с подобной интерпретацией познания уничтожается проблема познания; о чем тогда еще будет спрашивать, если предполагается, что познание уже состоит при своем мире, который оно призвано впервые достичь в трансцендировании субъекта? Не говоря о том, что в только что сформулированном вопросе опять выступает феноменально недокументированная конструктивная «точка зрения», какая все-таки инстанция решает, должна ли, и в каком смысле, существовать проблема познания, — какая еще другая кроме самого феномена познания и способа бытия познающего?  Если мы теперь спросим о том, что кажет себя в феноменальной данности самого познания, то надо констатировать, что само познание заранее основано в уже-бытии-при-мире как сущностном конститутиве бытия присутствия. Это уже-бытие-при есть ближайшим образом не просто оцепенелое глазение на голую наличность. Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром захвачено. Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий дефицит озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром. В воздержании от всякого изготовления, орудования и т. п. озабочение вкладывает себя в единственно теперь ему еще остающийся модус бытия-в, во всего-лишь-пребывание при... На основе этого способа бытия к миру, дающего внутримирно встречному сущему встречаться уже только в своем чистом выглядении , и как модус этого способа бытия возможно специальное вглядывание в то, что таким образом встречает. Это вглядывание есть всякий раз определенное взятие направления на..., прицеливание к наличному. Оно заранее заимствует у встречного сущего «точку зрения». Это вглядывание входит даже в модус самостоятельного пребывания при внутримирном сущем. В так устроенном «пре-бывании» — как воздержании от всякого орудования и использования — происходит внятие наличного. Внятие имеет  способом своего осуществления рассмотрение и обсуждение чего-то как чего-то. На почве этого в широчайшем смысле толкования внятие становится определением. Внятное и определенное может быть  высказано в суждениях, как такое высказанное удержано и сохранено. Это внимающее удержание высказывания о... само есть способ бытия-в-мире и не должно интерпретироваться как «процесс», через который субъект добывает себе представления о чем-то, остающиеся в качестве так усвоенных на хранение «внутри», так что относительно их потом при случае может возникнуть вопрос, как они «согласуются» с действительностью.  В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано, но по своему первичному способу бытия оно всегда уже «снаружи» при встречном сущем всякий раз уже открытого мира. (с. 61-62) | (Вступление) Но так как мир сам по себе имеет бесконечно многообразное и изменчивое содержание, в каждом данном месте и каждой точке времени иное, то наш опыт, наше ознакомление с данностями действительности совсем не могли бы служить этой цели практической ориентировки, если бы мы не имели возможности улавливать в новом и изменившемся все же элементы уже знакомого, которые, именно как таковые, делают возможными целесообразные действия. Такова живая, биологически-психологическая основа того, что мы называем знанием в понятиях (begriffliches Wissen) или отвлеченным знанием. Разумеется, такое ориентирование в мире было бы совершенно невозможно, если бы мир в этом отношении не шел нам в каком-то смысле навстречу. <…> Генетически это "ознакомление" с миром, эта "ориентировка" в нем происходит так, что, исходя из непосредственно окружающей нас среды, из уже привычного нам содержания нашего "окружения", мы пытаемся овладеть всем новым и дальнейшим с помощью этих нам уже знакомых, т.е. логически фиксированных как "понятия", элементов. Правда, мы при этом всегда научаемся и чему-то новому, т.е. запас того, что нами воспринимается как "знакомое", все расширяется; наши представления, приспособляясь к новым, дотоле неизвестным фактам, по большей части изменяют при этом свое прежнее содержание, в силу чего именно и образуются новые понятия - новые типы "общего" и "знакомого". Но самый замысел познания как ориентирования в мире остается при этом все тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только "кажущееся" новое - как "вариант" по существу уже знакомой нам темы. В этом заключается то, что мы называем "понять" что-либо в мире: "понять" значит "узнать", т.е. в новом распознать знакомое, старое.  Генетически первичеый статус биологически-психологической основы.  Как понимается мир?  Франк начинается с вопроса о познании, с проблемы познания. |
