

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Захлипа Дар'я Андріївна

УДК: 1.111:122/129:167/168

ДИСЕРТАЦІЯ

**«КОПУЛА БУТТЯ: ВІД РЕТИТІО PRINCIPII ДО ПРЕДМЕТУ
РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ»**

Спеціальність 033 – Філософія

(Галузь знань 03 – Гуманітарні науки)

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Д.А. Захлипа

Науковий керівник: Прокопенко Володимир Володимирович, доктор філософських наук, професор.

Харків – 2024

АНОТАЦІЯ

Захлина Д. А. Копула буття: від *petitio principii* до предмету радикальної онтології. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія (Галузь знань 03 – Гуманітарні науки). – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2024.

Більше століття в європейській філософії йде процес розробки нових, несубстанціальних онтологій, в яких місце класичної субстанції займає динамічна конфігурація буттєво вкорінених смислів. Поточна дисертаційна робота є його дискурсивним продовженням. Тим не менш, жодна з них виявилась неспроможною відповісти на питання про буття самого буття, що значить: безпосередньо його копулу. На противагу локальним онтологіям суб'єкта, події та різноформ'ю об'єктно-орієнтованих онтологій, скерованих дією логічної помилки «*petitio principii*» або «передбачення підстави», радикально онтологічний проект М. Гайдеггера можна вважати таким, що виходить із кардинально інакшого засновку, ініційованого вже в «Основних проблемах феноменології» 1927 р. Там же перспективи даного проекту, але за відсутності прямих вказівок на його предметну основу, були розглянуті Гайдеггером лише нарисом в якості кінцевої цілі підготовчої *Dasein*-аналітики, що тільки підтверджує необхідність та актуальність його дослідження сьогодні.

Специфіка методологічного підходу Гайдеггера в цілому ґрунтувалась навколо умисного замовчування тих ідей, котрі він розміщав у самій серцевині, що споріднює німецького мислителя з Арістотелем і грецьким типом філософування як таким. Завдяки цьому досить високим від самого початку був визначений ступінь потенціалу й філософської новизни тих гайдеггерових ідей, що лишилися невиказаними в рамцях радикальної онтології, але зумовили появу так званого *переходу*, що дотепер разом з конституйованою автором, алетичною варіацією феноменології, вимагав належної постанови через

основоположність висновків, до яких він призвів у питання про буття після греків в цілому.

Об'єкт дослідження – буття у множинності його репрезентацій і практик.

Предмет дослідження – копула буття серед перспектив спростування логічної помилки «*petitio principii*» на шляху опредмечування радикальної онтології.

Метою дослідження є визначення копули буття в якості предмету радикально онтологічного проекту, ініційованого М. Гайдеггером, шляхом спростування логічної помилки «*petitio principii*» та узasadнення негативних підоснов буттєвої істини- *ἀλήθεια*, репрезентованих вже у найпершому із суджень про буття, яке безпосередньо *не є* у сенсі *як суще/не тільки як суще*.

Заради досягнення визначеної мети дисертаційного дослідження було виокремлено наступні **завдання**:

1. Вказати на вирішальну роль для будь-якого наукового дослідження лямбніцевого закону достатньої підстави, який завдячує своєю появою аристотелевій *вимозі начала* у вигляді *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*.

2. Спростувати логічну помилку «*petitio principii*» або передбачення підстави у питанні буття.

3. Вказати на невідповідність буття вимогам класичної основи, яка ладна діяти виключно у позитивний спосіб.

4. Вивести поняття копули із логічного до радикально онтологічного дискурсу, ґрунтуючись на супутньому, семантико-лінгвістичному аналізі дієслова *бути*.

5. З'ясувати, що найперша із вихідних онтологічних характеристик у вигляді буття *не є, як суще/не тільки, як суще* виступає визначальною для буттєвої копули, негативною предикацією-обставиною.

6. Присвідчити, що заперечення в якості спрощеної форми негативності коріниться в ніщо, але воно – не єдиний і не визначальний рід неґації.

7. Узасаднити в історичній ретроспективі екстралінгвістичну природу буттєвої копули й відповідну екстраординарність зв'язку, що виникає між буттям і ніщо.

8. Обґрунтувати тісний взаємозв'язок буттєвої копули із грецьким поняттям істини-ἀλήθεια, затверджуючи тим самим актуальність алетичної феноменології в якості методологічної основи радикально онтологічного проекту.

9. Репрезентувати топологічність *Істини-Прояви* як місця, всередині якого буття діє як початок у межах його копули.

10. Виокремити три рівнозначні дискурси радикальної онтології відповідно до трьох заперечень грецької мови (*ου-*, *μη-*, *-α*), тим самим спростовуючи створення гібридних форм онтології.

11. Конституувати автономне положення радикально онтологічного дискурсу із центром у понятті копули, завдяки чому відновлюється системність погляду на окремішньо взяті гайдеггерові інтенції у питанні буття й водночас філософські феномени в цілому.

Теоретико-методологічна позиція була підпорядкована меті дослідження й базувалась безпосередньо на гайдеггеровому витлумаченні феноменології, але із авторським її демонтажем у бік алетичного варіанту феноменології. Окрім цього були також використані наступні методи: порівняльно-історичний метод (для відстеження етимологічного розвитку понять на кшталт ἀλήθεια та ἐνέργεια), метод абстрагування (для роботи над найпершим із суджень про буття у формі *буття не є*, а також над максимально неопосередкованими поняттями типу ніщо), метод структурного аналізу (для виокремлення на основі грецьких заперечень трьох рівнозначних дискурсів «радикальної онтології»).

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що дана робота є першою в українській філософській думці спробою узасаднення автономного проекту [радикальної] онтології відповідно до визначення негативної специфіки її предмета у вигляді копули.

Уперше:

- було конституційовано негативну буттєву копулу в якості предмету радикально онтологічного проекту М. Гайдеггера шляхом критичного демонтажу найпершого із суджень про буття.
- було визначено алетичну феноменологію в якості методологічної основи зазначеного проекту шляхом аналітики поняття ἀλήθεια відповідно до кореневої негативності його основи.
- було виокремлено три рівнозначні дискурси радикальної онтології шляхом реконструювання трьох заперечень грецької мови й відповідно на оновлених засадах були тематизовані такі негативні модуси, як *ніщо*, *пустота*, *Angst*, *неіснування*, *вада*, *ретардація*, *небуття*, *неістина*, *нігілізм*.
- поняття *ніщо* отримало свою категоралізацію у вигляді відрефлексованої алетичним шляхом негативності.

Уточнено й поглиблено:

- деструктивний вплив логічної помилки «*petitio principii*» шляхом викриття анігіляції *вимоги підстави* у сучасному онтологічному дискурсі із його подальшим узасадненням.
- трансфеноменальний, екстралінгвістичний та протологічний характер суто онтологічного пов'язування шляхом відтворення в історичній ретроспективі плідних семантичних вузлів, які утворились між поняттями буття і *ніщо*.
- усвідомлення негативності буттєвої істини в сенсі *непотайності без вилучення* [кореня *λήθη*] шляхом апеляції до відреставрованого М. Гайдеггером з позиції *Просвіту* грецького феномену ἀλήθεια.
- думка про те, що предикація негативності перевищує спрощений контекст заперечення шляхом вивільнення гіпертрофії смислів, акумульованих в історії західноєвропейського мислення про *ніщо*.
- топологічність гайдеггерового *переходу до нового початку* шляхом конституювання часу як місця, поміж якого діє буття.

Набули подальшого розвитку:

- парменідові тези/засновки в контексті співмірності буття й ніщо шляхом висвітлення трипофобної манери грецького філософування.

- гайдеггерові рефлексії щодо *часу кінця* шляхом звернення до супутнього йому, месіансько-кайрологічного часу Дж. Агамбена.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів напряду корелює із виокремленням трьох рівнозначних дискурсів радикальної онтології відповідно до трьох заперечень грецької мови (*ου-, μη-, - α*), модусами яких були визначені й тематизовані *ніщо, пустота, Angst, неіснування, вада, ретардація, небуття, неістина, нігілізм*. Їхнє подальше дослідження з позиції відрефлексованої алетичним шляхом негативності має суттєве значення для вирішення питань, пов'язаних із різними формами заперечень: від *відмови і зречення до замовчування* у соціально-культурному просторі в цілому.

Ключові слова: копула буття, радикальна онтологія, *restitutio principii*, ніщо, небуття, негативність, заперечення, *Dasein*, алетична феноменологія, істина-*ἀλήθεια*, *Ereignis*, неперекладність.

ABSTRACT

Zakhlypa D. A. From *Petitio Principii* to the Subject of Radical Ontology. – Qualification scholarly paper: a manuscript.

Thesis submitted for obtaining the Doctor of Philosophy degree in Human Sciences, Specialty 033 – Philosophy. – V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2024.

For more than a century, the new, non-substantial ontologies have been developing in the European philosophy, in which the place of classical substance is occupied by a dynamic configuration of essentially rooted meanings. The current thesis is its discursive continuation. Nevertheless, none of them gave a response to the question about *being* of being itself instead of *being* of entities, which means directly its copula. In contrast to the local ontologies of subject, events, and various forms of object-oriented ontologies, guided by the action of the logical fallacy “*petitio principii*” or “assuming the conclusion”, M. Heidegger's radically ontological project can be considered as originating from a drastically new beginning, already initiated in the "Die Grundprobleme Der Phänomenologie" of 1927. In the same source, the prospects of this project were thought over by Heidegger pointwise as the final goal of preparatory Dasein-analytics, but without outright indications of its substantive basis, which only confirms the necessity and relevance of its research today.

Overall, the specificity of Heidegger's methodological approach was based on the aforethought silencing of those ideas that he placed at the very core, which relates the German thinker to Aristotle and the Greek type of philosophizing as such. Thanks to this, the degree of potential and philosophical novelty of Heidegger's ideas, which remained unexpressed within the framework of radical ontology, was determined quite high from the very beginning. Ultimately, these ideas anticipated the emergence of the so-called transition, which until now, along with the alethic variation of phenomenology constituted by the author, required a proper consideration due to the fundamental nature of the conclusions it led to in the matter of being after Greeks.

The object of the research is being in the multiplicity of its representations and practices.

The subject matter of the research is the copula of being among the perspectives of refuting the logical fallacy “petitio principii” on the way to the objectification of radical ontology.

The aim of the research is dedicated to the determining of being-copula as the subject of a radically ontological project initiated by M. Heidegger, by refuting the logical fallacy “petitio principii” and justifying the negative sub-foundations of the real truth-ἀλήθεια, represented already in the very first of the judgments about being, which *is not* directly in the sense *as an entity/not only as an entity*.

To achieve the outlined aim of the current hesis, the following tasks were singled out:

1. Pointing out that the essential role for any scientific research of Leibniz's principle of sufficient reason, which owes its appearance to the Aristotelian asking for the initial thing in the form of αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ.

2. Refuting the logical fallacy of “petitio principii” or “assuming the conclusion” in the question of being.

3. The revealing of the inconsistency of being with the requirements of the classical ground, which acts exclusively in a positive way.

4. Deriving the concept of copula from logical to the radically ontological discourse, based on the accompanying semantic-linguistic analysis of the verb *to be*.

5. Finding out that the very first of the initial ontological characteristics in the form of *being is not, as an entity/not only as an entity*, acts as a negative predication-circumstance that defines the copula of being.

6. Concluding that logical negation as a simplified form is rooted in nothingness, but it is not the only and not the defining type of real negation.

7. To establish in historical retrospect the extralinguistic nature of being-copula and the appropriate extraordinariness of the connection that arises between being and nothingness.

8. Substantiating the strong correlation of being-copula with the Greek concept of truth-ἀλήθεια, thereby confirming the relevance of alethic phenomenology as the methodological basis of a radically ontological project.

9. Representing the topological nature of Truth-Ereignis as a place within which being acts as a beginning, within its copula.

10. Identification of three equivalent discourses of radical ontology based on three negations of the Greek language (ου-, μη-, - α), refuting the creation of hybrid forms of ontology.

11. Determining an autonomous position of radical ontological discourse centered on the concept of copula, thereby restoring the systematicity of Heidegger's views taken separately on the question of being and at the same time regarding philosophical phenomena as such.

The author's theoretical and methodological position was subordinated to the primary aim of the research and was based directly on Heidegger's interpretation of phenomenology, but with the author's dismantling of it in the direction of the alethic version of phenomenology. Besides, the following methods were also used: the comparative historical method (to trace the etymological extension of concepts such as ἀλήθεια and ἐνέργεια), the method of abstraction (to work on the very first of judgments about being in the form of *being is not*, as well as on the most unmediated concepts like nothingness), the method of structuralism (to distinguish three equivalent discourses of “radical ontology” on the basis of Greek negations).

The scientific novelty of the obtained results lies in the fact that the current thesis is the first attempt in Ukrainian philosophical thought to establish an autonomous project of [radical] ontology in accordance with the definition of the negative specificity of its subject in the form of copula.

First:

- the negative copula of being was defined as the subject of M. Heidegger's radically ontological project by critical dismantling the very first of the judgments about being.

- alethic phenomenology was declared as the methodological background of pointed project by analyzing the concept of ἀλήθεια according to the root negativity of its basis.

- three equivalent discourses of radical ontology were singled out by reconstructing of three denials of the Greek language and, therefore, such negative modes as nothingness, emptiness, Angst, non-existence, defect, retardation, non-being, untruth, nihilism were thematized on new grounds.

- the concept of nothing received its categorization in the form of negativity reflected through the alethic way.

Clarified and deepened:

- the destructive effect of the logical fallacy “petitio principii” by revealing the annihilation of asking the original point in the modern ontological discourse with its subsequent rationalization.

- the awareness of Leibniz's principle of sufficient reason, as well as the accented Aristotelian principle in the very first of judgments about being.

- the transphenomenal, extralinguistic and protological character of a purely ontological conjunction through the resumption of productive semantic nodes formed between the concepts of being and nothingness in historical retrospect.

- the awareness of ontological truth in the negative sense of (non)concealment without extracting [the root λήθη] by appealing to the Greek phenomenon ἀλήθεια, restored by M. Heidegger from the position of Enlightenment.

- the idea that the predication of negativity exceeds the simplified context of logical denial by releasing the hypertrophy of senses, accumulated in the history of Western European thinking about nothingness.

- the topological nature of Heidegger's *transition* to a new beginning through the constitution of time as a place within which the being acts.

Acquired further growth:

- Parmenides' thesis in the context of interrelation which arises between being and non-being by highlighting the tryophobic manner of Greek philosophizing.

- Heidegger's reflections on the ending time by referring to J. Agamben's messianic and kairological time accompanying it.

The theoretical and practical significance of the results precisely correlates with the identification of three equivalent discourses of radical ontology in accordance with three negations of the Greek language (ου-, μη-, - α), the modes of which were defined and thematized as follows: nothingness, emptiness, Angst, non-existence, defect, retardation, non-being, untruth, nihilism. Their further research from the position of negativity reflected in alethic way is essential for solving the issues related to various forms of objections: from refusal and renunciation to silence in the socio-cultural space.