| По сути дела, временность не становится темой разработки в «БиВ». «О существе основания»: та временность, о которой он говорит, - это не метафизическая категория, но горизонт или «экстатически горизонтальная временность». Дазайн проектирует себя. Своеобразная разработка феноменологии внутреннего сознания времени. Аристотелевское понимание времени как дериват нашего исконного понимания времени.  (Параграф 5)В плане намётки было показано: к присутствию принадлежит как онтическое устройство доонтологическое бытие. Присутствие есть таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть время. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и генуинно осмыслено. Чтобы дать это увидеть, потребна исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия. В целости этой задачи лежит вместе требование отграничить добытое так понятие времени от расхожего понимания времени, эксплицированного в толковании времени, как оно сложилось в традиционной концепции времени, которая сохраняется от Аристотеля до Бергсона и далее. При этом надлежит прояснить, что — и как — эта концепция времени и расхожая понятность времени вообще возникают из временности. Тем самым расхожей концепции времени возвращается ее самобытная правота — против тезиса Бергсона, что подразумеваемое ею время есть якобы пространство.  «Время» издавна служит онтологическим или скорее онтическим критерием наивного различения разных регионов сущего. Отграничивают «временно» сущее (процессы природы и события истории) от «невременно» сущего (пространственные и числовые соотношения). Заботятся об отделении «вневременного» смысла пропозиций от «временного» протекания их высказываний. Далее находят «пропасть» между «временно» сущим и «надвременным» вечным и предпринимают попытки ее преодоления. «Временный» означает здесь всякий раз то же что сущий «во времени», определение, которое конечно тоже еще достаточно темно. Факт остается: время, в смысле «бытия во времени», служит критерием раздела бытийных регионов. Как время приходит к этой отличительной онтологической функции и тем более по какому праву именно нечто подобное времени служит таким критерием и наконец происходит ли в этом наивно онтологическом применении времени к выраженности его собственная возможная онтологическая релевантность, до сей поры не решено и не исследовалось. «Время», а именно в горизонте расхожей понятности времени, как бы «само собой» попало в эту «само собой разумеющуюся» онтологическую функцию и до сего дня в ней продержалось.  Против этого на почве разработки вопроса о смысле бытия надлежит показать, что — и как — в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии.  Если бытие предстоит понимать из времени и различные модусы и дериваты бытия в их модификациях и ветвлениях действительно становятся понятны из рассмотрения времени, то с ним само бытие — не где-то лишь сущее как сущее «во времени» — делается видимым в своем «временном» характере. «Временное» однако не может тогда уже означать только «сущее во времени». И «невременное» и «сверхвременное» в аспекте их бытия тоже «временны». И это опять же не только по способу привации в противоположность «временному» как сущему «во времени», но в позитивном, конечно еще ожидающем прояснения смысле. Поскольку выражение «временный» в приведенном значении засвидетельствовано дофилософским и философским словоупотреблением и поскольку в последующих исследованиях оно будет применено еще для другого значения, мы именуем исходную смысловую определенность бытия с его чертами и модусами из времени его темпоральной определенностью. Фундаментальная онтологическая задача интерпретации бытия как такового охватывает поэтому в себе разработку темпоральности бытия. В экспозиции проблематики темпоральности впервые дается конкретный ответ на вопрос о смысле бытия. (с.17-19) | (глава III, параграф 2) Укажем прежде всего на то простое обстоятельство, что идеальное бытие, будучи вневременным, очевидно, основано на отрицании времени, на мысленном устранении момента времени. Но так как отрицание, разделяя, вместе с тем связует - именно предполагает отрицательное отношение к мыслимому при этом "иному", а следовательно, и к единству одного и другого, - то "вневременное" бытие уже тем самым предполагает за своими пределами временное и саму временность и потому сполна и исчерпывающим образом мыслимо лишь в связи с последними. Правда, на это может последовать возражение, что отрицание содержится здесь лишь в словесном выражении или в психологическом процессе возникновения понятия "вневременного", а не в существе самой реальности - подобно тому как Декарт признавал "бесконечное" лишь в словесном отношении продуктом отрицания конечного, по существу же чем-то безусловно положительным ("максимальной полнотой")lv. На самом деле это, однако, не так. Что вневременное бытие (общее содержание, напр. "краснота", "число два" и т.п.) мыслимо независимо от бытия временного - это опять-таки очевидно лишь постольку, поскольку это есть тавтология - потому что "мыслить" и значит "сознавать как вневременное содержание". Но если мы примем во внимание, что все мыслимое приобретает для нас подлинный смысл не в отдельном содержании понятия, а лишь в суждении "A есть B" ( в конечном счете, как мы видели, в суждении "x есть A"), то мы имеем в этом наряду с содержанием понятий упомянутое выше загадочное связующее и обосновывающее "есть" (или отношение к x) - что уже не есть содержание понятия. Правда, можно было бы указать на то, что и это связующее начало все же тоже вневременно, так как суждение имеет вневременную значимость. Однако это не совсем так. Вневременным в строгом смысле слова может быть только тождественное себе содержание: форма вневременности именно и совпадает с формой тождества, с категориальным условием, конституирующим определенность. Но момент "есть" сам не есть ни определенность, ни тождество - он есть связь между определенностями (или между определенностью и единством, из которого она возникает), переход от "одного" к "другому" - тот загадочный и глубочайший динамический, жизненный момент идеального бытия, который Фихте называет словом "Durch" ("через") ("Wissenschaftslehre", 1804). Конечно, его нельзя просто отождествлять с психологическим актом связывания или перехода как с реальным процессом мышления - ибо это означало бы незаконное (переход в другой род). Тем не менее этот момент "есть" в качестве связи между определенностями и вместе с тем в качестве момента, обосновывающего определенность в бытии, содержит нечто, что выходит за пределы чистой вневременности определенности и в чем-то сходно с конкретностью временного бытия. Это есть единство, выходящее за пределы всякой определенности и в этом смысле "неопределенное", как бы "материя" самого идеального мира, как ее признавали позднейшие платоники. Но если этот момент не есть нечто отвлеченно-вневременное и, с другой стороны, принципиально отличается от всякого временного процесса или акта, то остается только одна возможность: он должен быть конкретно сверхвременным, время объемлющим. Но такое бытие "идеи" во всеобъемлющем целом, которое само уже не есть идея, мы можем мыслить только в одной форме: именно признав, что оно предполагает, правда, не отдельный временной психологический акт мышления, но сверхвременное бытие в мысли, а тем самым и мысль как универсальную потенцию, - потенцию, которая сама есть уже не в отвлеченно-логической форме ее содержания, а в форме некой всеобъемлющей конкретности. В этом смысле надо вместе с Плотином - против Платона или классического платонизма - признать, что "мир идей" мыслим сущим лишь в "божественном духе" - во всеобъемлющем единстве, которое не отвлеченно-вневременно, а конкретно-сверхвременно. Но в этом сверхвременном единстве как-то заключено и само время, а следовательно, и все временное бытие. |
| (параграф 3)Пока необходимость возобновления вопроса была мотивирована во-первых из достопочтенности его истока, но прежде всего из отсутствия определенного ответа, даже неимения удовлетворительной постановки вопроса вообще. Могут однако потребовать узнать, чему призван служить этот вопрос. Он остается лишь, или вообще оказывается, только занятием свободнопарящей спекуляции об обобщеннейших обобщенностях — или это принципиальнейший и конкретнейший вопрос вместе.  