Keywords: copula of being, radical ontology, petitio principii, nothingness, non-being, negativity, denial, Dasein, alethic phenomenology, truth-ἀλήθεια, Ereignis, untranslatability.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

1. Захлипа, Д. (2022). Буття-Dasein серед літеральних і філософських перспектив україномовного перекладу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 65, 23–31. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-03>

2. Захлипа, Д. (2022). Негативна копула буття серед перспектив гайдеггерового проекту радикальної онтології. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 67, 49–56. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-6>

3. Захлипа, Д. (2023). Нігітологія імені буття М. Гайдеггера. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 69, 82-90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-69-10>

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

4. Захлипа, Д. (2023). Алетизація нігілізму М. Гайдеггером. *Grail of Science*. Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Open Science Nowadays: Main Mission, Trends and Instruments, Path and Its Development». Відень-Вінниця. №31. 370-371. DOI: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.15.09.2023.57>

5. Захлипа, Д. (2023). Гайдеггерові поняття ніщо та angst: перекладацька специфіка. *ΛΟΓΟΣ*. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche». Болонія-Вінниця. 158-159. DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-29.09.2023.45>

6. Захлипа, Д. (2023). Осучаснені форми другого із давньогрецьких заперечень: дефективність і вада. *Grail of Science*. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції «Globalization of scientific knowledge: international cooperation and integration of sciences». Відень-Вінниця. №32. 296-297. DOI: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.13.10.2023.053>

7. Захлипа, Д. (2023). Поняття ніщо: онтологічні підоснови першої із форм давньогрецького заперечення. *ΛΟΓΟΣ*. Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences». Кембридж-Вінниця. 185-186. DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-18.08.2023.51>

8. Захлипа, Д. (2023). Радикально-онтологічна реконструкція тези Парменіда. Матеріали IX Всеукраїнської мультидисциплінарної науково-практичної інтернет-конференції «Наукові дослідження: реалії сьогодення». Полтава. 54-56. URL: https://webconference.org.ua/wp-content/uploads/2023/04/IX_Всеукраїнська_мультидисциплінарна_науково_практична_Інтернет.pdf

9. Захлипа, Д. (2021). Філософський дискурс ἀλήθεια як умова оприсутнення науки. *XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна*. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів. Харків. 30–33. URL: https://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/staff_tpf/visnyk/17_chytannya.pdf

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. КОПУЛА БУТТЯ.....	28
1.1. Логічна помилка <i>petitio principii</i> та положення про основу.....	28
1.2. Виведення поняття копули із логічного до радикально онтологічного дискурсу М. Гайдегера.....	38
1.3. Семантико-лінгвістичний зміст дієслова <i>бути</i>	51
Висновки до розділу 1.....	68
РОЗДІЛ 2. НЕГАТИВНІСТЬ БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ.....	71
2.1. Негативність ніщо й буттєвість буття Парменіда.....	71
2.2. Заперечення як опосередкована форма негативності у Ф. Гегеля.....	75
2.3. Пафос негативного заклику Т. Адорно.....	94
2.4. Трансфеноменальність буття й ніщо Ж.-П. Сартра.....	109
Висновки до розділу 2.....	119
РОЗДІЛ 3. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ПРОЕКТУ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГЕРА.....	122
3.1. Алетична феноменологія: сутність та передумови.....	122
3.2. Особливості методологічного <i>переходу</i> М. Гайдегера.....	132
3.3. Критичний демонтаж <i>ἀλήθεια</i> : від істини-правди до непотайності без вилучення.....	142
Висновки до розділу 3.....	161
РОЗДІЛ 4. ТРИ ДИСКУРСИ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ.....	163
4.1. <i>Ου</i> -дискурс: ніщо, пустота, <i>Angst</i>	163
4.2. <i>Μη</i> -дискурс: неіснування, вада, ретардація.....	173
4.3. <i>Α</i> -дискурс: небуття, неістина, нігілізм.....	180
Висновки до розділу 4.....	188
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ.....	189
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	192
ДОДАТОК А.....	205

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Період, що розпочався вже у романські часи із втратою буттям абсолютного статусу й апофеозом якого у Новий Час постало виокремлення лямбніцевого положення про основу, можна порівняти з інкубаційним, до-онтологічним періодом. Було присвідчено, що для греків буття не потребувало додаткових підтверджень на користь свого абсолютного статусу, тоді як сьогодні в останньому йому остаточно відмовлено, але водночас воно викривленим чином продовжує відшкодовувати брак і дефіцит підґрунтя у тих смислових локунах, що його потребують. Було з'ясовано, що така аберація парадигми первинності відбулась з тієї причини, що у науковому веденні мови про буття як *початок* останнє латентним чином і не на власну користь було анульоване під натиском *основи*, затвердженої вказаним положенням: «нічого немає основи». Однак, супутня до нього ремарка у вигляді «нічого, за виключенням самого положення і буття» виступає для філософського простору ще більш вирішальною, аніж сам принцип. Було простежено, що буття *діє* як основа: від самого початку буття *засновує* (за (причини) буття усе схильне спиратися на щось/ґрунтуватися на чомусь), компенсуючи тим самим нестачу істини для будь-якого дещо, окрім себе. А враховуючи той факт, що логічна помилка «*petitio principii*» зоставалась глибоко вкоріненою в онтологічному запитуванні, копула буття або ж спосіб дії буття самого буття лишались у неопредмеченому стані аж до появи радикально онтологічного проекту М. Гайдегера. Водночас мислилось наперед, що буття задовольняє усі вимоги, висунуті до нього, як до основи.

Тим не менш, за більш детального аналізу було виявлено, що одна із вирішальних у логіці вимог не вправі бути дотриманою у випадку буття: йдеться про *принцип несуперечності*, оскільки *безосновність*, до якої неодноразово звертався М. Гайдегер в контексті пізньої філософії *інакшого початку*, виступає однією із базових предикацій буття. Побіжно в цьому було відстежено розрив між метафізичним та онтологічним мисленням, що пролягає

у принциповому розведенні пошуку овічненої, іменникової основи для безосновного у першому випадку, та визначенні для другого із них негативних підстав/засад у буттіюванні як віддієслівному процесі, що не має лінійного кінця, тобто ніколи не завершується. З огляду на це, обраний Гайдеггером грецький феномен істини-*ἀλήθεια* із вкоріненим у ньому моментом *потайності-λήθη* краще за будь-що інше репрезентує негативний тип буттєвого засновування, який можна пройменувати в цілому як *досвід діяльної негації*. Між іншим, було з'ясовано, що філософська еволюція у розумінні поняття істини не залежала від стрибкоподібних переходів між її пізніми інтерпретаціями, перетвореними нині на трюїзм, жодна з яких не задовольнила її вихідне семантичне наповнення. Однак, вона напряду була пов'язана з переосмисленням негативного кореня *забуття* в її основі, інкапсульованого у різних феноменологічних сферах мислення і праксису, завдяки якому будь-яка подія прочиняється в епохально-кайрологічному сенсі. Ніщо інше, як *розпад істини* слугував для Гайдеггера одним із супутніх маркерів загальнонігілістичної *покинутості* буття, за умови, що наперед поставлене з іншого начала питання про істину буття, завдяки чому стає можливим хід назустріч до так званого першого початку. Відтак, услід за виокремленням поняття копули з позиції безпосереднього предмету радикальної онтології, в якості методологічної основи проекту радикальної онтології цілком виправдано було визначено алетичний варіант феноменології, тематизований окремо у третьому розділі роботи.

Незважаючи на те, що поняття негації зустрічається у філософському дискурсі досить пізно, завдячуючи своєю появою Гегелю, такі негативні форми, як небуття, неіснування та ніщо фігурували у філософському словообігу іще з часів греків. Було звернено увагу, що нігітологія як локальне вчення про негативні модуси буття несе під собою широкоформатну площину смислів, синтаксис якої ґрунтується навколо двох грецьких заперечень *ου*, *μη*, а також привативної *-α*, яким семантично супутні троїсте *ніщо- неіснуюче-небуття* та відповідно три дискурси радикальної онтології, безпосередньо тематизовані у

четвертому розділі дисертаційного дослідження. Відтак, здійснена диференціація типів негативності: від безосновності та забуття до негації зрештою, тільки затвердила необхідність належної аналітики ніщо, яке за ступенем своєї неопосередкованості постало найбільш спорідненим до буття поняттям, від онтологічної категоралізації, артикуляції й тематизації якого напряду залежала можливість виходу буття із контексту напівпросторових абстракцій, якими продовжує зловживати сьогодні уся пост-метафізична традиція. Гайдеггер неодноразово наголошував на радикалізації власного онтологічного проекту саме в негативному сенсі, що значить: радикальна постанова про буття для буття розпочинається тільки там, де прочинена негативність в основі буттєвої копули. Як наслідок, дослідження буття унеможлиблюється без надання опори феномену негативності. Було присвідчено, що поза буттєвої тематизації ніщо повсякчас існує ризик звести два надважливі для онтологічного дискурсу поняття (буття й ніщо) у тотальну беззмістовність, що спричинило у свій час появу різних форм чистого смислу, що їх стоїки йменували *лектоном*: екзистенційно нейтральним конструктом, підтвердження факту існування якого можна знайти тільки когітально. Предикація «стерильності», повсякчас вживана в історії філософії у відношенні буття, зростила його із грамузними, перевантаженими надлишковим смислом метафізичними конструктами типу «речі-у-собі», а відповідно кут онтологічного запитування був зсунутий до анулювання потреби феноменологічним чином оприсутнювати буття, яке по суті *не є*. Не в останню чергу це відбувалось з тієї причини, що філософи звикли обґрунтовувати відмінності у трактуванні полісемічних понять і відповідних їм подій та станів, до яких належить і буття, не враховуючи лінгвістичні особливості мови, а скеровуючись радше очікуваннями від конкретного поняття, вбудованого наперед у визначену авторську систему. З іншого боку, було з'ясовано, що гіпертрофія віднайдених у грецькому філософському вокабулярі смислів, як і поняттєві інверсії Гайдеггера, стали причиною вагань навіть серед його коментаторів з приводу тих чи інших термінологічних вузлів, які також слід

неуклінно приводити до максимальної ясності, наскільки це є можливим у рамках самé наукового пошуку.

Чимало уваги в роботі приділено аналізу того факту, що буття дійсно *не є* у сенсі *як суще/не тільки як суще*, із чого цілком логічно можна дійти спрощеного висновку, що буття за способом дії своєї копули дорівнюється ніщо. Тим не менш, було досліджено, що в судженні «буття не є суще» вже промовляється вирішальне «є» про буття. Тут же з позиції критики спадає на думку парменідова теза «буття є, а небуття – немає», однак, за більш заглибленого прочтіння останньої було простежено, що небуття ладне «не бути» виключно за умови, що воно вже наперед покладене як певний предмет, нехай і пустий у сенсі екзистенційного значення. Дорефлексивно поняттю ніщо, а разом і предикації негативності вже сказано буттєве «так», інакше б вони унеможлилювались у своїй появі навіть на рівні висловлювання. Таким чином, постало самозрозумілим твердження про те, що тотальне зникнення буття не спричинило б настання епохи небуття, а призвело б разом до цілковитого щезання ніщо. Виходить, за умови, що в понятті буття ще досі парадоксальним чином не втратили актуальності семантичні грецькі корені «*τα οντά*», «*οὐσία*», «*ἀλήθεια*» та «*ἐνέργεια*», воно остаточно не підлягло дії найревнішої із коментаторських доган, що йому виносять під виглядом гіпостазованого ніщо.

Із вищесказаного слідувало, що дивні онтологічні процесії, які відбуваються із феноменом ніщо за спроби його артикуляції й категоралізації не в останню чергу продиктовані енергійною спрямованістю буттєвої копули не тільки у бік *можливостей можливого*, а й *можливостей неможливого*, поміж яких присутності як такої *бути* у традиційний спосіб *не може*. Через це могло б видатись, що негативна істина буття не передбачає реалізації, тобто феноменологічно вона виявляється недосяжною. Проте, завдяки узasadненню *негативності* у самій природі буттєвої істини-копули було спростовано уявний скептицизм щодо її недосяжності шляхом фактичної тематизації *відсутності* у якості однієї із реальних форм *існування-присутності*. Контрінтуїтивність висновків про буття, які суперечать фактологічному світу речей наявних, має

складати основу окремого змістовного дослідження, але вже у поточному дослідженні вони поставали очевидними щоразу, як вчинялась спроба призвести неопосередковане нічим буття до поняття. Завдяки прочиненню негативного характеру в основі буттєвої копули та істини заразом, вперше був тематизований екстралінгвістичний й трансфеноменальний тип суто онтологічного пов'язування, який неможливо описати з позиції жодного із чотирьох типів класичного відношення у логіці. М. Гайдеггер вкрай часто послуговувався у даному контексті індіферентною словоформою *es gibt* або *дано/діється*, що не відповідає класичній еквіваленції *дорівнюється*, яка тільки примітивізує вихідне висловлювання *буття є*. Така знеособлена природа копули доводить вторинну появу висловлювання, оскільки «є» ще до того, як воно вимовляється у судженні, вже отримує внутрішнє розрізнення у фактичному розумінні. Дане розрізнення виступає вказівкою на ніщо інше, як довербальне усвідомлення таких максимально неопосередкованих понять, як буття і ніщо, а заразом і конститутивних засновків, що вони провокують. Проте це не виключає окремого узаasadнення цілісності екстралінгвістичного значення буттєвої копули, яке на основі суто логічного, граматичного тлумачення може видатись абстрактним, якщо скеровуватись звичним на те поглядом? Наразі вже не виникає потреби окремо узаasadнювати думку про те, що невизначеність у питанні буття призводить до обтічних формулювань його копули. Більш за те, вже було зазначено, що копула буття представлена негативно, тобто у формі буття *не є*, й це вкотре присвідчує протологічність такого зв'язку, яке за своїм еством перевищує кожне зі складних відносин інструментальності.

Окремо було репрезентовано, що фронтально копула буття видається подвоєною: з одного боку, копула засвідчує, що буття «не є» у якості наявного феномену, але з іншого – вона напряду вказує на епіфеноменальний характер онтологічного відношення, сформований шляхом злиття буття та його копули, яке продовжує *бути* у негативний спосіб, виступаючи водночас умовою оприсутнення для усього позитивно покладеного. Завдяки цьому набула обґрунтування думка про те, що у дійсності, формат *зв'язки*, що його пропонує

копула у відношенні буття, свідчить не стільки про два дещо, які потребують зчеплення, а якраз навпаки: вирізняється сама нерозривність способу онтологічної дії. За таких обставин було з'ясовано, що проблема першості есенції/що-буття над екзистенцією/як-буття (і навпаки) взагалі втрачає свою затребуваність у суто онтологічному дослідженні.

Насамкінець, було остаточно визначено, що будь-яке із онтологічних досліджень, яке претендує бути визначеним на автономних засадах, слід розпочинати із аналітики найпершого із суджень про буття, а саме *буття (не) є*, завдяки якій надалі обґрунтовується не тільки виправданість усілякого онтологічного судження типу « $S \in P$ », а й певний формат буттєвої присутності або існування в цілому, що його можна без контекстуальних втрат порівняти хіба що із аристотелевою *ἐνέρχεια* як *дійсністю існуючого в можливості*. Вже на рівні копули було відстежено вихідний онтологічний спосіб пов'язування, тому деталізована робота над нею прочинила не тільки крайні екстремуми та ліміти гайдеггерового проекту радикальної онтології, а й проблематики буття, призведеного до поняття в цілому, демонструючи водночас полярну розбіжність між тим, що йменується буттям, що усвідомлюється під цим ім'ям, а ще більше – чи зводиться воно, у дійсності, до імені, або ж онтологічний дискурс розпочинається там, де під іменем буття розуміється його надлишковість: «*усе є більшим, ніж воно є*», спричинена відкриттям негативності й спровокована іще греками.

У роботі були використані як першоджерельні твори, так і коментаторська й критична література. У першому блоці можна виокремити наступні німецькомовні та англійськомовні твори Гайдеггера: «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*» [Heidegger, 1989a] (проблема *іншого початку* у вигляді *Прояви істини*), «*Der Satz Vom Grund*» [Heidegger, 1997a] (вимога *закону достатньої підстави* в науково-онтологічних пошуках), «*Die Grundbegriffe Der Metaphysik*» [Heidegger, 1983a] та «*Einführung in die Metaphysik*» [Heidegger, 1983b], (проблема *негативної істини буття на тлі загальної аналітики феномену ніщо*), «*Die Grundprobleme Der Phänomenologie*» [Heidegger, 1989b] (проблема копули в

історичній ретроспективі та радикально онтологічній перспективі), «Logic: The Question of Truth» [Heidegger, 2010], «Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles» [Heidegger, 1994], «Sein und Zeit» [Heidegger, 1967], «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1» [Heidegger, 1976g] (проблема буттєвої копули-істини у рамцях аристотелевої логіки та метафізики, а також її вплив на західноєвропейське мислення в цілому), «Nietzsche (Vol. 1-2» [Heidegger, 1991b], «Nietzsche (Vol. 3-4» [Heidegger, 1991c], «Parmenides» [Heidegger, 1992] (проблема викривлення грецької істини-ἀλήθεια у бік романської істини-*правди* й супутнього розвитку феномену нігілізму із примітивізованого сенсу *заперечення*).

Що до інших, поза-гайдегєрових першоджерел, залучених до дисертаційного дослідження, то вони представлені у роботах *Аристотеля* (проблема *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* або *вимоги буттєвого початку* й заразом його недоказовості; проблема *ἐνέργεια* як *дійсності існуючого в можливості*; проблема співснування істини й хиби у судженні, а не у речах; проблема гіпертрофії смислу неперекладного грецького вислову *τὸ τί ἦν εἶναι* в контексті *посутнього сутності*), *Томи Аквінського* (проблема есенційно-екзистенційної структури у питанні буття), *Гегеля* (проблема ніщойності неопосередкованого буття на противагу буттю наявному; проблема примітивізації феномену ніщо у бік заперечення), *Гуссерля* (проблема ретенційно-протенційної структури на тлі позитивної феноменології суцього), *Ніцше* (проблема нігілістичної критики буття й істини-*veritas*), *Сартра* (проблема трансфеноменального характеру буття й ніщо, а також складних відносин інструментальності, які виникають за процесу оприсутнення буття), *Ж. Дерріда* (проблема транскатегоріального характеру копули в якості умови всіх можливих буттєвих предикатів), *Ч. Кана* (проблема розмежування лінгвістично-копулятивного та семантично-екзистенціального рівнів смислу всередині дієслова *бути*; проблема субстанціального зв'язку між поняттями копули, предикації, існування та істини у питанні буття; проблема предикативної вимоги у найпершому із суджень про буття), *Мумфорда* (проблема вирішальності парменідових засновків у питання

ототожнення буття із небуттям; проблема розлогої типологізації небуттєвих модусів), *Соренсена* (проблема архітекτονіки погляду на ніщо в її історичній ретроспективі; проблема трипофобної манери грецького філософування).

Другий блок переважною мірою складається з робіт *Ж. Бофре* (проблема інтерпретації істини у сенсі *непотайності без вилучення* [негативного кореня *λήθη*]; проблема топологічності гайдеггерового уявлення про істину буття), *Т. Адорно* (проблема негативності буття як *невизначеної безпосередності* та суспективного погляду на буття), *В. Ричардсона* (проблема допредикативної істини буття; проблема так званого *переходу* у мисленні Гайдеггера), *Г. Хармана* (проблема нетривіальних форм доступу до гайдеггерових текстів), *Адлера* (проблема класифікації екзистенціалу смерті з огляду на гайдеггерову ідіому *Sein zum Tode*, тобто *буття смертним/насмерть*), *Д. Дальстрома* (проблема принципового розведення між буттям та присутністю як такою), *Ф. Дастура* (проблема сутнісного взаємозв'язку між онтологією та феноменологією; проблема парменідової словоформи *ἔον ἔμμεναι* в якості вихідної точки феноменології), *Гінтиikka* (проблема розриву між *ε* ідентичності, *ε* предикації, *ε* існування і *ε* родової імплікації), *Д. Кляйнберга-Левіна* (проблема реконструкції гайдеггерової ідіоми *es gibt* у сенсі *дару*), *О. Пеггелера* (проблема кайрологічного часу *Події*), *Р. Капоб'янка* (проблема анулювання грецької істини-ἀλήθεια під натиском *rectitudo ratio*), *Д. Саада* та *Дж. Бахоха* (проблема діалектичної пари *потайності-непотайності* у питанні істини буття), *Д. Престона* (проблема феноменологічного підходу М. Гайдеггера).

Українська гайдеггеріана репрезентована у фігурах *Баумейстера* (проблема періодизації гайдеггерових текстів), *Богачова Єрмоленко* та *Возняка* (проблема перекладацької специфіки *Dasein*), *Дахнія* (проблема деструктивно-поняттєвого підходу у дослідженні гайдеггерової онтології).

Тим не менш, питання залучення матеріалів з визначеної теми лишається дискусійним, оскільки досі радикально онтологічний проект із центром у понятті копули був позбавлений автономного середовища у філософському дискурсі. Крім того, було з'ясовано, що підстави у питанні буття передбачались,

але не обґрунтовувались через дію логічної помилки «*petitio principii*». Внаслідок цього проблема негативної копули буття вимагає критичного аналізу і розробки через неопрацьованість в науковому просторі.

Об'єкт дослідження – буття у множинності його репрезентацій і практик.

Предмет дослідження – копула буття серед перспектив спростування логічної помилки «*petitio principii*» на шляху опредмечування радикальної онтології.

Метою дослідження є визначення копули буття в якості предмету радикально онтологічного проекту, ініційованого М. Гайдеггером, шляхом спростування логічної помилки «*petitio principii*» та узasadнення негативних підоснов буттєвої істини- *ἀλήθεια*, репрезентованих вже у найпершому із суджень про буття, яке безпосередньо *не є* у сенсі *як суще/не тільки як суще*.

Заради досягнення визначеної мети дисертаційного дослідження було виокремлено наступні **завдання**:

1. Вказати на вирішальну роль для будь-якого наукового дослідження лямбніцевого закону достатньої підстави, який завдячує своєю появою аристотелевій *вимозі начала* у вигляді *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*.

2. Спростувати логічну помилку «*petitio principii*» або передбачення підстави у питанні буття.

3. Вказати на невідповідність буття вимогам класичної основи, яка ладна діяти виключно у позитивний спосіб.

4. Вивести поняття копули із логічного до радикально онтологічного дискурсу, ґрунтуючись на супутньому, семантико-лінгвістичному аналізі дієслова *бути*.

5. З'ясувати, що найперша із вихідних онтологічних характеристик у вигляді буття *не є, як суще/не тільки, як суще* виступає визначальною для буттєвої копули, негативною предикацією-обставиною.

6. Присвідчити, що заперечення в якості спрощеної форми негативності коріниться в ніщо, але воно – не єдиний і не визначальний рід неґації.

7. Узасаднити в історичній ретроспективі екстралінгвістичну природу буттєвої копули й відповідну екстраординарність зв'язку, що виникає між буттям і ніщо.

8. Обґрунтувати тісний взаємозв'язок буттєвої копули із грецьким поняттям істини-*ἀλήθεια*, затверджуючи тим самим актуальність алетичної феноменології в якості методологічної основи радикально онтологічного проекту.

9. Репрезентувати топологічність *Істини-Прояви* як місця, всередині якого буття діє як початок, у межах його копули.

10. Виокремити три рівнозначні дискурси радикальної онтології відповідно до трьох заперечень грецької мови (*ου-*, *μη-*, *-α*), тим самим спростовуючи створення гібридних форм онтології.

11. Конституювати автономне положення радикально онтологічного дискурсу із центром у понятті копули, завдяки чому відновлюється системність погляду на окремішньо взяті гайдегґерові погляди у питанні буття й водночас філософські феномени в цілому.

Теоретико-методологічна стратегія була підпорядкована меті дослідження й базувалась безпосередньо на гайдегґеровому витлумаченні феноменології, але із авторським її демонтажем у бік алетичного варіанту феноменології. Окрім цього були також використані наступні методи: порівняльно-історичний метод (для відстеження етимологічного розвитку понять на кшталт *ἀλήθεια* та *ἐνέργεια*), метод абстрагування (для роботи над найпершим із суджень про буття у формі *буття не є*, а також над максимально неопосередкованими поняттями типу ніщо), метод структурного аналізу (для виокремлення на основі грецьких заперечень трьох рівнозначних дискурсів «радикальної онтології»).

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що дана робота є першою в українській філософській думці спробою узасаднення автономного проекту [радикальної] онтології відповідно до визначення негативної специфіки її предмета у вигляді копули.

Уперше:

- було конституційовано негативну буттєву копулу в якості предмету *радикально онтологічного проекту буття самого буття*.
- було визначено *алетичну феноменологію* в якості методологічної основи зазначеного проекту.
- було виокремлено три рівнозначні дискурси радикальної онтології згідно трьом заперечення грецької мови й відповідно на нових засадах були тематизовані такі негативні модуси, як *ніщо, пустота, Angst, неіснування, вада, ретардація, небуття, неістина, нігілізм*.
- поняття *ніщо* отримало свою категоралізацію серед буттєво-алетичних координат.

Уточнено й поглиблено:

- деструктивний вплив логічної помилки «*petitio principii*» на проблему буття.
- усвідомлення вимоги ляйбніцевої достатньої підставі, як і аристотелевого принципу у найпершому із суджень про буття.
- трансфеноменальний, екстралінгвістичний та протологічний характер суто онтологічного пов'язування.
- розуміння негативності буттєвої істини-*ἀλήθεια* у сенсі *непотайності без вилучення* [кореня *λήθη*].
- думка про те, що предикація негативності перевищує спрощений контекст заперечення.
- топологічність гайдеггерового *переходу до нового початку*.

Набули подальшого розвитку:

- історичні (ре)флексії та ретроспективи понять буття, копули та істини.
- семантико-лінгвістичний аналіз дієслова *бути*.
- критичний демонтаж парменідової тези з позиції онтологічного порядку греків.

- гайдеггера телеологія *часу кінця* та месіансько-кайрологічного часу Дж. Агамбена.

- міркування про втрату абсолютного статусу дієсловом *бути*.

Апробація матеріалів дисертації. Ключові положення дисертації були апробовані в формі доповідей на шістьох наукових конференціях: I Міжнародна науково-практична конференція «Open Science Nowadays: Main Mission, Trends and Instruments, Path and Its Development» (Відень-Вінниця, International Centre Corporate Management & European Scientific Platform, 15 вересня 2023 р.); IV Міжнародна науково-практична конференція «Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche» (Болонія-Вінниця, Associazione Italiana di Storia Urbana & European Scientific Platform, 29 вересня 2023 р.); VI Міжнародна науково-практична конференція «Globalization of scientific knowledge: international cooperation and integration of sciences» (Відень-Вінниця, International Centre Corporate Management & European Scientific Platform, 13 жовтня 2023 р.); V Міжнародна науково-практична конференція «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences» (Кембридж-Вінниця, P. C. Publishing House & European Scientific Platform, 18 серпня 2023 р.); IX Всеукраїнська мультидисциплінарна науково-практична інтернет-конференція «Наукові дослідження: реалії сьогодення» (Полтава, 31 березня 2023 р.); XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна. Наукова конференція студентів та аспірантів (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 13-14 травня 2021 р.).

Структура дисертації визначена метою дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів (кожен з них містить підрозділи), висновків до кожного розділу, загальних висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 206 сторінок, з них 178 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 165 найменувань.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота є релевантною темі науково-дослідної роботи кафедри

теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів» (державний реєстраційний номер 0119U102260).

РОЗДІЛ 1. КОПУЛА БУТТЯ

Petere principium, інакше кажучи, прагнути засади та її обґрунтування – саме в цьому полягає єдиний і унікальний крок філософії, крок, що просувається далі, вперед, і відкриває царину, всередині якої сумірно встановитись лише науці

Мартін Гайдеггер

1.1. Логічна помилка *petitio principii* та положення про основу

Помилку *petitio principii* або *передбачення підстави*, оминати яку не може жодне із досліджень буття самого буття, за даниною філософської традиції прийнято вважати логіко-граматичною/риторичною, хоча за масштабом свого втручання і ступенем впливу на ряд проблем вона вправі нести онтологічний статус. В англійській літературі її можна зустріти під назвою “beginning the question” or “assuming the conclusion”, тоді як згідно із грецьким оригіналом мова йде про *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* або *вимогу підстави*, що вперше зустрічається вже у Арістотеля [Арістотель, 2022, с. 273]. У латинізованому варіанті *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* було перекладене як *petere principium* або ж *вимога принципу* (*principium*)/начала (*ἀρχή*)¹. Саме в такому вигляді воно проіснувало аж до Ляйбніца, отримавши завдяки йому свою найбільшу розгортку у рамках *закону достатньої підстави*. Власне, *вимога принципу* до сьогодні лишається установчим актом для будь-якого дослідження, що заявляє про себе у науковому форматі, тому поточний виклад також не оминув його іманентної присутності.

¹ У «Європейському словнику неперекладностей» Б. Кассен відмічається наступне: «Принцип/начало, ἀρχή, principium – це те, що починає, і те, що керує, причому обидва ці сенси поєднані в одному слові як у грецькій мові, так і в латинській. Це породжувальний елемент буття чи/і відправний пункт пізнання. Визначальними тут є Арістотелеві розрізнення: начала і причини (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι), начала й аксіоми чи гіпотези (ἀξιώματα, ὑποθέσεις); але жодне з цих слів не становить проблеми для перекладу. Однак у німецькій мові парадигма початку (Prinzip) супроводжується парадигмою основи (Grund)...Спільне для всіх начал – це бути чимось першим, виходячи з чого [щось] існує або стає, або пізнається (Арістотель, *Метафізика Δ*, 1, 1013a 17–19)». Вже у «Другій аналітиці» Арістотель типологізував начала, виокремивши смисл *тези* з позиції *засновку*; *аксіоми*, яка встановлює міру оцінювання, що є справедливим або ж істинним; *гіпотези*, складовою якої є теза, що засвідчує факт існування об'єкту; *постулату* як наполягання на тому, що гіпотеза суперечить загальноприйнятій думці, та *визначення*, насамкінець, у якості предикативної границі об'єкту [Кассен, 2020а, с. 101-102].

Незважаючи на це, примітною і навіть визначальною має лишатися умова, за якої позитивна для усілякої науки *вимога підстави* парадоксальним чином перетворилась на логічну помилку у формі *передбачення підстави*, отримавши тим самим негативний сенс. Через втрату, передусім грецького, абсолютного статусу дієслова *бути* виникла потреба у повторному обґрунтуванні буття, чого не відбулося. Буття передбачалось [у якості універсальної підстави], але не обґрунтовувалось. Що до греків, то буття- *ἀρχή* для них без додаткових підтверджень виступало засадничим принципом, із огляду на яке кожен локальний буттєвий феномен мав бути приведений до згоди [вимагав буттєвих у сенсі впорядкованих підстав]. Виявляється, що там, де буття несло абсолютний статус, воно обростало смислами, а онтологічна проблематика отримала свою максимальну й дотепер розгортку, тоді як подальші пошуки в історії філософії характеризувалися послугуванням буттям з позиції начала, у якому йому було відмовлено. Таким чином, логічна помилка яскраво демонструє сьогоденну хиткість концепцій буття та усіх навколо-буттєвих систем, які за вихідний принцип брали буття опосередковане замість автономізації буття у його екстраординарній неопосередкованості, виразником чого якраз і виступає поняття копули *ε*.

Арістотель лишався вірним грецькому типу мислення про буття, коли висловлював думку про те, що будь-який першопочаток існує із необхідності у недоказовий спосіб, і це є неуцтвом – не знати, для чого варто шукати доказу й для чого не слід. Тобто самототожність буття мала усвідомлюватися наперед запитування про нього, а не підлягати виправданню, що спостерігається й понині. Підтвердження цьому можна віднайти як у «*Метафізиці*» [Арістотель, *Метафізика*, с. 272], так і в «*Другій аналітиці*» [Aristotle, 1993, р. 2-3], де Арістотель прямо вказував на те, що спільним для усіх начал є факт відсутності науки про них, адже вони є первинними істинами, які не доводяться, тоді як усе поза началами обґрунтовується за їхньою допомогою. Як наслідок, сформувалися два типи істини: силогістична або вторинна, утворена як серединний висновок між двома засновками, та первинна, еквівалентна началу.

Саме за таких перспектив стає зрозумілим висловлювання Ляйбніца щодо принципу та першої істини, на яке посилався М. Гайдеггер у роботі «*Was ist Philosophie und wie man sie bestimmt*»: «Принцип є одночасно причиною та підставою перших істин, як середній термін є одночасно і причиною (*principium essendi* схоластів, *Realgrund* Канта), і підставою (*principium cognoscendi* схоластів, *Idealgrund* Канта) силогізму («а причина у речах відповідає підставі в істинах»))» [Кассен, 2020а, с. 103]. Відтак, вимога доводити факт існування першопочатку, навіть на етапі судження, сприймалась греками як полишене глибинного сенсу дійство, що могли собі дозволити виключно софісти, для яких питання буттєвої копули у формі зв'язки мало надто прозорий сенс. Побічно це також було вказуванням на міру претензійності запитування, особливо і у підсумку, коли мова заходить про буття самого буття. У статті «*Supplement of Corula*» [Derrida, 1976, p. 553] Ж. Дерріда припустив, що буттєва копула вже тоді виходила за рамки найменшої семантико-фонетичної одиниці, якою можуть виступати діючі частини мови. Для того, аби визнати екстраординарність дискурсу про буття разом із словником неперекладних понять у ньому, варто підкреслити, що не всі мови понині використовують дієслово *бути* у суміжних контекстах, а часом – у кардинально протилежних. Тоді як буттєва копула завжди утримує семантичну владу над членами висловлювання, щодо яких вона відіграє функцію пов'язування. Ж. Дерріда пояснював: «Грецька не тільки позиціонує дієслово «бути» (що аж ніяк не є необхідністю в кожній мові), а й дуже своєрідно послуговується ним»...Вона [грецька] надала йому [дієслову «бути»] логічної функції, що є копулою [зв'язкою] (сам Арістотель зауважив раніше, що у цій функції дієслово, насправді, нічого не означає, якщо воно діє просто у якості синтезу), і отже, це дієслово отримало більше розповсюдження, аніж будь-яке інше» [Derrida, 1976, p. 552]. Але якщо послуговуватись засновками Арістотеля сьогодні, тоді кожне із онтологічних тверджень слід лишати на поталу інтуїції, емпіризму або ж екстатичним буттєвим станам, допоки у підсумку не відбере мови у питанні про буття, зведене до цілковитого ніщо. У разі, коли бодай одне із вищеназваного викликає не менший сумнів,

аніж невимовність питання про буття, варто розпочинати пошук альтернативи відповіді із нібито найменшого – узгодженості в поняттях, посеред границь котрих буття призводиться до логосу. Аби воно вийшло із примусу неопредмеченого ніщо, а останнє, у свою чергу, отримало новий сенс *досвіду діяльної негації*, слід зупинитися передусім на взаємній обумовленості *вимоги підстави* і проблеми *буття у якості начала* на фоні *положення про основу й закону достатньої підстави*, а вже надалі – онтологічних перспективах копули буття.