Бытие есть всякий раз бытие сущего. Вселенная сущего может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, напр. история, природа, пространство, жизнь, присутствие, язык и т. п. со своей стороны позволяют в соответствующих научных разысканиях тематизировать себя в предметы. Научное исследование проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в ее основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область. Возникшие так «основопонятия» оказываются ближайшим образом путеводными нитями для первого конкретного размыкания области. и. Лежит или нет весомость исследования всегда именно в этой позитивности, его собственный прогресс заключается не столько в накоплении результатов и сбережении таковых в «учебниках», сколько в спрашивании об основоустройстве той или иной области, большей частью вынужденно реагирующем на такое нарастающее познание предметов.  Собственное «движение» наук развертывается в более или менее радикальной и прозрачной для себя самой ревизии основопонятий. Уровень науки определяется тем, насколько она способна на кризис своих основопонятий. В таких имманентных кризисах наук отношение позитивно исследующего спрашивания к опрашиваемым вещам само становится шатким. Повсюду сегодня в различных дисциплинах пробудились тенденции переставить исследование на новые основания. (с. 8-9) <…>  Основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности. Свое аутентичное удостоверение и «обоснование» эти понятия получают поэтому лишь в столь же предваряющем сквозном исследовании самой предметной области. Поскольку же каждая из этих областей получена из сферы самого сущего, такое предшествующее и создающее основопонятия исследование означает ничто другое как толкование этого сущего на основоустройство его бытия. Такое исследование должно предварять позитивные науки; и оно это может. Работа Платона и Аристотеля тому доказательство. Такое основополагание наук отличается принципиально от хромающей им вслед «логики», которая случайное состояние той или иной из них исследует на ее «метод». Оно есть продуктивная логика в том смысле, что как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания. Так напр. философски первична не теория формирования понятий историографии и не теория историографического познания, однако также и не теория истории как объекта историографии, но интерпретация собственно историчного сущего на его историчность. Так и позитивный урожай кантовской критики чистого разума покоится в приготовлении к разработке того, что вообще принадлежит к какой-либо природе, а не в «теории» познания. Его трансцендентальная логика есть априорная предметная логика бытийной области природы.  Но такое спрашивание — онтология взятая в широчайшем смысле и без примыкания к онтологическим направлениям и тенденциям — сама нуждается еще в путеводной нити. Онтологическое спрашивание правда в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходнее. Оно остается однако само наивно и непрозрачно, если его разыскания о бытии сущего оставляют неразобранным смысл бытия вообще. И именно онтологическая задача некой дедуктивно конструирующей генеалогии различных возможных способов бытия нуждается в преддо-говоренности о том, «что же мы собственно под этим выражением «бытие» имеем в виду».  Бытийный вопрос нацелен поэтому на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде оптических наук и их фундирующих. Всякая онтология, распоряжайся она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу.  Правильно понятое онтологическое исследование само придает бытийному вопросу его онтологическое преимущество перед простым восстановлением достопочтенной традиции и продвижением непрозрачной до сих пор проблемы. Но это научно-предметное преимущество не единственное. (с.10-11) | (Глава III, параграф 2) Но для чего нам, собственно, нужны все эти соображения? Мы возвращаемся здесь к нашей основной теме. Если более глубокому познавательному взору, преодолевающему отвлеченное мышление в понятиях, идеальное бытие открывается лишь как неотделимый частный момент конкретного всеединства, имеющий своим другим соотносительным моментом подчиненное времени эмпирическое бытие, - то понятие "предметного бытия" даже в том более широком смысле, в котором оно не совпадает с "действительностью", становится невозможным в качестве понятия безусловно-автономной, самодовлеющей, замкнутой в себе реальности. И в этом расширенном смысле "предметное бытие" оказывается, напротив, - так же, как мы это установили в отношении "действительности", - "островом, со всех сторон окруженным океаном"; предметное бытие как бы вырастает из лона безусловного бытия и мыслимо лишь укорененным в последнем. Само же это безусловное бытие в этом своем сверхвременном конкретном всеединстве не только не есть "действительность", но не есть уже вообще "предметное бытие". Поскольку мы мыслим бытие предметно, оно, так сказать, безнадежно распадается для нас на подчиненную времени реальность конкретных вещей и процессов и на вневременно-сущую область "идеального бытия". Ибо форма определенности, необходимая, как было указано выше, для конституирования "предметности", момента "независимости" бытия от нас, его предстояния как "сущего по себе" (хотя предметность, как тоже уже было указано выше, отнюдь не исчерпывается этим моментом), требует - поскольку она воспринимает все как логически фиксированное "содержание" - резкого, ничем не смягченного распадения бытия на временное и вневременное. При этом мы - в пределах отвлеченного знания, т.е. соотносительного ему восприятия бытия именно как предметного - не можем согласовать между собой эти две половины бытия, усмотреть до конца их внутреннее соотношение, их реальную связь между собой; они остаются, напротив, для нас отрывками, бессвязными "кусками" бытия; мы не можем уловить их внешних очертаний, границ, в которых они соприкасаются друг с другом и через которые они внутренне связаны. Поскольку же мы преодолеваем эту непреодолимую двойственность, в своих собственных пределах не поддающуюся окончательному синтезу, и, возвышаясь над имманентной ограниченностью, присущей отвлеченному мышлению, улавливаем первичное, исконное единство этих двух сторон бытия, - мы уже выходим за пределы познания предметного бытия и возносимся к восприятию безусловного бытия. Безусловное бытие, конкретное всеединство уже не есть "сущая по себе", извне, "предметно" предстоящая нашему познавательному взору реальность; оно не есть некий "мир", как бы широко и глубоко мы ни мыслили это последнее понятие; оно не есть ни предмет мышления, ни даже предмет "созерцания"; оно есть нечто совсем иное, неизмеримо более объемлющее и глубокое. И поскольку нашей мысли вообще раскрылась, хотя бы в самой смутной, неопределенной форме, эта идея безусловного бытия, - конкретного, подлинно всеобъемлющего единства, - мы и до всякого ее уяснения имеем непосредственное ощущение, что безусловное бытие есть нечто вроде безбрежного океана с неисследимыми темными глубинами. |
| (параграф 5) При характеристике задач, лежащих в «постановке» бытийного вопроса, было показано, что нужна не только фиксация того сущего, которое призвано служить первично опрашиваемым, но что требуется также отчетливое усвоение и обеспечение правильного типа подхода к этому сущему. Какое сущее внутри бытийного вопроса берет на себя преимущественную роль, было разобрано. Но каким образом это сущее, присутствие, должно стать доступным и в понимающем толковании быть как бы взято на прицел?  Доказанное для присутствия онтически-онтологическое преимущество склоняло бы к мнению, что это сущее должно онтически-онтологически быть и первично данным, не только в смысле «непосредственной» охватываемости самого этого сущего, но и в плане столь же «непосредственной» предданности его образа бытия. Присутствие правда онтически не только близко или самое близкое — мы даже суть оно всегда сами. Тем не менее или именно поэтому оно онтологически самое далекое.  Правда к его самому своему бытию принадлежит иметь понятие о нем и держаться всегда уже в известной истолкованности своего бытия. Но отсюда еще вовсе не следует, что это ближайшее доонтологическое бытийное толкование себя самого можно принять за адекватную путеводную нить,  точно как если бы эта понятность бытия возникала из тематически онтологического осмысления самого своего бытийного устройства. Присутствие имеет  скорее по своему способу быть тенденцию понимать свое бытие из того сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайше относится, из «мира». В самом присутствии и тем самым в понятности ему  бытия заложено то, что мы выявим как онтологическое обратное излучение понятности мира на толкование присутствия.  Из-за этого онтически-онтологического преимущества присутствия его специфическое бытийное устройство — понятое в смысле принадлежащей к нему «категориальной» структуры — остается присутствию скрыто. Присутствие себе самому онтически «всего ближе», онтологически всего дальше,  но доонтологически все же не чуждо.  Пока что тем самым указано лишь, что интерпретация этого сущего стоит перед своеобразными трудностями, основанными в самом образе бытия тематического предмета и тематизирующего поведения, а не скажем в недостаточной оснащенности нашей познавательной способности или в  нехватке, очевидно легко устранимой, адекватной концептуальности.  