Затвердженням вищезгаданого *положення* [про основу] у якості одного із чотирьох базових *законів* слід завдячувати Ляйбніцу, тоді як вже у першому наближенні видніється, що історія філософії у тому вигляді, який вона має зараз, поза цим твердженням не відбулася б зовсім. Разом із тим, імпліцитна присутність і вимога *nihil est sine ratione*, яке у «Положенні про основу»² М. Гайдеггер іменує *інкубаційним періодом* [Heidegger, 1997a, s. 5] для розвитку онтології, в науці усвідомлюються куди менш неускладнено, аніж аналіз самого положення. Будь-яке ствердне судження має скеровуватись посиленням на основу, тоді як у питанні про буття цей процес утруднюється через те, що буття водночас виступає і тією самою підставою підстав, і предметом дослідження, на якого розповсюджується дія *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*. Як наслідок, за буттям лишається або положення передбаченого засновку, у доведенні якого відсутня потреба, або позиція фактологічної відповіді на вимогу підстави у вигляді *це [буття] є/існує (так, а не інакше)*. Натомість, М. Гайдеггер прямо стверджував: «Якщо мислення прямуватиме до основи цим шляхом, то нестримно потрапить

² Ж.-Ф. Куртин відмічає один примітний факт із Фрайбурзьких лекцій 1955–1956 рр.: саме у цей час М. Гайдеггер наочно взяв за дороговказ *великий принцип* Ляйбніца, сформульований останнім у «Принципах природи й благодаті, заснованих на рацію» у вигляді *чому радше є щось, а не ніщо*. Насамперед, у ньому йшлося про виокремлення прото-начала *дано*, до якої відсилає закон достатньої підстави та Dasein-аналітика М. Гайдеггера водночас. Крім того, припущення з приводу необхідності *існування де що* неупереджено тягнуть за собою наведення додаткових підстав, чому вони взагалі повинні існувати *саме так, а не інакше*. Куртин підсумував це у наступний спосіб: «Таким чином, увесь курс є довжезною варіацією на одну тему: тему перекладу *principium rationis – Satz vom Grund* ...того, про що говорить «принцип»» [Кассен, 2020а, с. 107].

у безпідставність» [Heidegger, 1997a, s. 18]. Отже, необхідно визначитись навіть не із тим, чи виступає воно посиланням на більш первинну основу, чи залишає за собою право ἀρχή-початку, а безпосередньо із тим, що запитування про буття у якості об'єкта дослідження виявляється досить проблематичним через його транскатегоріальний характер. Аби вирішити цю квестію, слід зрештою докорінно зосередитись на формі цього положення, згідно із яким функціонує істина в науці, а буття прочиняє власну феноменологічну симптоматику.

Чи є *положення про основу* традиційним або хоча б суміжним із подібними його роду висловлюваннями [основних пропозицій]? Наука логіка не обтяжила себе зайвою критикою, коли у якості найвищого із перших основоположень визначила *закон тотожності*, хоча й не без розгорнутої філософами услід проблематики незвідності тотожності до рівності, що є вірною виключно там, де існують як мінімум дві порівнювані величини. М. Гаїдеггер вважав показовим те, що у *положенні про основу* відносно самої основи мови не йдеться. У відношенні до буття самого буття, як і буття-начала спрацьовує схожа логіка, коли уявна визначеність даних феноменів передуює постанові питання про необхідність взагалі опредмечувати копулу того, що й так є. Можна зосередитись на філологічному пошуку і простежити перехід від грецького поняття ἀρχή до латинізовано-ляйбніцевого поняття principium, тобто від *початку* до *принципу/постулату*, який у дійсності виступає нічим іншим, як інтерпретацією ἀξίωμα. *Постулат* суттєво видозмінює як ἀρχή-початок, так і основоположення у вигляді ἀπόθεσις, оскільки *принцип* обтяжує дискурс начала-основи імперативною складовою та критерієм *очевидності*. Із принципу поступово виокремилась і закріпилась словоформа *віддавати належне* замість *вимагати начала*, незважаючи на те, що принципи й аксіоми мають характер положень, а не навпаки. Але якщо у питанні поняттєвих трансформацій є сенс ретроспективно повертатись до оригінального засновку, то питання буття надає радше історію виправдань за його приведення до єдиного начала, яке разом із тим не є причиною. Існує у філософії така традиція, згідно із якою положення *нічого немає без основи* автоматично витлумачується як *не існує наслідку без*

причини. Уже Ляйбніц в обґрунтуванні закону достатньої підстави не звертався до причинних аналогій, тоді як ще греки прочинили проблематику урівнювання суцх між собою з позиції причини-наслідку виключно за умови їхньої співвіднесеності із єдиним початком, що зберіглося сьогодні у мові: ми промовляємо *більш/менш вагома причина*, але не початок. Причина завжди має відповідати наслідку, і навіть основа у своїй природі може містити компонент безосновності, подібний до неґації всередині буття, але тільки *початок*, не витлумачений темпорально, є найбільш вдалою альтернативою для буття, підстави якого або передбачаються, або обґрунтовуються. *Начало* концептуально виходить із того ж кореня, що і порядок-кóсмос, обидва з яких є рівними у відношенні до самих себе, так як і хаос і знебуття є девіаціями гармонії й буття відповідно, не виступаючи водночас автономними площинами прояву. Усіляка причина у своїх засновках відсилає до певної впорядкованості основи, але не усіляка основа діє як причина. Отже, зважаючи на той факт, що й сам М. Гайдеґґер посилався на буття як *початок*, слід розуміти принциповість такого використання слів, аби не висувати до буття опісля вимог *основи*. Також доцільно припустити, що оперування *початком* було необхідно М. Гайдеґґеру для збереження лінії спадковості із грецьким ἀρχή відповідно до того, як вони з'являлося у Анаксимандра, Геракліта, Парменіда та ін.

Внаслідок реконструкції буття-*причини* до буття-*основи* і що краще – буття-*начала*, кардинально змінюється кут запитування: від необхідності узгоджувати буття із наслідками, викликаними буттям як довільною *причиною*, до форми *дано* буття з позиції *начала*, і заразом *основи*, що містить у собі увесь негатив *безосновності*. Буття є певною мірою ніщо суцого. Тим не менш, воно не дорівнюється останньому у сенсі *nihil absolutum* через потенціал, що надає йому форма *es gibt*. В історичній перспективі це передусім можна розглядати як перехід від акцентів Ляйбніца: «У природі речей є підстава для того, чому скоріше існує дещо, а не ніщо» [Heidegger, 1997a, s. 40] до положення М. Гайдеґґера: «Можливо, окрім переліченого суцого ніщо інше не є, але, можливо, дано («es gibt») іще дещо, що, правда, не є...Зрештою, дано щось

таке, що має бути дано, аби ми отримали доступ до сущого як сущого і могли б із ним співвідноситись...переживали у досвіді та розуміли (його)» [Heidegger, 1989b, s. 13-14], і насамкінець, до предмету поточного дослідження у вигляді буттєвої копули в найпершому із онтологічних суджень [буття є→буття не є (як суще/не тільки, як суще)]. Вочевидь, слід вкотре звернутись до ідей Арістотеля, коли йдеться про буття самого буття. Запропоноване ним у фрагменті «Фізиці» 201a9 поняття *ἐνέργεια* як *дійсність існуючого в можливості* [Simplicius, 2002, р. 30] можна по праву вважати однією із найвлучніших альтернатив гайдеггерового поняття *дано*. І якщо вже згадана «Метафізика» застерігала від безміру людських посягань на відповідь питання буття, то «Фізика» у цьому відношенні виступила більш обнадійливим текстом. М. Гайдеггер недвозначно висловився про першу главу першої книги «Фізики» Арістотеля: «Ця коротка глава є класичним введенням у філософію. Навіть сьогодні вона робить зайвими цілі бібліотеки філософської літератури. Той, хто зрозумів цю главу, може вправі наважитись на перші кроки у мисленні» [Heidegger, 1997a, s. 94].

Запропонований хід думок є конститутивним для буття самого буття ще й тому, що онтологічна ректифікація, тобто відшкодування для будь-якої істини її основи/підстави (буття для буття), має відбуватись не шляхом повернення наслідку її причини, а шляхом виокремлення провідного для буття як начала *способу дії*, яким виступає ніщо інше, як негація, до якої ще слід повернутись окремо. Обіч вже вказаного, це має мислитись як непереривчастий акт повернення основи для самого буття. Саме тому М. Гайдеггер небезпідставно стверджував наступне: «Могутність положення про основу розгортає свою владу у тому, що «*principium reddendae rationis*» («можливість відшкодування для будь-якої істини підстави») – є на перший погляд лише принципом пізнання – в той же час і саме у якості основоположення пізнання стає принципом для всього, що є» [Heidegger, 1997a, s. 36]. А втім, коли ж найперше із суджень про буття інтерпретується у сенсі *буття є доставка основи*, виникає ризик вторинно наділити буття характером *нестачі*, яка наперед передбачає

необхідність компенсації істини-ἀλήθεια, тобто процес онтологічної ректифікації, належним чином поки не осмислений, вже починає набувати загальноонтологічних рис. У цьому полягає одна із контраверсій судження про буття як основу, яке усе більше тяжіє до ніщо, коли йдеться про конвертацію його копули ϵ в опосередковане поняття, адже «наука все ж таки не чує його так, щоб бути здатною розмірковувати про нього» [Heidegger, 1997a, s. 47]. Тим не менш, через брак власної тематизації поняття ніщо продовжує замовчуватись у науковому філософському дискурсі, незважаючи на те, що питання *темного логосу* невпинно нарощує свою актуальність.

У самому *положенні* предмету (тобто буття) має бути достатньо, аби застосовувати у відношенні до нього аристотелеве *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*, тобто воно повинне задовольняти усі вимоги, що вправі бути висунуті до нього, як до основи. В першу чергу, це є вимога несуперечності або «основоположення (не)протиріччя, ... цей прихований спонукальний мотив сучасної науки» [Heidegger, 1997a, s. 27], за дію якого власне відповідають аксіоми і якій буття з позиції основи не відповідає: воно ϵ і *не ϵ* водночас згідно із специфікою його копули. М. Гайдеггер завбачливо передбачив: «Якщо ми говоримо про якесь дещо: «Воно ϵ » та «Воно ϵ ось це й те», то у такому сказанні воно демонструється як суще. « ϵ » тільки суще, тільки воно саме і ϵ , буття ж «не ϵ »» [Heidegger, 1997a, s. 77]. Даний хід думок наразі уже не видається немислимим настільки, аби полишити такого роду судження на поталу негативним абстракціям. До того ж, саме положення *nihil est sine ratione* [нічого немає без основи] містить у собі два заперечення, від розставлення акцентів між якими сутнісно змінюється концептуальна навантаженість самого положення. Зі свого боку, М. Гайдеггер вказував на одну особливість: «Зазвичай ми як у тому, що стосується речей, так і щодо мови, віддаємо перевагу ствердній формі положення на відміну від заперечної» [Heidegger, 1997a, s. 6]. Дійсно, заперечна форма висловлювання діє радикальним, але більш проглядуваним чином на протиположний тому, що пропонується сприймати позитивно. Заперечення не анулює сам сенс висловлювання; більш за те, всередині нього може розіграватись

прихована смислова полеміка залежно від мови, до якої воно потрапляє. Приміром, збережене у німецькій мові тільки кінцеве ударне [у сенсі тематичного наголосу] дозволяє зрозуміти німецьку фразу лише ретроспективно, тобто з кінця; як наслідок, значення може змінюватись на протилежне прямо у процесі мислення/читання. У той же час, грецьке судження передбачало довільний порядок слів, тоді як саме наголос у ньому відігравав риторико-семантико-контекстуальну роль. У «Словнику...» Кассен наводиться думка про те, що «наголошування було кодифіковане не лише пізно, а й згідно з іншими критеріями. Стосовно ж *εἶσι*, то наголос вказує на різні слововжитки цього дієслова: більшість сучасних авторів пишуть енклітичне (без наголосу) *εἶσι*, щоб позначити копулятивне вживання, предикацію чи ідентичність, а оротонічне (з наголосом) *ἔσι* – в екзистенційному та потенційному значенні», додаючи при всьому, що «ця пізня кодифікація, що підштовхує до розрізнення між екзистенційним та копулятивним значеннями *εἶσι*, все ж ризикує загальмувати вільну гру коливань, водночас семантичних та функціональних цього дієслова, діяльність всієї мови та нав'язати варіанти вибору, надто застигли щодо стану мови та роботи над мовою» [Кассен, 2020а, с. 131]. Що стосується *положення* про основу, то про основу як таку у ньому не йдеться: вона *вимагається*, і тепер слід зрозуміти, у який спосіб. В залежності від смислового наголосу *положення nihil est sine ratione* може набувати двох значень: від *все має основу до задля того, аби бути, усе має потребувати основи* або ж *за (причини) буття усе схильне ґрунтуватися на чомусь*. Не варто окремо зупинятись на тому, що під словом *усе* розуміється диференційоване суще, піддане квантору загальності, тоді як буття у якості причини вже було спростовано мною вище. А от словоформи *аби* і *задля* збереглися невинно, адже саме завдяки їм буття узасаднюється з позиції буттєвого/онтологічного порядку або радше впорядкованості, відповідно до якої кожне поодиноке стає небезпідставно-вмотивованим усім.

Більш за те, *положення про основу* або *nihil est sine ratione* діє відносно буття на відміну від *суцього, яке є*, інакшим чином: від буття вимагається не

мати, а *бути* основою. Тоді як процесуально буття-основою має нести тільки один, а саме конститутивний характер засновування, який відтворити у судженні не є простою задачею. Це відбувається через те, що буття [у якості начала] може тільки *бути*, воно *є*, не більше, але й не менше за те. Тим самим аналітика судження про відшкодування основи, а по факту – буття для самого буття, логічно повертається до вже визначеного мною найпершим із суджень про буття, *що є*, і вже потім – *не є*, (як суще/не тільки, як суще). «Що зазвичай лишається незбагненим щодо загальних положень, так це те, що ми не робимо спроб застосовувати їх...Але ми застосовуємо положення про основу частіше, ніж можна це припустити» [Heidegger, 1997a, s. 87] – вказував на те М. Гайдеггер. Виходить, що буття і основа не тільки постають рівними за способом виявлення феноменами (*буття діє як основа, а основа екзистує*), а й завдяки *положенню про основу* підтверджується некоректність використання у відношенні до буття прийнятної структури сущого у формі $S \in P$. На зміну їй в радикально онтологічному дискурсі приходять структура у вигляді $S \epsilon$, у якому під S безпосередньо мислиться буття. Не буття стає основою або *vice versa* [основа стає буттям], адже за такої моделі ще домінує спрощено предикативна структура сущого: буття, відрефлексоване у масштабах власної копули $S \epsilon$, а також у спробі вчинити це поза абсорбацією позитиву сущого, переходить у негативний стан *буття самого буття*, в якому основа завжди утримує горизонт виступу безосновності, вимога підстав – їхньої нестачі, а передбачення неактуальних засновків – оновлених пошуків вихідного оприявлення буття. Завдяки цьому і проблема *petitio principii* вийшла із контексту суто логічної помилки, тобто безперешкодної екстраполяції буття усюди, де мова йде про регіональні онтології й де саме буття не береться до уваги. Тим не менш, «іще до Платона й Арістотеля один ранній грецький мислитель сказав: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ³»: «Природа воліє переховуватись» [Heidegger, 1997a, s. 95].

³ Даний фрагмент Геракліта є показовим також з тієї причини, що крізь його переклад можна простежити специфіку М. Гайдеггера у питанні φύσις(у). Зазвичай цей вислів перекладають як *природа любить переховуватись*, тобто відбувається перейняття латинізованого сенсу

Допоки у судженнях про буття лишатиметься момент його ототожнення із сущим або причиною, доти положення про основу відтворюватиме залишок пустих основ. «Однак, чи не потрапили ми через цей стрибок у щось позбавлене ґрунту? І «так», і «ні». Так – оскільки тепер буття...не може бути пояснене, виходячи із підвалин сущого. Ні – тому що буття тепер необхідно мислити виключно як буття. Як те, що...беручи початок зі своєї істини, стає тим, що задає міру» [Heidegger, 1997a, s. 166]. Відтак, буття *діє* як основа або ж буття *засновує* шляхом повернення нестачі ἀλήθεια.

1.2. Виведення поняття копули із логічного до радикально онтологічного дискурсу

Natura у вигляді *природи*. П. Давід відзначав: «Гайдеггер же перекладає [мається на увазі вказаний фрагмент Геракліта]:...«зародження віддає прихильність приховуванню себе». Ж. Бофре, перекладаючи Гайдеггера французькою, переклав цей грецький вислів вже з німецької так:... «ніщо не властиве зародженню, як приховування». Тут ідеться вже не про природу, а про внутрішнє напруження, ... що існує між укриттям і викриттям» Як бачимо, завдяки тлумаченню М. Гайдеггера грецьке φύσις на відміну від латинської Natura все ще утримує дискурсивно-корелятивний зв'язок із феноменом ἀλήθεια, супутніми маркерами якого виступають *непотайність* та *приховування* якості двох рівнозначних і водночас нерозрізнених способів буттіювання. [Кассен, 2021b, с. 17]. Зі свого боку, сучасний український дослідник О. Панич вказував на те, що «розмаїття слов'янських термінів на позначення «природи» є справді унікальним на тлі західноєвропейського мовного словника» [Кассен, 2021b, с. 12], в чому і полягає оригінальність українського перекодування буття з позиції латентної присутності в ньому локального компоненту *єства*, яке «досі не стало предметом спеціальної філософської рефлексії» [Кассен, 2021b, с. 15]. Останнє походить від староболгарського *естества*, еквівалентного за своїм смисловим наповненням до φύσις, але воно від самого початку не виступало калькою грецького поняття, будучи автономною словоформою від *существа*. «В перекладі Біблії Кирила та Мефодія [*єстество*] було вжито як відповідник грецького «οὐβία», а потім воно поступово набуло конотації «природного світу» [Богачов, 2021, с. 171]. Між іншим, поняття *єство* зустрічається вже у текстах Г. Сковороди, яке він вживав у якості лексичного синоніму до латинської *натури*: ««Natura» есть римское слово, по нашему Природа, или Естество. Сим словом Означается все-на-все, что только родится...и тайную Экономию той присносущной силы, которая везде имеет свій Центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде...раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, для того называется и Отцом, и Началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим...» [Сковорода, 2011, с. 506-507].

Логічне витлумачення поняття копули у своїх засновках переважною мірою спирається на *деонтичну логіку* Е. Маллі й *теорію предметів*⁴ А. Майнонга, що сьогодні представлене в дослідженнях Е. Залта [Zalta, 1998, р. 1-16]. Одразу виникає необхідність обґрунтування подальшого вжитку поняття копули саме відносно буття, оскільки поки воно є компонентною радше логіко-аналітичного, аніж онтологічного кола проблематики. Більш за те, перш ніж звертатися до аналітики вихідного судження про буття [*буття є*], і вже надалі – до його негативних перспектив [*буття не є* або ж у апофатичній формі: *буття не є як/не тільки як суще*], слід дати раду умовам запитування про буття, відображених крізь поняття копули. Перш за все, поняття копули початково демонструє взаємну пов'язаність логічного та онтологічного дискурсів, але не у загальноприйнятому сенсі підпорядкування, а в топологічному [логос постає вихідним місцем присутності буття]. З одного боку, найперше із суджень про буття [*буття є*] за формою побудови одразу потрапляє до суб'єктно-

⁴ Примітною у рамках розрізнення між онтологією й теорією предметів Майнонга є його однойменна праця «Über Gegenstandstheorie», у якій він вчинив спробу послідовно вивести поняття буття як екзистенційної властивості, що присутня у всякому феномені, як мисленнєвому, так і реально даному, поза якою унеможлиблюється жодна із пропозицій. Певною мірою, ця думка була продовжена пізніше А.-Н. Вайтгедом і Б. Расселом у «Принципах математики». Тим не менш, А. Майнонг вважав традиційні метафізику та онтологію, поставлені ним в один ряд, занадто вузькими через свою пряму кореляцію із існуючою [феноменологічно] даністю для охоплення ними усіх предметів в цілому. Тому на противагу метафізиці й онтології ним була сформована теорія предметів, яка за цілепокладанням мала перевищити дві перших, оскільки орієнтувалася на відображення й відповідну аналітику ідеальних предметів: всього того, що є незалежним від існування у сенсі живої присутності, як то число, відношення, бог або чотиривимірний простір. Така спроба нівелювати як буттєвий, так і небуттєвий ареали, насправді, виступала нічим іншим, як альтернативною форми виказу трансцендентного, яку на противагу гайдегерівському *Dasein* можна проіменувати як *Außersein* або ж поза-буттям. Протест А. Майнонга проти буттєвої тотальності є зразковим у тому сенсі, що він яскраво демонструє наступне: процес деонтологізації не може бути частковим або локальним пере-інтерпретуванням тих чи інших понять, тобто він потребує зведення буття й небуття до зовнішньої ознаки предмета [Meinong, 1988]. Тоді як пошук суто логічної відповіді на питання буття, що нехтує феноменологією і спирається на структурну лінгвістику або формальний копулятивний зв'язок між S та P, так само є однією із варіацій процесу деонтологізації. З огляду на вищесказане немає підстав не погодитись із твердженням Ж.-Ф. Куртина про те, що до питання про *es gibt* молодого Гайдеггера захопив не Майнонг, а Е. Ласк; справді, у першому фрайбурзькому курсі (1919, GA, Bd. 56–57) подано докладний аналіз *es gibt*, який починається з варіації щодо *gelten* (S..50, sq.), після чого відкривається питанням: *Gibt es das «es gibt»? «Чи існує «існує»?»* [Кассен, 2021a, с. 51].

предикативної (логічної) площини виказу, але відповідь щодо його реальної відсутності як об'єкта нарівні з іншими вже є феноменологічною [буття не є (як опредмечене дещо/не тільки, як дещо)]. Хоча й у першому наближенні може спасти на думку, що у судженні *буття є* засвідчується його екзистенціальна наявність (а не топологічна), якісно невизначена і неопосередкована через те, що не пов'язана із реальним предикатом. Надалі буде спростовуватись думка про те, що буття взагалі вправі виступати з позиції *S* в онтологічному дискурсі, зважаючи на свій транспредикативний або транскатегоріальний (Ж. Дерріда), *Plus ultra* (І. Кант), трансфеноменальний (Ж.- П. Сартр) та подієвий у сенсі *Ereignis* (М. Гайдеггер) характері⁵. Саме це є умовою вироблення радикально онтологічного дискурсу із відповідними йому, негативними формами і методологією ведення мови про буття⁶. З іншого ж боку, буття досить довго підлягало дії логічної помилки *petitio principii*, а саме *передбачення підстави* [буття], із подолання якої копула буття вперше виходить за межі суто логічної інтерпретації, наближаючись до буття самого буття. До того ж, як влучно зазначив Ж. Дерріда: «...Як наука і як філософія, вони (лінгвістика та онтологія) переважно підпорядковані авторитету того «є», чия перспектива має бути вивчена» [Derrida, 1976, p. 560]. По-друге, сам формат копули як зв'язки між суб'єктом та предикатом у логіці виявляється контекстуально близьким для онтологічного дискурсу, оскільки для того, аби простежити у негативній відповіді [(за фактом існування або ж феноменологічно) *буття не є*] на питання буття не факт затвердження небуттєвого простору, а негаційний *спосіб дії* буття,

⁵ З цього приводу в одній із своїх статей висловився В. Єрмоленко: «Оскільки ані час, ані буття не є сущими, відносно них блокується суб'єктно-предикативний спосіб висловлювання. Тому Гайдеггер і вдається до таких фраз: «...Ми скажемо не: буття є, час є, а: дається буття та дається час. Час не існує. Час дається» [Єрмоленко, 2000, с. 125].

⁶ Уперше проект *радикальної онтології* був нарисом окреслений М. Гайдеггером у роботі «Основні проблеми феноменології». Там же він запропонував визначати аналітику *Dasein* під назвою *фундаментальної онтології* з позиції підготовчої, ціль якої полягала у закладанні фундаменту для проекту *радикальної онтології*: «Тому її слід повторити на більш високому рівні, після того як встановлено сенс буття та горизонт онтології» [Heidegger, 1989b, 319].

форми якого перевищують просте заперечення⁷, слід утримувати медіальну властивість копули. Враховуючи такі перспективи, *негативність* постає рисою буття, а не ніщо, яке вводиться в онтологічний дискурс позбавленим власної автономії за межами буттям. «Можливо, ми вражені жахливою сліпотою, вважаючи, що сутність негативного сама є чимось *негативним*...У природі негативного немає нічого *негативного* [мається на увазі та негативність, яка виступає за морально-ціннісної оцінки у вигляді *поганого*], але воно не і лише позитивним. Розуміти відмінність одне від іншого недостатньо для того, щоб углядіти те сутнісно-суттєве, до чого належить і не-сутність» [Heidegger, 1992, s. 64]. Тим самим форми відсутності [не є] мають бути окреслені у масштабах присутності, а копула як *зв'язка* із логічного дискурсу двічі увійти до онтологічної розгортки буття, невіддільно пов'язаного із негативним способом дії, який поки що нарисом можна зобразити у вигляді досвіду діяльної негачії.

Якщо брати до уваги лінгвістичний пошук змісту копули, ігнорування якого ризикує звести поточне дослідження до абстрагованих еківоків, то центральне місце у ньому поза усіляким сумнівами вправі зайняти як мінімум дві роботи Ч. Кана («Essays on Being» та «The Verb Be in Ancient Greek»). Він прямо засвідчував наступне: «Ч. Прантл зазначає, що Абеляр є першим із латинських авторів, який вжив поняття копули у якості робочого терміну для [вираження сенсу] *est/бути* у категоричному судженні *людина є смертною*» [Kahn, 2009, p. 42]. Там же він окреслив абелярові границі слововжитку даного поняття, із яких можна зробити висновок, що за своїм контекстуальним наповненням концепція Абеяра повторювала чотири аристотелеві значення дієслова *бути* і його копул відповідно: випадкової предикації, логічної предикації (якісної), істини-хиби та (не)дієздатності. Тим не менш, Аристотеля не займало питання про універсальну форму предикації буття, однак, ним детально розроблялася предикативна теорія, яка б відповідала

⁷ «Не логічне заперечення є джерелом Небуття; скоріше навпаки, адже якщо існування не мало під собою попереднього розуміння Небуття, воно не могло б призвести до формування негативного судження як такого, тобто воно взагалі не могло б стверджувати *не...*» [Richardson, 2003, p. 205] – підтверджує В. Ричардсон.

диференційованим формам існування. У грецькій мові більше за інші закріпилась якісна предикація, що й сьогодні використовується задля порівняння оприявлених форм буття. Бодай із певними видозмінами, але саме у такому контексті якісної предикації копула перебралася у латину та арабську. «Переклад [фрагменту «Фізики» Арістотеля] Екрілла звучить так: ...адже навіть *бути* чи *не бути* не є ознаками реально існуючих речей (не у випадку, коли ми говоримо *це* [визначене] *дещо є*); бо саме по собі вони [*бути/ не бути*] є ніщо, хоча й вторинно вказують на певне *відношення*, яке неможливо мислити без компонентів» [Kahn, 2009, p. 45].

Для греків не існувало чіткого розрізнення всередині дієслова *бути*, смисли якого слід було б вимушено пов'язувати між собою, чим можна пояснити їхню незацікавленість у копулятивному зв'язку у порівнянні із латиною, поміж якої за середньовіччя виокремилась есенційно-екзистенційна структура, послугування котрою у питанні буття буде і лишається домінантним навіть у філософських течіях ХХ ст. (приміром, екзистенціалізм). «Ще з часів Арістотеля [аж до пост-візантійської логіки включно] поняття *σύνδεσμος* [*союз/link*] було обрано у якості найбільш вдалого терміну для визначення у граматиці того, що ми йменуємо *сполученням/зв'язкою*; відповідний еквівалент у вигляді *копули* використовувався у латині» [Kahn, 2009, p. 54]. Натомість, поняття копули було так широко підхоплено коментаторами Арістотеля, що поза абсорбції витлумачень лишилось тільки його логіко-технічна форма зв'язки, яка у свою чергу втратила онтологічний зміст пов'язування або *διαλέγεσθαι*. «Ми маємо зрозуміти той факт (якщо це факт), що поняття *копули* було винайдено двічі: спочатку Аль-Фарабі або ж одним із його попередників, а вже потім Абелярром приблизно через два століття» [Kahn, 2009, p. 54]. Якісна або ж предикативна роль копули функціонально означає буття у якості атрибутивного, тобто онтологічна дієвість заміщується на проблематику присвоєння тою чи іншою формою буття [А] певних ознак [В]; так буття потрапляє в предметно-описову сферу витлумачення. На відміну від логічної предикації, випадкова предикація одразу сповіщає про негативний компонент

буттєвої копули, взятий за основу випадковості світу в рамках досвіду феноменологічної онтології Ж.-П. Сартра. Ч. Кан пояснював це так: «Новим тут виступає поняття *радикальної випадковості*: не просто стара аристотелева ідея про те, що багато чого може приймати вигляд інакший за той, чим воно є насправді, так само, як і велика кількість подій можуть обернутися в інший бік, – а думка про те, що увесь природний світ міг не бути створений взагалі: [що значить] його могло б не існувати» [Kahn, 2009, p. 63].

У той же час, Ж. Дерріда в роботі «Supplement of Copula»⁸ услід за Бенвеністом визначив [копулу] буття умовою усіх предикатів або транскатегоріальною умовою категорій, не будучи водночас самим предикатом як таким: «Від ідеї «буття» залежать усі різновиди «буття-[як/ось] такого, «стану», усі можливі погляди на «час» тощо. Наразі і тут знову ця концепція демонструє вкрай специфічну лінгвістичну якість...Це нагадування варто прочитувати крізь неосяжну проблемну лінію, що прямує від Софіста...до положень Аристотеля...стверджень у «Критиці чистого розуму»...й до питань, поставлених М. Гайдеггером» [Derrida, 1976, p. 550-551]. Як бачимо, обійти історико-філософський нарис проблематики є неможливим через те, що центральне для онтології поняття копули у формі *є/бути* зазнало визначальних відносно власної суті трансформацій, ба й навіть деформацій, згідно із якими логіка, а пізніше й риторика, абсорбували як право на його вжиток, так і смислову спрямованість; «тому сталося так, що зовсім не випадкова, а центральна проблема буття була витіснена у логіку» [Heidegger, 1989b, s. 252]. Зі свого боку, В. Ричардсон піддавав це нищівній критиці⁹. Так чи інакше, виказана або латентна присутність буттєвої копули призводить будь-яке судження до онтологічних засад, тобто воно наділяє кожне із них *буттєвим*

⁸ Саму назву роботи Ж. Дерріда можна вважати символічною, так як вона засвідчує шляхом поняття *supplement* [додаток] латентну присутність буттєвої копули у будь-якому судженні.

⁹ «Таким чином, ми повинні зробити висновок, що *логіка* не володіє останнім словом у метафізиці, що має ґрунтуватися на прото-досвіді, коли вже все промовлено і вчинено...І якщо у нас є бажання відповісти на питання про Небуття (як і Буття), суто раціональний підхід до метафізики має бути заміщений більш оригінальному типу запитування, аніж той, що може надати *логіка*» [Richardson, 2003, p. 205].

форматом, незважаючи на довільність або відсутність явних вказівок на онтологічний контекст. «М. Гайдеггер поставив те саме питання: давайте припустимо, що цього неясного визначення буття не існує, і що ми також не розуміємо, що значення передбачає. А що потім? Чи було б у нашій мові менше іменників та дієслів? Ні. Не було б мови взагалі» [Derrida, 1976, p. 556]. Так втретє відбувається перехід від риторико-логічного до онтологічного витлумачення копули, на чому є сенс зосередитись детальніше.

Уперше аналітику буттєвої копули М. Гайдеггер запропонував в роботі «Основні проблеми феноменології», яка оберталась навколо чотирьох тез про буття: тези Канта (*буття не є реальний предикат*), тези Арістотеля (*буття суцього передбачає що-буття і буття наявне*), тези Нового Часу (*буття природи та буття духа є основними формами буття*) і тези логіки в широкому сенсі цього слова, коли «усіляке суще без шкоди для властивого йому способу бути дозволяє говорити про себе за допомогою є; буття як копула» [Heidegger, 1989b, s. 20]. Не викликає сумнівів той факт, що стрижневе поняття *копули* розроблялося М. Гайдеггером поміж означених дискурсів, оскільки за даниною філософській традиції воно й нині мислиться серединною ланкою між суб'єктом [S] та предикатом [P] завдяки медіальній природі зв'язки. М. Гайдеггер неодноразово зауважував, що у питанні чотирьох тез про буття він посилався не стільки на консеквентність взаємозв'язку історико-філософських досліджень, скільки на специфіку тематизації буттєвої копули, хоча в цілому його робота вибудовувалась вкрай послідовно: від ідей Арістотеля, І. Канта до Т. Гоббса, Дж.-Ст. Мілля і Г. Лотце, насамкінець. Тим не менш, не визначення саме такого лінійного ряду філософів разом із ними поставленими проблемами мало б постати відповіддю щодо історії як логіки показування буття: вона виокремлюється М. Гайдеггером згідно із цілісністю ідеї буття самого буття, в межах якої означені інтерпретації виявляються вирішальним чином взаємопов'язаними.

Приміром, теза Канта свідчила про буття, яке не може виступати реальним предикатом, оскільки перевищує навіть час у якості апріорної форми

чуттєвості, що є рухомим схематичним горизонтом для суцього загалом. В роботі «Кант і проблема метафізики» Гайдеггер запропонував аналітику *metaphysica generalis* (предметом дослідження виступає суще) та *metaphysica specialis* (предметом дослідження виступає буття), що бере початок із кантового розрізнення між *nihil privatum* та *nihil negativum* [Nickel, 2018]. Тим не менш, що до гайдеггерової критики кантового погляду, то вона зосереджувалася на нехтуванні *чистим розумом* онтологією на користь логіки. Задля того, аби під онтологічним натиском не вчиняти безрезультатні спроби пошуку фундаментальних дотичних між *є* як зв'язкою і буттям *до* [оприсутненого у суцшому] буття, даний прийменник не має мислитись темпорально: він має виступати прямою вказівкою на можливість вести мову про буття вже у найпершому із суджень про нього, а саме *буття є*, що значить *до* усіляких форм його безпосереднього опредмечення крізь структуру *S є P*. Хіба що у контексті трансцендентального схематизму часу, не тільки як апіорної форми чуттєвості, а й рухомого горизонту життєсвіту, І. Канту можна ввірити узаasadнення буття на негативно-темпоральних підвалинах, хоча й він сам оперував поняттям *конечності*. Тільки у такому відношенні є вірним зауваження щодо онтологізації негативного І. Кантом.