Поскольку же однако к присутствию принадлежит не только понятность бытия, но последняя формируется или распадается с тем или иным образом бытия самого присутствия, оно располагает богатой истолкованностью. Философская психология, антропология, этика, «политика», поэзия, биография и историография на своих разных путях и в меняющейся мере расследуют поведение,  способности, силы, возможности и судьбы присутствия. Но вопросом остается, велись ли эти толкования столь же экзистенциально исходно, как они возможно были оригинальны экзистентно. Одно не обязательно должно совпадать с другим, но одно и не исключает другого. Экзистентное толкование  может продвигать экзистенциальную аналитику, если уж философское познание понято в его возможности и необходимости. Лишь если основоструктуры присутствия достаточно разработаны в эксплицитной ориентации на саму бытийную проблему, предыдущие достижения в толковании  присутствия получат свое экзистенциальное оправдание. (с. 15-16) | (глава V, параграф 1)Бытие как таковое, т.е. в его безусловности, и тайна есть просто одно и то же. При этом "тайна" означает здесь не загадку, которая требует разрешения (хотя бы это разрешение фактически было для нас невозможно), а "таинственное" по самой своей природе, т.е. трансрациональное - то, что по своему существу противоположно всему постижимому. Мы только потому не замечаем этого, что бытие есть безусловно всеобъемлющий фон и всепронизывающая среда всего нашего опыта и именно потому, подобно всему неизменно-постоянному, безусловно привычному, вездесущему, естественно ускользает от нашего внимания. Но стоит нам воспринять его как таковое, как бы раскрыть глаза и увидать его, как мы ощутим вечное и вездесущее присутствие в нашем опыте, во всей нашей жизни безусловно непостижимой тайны.  Трансрациональность и тем самым непостижимость бытия имеет двойной смысл или содержит в себе двоякое. Если взять бытие как таковое, в отличие от всего, что в нем содержится, - то оно есть безусловно неразложимое первичное простейшее единство - как указано, "нечто", что не есть "что-то". Его существо - то, что оно есть, - просто совпадает с его наличием, с тем, что оно есть. По сравнению со всяким содержательным "что" оно есть ничто. В качестве такого неразложимого, лишенного всяких признаков единства оно может быть именно только пережито, как бы являть нам свое бытие и быть нами обладаемым, но не может быть уяснено каким-либо умственным анализом. Но вместе с тем это единство есть, с другой стороны, единство всего; оно не только объемлет и содержит в себе все, но и как бы насквозь все пронизывает; и бытие в этом смысле есть не то, что остается за вычетом всего остального, а именно единство всего вообще - единство всяческого "что" и его бытия. Так как оно есть в этом смысле "все" именно в качестве единства, то в нем самом все есть единство. Всякая совместность, всякое соседство, всякая связь многообразия есть в нем слитность, совпадение различного в трансрациональном тождестве. В силу этого безусловное бытие есть coincidentia oppositorum, совладение противоположностей; так как бытие есть все, что оно имеет и содержит, то в нем мирное соседство или сожительство превращается в антиномистическое совпадение противоположностей. Поскольку мы пытаемся выразить это соотношение рационально, в понятиях и суждениях, мы не можем это сделать иначе, как сказать, что то, что само по себе несогласимо между собой, все же совместно имеет силу в безусловном бытии, - и притом не в различимом отношении, как это может быть в частной реальности, а безусловно - именно потому, что дело здесь идет о безусловном и неразделимо-простом бытии. Безусловное бытие выходит за пределы всего постижимого и логически-определенного не только в том смысле, что оно металогично, трансдефинитно и трансфинитно, но и в том смысле, что оно трансрационально в смысле непостижимости в строгом смысле слова, т.е. непонятности. Это уяснится нам в следующей главе еще точнее.  И тем не менее трансрациональное, непостижимое по существу, как мы видели, не лежит где-либо далеко или скрыто от нас. Так как оно совпадает с бытием в его безусловности, то оно, напротив, наличествует во всяком сознании реальности с последней, абсолютной очевидностью, если у нас только есть глаза, чтобы увидать его. Самое знакомое, то, что со всех сторон окружает и проникает нас, то, в чем мы живем, движемся и есмы, - реальность как таковая - совпадает с непостижимым. И все постижимое и понятное, все уловимое в понятиях укоренено в нем и имеет смысл лишь в связи с ним. |