У питанні *metaphysica specialis* М. Гайдеггер так само звертався до Арістотеля, і відбулося це двічі: спочатку, на схоластичний манер, він через Т. Аквінського вивів есенційно-екзистенційну структуру, що довгий час пояснювала онтологію у дусі що-буття і буття наявного, допоки його не замінило новочасове уявлення із об'єктно-суб'єктною оптикою нарівні із буттям природи та буттям духа. Що ж до четвертої, а саме логічної тези про буття у вигляді копули, то саме на її основі була розвинута одна із центральних проблем М. Гайдеггера під назвою *онтологічна диференція* або розведення буття і суцього, завдяки якій можна «долаючи, перевершуючи суще, дійти буття» [Heidegger, 1989b, s. 23]. Вже у введенні до «Основних проблем феноменології» він акцентує увагу на специфіці *бути* для самого буття поряд із суцим, що у якості цілепокладання роботи мені належить з'ясувати. «Тим самим ми стоїмо

перед проблемою глибинної артикуляції буття, тобто перед питанням про необхідну взаємну приналежність що-буття і способу-бути, а також приналежність того й іншого в їхній єдності ідеї буття в цілому» [Heidegger, 1989b, s. 24] – пише М. Гайдеггер. Тобто задача полягає у вичлененні екстраординарного способу буттіювання буття, мірилом чого постає ніщо інше, як його копула.

Друге звернення М. Гайдеггера до Арістотеля відбулося у питанні античного сприйняття копули. Арістотель витлумачував останню подібно до λόγος(у), ἀλήθεια та φαίνόμενον, суміжність сенсу яких вбачається вже зараз у (ви)(про)явленні/(ви)(по)казуванні дещо таким, як воно є. Ж. Дерріда вказував на те, що «Арістотель намагався спрямувати свій аналіз назад, до точки виникнення, тобто до спільного кореня пари мова/думка. Ця точка і є локусом буття» [Derrida, 1976, p. 535]. Буття [як ознака буттєвості] поза фактом феноменального існування мислиться за чисте ніщо, тоді як логічний критерій *істинності* у судженні нібито дозволяє йому не зійти у тотальну відсутність, а продовжувати існувати у двох модусах [істини/неістини в структурі $S \in P$]. Але таким чином знов відбувається зсув до викривленої ἀλήθεια, настільки близької за вихідним значенням поняттю φαίνόμενον, наскільки ж розбіжної із романською його інтерпретацією у вигляді *правди* як відповідності дійсному ходу речей. Як наслідок, проблематика має вистроюватись таким чином, аби очевидно поставала відмінність між істинним-неістинним судженням та феноменом істини у зв'язку із буттєвою копулою як такою. Аби у повному обсязі усвідомити злам у трактуванні істини, щоб вже друге звернутися до неї, виходячи із кардинально інших засновків у третьому розділі, варто наперед визначитись із характером поняття копули, що встановлює смислові координати подібно до тих дієслів, які не просто *мають* [щось] *на увазі*, а безпосередньо *передбачають* вказане як таке. Більше того, М. Гайдеггер перейняв у цьому відношенні арістотелевий контекст існування істини й хиби у судженні [серед границь мислення], а не у речах наявних. На перший погляд, дана логіка зводить істину буття до стану думки, яке за можливостями своєї копули

виявляється не здатним *бути*, як оприявлене дещо. З другого боку, завдяки цьому воно отримує одну із найперших своїх властивостей, щодо якої у рамках вже згаданого схематизму висловився І. Кант: *plus ultra*, тобто *над-сенсу* відносно предикативно оприсутнених форм буття.

Повертаючись до гайдегерового нарису історії поняття копули, можна стверджувати, що у ньому знайшла свою критику номіналістська проблематизація копули Т. Гоббса. Через те, що останній виходив із засновку про знакову суть слів, «з огляду на що різні імена застосовні до однієї речі» [Heidegger, 1989b, s. 266], які напряду співвідносяться із душею, дослідження копули обернулося радше на екзегетику або непрямий психологізм, аніж на переконливе онтологічне дослідження. Невмотивованими і сьогодні постають подібні апеляції до [абстрактного] *суб'єкту*, що продукує відповідну *суб'єктивність*. Незважаючи на це, Т. Гоббс все ж зберіг за копулою функцію вихідного показу буття, на чому у подальшому засновувалась зв'язаність суб'єкту та об'єкту, есенції та екзистенції, *що-буття* і *як-буття*, щодо яких копула діє каузальним чином, «як індикація мислення основи зв'язку імен» [Heidegger, 1989b, s. 264]. До того ж, копула не тільки пов'язує компоненти логічної структури $S \in P$ між собою, а й співвідносить їх за фактом причетності до ідентичної обом основи ϵ , що навіть поза безпосереднього вимовляння завжди присутня у кожному із суджень. Закономірним постає питання: тоді який спосіб буттіювання буття забезпечує така основина копули? Варіації відповіді можуть коливатися між двома полярними способами: від *буття ϵ* до *буття не ϵ* , тобто від абсолютного покладання до тотальної негації. Поступово я буду тематизувати їх протягом усього дослідження, поки вони остаточно не будуть узгоджені у феномені грецької *ἀλήθεια*, аби правильно побачене, але однобічно витлумачене у питанні буття не призвело до максимізації ступеню його абстракції.

У роботі, присвяченій системі дедуктивної та індуктивної логіки [Mill, 2011], Дж.-Ст. Мілль запропонував вирішувати проблему двозначності копули шляхом заміни форми *бути/ ϵ* на *означає* у тих судженнях, що він назвав

аналітичними, тобто такими, які не потребують для своєї самостійності кореляцій із реальними речами. На мій погляд, такі судження іще можна йменувати категоріальними, хоча й паралелі до кантових аналітико-синтетичних суджень у даному випадку видаються більш виправданими. Мілль намагався продемонструвати відмінність між копулою, яка безпосередньо засвідчує момент *існування*, і копулою, що вказує на ряд предикативних ознак, завдяки яким дещо розкривається як певне дещо (так, а не інакше). М. Гаїдеггер навів один із його прикладів суджень: ««Кентавр є істота, у якої верхня частина тулуба людська, а нижня – кінська» і «трикутник є прямолінійна фігура з трьома сторонами» у відношенні форми є абсолютно однаковими, хоча перше не передбачає, що якась річ...дійсно існує [«означає»], у той час, як у другому випадку існування передбачається» [Heidegger, 1989b, s. 279]. Даний приклад наочно висвітлює, як діє копула під приматом означуваних суцх, і як вона заміщується екзистенціально-буттєвим контекстом, коли предикати щодо неї (самої) мовчать. Деталізуючи сказане: *означає* копула тоді, коли одне суще пояснюється крізь набір чітко окреслених ознак, які поодинці можуть бути використані для будь-якого суцого, а їхнє поєднання і формує специфіку конкретного суцого, як у випадку із *кентавром* [*кентавр є істота, яка...*]. У судженнях типу *трикутника* копула не поєднує характеристики із їхнім носієм: вона уперше фіксує сам факт присутності, у такий, а не інакший спосіб, [*трикутник Є фігура...*]. Другий тип судження можна вважати екзистенціальним, так як підметом у ньому виступає не ознака, а копула: дещо є, що значить *не більше, але й не менше за те*. Якщо вже заглиблюватися далі, то обидва наведені приклади не є вірним піддавати аналізу, виходячи із критерію екзистенціальності, оскільки феноменологічно вони є пустими (неіснуючими), тобто предикат *реальності* у них відсутній як такий. «Поділ речень на словесні (аналітичні) та дійсні (синтетичні) не можна провести у даному сенсі, адже усі словесні речення є лише слідами занепаду дійсних речень. Мілль сам був змушений заперечувати своє розрізнення та опротестовувати власну теорію» [Heidegger, 1989b, s. 281] – так само відмітив

М. Гайдеггер. З огляду на це, можна зробити висновок, що аналітика копули Мілля так і не вийшла на онтологічний рівень.

Тоді як бінарний погляд Мілля на буттєву копулу тільки розмножив її сутність без належного узasadнення, Г. Лотце, на якого неодноразово посилався М. Гайдеггер, впритул наблизився до природи *негативності*, що присутня у копулі не менше за позитивну форму ϵ . М. Гайдеггер у даному контексті принагідно згадував формулу $S \text{ не } \epsilon P$ [Heidegger, 1989b, s. 283], спровоковану у «Софісті» іще Платоном, завдяки якій уперше була затверджена автономна природа хиби і заперечення, що дотепер лишається значним утрудненням як для логіки, так і онтології, хоча із останнім вже не можна погодитись беззаперечно. Для Лотце дана формула виявилась надто апоретичною, оскільки за таких умов йому необхідно було визначити, у який спосіб негация ладна виступати типом зв'язку. Зрозуміло, що таких прав їй може надати тільки конституційована *негативність* у якості вихідної риси буттєвої копули, на чому зосереджується моє дисертаційне дослідження, але що безпосередньо оминув своєю увагою Г. Лотце. По-перше, у найпершому із онтологічних суджень копула постає у вигляді топологічної, медіальної характеристики ϵ , тоді як феноменологічно вона вказує на специфічний спосіб дії буття [*не* ϵ], а саме негацию. По-друге, варто усвідомлювати, що заперечення не тотожне негации, а виступає або альтернативою неістини у формальному судженні, або однією із оприявлених форм негации нарівні із іншими (відмова, неможливість, втеча тощо). Принаймні щодо цього Г. Лотце був правий, коли писав: «Заперечення у негативному судженні являє собою лише нове, друге судження про істину першого, котре, власне, завжди слід мислити як ствердне» [Heidegger, 1989b, s. 283]. По-третє, онтологічна копула діє негативним чином, тоді як ступінь її позитивного покладу лишається настільки значним, що й саме ніщо починає нести буттєвий характер (бодай на рівні судження [*ніщо* ϵ], відносно чого заявляли як сам М. Гайдеггер¹⁰, так і двоє із його коментаторів, В. Ричардсон¹¹

¹⁰ «Розмова про ніщо і роздуми про нього постають як певне безпредметний почин, як порожня гра словами, що, крім іншого, ніби не помічає, що постійно перебуває в обурливому

та Ж.-П. Сартр¹²). Поки трьох зауважень достатньо для того, аби відзначити недостатність або ж непереконливість критичної тези *негативність буттєвої копули унеможлиблюється через неспроможність негації бути способом зв'язку*, що значить: *буття не є* виступає пустим за причинами і наслідками судженням, із якого не може бути виведений загальний характер буття.

Онтологізація проблеми копули виправдано змушує наділяти її усе більшим сенсом, аніж просто знаку предикації: «слова *є*, що виконує не тільки функцію копули у ствердному висловлюванні, але має ще й власне значення, через яке воно саме може слугувати предикатом у реченні» [Heidegger, 1989b, s. 275]. У той же час, полісемічність дієслова *бути* може створювати певний кут деформації при трактуванні буття самого буття вже у найпершому із онтологічних суджень, оскільки відсутня впевненість, чи присвідчується завдяки копулі у ньому певний тип відношення між S та P, чи наперед визначається екзистенціальна наявність обох. Зрештою, у відповіді *буття не є* (як суще/не тільки, як суще) репрезентується вже не чиста логіка, а феноменологічна (не)даність, тобто формат предикації без втрат для обох заміщується форматом існування, на чому слід зосередитись ретельніше у наступному підрозділі. М. Гаїдеггер підкреслював, що спроба звільнити копулу від многозначності, яка не може виступати її випадковою ознакою, призвела у висновку до ідеалізації буття, спричинивши тим самим феномен містицизму в історії філософії [Heidegger, 1989b, s. 274-275]. Водночас Гаїдеггер неодноразово наголошував на тому, що заперечувати момент фактичності або ж виявлення буття є значним недоліком у процесі викриття його *Natura*, і саме

протириччі із самою собою, оскільки, що б вона не вигадувала у бік ніщо, вона повсякчас змушена говорити: ніщо є тим-то й тим» [Heidegger, 1991c, p. 19].

¹¹ «Адже не можна просто запитати, *що (або як) є Небуттям*, очікуючи схвальної відповіді: *Небуття є тим-то й тим-то* (типово науковий підхід), оскільки як питання, так і відповідь передбачали б, що *Небуття є бути чимось, що є*, тобто буття [як таке]... Але, можливо, [дана] неспроможність є тільки формальною, адже питання по суті поставлене, а це означає, що так чи інакше *Небуття* вже зустрічалося» [Richardson, 2003, p. 196].

¹² «Світ не виявить різних форм небуття у інший спосіб, аніж перед тим, хто спочатку поклав їх як можливості... Таким чином, моє питання за своєю природою включає певне розуміння небуття до судження» [Sartre, 1956, p. 7].

через це воно і досі зоставалось позбавленим в історії філософії автономних шляхів оприсутнення, які розчинялись під натиском номатичних конструкцій.

Наразі, після наведення усіх підстав для того, аби визначити негативну буттєву копулу у якості предмету *радикальної онтології*, все наочніше виокремлюється питання, яке імпліцитно висіло протягом поточного викладу і є сутнісно близьким до того, яким задавався сам М. Гайдеггер: яким чином слід займатись поняттям копули в її онтологічному сенсі, аби не бути приреченим на апріорну схематику *зв'язки* між двома дещо, «виходячи при цьому, у тій чи іншій мірі, із радикальної постанови проблеми?» [Heidegger, 1989b, s. 287], й далі: «Як потрібно розуміти первинно те, що із необхідності належить логосу поза межами послідовності слів?» [Heidegger, 1989b, s. 293]. Крім того, слід остаточно вивести поняття копули із логічних координат, які шляхом помилки *petitio principii* призвели до дезорієнтації буття відносно власного запитування; до того ж, у такий спосіб, аби поточне дослідження не обернулося на одну із варіацій логомахії.

1.3. Семантико-лінгвістичний зміст дієслова *бути*

За цілепокладанням, а саме віднайти сенс дієслова *бути*, виходячи із грецьких його перспектив, як і за рівнем опрацювання буття і навколобуттєвих ареалів, важко знайти більш змістовні і вивержені дослідження за вже згадані мною вище труди Ч. Кана. Його критика спрямовувалась на беззмістовні пересуди у бік копули буття, розташовані поміж філософських абстракцій, яким не вистачає неупередженого підґрунтя. «Серед наших перекладів та аналітики в цілому у якості належного сприймається розрізнення між речами, подіями та їхнім станом. Проте, ці відмінності не виходять із лінгвістичних особливостей грецької мови [і відповідного для неї контекстуального слововжитку], а спираються на очікування, сутність якого полягає в упевненості, що *філософи розберуться*. І якщо їм це вдається, то не завжди у звичний для нас спосіб» [Kahn, 2009, p. 131]. У результаті вимога саме філософського узасаднення буття

не потребує зайвої актуалізації, а прямовисно витікає із онтологічної ситуації сьогодення, всередині якої філологія й культурологія почуваються куди більш впевнено, аніж філософія. Тому однією із дотичних задач поточного дослідження можна цілком визнати формування кваліфікаційно-філософського погляду на проблематику копули буття й буття самого буття загалом, враховуючи як його широкоформатний потенціал, так і відповідний ряд усіх можливих ризиків: від розчленування буття на субстанції, його подальшого усереднення шляхом прирівнювання до об'єктивних ознак, а у підсумку – зведення буття до не засвідченої нічим автономії ніщо.

Ч. Кан також вказував не на одну похибку, що може спіткати фундаментальне онтологічне дослідження. Серед них він виділяв ототожнення буття із існуванням, протиставлення буття й ἀλήθεια, і найближче у рамках дисертаційного дослідження: конституювання у якості онтологічного відношення або суто копулятивного [формат зв'язки], або ж виключно екзистенціального [формат існування]. Каном були встановлені контекстуальні відмінності у межах поняття існування: «На мій погляд, принципова відмінність полягає у тому, що для грецької мови екзистенціальне використання *einai* завжди є потенціально предикативним, тоді як дієслово *існувати* у сучасних мовах не допускає предикатів» [Kahn, 2009, р. 15]. На перший погляд може видатись незрозумілою така апеляція до предикативної площини, оскільки якраз-таки екзистенція мала б вказувати на форму існування певного суцього [так, а не інакше], притаманну тільки йому у масштабах виду. Ч. Кан все ж наголошував на зворотному, а саме на важливості факту закріплення саме за сьогоденним [не грецьким] дієсловом *існувати* ознаки неpredикативності. Більш за те, він намагався надати альтернативу такому співіснуванню копули-існування: «Я вирішив, що для того, аби зрозуміти фундаментальну роль, яку відіграє дієслово (разом із його номінальними похідними на кшталт *ousia*) у формулюванні грецької філософії, необхідно замінити дихотомію зв'язка (копула)-існування на більш адекватне визначення дієслова» [Kahn, 2009, р. 15].

Відтак, слід призвести до ясності такий його зачин, аби не конструювати на даному місці непевності закоренілих стереотипів відносно буття.

У відношенні існування Ч. Кан наслідував радикальну думку: що сьогодні воно присвідчує виключно факт наявності буття, тоді як ознака предикативності завжди передбачає буття як буття *чогось*. У свою чергу, дана теза, сформульована іще у «Бутті й часі», майже повністю повторює гайдегерівську думку, контекстуально зрощену із грецьким світом: «Буття повсякчас є буттям суцього» [Heidegger, 1967, s. 9]. Певною мірою це дозволяє делогізувати копулу буття, так як останнє починає фігурувати у прямій залежності від того типу дещо, із ознаками якого воно виявляється зрощеним. «Невисловлене грецьке припущення відносно того, що *бути* означає *бути чимось* або ж *чимось іншим* (виражене чітко згідно із позицією, що *бути* означає *бути десь [там]*), захищає нас від абстрактного поняття буття, яке за визначенням не має бути чимось конкретним» [Kahn, 2009, p. 4]. Крім того, в залежності від особи буття так само може набувати додаткових смислових конотацій: *ти* передбачає *еси*, *ви* – *есте*, *я* – *есмь*, а *вони* – *суть*. Разом із тим, буття, визначене як *буття певного дещо*, створює ризик щоразу лишати проблематику його копули-зв'язки-існування у підготовчому стані, оскільки копула буття у вигляді зв'язки, та буття у сенсі існування репрезентують не тільки ознаку, а форму відношення та екзистенції відповідно. Ймовірно, це стало каменем спотикання і для самого Кана: «Це твердження [*бути* означає *бути чимось*] було представлено у книзі 1973 року як моя власна *коперніканська революція* – в центрі системи я поставив предикацію замість існування. Але воно так і не знайшло свого адекватного формулювання» [Kahn, 2009, p. 10]. У той же час слід усвідомлювати, що Кан зоставався вірним своєму погляду на взаємну залежність мовного та когітального просторів: «Я вважаю самозрозумілим те, що будь-яке мислення певною мірою обумовлене структурою мови, на якій ми висловлюємо та формулюємо свої думки, і що це є особливо вірним для грецьких філософів, які не знали іншої мови, окрім своєї власної. Проте, я припускаю (як-то, здається, роблять багато сучасних

критиків), що подібного роду лінгвістична зумовленість виступає завжди нічим іншим, як свідченням обмеження чи недоліку» [Kahn, 2009, p. 16]. За цієї причини тільки грецьке буття наділялося ним предикативністю, тоді як вже пізній контекст *існування* був винесений за позапредикативні дужки.

Зважаючи на те, що абсолютне дієслово *бути* втратило свої права *начала*, які мали місце у грецькому онтологічному дискурсі, екзистенціальна традиція привнесла у буття диференціацію (предикативних) форм і типів існування, хоча й М. Гайдеггером була вчинена спроба виправдати дане дієслово шляхом концептуалізації *Dasein*, в якому було висловлено немало щодо антропологічного наповнення *бути*. До того ж, усвідомлюючи ризик антропологізації, М. Гайдеггер одного разу висловився, що *Dasein* не є людиною, цитата якого наведена у «Словнику...» Б. Кассен [Кассен, 2021а, с. 19]. Там же цю думку продовжив В. Єрмоленко: «Пізніше, у 1930-х роках, Гайдеггер писав [у *Beiträge zur Philosophie*], що *Da-sein* не є суттю людини, а радше основою певного майбутнього людського буття – у чому можна почути ніцшеанську тональність пошуків постметафізичної людини» [Кассен, 2021а, с. 20]. Сучасне трактування поняття *Dasein* як *тут-буття* або *присутності*¹³, що по суті тотожне гайдеггеровому, саме перетворилось на неперекладну парадигму, яку часом безпідставно порівнюють із його псевдодвійником *Existenz*. Можна припустити, що в німецькому *Dasein* вимушено відбулася контекстуальна германізація латинського *existentia*, але в цьому слід аргументовано пересвідчитись. У «Словнику...» Б. Кассен відзначається, що «ідеться про досить звичне слово, яке Гайдеггер перетворив на своєрідний неологізм (так само, як він зробив зі словами *Bestand*, *Machenschaft*, *Gestell*,

¹³ В україномовному філософському дискурсі гайдеггерові поняття *Dasein* калькованим чином устаткувалося відповідно до його російськомовного варіанту у формі *присутності*. В той же час, критика навколо такого перекладу В. Бібіхіна не вщухає понині. Коренева сутність в основі поняття *присутності* значним чином приховує двоїсту структуру *тут-буття*, відтворену у німецькій мові. Крім того, формальні німецькі відповідники *присутності* типу *an-wesen* або *ab-wesen*, що зі свого боку виступають похідними від *буття сутнім* [*wesen*], багаторазово вживались самим Гайдеггером у відмінних від *Dasein* контекстах.

Ereignis тощо) і навіть запропонував альтернативну вимову, *Dasein*, із наголосом – проти звичайного вжитку – на другому складі «sein» [тобто буття]» [Кассен, 2021а, с. 13]. Між іншим, вже Гегель використовував поняття *Dasein* серед аналітики *буття наявного*¹⁴; так само воно було присутнім і в таблиці категорій І. Канта під назвою *другої категорії модальності*, яке він не відрізняв від узвичаєного *Existenz*, що засвідчено у «Словнику...» Кассен [Кассен, 2021а, с. 13]. У четвертій главі «Веселої науки» Ф. Ніцше поняття *Dasein* набувало різних оновлених значень, які можна звести до єдиної ідеї *мінливого буття*. Водночас дофілософське наповнення *Dasein* у німецькій мові відсилає до унікальності одиничного людського досвіду, яке коректно було б зобразити у вигляді *буття при чомусь*. Незважаючи на це, авторитетність християнізованого *existentia* як трансцендентного виходу і водночас покладання буття за власними межами абсорбувала своєю широтою поняття індивідуального буттєвого досвіду *Dasein*, доки воно не набуло реконцептуалізації в фундаментальній онтології М. Гаїдегера. Крім того важливим є вказати на той факт, що між двома словоформами даного поняття, *Dasein* [*Daseyn* за старою орфографією] та *Daseyen* існує суттєве тематичне розрізнення, помічене іще Фіхте. Б. Кассен стверджує: «Адже у Канта *Dasein* було класичним філософським, але за своєю суттю ненімецьким терміном, а в Гете це слово було цілком німецьким, але за своєю суттю нефілософським, і лише у Фіхте воно перетворилося на термін «німецької класичної філософії»» [Кассен, 2021а, с. 17]. Якщо перше із них [*Dasein/Daseyn*] можна витлумачити як бутність або ж буттєвість, то друге безпосередньо [*Daseyen*] вказує на чисте дійство або ж бутування/буттіювання. Зі свого боку, Гегель у понятті *Dasein* акцентував увагу на першій складовій цього слова, а саме на *da*, що засвідчує буття у його *тут [місцевій присутності]*. Український дослідник А. Богачов навів схожу аргументацію в одній із своїх останніх статей: «Якщо звернутися до словника «Duden. Das Herkunftswörterbuch» (2014), то в статті «Dasein»

¹⁴ «Воно не є просто буттям, а наявним буттям; взяте етимологічно, *Dasein* означає буття в певному місці; але уявлення про простір тут неприйнятне» [Hegel, 1841, s. 107].

можна прочитати, що це субстантивований інфінітив виразу «da sein», який у XVII–XVIII сторіччях означав «vorhanden sein», тобто «Anwesenheit», *присутність*. Однак уже у XVIII сторіччі «Dasein» почали вживати у філософській літературі як синонім «Existenz», «існування», а потім — як синонім «Leben», «життя»... Уявлення про існування природно об'єднується з уявленням про безпосереднє (da) існування, а це дає підставу, наприклад у перекладі термінології Г.В.Ф. Гегеля, передавати «Dasein» як «наявне буття», тоді як у термінах М. Гайдеггера «наявним» (vorhanden) може бути суще, а не буття. Нам же потрібно тепер звернути увагу на те, що в «Бутті і часі» це безпосереднє існування трактовано феноменологічно: як *завжди-моє-буття...способів буття у світі* [Богачов, 2021, с. 175-176].

Зрештою, саме М. Гайдеггер докорінно заглибив і концептуалізував дане поняття у філософському дискурсі, завдяки якому екзистенціальна логіка стала еквівалентом логіки живої присутності, яка вирішальним для неї чином виступає кінцевою. «У Гайдеггера *da* в *Dasein* майже означає *zu* («у напрямі до»). *Dasein* ніколи не є «локалізоване», воно завжди таке, що локалізує; його слід мислити в русі, в акузативі» [Кассен, 2021а, с. 18]. Попри це, французькі перекладачі Гайдеггера від Корбена до Сартра перекладали *Dasein* з позиції *людської реальності*, що «викликало у самого Гайдеггера різку реакцію...» [Кассен, 2021а, с. 20], оскільки тим самим воно втрачало б вирішальний, темпорально-енергійний контекст *живої присутності* на противагу сповненого пересудами *Das-Man*. Варто додати, що кінченість у Гайдеггера так само мислиться рухомою величиною, тобто за цілепокладанням вона набуває сенсу *буття кінця*, через що досить часто онтологічний проект М. Гайдеггера порівнюють із апофатикою небуття.

Та все ж незмінним, як за критики Ч. Кана, так і з огляду на приведені мною коментарі, лишається той факт, що питання буття навіть у М. Гайдеггера остаточно не було вирішено на користь негативної копули. Проблему буття спіткали три ускладнення: по-перше, позбавлення автономного осередку виявлення через зайву субстанціалізацію; по-друге, зависання у медіальному

положенні між похідними *існування*; *по-третє*, зсув у предикативність, адже саме «*бути* виконує предикативну функцію для широкого розмаїття форм речень – більше за будь-яке інше дієслово у мові» [Kahn, 2009, p. 139]. Тобто як мінімум дві із труднощів є продиктованими семантико-лексичною специфікою буття. Зрештою, воно наражалося на часом гіпертрофовану міфологізацію. Водночас *Dasein* виступає пізнім феноменом витлумачення буття, навантаженим темпоральним сенсом, тоді як діалектика всередині онтологічної проблематики іще до нього вибудовувалася навколо чистого, метафізико-номематичного буття, що є наслідком занедбання філософами пари *зв'язки-існування* та їхніх похідних, які разом обумовили появу усього есенціально-екзистенціального та об'єктно-суб'єктного дискурсів.

Саме Каном вперше не тільки була детально проаналізована дихотомія *зв'язки-існування*, а й запропоновано замінити її розрізненням між синтаксичною роллю дієслова як *копули* та семантичною (екстралінгвістичною) функцією дієслова як вираження існування у сенсі *істини*, де семантичне використання включає існування для підметів [суб'єктів], конкретизацію – для предикатів та істинність або появу – для судження в цілому. Тим самими він кардинально розмежував дві площини смислів: філологічний із предметом у вигляді дієслова *бути* та філософський із концептом *буття* у центрі. Схожою логікою скеровувався і М. Гайдеггер: «Таким чином, буття у сенсі копули, як і поняття зв'язку, з одного боку, і буття у контексті існування, екзистенції – з іншого, слід розрізняти» [Heidegger, 1989b, s. 51]. Екзистенцію у якості смислової одиниці екзистенціалізму також можна вважати складовою частиною транскатегоріальної площини. Мною вже було вказано, що номінально таке розведення проходить між філологією й філософією, хоча у дійсності воно виявляється набагато ширшим, оскільки в рамках однієї тільки філософії поняття копули, існування та істини зарезервовані дискурсом аналітичної філософії та риторики. «Використання [сенсу] зв'язки (копули) є не тільки переважним у більшості випадків; це також природна основа для будь-якого універсалізованого означення широкоформатної системи вживання дієслова»

[Kahn, 2009, p. 2] – підкреслював Ч. Кан. Тим не менш, Кан лишався вірним саме філологічному, а не філософському погляду на онтологічну проблематику через те, що у питанні буття він устаткував певний предикативний порядок (форм суцього), а не медіальне положення зв'язки у сутнісній кореляції з істиною існування. На його думку, це виступало перевагою: «Мене знаджує те, що я можу спростувати скаргу Дж. Ст. Мілля, припустивши, що у метафізиці небезпечною виступає не плутанина всередині копули-зв'язки та існуванням, а радше ізоляція поняття існування від контексту предикації» [Kahn, 2009, p. 4]. А втім, реальний ризик для онтології становить не ігнорування предикації разом із диференційованими формами буття, яким з часів Арістотеля була приділена значна увага: вразливим онтологічний пошук виявляється тоді, коли він розглядається без урахування пари буття- $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, незважаючи на те, що філософами було забагато сказано у бік останньої. Тож із переходом копули до негативних перспектив феноменологічної відповіді на питання буття [буття не є] разом із супутнім до нього поняттям істини, що буде розглянутий у третьому розділі, уперше починається вихідний спосіб онтологічного зв'язку, тоді як зв'язка в якості виразника предикації $[S \epsilon P]$ без жодних смислових втрат може продовжувати виконувати свою функцію як у формально-логічному судженні, так і поза ним.

Попри те, що екзистенціальний компонент дієслова *бути* Ч. Кан залишив філософським помислам, однією із наскрізних ліній його аналітики можна визначити субстанціальний зв'язок між предикацією, існуванням й істиною, який виявився настільки тривким і вирішальним для ідеї буття, що першу із компонентів неможливо призвести до ясності поза двома останніми. Взаємозв'язок між буттям та істиною на онтологічному рівні був встановлений іще Платоном, до чого апелював і Ч. Кан: «Оскільки для Платона знання асимілюється із дискурсом, а останній піддається аналізу у предикативній формі $X \epsilon Y$, проблема знання та істинного дискурсу стає, принаймні частково, проблемою предикації: якою повинна бути реальність, якщо предикації типу $X \epsilon Y$ мають бути не просто можливими, а подекуди і вірними? Яким буде X ? Яким

буде Y ? І яким чином вони можуть бути пов'язані між собою?» [Kahn, 2009, р. 71]. Такі паралелі із Платоном не виявилися безплідними для його пошуків, оскільки саме завдяки ним цілепокладання Кана розширилось до обґрунтування умов, за яких виведення дієслова *бути* із логічно пріоритетної предикації й синтаксису копули-зв'язки до контекстуально пріоритетної семантики копули-істини було б безпечним, тобто ціна похибки у вигляді деформації сенсу обох тяжіла б до мінімального показника. Незважаючи на це, примативним для нього лишалося питання диференційних варіантів вжитку грецького дієслова $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, що утворюють цілісну концептуальну систему або ж сітку взаємопов'язаних між собою понять, згуртованих навколо викристалізованого Ч. Каном поняття предикації. «Логічно кажучи, кожне абсолютне чи екзистенціальне використання *einai* можна розглядати як скорочену форму певної предикації. Повне значення формули виглядає так: *бути* означає *бути чимось іншим*» [Kahn, 2009, р. 112]. У такий невимушений спосіб Ч. Кан опинився серед критиків Фреге-Расселових конотацій, що виходили із відсутності цілісної ідеї про буття на користь роздробленим формам дієслова, завдяки яким у формальному судженні відбувається певна фіксація компонентів [ототожнення, імплікація тощо]. Зі свого боку, Я. Гінтикка навпаки переосмислює «сучасний міф, [згідно із яким] буцімто існує нездоланий розрив між ϵ ідентичності, ϵ предикації, ϵ існування і ϵ родової імплікації» [Hintikka, 1986, р. 82]. Філософське ж узasadнення даного питання розпочинається там, де потреба в ієрархізації форм буття не є крайовою; натомість, утримується вимога вироблення екстра-лінгвістичного типу узгодження і зв'язку, особливо за умов, коли навіть на рівні висловлювання дієслово *бути* прочиняє як мінімум два типи пов'язування разом із фактами наявності та істини. До того ж, семантично пуста, на перший погляд, копула-зв'язка вже на рівні судження демонструє природну онтологічну потребу у $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$: *збирання воедино (щойності буття і його місця, відтворених у слові)*.