| (параграф 26) Характеристика встречи других ориентируется так однако все же опять на всегда свое присутствие. Не исходит ли и она из отличения и изоляции «Я», так что потом надо от этого изолированного субъекта искать перехода к другим? Во избежание этого недоразумения надо заметить, в каком смысле здесь идет речь о «других». «Другие» означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью не отличает, среди которых и он тоже. Это тоже-присутствие с ними не имеет онтологического характера «со»-наличия внутри мира.  «Со» здесь присутствиеразмерно, «тоже» означает равенство бытия как усматривающе-озаботившегося бытия-в-мире. «Со» и «т о ж e » надо понимать экзистенциально, а не категориально. На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие. (с. 118-119) <…> Присутствие понимает себя ближайшим образом и большей частью из своего мира, и соприсутствие других многосложно встречает из внутримирно подручного. Однако также и когда другие в их присутствии как бы тематизируются, они встречны не как наличные веще-лица, но мы застаем их «за работой», т. е. сначала в их бытии-в-мире. Даже если мы видим другого «просто бездельничающим», он никогда не воспринимается как наличная человеко-вещь, но «безделье» тут экзистенциальный модус бытия: неозаботившееся, неосмотрительное пребывание при всем и ничем.  Другой встречает в своем соприсутствии в мире. Но выражение «присутствие» ясно показывает ведь, что это сущее «ближайшим образом» есть безотносительно к другим, что вторично оно может быть еще и «с» другими. Нельзя однако упускать из виду, что мы употребляем термин соприсутствие для обозначения того бытия, на которое внутримирно отпущены сущие другие. Это соприсутствие других внутримирно разомкнуто для присутствия и тем самым также для соприсутствующих лишь потому, что присутствие сущностно само по себе есть событие. Феноменологическое высказывание: присутствие есть по сути со-бытие, имеет экзистенциально-онтологический смысл. Оно не имеет в виду онтически констатировать, что я не один фактически наличен, а бывают еще другие моего вида. Если бы тезис, что бытие-в-мире присутствия по сути конституировано событием, такое подразумевал, событие было бы не экзистенциальной определенностью, присущей присутствию от него самого из его образа бытия, а свойством, возникающим всегда на основе явления других. Присутствие экзистенциально определено событием и тогда, когда другой фактично не наличен и не воспринят. Одиночество присутствия есть тоже событие в мире. Не хватать другого может только в событий и для него. Одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательство последнего. Фактическое одиночество с другой стороны снимается не тем, что «рядом» со мной случился второй экземпляр человека или возможно десять таких.  Даже если их имеется и еще больше налицо, присутствие может быть одиноким. Событие и фактичность друг-с-другом-бытия основываются поэтому не на появлении нескольких «субъектов» вместе. Одиночество «среди» многих значит однако в отношении бытия многих опять же, не что они при этом лишь наличны. И в бытии «среди них» они тоже соприсутствуют; их соприсутствие встречает в модусе безразличия и чужести. Одиночество и «разлука» суть модусы соприсутствия и возможны, лишь поскольку присутствие как событие дает встретиться в своем мире присутствию других. Событие есть определенность всегда своего присутствия; соприсутствие характеризует присутствие других, насколько оно высвобождено для события его миром. Свое присутствие, насколько оно имеет сущностную структуру события, есть лишь как встречное для других соприсутствие.  Если соприсутствие оказывается экзистенциально конститутивным для бытия-в-мире, то оно должно, равно как усматривающее обращение с внутримирно подручным, предвосхищающе характеризованное нами как озабочение, интерпретироваться из феномена заботы, в качестве каковой определяется бытие присутствия вообще. Бытийный характер озабочения не может быть свойствен событию, хотя этот последний способ бытия подобно озабочению есть бытие к внутримирно встречному сущему. Сущее, к которому относится присутствие как событие, не имеет однако бытийного рода подручного средства, оно само присутствие. Этим сущим не озабочиваются, но заботятся о нем. (с. 120-121) | (глава VI, параграф 3)Но именно с этой своей стороны "ты", в качестве чужого", стоит для меня в непосредственном соседстве с "оно" - есть "ты", которое вместе с тем есть некое "оно". "Другой", поскольку он есть для меня только "чужой", есть тем самым "что-то чужое". Поскольку я еще не испытываю "ты" как "второе", т.е. мне онтологически равноценное, "я", а сознаю его лишь как мне-подобную, но "не мою", направленную против меня, мне враждебную и угрожающую инстанцию, оно стоит для меня в непосредственном соседстве с предметным бытием или таинственным лоном последнего, - с "оно". "Ты", в качестве "чужого", стоит уже на границе "он". В качестве моего соперника или врага оно может быть моей добычей, рабом, орудием - или чем-то, подлежащим уничтожению. Поскольку "ты" не сознается равноценным мне, не есть для меня правомерный "другой" правомерное иное, "я", чем "я сам", - оно именно тем самым есть некое "оно". ("Он" есть ведь, как уже было указано, "ты", уже погруженное в сферу "оно".) Правда, "ты" не может при этом без остатка, целиком превратиться в "оно" иначе этим было бы уничтожено само отношение "я-ты". Даже сильнейшее отталкивание от "другого", даже самая лютая вражда и ненависть есть все же отношение "я-ты", хотя и граничащее с состоянием его отсутствия; лишь презрение, ведущее к полному равнодушию, к небытию для меня "ты" как такового, превращает "ты" в безразличное "он" и тем самым уничтожает само отношение "я-ты".  Эту установку к "ты" как к "чужому" можно рассматривать - правда, лишь в известном, условном и ограниченном смысле, как мы увидим это тотчас ниже, как первую и основоположную в порядке генетическом форму отношения "я-ты", на которой строится все дальнейшее - в частности, вторая, иная форма этого отношения. "Ты" может, конечно, иметь для меня и совсем иной смысл, содержать момент, прямо противоположный описанному. А именно, непосредственное самобытие узнает в "ты" успокоительную, отрадную ему реальность сходного, сродного, родного ему - некую свою родину, т.е. реальность вне себя самого, внутренне ему тождественную. Встречаясь с такого рода "ты" или улавливая этот момент в составе "ты", я сознаю себя уже не единственным, не одиноким - вне меня я нашел мне-подобное, сущее по моему образу. "Не-я", не переставая быть "ты", т.е. не быть "мною самим", есть "я" вне меня самого, и притом не на жуткий, противоестественный, неправомерный лад двойника, а так, что, не теряя и не колебля тем единственности и неповторимости моего "я" как такового, я нахожу во внешнем мире существо, исполненное стихии моего собственного внутреннего бытия. Это есть чуткое, понимающее, проникающее во-внутрь "ты" и его раскрывающее отношение "я-ты", в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности. Тайна другого, второго - именно вне меня сущего - бытия того, что составляет существо меня самого, не перестает быть тайной, откровением непостижимого. Но это есть уже не жуткая и устрашающая, а отрадная, сладостная тайна - не "mysterium tremendum", а "mysterium fascinosum". К сущности этой тайны как тайны любви мы еще вернемся ниже. Здесь нам надо подчеркнуть лишь одно: если можно считать (повторяем, лишь в условном и приблизительном смысле), что сознание "я" и тем самым самобытие "я" как такового для себя самого впервые в генетическом порядке возникает из реакции на "ты" как чуждую и угрожающую мне инстанцию "другого" - на я-подобное существо вне меня самого, - то, с другой стороны, "я" как таковое впервые внутренне оформляется, приобретает прочную реальность, как бы усматривает единственность, законность, понятность своего существа, лишь когда оно видит себя в свете сродного, близкого, тождественного ему по своему существу "ты", - другими словами, лишь когда оно находит как бы подтверждение своего бытия вне себя самого, как извне данную, извне ему открывающуюся и в этом смысле "объективную" реальность. Вне "уважения" к "другому" - вне восприятия "ты" как самоочевидной, внутренне правомерной реальности - нет заколоченного самосознания, нет внутренне прочного самобытия "я". |

«Бытие и время» цитируется по изданию: Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. – 406с.;

«Непостижимое» - http://www.vehi.net/frank/nepost/