Враховуючи те, що аналітика Кана вибудовувалась згідно із грецьким світоглядом, *існування* й *істина* розміщувалися ним еквівалентно у відношенні

одне до одного, хоча й він прагнув продемонструвати первинність *предикації* у витлумаченні копули буття на противагу *існуванню*. Тим не менш, Кан додавав наступне: «Я споминаю ці великі питання [поставлені греками] лише задля того, аби ще більше впевнитись у тому, що я хочу залишити їх відкритими. Усе, що я маю намір продемонструвати, це те, що деякі особливості використання та сенси *einai* – риси, які менш помітні або зовсім відсутні у дієслові *бути* серед більшості сучасних мов – можуть прочинити онтологічні доктрини греків, висвітливши тим самим повноту їхнього значення та невиявлені передумови концептів, відображених у *esti, einai, on* та *ousia*» [Kahn, 2009, р. 17]. Безперечно, його логіка переважною мірою скеровувалось авторитетом встановленого порядку (діє)слів у тій чи іншій мові, а не транскатегоріальністю їхніх значень, на чому зосереджується саме філософське дослідження. Проте, й сам Кан відзначав цю особливість, наведену у цитаті вище й доповнену ним у наступній: «Ми не ладні дати адекватний опис предикації, не покладаючись водночас на поняття істини та існування...Хоча синтаксичне використання *einai* як зв'язки логічно передує усім іншим, його не можна цілком зрозуміти без посилання на семантичну ідею претензійності істини» [Kahn, 2009, р. 11]. Якщо для греків висловлювання *бути існуючим* та *бути істинним*, так само, як і *бути чимось визначеним* несло тотожний сенс, то сьогодні актуалізація найпершого із онтологічних суджень у вигляді *буття є* вимагає урахування усіх наявних дотепер буттєвих перетлумачень за відсутності примату абсолютного дієслова *бути*; перетлумачень, які слід обґрунтовувати або спростовувати, призводити до ясності та співузгодження, а деякі навіть випрацьовувати на нових засадах, приміром чого слугують такі забуті концепти, як *ἀλήθεια, ἐνέργεια* та *φαινόμενον*. Тому із огляду на семантико-лінгвістичну та власне філософську аналітики дієслова *бути* відповідно, буття ладне виступати і як знак предикації у рамцях суб'єктно-об'єктної структури чи аристотеле-гайдеггерового буття як *буття суцього*, і як екзистенція, смисловий діапазон якої значно зростає через тематизацію *екзистенціалів*, і як істина у значенні *непотайності без вилучення*, і як копула, що фігурує у формі суто логічної зв'язки всередині формально

логічного судження, виступаючи тим самим вказівкою на медіальний характер буття, пронизаний негативністю [*буття не є*]. В залежності від розставлених акцентів: буття [наявне] *так, а не інакше* / буття *екзистенціальне* / буття *істинне* (виявлене) / буття [у формі] *є* / буття *не є* (як суще/не тільки, як суще), або конкретизуються атрибути буття, або присвідчується факт буттєвої наявності, або надається розгортка форм оприсутнення, або вичленовується місце та спосіб дії буття, ризики якого полягають в опросторюванні останнього або його пересадці на ціннісно-нормативний ґрунт, або репрезентується серединне положення *бути* у судженні, про яке нічого не йдеться окремо¹⁵, але завдяки чому кожне із суджень вибудовується як таке, або, зрештою, буття приводиться до негативних рис, набуваючи практичного значення *досвіду діяльної негації*. Завдяки такому розставленню буттєвих акцентів встановлюються допустимі межі власне онтологічного дискурсу, що постає сутнісно необхідним для того, аби екстралінгвістичне дослідження не обернулося на профанаційний герць.

За умови, що вже вказана нагальність потреби вести мову про буття у всій повноті його семантико-лінгвістичного вираження, мають бути чітко визначені ризики відповіді щодо його екстралінгвістичного єства. Найбільший із них можна сформулювати наступним чином: проблематика на тему *буття самого буття* може бути поставлена із огляду на буття-зв'язку (копулу), буття-предикацію та буття-існування (екзистенцію) або ж буття-істину, але відповідь на нього може бути надана тільки виходячи із трьох останніх за винятком першого. Логіко-копулятивний тип фіксує формат пов'язування у реченні, але запитувати й так само відповідати на питання буття можна тільки феноменологічно або екзистенційно, що значить: копула-зв'язка узаконює *буттєве відношення*, а не саме *буття*, яке *є/існує* топологічно, тоді як фактологічно – *не присутнє* зовсім або ж *є* у *неявний [негативний] спосіб*.

¹⁵ Як вдало зазначив Т. Адорно: «Грамматика поєднує Є із субстратною категорією *буття* як його дійсним гарантом: якщо дещо *існує*, то вона взаємно використовує буття виключно у відношенні до *усього, що є*, але не *саме по собі*» [Adorno, 1966, s. 107].

Доонтологічне розуміння буття забезпечене дієсловом-зв'язкою *бути*, завдяки якому буття від самого початку зустрічається у *є-говорінні* (*Ist-Sagen*). Тоді як завдяки предикації буття отримує своє оприявлення [у суцшому], а завдяки існуванню-екзистенції у ньому конституюються позитивні та негативні форми, а також опосередковане істиною місце оприсутнення. Найперше із суджень про буття, у якому фігурує копула-зв'язка [*буття є*], взагалі не виступає питанням. Однак, воно саме, як і феноменологічні роздуми щодо нього у негативному сенсі *буття не є* (як суще / не тільки, як суще), за формою постають як відповіді на непоставлене наперед питання: *чи є буття* [взагалі / як таке / за власної автономії]? Незважаючи на це, реконструкція саме найпершого із суджень про буття була обрана мною у якості однією із провідних перспектив у відповіді на питання буття самого буття: *не що і як є буття*, а монолітно – *буття є*, що виступає водночас і (за)твердженням (онтологічного відношення), і провокацією буттєвих запитування та відповіді, де завдяки першому вирішується логічна помилка *petitio principii* [передбачення підстави у вигляді *буття апріорно є*], а завдяки другому розкривається негаційний характер буття. Більш за те, кожна із відповідей на латентне питання буття можлива виключно у негативній формі *не є*: ані як істина (у сенсі: відсутні сталі границі місця буття на фоні рухливого часо-горизонту), ані як предикат (у сенсі: ні з чим не співвідноситься рівною мірою і ні у чому не здатне до повноти вираження), ані як існування (у сенсі: нічим явно не опосередковане). У результаті, найперше із суджень про буття абсорбує собою усі три форми: (за)твердження, запитування і відповіді, тобто воно саме починає виконувати сполучну роль.

Плюс до всього, судження типу *буття не є* за своєю суттю є вкрай проблематичними, оскільки контекстуально негативність у ньому заміщується запереченням факту існування предмета або явища, про яке йде мова. Наслідком цього стає виокремлення *небуття*, *що є* замість конституювання онтологічного *способу дії*, пронизаного негативністю, який водночас не відповідає вимогам предикату [означення не тотожне обставині]. Певною мірою, саме закріплення філософською традицією сенсу *існування* за поняттям

буття спричинило такі метаморфози. Більш за те, екзистенціальний мотив буття глибоко зрісся із суб'єктно-об'єктною структурою, наслідком чого стало ототожнення екзистенції із суб'єктом. «Ось чому за часів Абеяра логіки почали проводити реконструкцію речень про химеру та кентавра як предметного терміну [для] копули *est*. Речення типу *chimaera est opinabilis* або *химера є суб'єктом думки* після того підлягало аналізу як *дехто уявляє химер*» [Kahn, 2009, р. 113]. У тих випадках, коли відсутня реальна предикація для максимально неопредмечених понять на кшталт *бог/буття/істина*, копула автоматично починає набувати змісту *існування*, а вже вторинно його ввіряють абстрактному суб'єкту дії, оскільки відокремлено від нього *існування* так само постає нетематизованим. Це є причиною інтерпретації буття відповідно до типів існування, тоді як істина об'єктивується у предмет, а бог наділяється іпостасями або відбувається процес його субстанціалізації, і вже потім – антропологізації, що навіч можна спостерігати у концепції Спінози. «Тип VI [Зевс є] є давнім прецедентом екзистенціальних тверджень, характерних для посткартезіанської філософії. (Згадаймо радикальне питання Гайдегера, що є цитацією Ляйбніца: *чому взагалі існує дещо, а не ніщо?*)» [Kahn, 2009, р. 133] – зазначає Ч. Кан. Деталізуючи сказане: заперечувати що *буття/Зевс/кентавр* безпосередньо є, виходячи із екзистенціального мотиву *існування* – значить присвідчувати, що жодне із них не здатне [у якості суб'єкта дії] на істинну предикацію, тобто на власне означування, поза яким унеможлиблюється їхнє приведення до поняття в цілому. «В такому випадку, заперечення існування є запереченням істини для цілої традиції, традиції поетів та священників» [Kahn, 2009, р. 133] – іронізує з цього приводу Кан. До ряду останніх через остаточну невирішеність проблеми копули буття долучається і філософія, так як замість пошуку шляхів узгодження між семантичним смислами є філософська традиція дотепер сповнювалася виробленням еквіваленцій буття, серед яких найбільшого поширення набули становлення, наявність, дух, Я і причина. «Найдавніші приклади речень цього суто екзистенціального типу походять від середини та кінця п'ятого століття, і вони напряду пов'язані із існуванням

богів...Навпаки, абсолютне використання дієслова [бути] у всій повноті свого вираження вже є типовим як для Гомера, так і йонійської прози Геродота» [Kahn, 2009, p. 174]. Як можна побачити, незважаючи на абсолютний статус дієслова *бути*, вже у найпершому із суджень про буття [*буття є*] навіть для греків воно все ж таки потребувало дієвого [божественного] компоненту для затвердження свого єства, перенесеного християнами у фігуру абсолюту як вихідного суб'єкта дії або ж діючої причини. Ось чому всю історію Західної (метафізичної) думки, від Парменіда до Ф. Ніцше можна назвати рядом послідовних відповідей на негативний запит *буття, що є*, переосмислений у якості безпосереднього звернення абсолюту до суб'єкта дії.

Коли сенс *існування* висвітлено, слід розібратися із тим, чим зрештою виступає конструкція *не є* у відношенні буття, а також наскільки є виправданим у даному контексті вести мову про негацію як специфічний *спосіб дії* буття, що виступає саморепрезентацією *обставини* на противагу означенню *предикації* та екзистенції *існування*; *обставини*, якої із огляду на семантико-лінгвістичну класифікацію дієслова *бути* не доставало буттю для того, аби вийти із VI типу (сталих/недієвих) дієслів. Протягом поточного дослідження вже неодноразово зазначалось, що негативність, представлена суто як *риси*, нічого не додає до тематизації буття, окрім як демонстрації характеру нестачі/неспроможності/пасивності, за якою криється сумнівна психологізована аналітика. Наразі важливо визначитись із умовами, за яких буттю відмовляється у власних предикатах на рівні судження: «Той факт, що *einaí* у типі VI, незважаючи на зовнішній вираз, не виступає звичайним дієсловом першого порядку, стає зрозумілим через те, що воно не приймає доповнень часу й місця, на відміну від того ж дієслова у типах I–III (тип I (*бути* означає *жити*, *бути живим*): *Боги, хто є вічними/існують завжди*; тип II (локативно-екзистенціальний): *В закутку Аргосу розташувалося місто Ефір*; тип III (множина типу II): *Є багато стежин нагорі та вниз від табору*. Непримітність такої невідповідності збила деяких філософів зі шляху» [Kahn, 2009, p. 133]. Виходячи із думки Ч. Кана, онтологічне судження *буття є* відноситься до

екзистенціального [VI] типу, оскільки у ньому відсутні вказівки на місце й час, що є характерним для предикативних або ж локативно-екзистенціальних суджень. «Подібного роду локативно-екзистенціальне значення дієслова відповідає давньогрецькому уявленню (засвідченому від Горгія до Арістотеля), згідно із яким *що б не було, є десь; те, що ніде, є ніщо*» [Kahn, 2009, p. 134]. Місце або часо-обставина завжди латентно усвідомлюється у судженнях даного типу, незалежно від того, чи присутня на те реальна вказівка, чи ні; чи навмисно підсилюється її роль, чи лишається в інертному стані. В «Основних проблемах феноменології» М. Гайдеггер також вказував на дану особливість [Heidegger, 1989b, s. 298].

В той же час, відповідь, що її запропонував Ч. Кан, вимагає додаткової філософської демаркації й топікалізації: невирішеність проблеми буття виникає там, де нерозрізненими постають екзистенціальний та предикативний контексти *бути* і як наслідок, буття овічене (істиною у сенсі порядку/міри) й буття темпоралізоване та опростороване. Місце й час, яких не вистачає буттю у другому випадку і завдяки яким воно власне отримує своє реальне оприсутнення, компенсуються в першому із них не фактом існування, а саме чистою формою екзистування буття за певної істини, що виконує роль обставини [*способу дії*], якої йому бракувало. Тобто виходить, що безпосередньо феномен істини опосередковує буття в його автономії, а саме у найпершому і найекстраординарнішому із суджень про *буття, що є*. Відтепер негачія постає виправданою з позиції екзистування буттєвої істини *так, а не інакше*, до тематизації якої у вигляді *непотайності без вилучення* слід окремо повернутись у третьому розділі. М. Гайдеггер стверджував, що «істинність як *прочинення* виявляється способом буття самого самого Dasein, його екзистенції» [Heidegger, 1989b, s. 308]. Наразі вказаного вже достатньо для того, аби зрозуміти, у який спосіб [під приматом істини] буття копулятивне, буття предикативне та буття екзистенціальне узгоджуються між собою, аби надалі беззмістовною вважалась усіляка критика, що виходить із потреби у розмноженні іпостасей буття. В. Ричардсон, хоча й без посилання на

класифікацію суджень про буття, так само відмічав, що предикативна істинність судження передбачає присутність допредикативної істини [буття] [Richardson, 2003, p. 213]. На рівні інтуїції можна здогадатись, що малося ним на увазі у перспективі витлумачення саме гайдеггерової онтології: екзистенціальному Dasein-означенню сущого передує буттєва згода на (темпоральну) істину буття. Відтак, можна припустити, що через анулювання абсолютного статусу дієслова *бути* сьогодні екзистенціально-істинний тип судження є доречним застосовувати не тільки у відношенні до божества або химери, а до буття як такого/самого буття, яке у М. Гайдеггера у пізньому періоді творчості завжди фігурувало з великої літери.

Повсякчас там, де промовляється *буття не є*, має мислитись не репрезентація факту його відсутності: так, ніби існує просторова форма ніщо, із якої вилучена іпостась буття або ж буттєва субстанція. У даному відношенні діалектика *присутності/відсутності* буття є суто формальною, але аж ніяк не вирішальною, оскільки буття, витлумачене крізь понятті (на)явності, слугує наслідком спрощеного уявлення про *існування-екзистенцію*, яку не може оминати жодне із ґрунтовних онтологічних досліджень. Те ж саме спіткає й феномен неґації, смисловий діапазон якого повсякраз мінімізують шляхом його прирівнювання до заперечення. У *magnus opus* В. Ричардсона з цього приводу висловлено наступне: «Оскільки Небуття є не просто невизначеною протилежністю буття, а виявляє себе у певному співвідношенні до буття, так як воно дозволяє буттю розкрити себе повною мірою, а саме продемонструвати той факт, що *дещо [безпосередньо] є*. Саме у цьому контексті Гайдеггер виправдовує формулу: *ex nihilo omne ens qua ens fit*, тобто саме *через/шляхом Небуття сукупність усіх суцих приходить до свого єства*» [Richardson, 2003, p. 199]. Саме тому в поточному дослідженні свідомо локалізуються being of beings [буття сущого] та буття самого буття у якості предметів двох онтологій, фундаментальної-позитивної та радикальної-негативної.

Незважаючи на те, що ануляція абсолютного дієслова *бути* вже відбулася, вимога альтернативної обставини буття нарівні із місцем і часом у якості одного

із вихідних типів його опосередкування не щезла. У дійсності, саме завдяки критерію обставини буття не перетворюється на пусту абстракцію. Усі три [місце/час/спосіб дії] навперемінно є прийнятними для інтерпретації ἀλήθεια як істини буття поряд, два із яких М. Гайдеггер обрав для підготовчої аналітики Dasein (темпоральність істини як генеза часу у місце). «Фактично еквівалентна точка зору представлена в нещодавній інтерпретації Парменіда Едвардом Хассі: ἀλήθεια, у сенсі реальності, є передбачуваним предметом *esti*;... сказати, що дана річ насправді існує, є тим же, що сказати у цьому річ» [Kahn, 2009, р. 201]. Крім того, якщо обставини *місця* й *часу* отримали своє висвітлення в історії філософії, то обставина *способу дії* повсякчас підлягала зрощенню із як-існуванням в есенціально-екзистенціальній структурі. Є доречним знову вказати на цю особливість: з огляду на те, що буття виступає екстраординарним об'єктом дослідження, його *щойність* не може визначатись шляхом як-означування або навпаки. Тоді як вимога оприсутнювати буття зостається, але не шляхом такого вульгаризму. Безперечно, що формат судження дозволяє утворювати різні варіації на тему найпершого із суджень про буття: від *буття не є*, обраного мною, до *буття є у формі не є*, що виглядає менш певним через недорозвиненість предикації (не вказана реальна форма). Останній випадок, на відміну від першого, є проблематичним ще і з тієї причини, що він дозволяє множити різного типу риторичні спекуляції. Ч. Кан зазначав: «Домінантне положення більш загальних питань існування в сучасній філософії цілком можна було б розглядати як історичне відхилення через радикальний вплив скептицизму (для Декарта та його послідовників), і отже, за причини панівної ролі епістемології в посткартезіанській філософії...Полярність між грецьким і сучасним поглядами наводить на думку про одну провокацію...Якою є релевантна область інтерпретації [для] (таких) питань...?» [Kahn, 2009, р. 41]. Для греків буття завжди було наділене атрибутивністю через тотальне домінування предикативного типу зв'язку, а отже і їхній онтологічний дискурс рухався навколо центрального питання про диференціацію форм буття відповідно до предикацій. Сучасні претензії, що висуваються до онтології,

набули пост-картезіанського вигляду, за якого у ключовому питанні про буття йдеться навіть не про екзистенцію чи предикацію, а про виправданість існування буття як феномену. Отже, ті обставини буття, що для греків не сприймалися у якості об'єкту філософського запитування, а передбачалися самі собою (місце/час/спосіб дії), сьогодні мали бути й були поставлені наново, але виходячи із не меншої, а навіть більшої кількості вимог, що були висунуті у бік буття іще з часів Арістотеля.

Висновки до розділу 1

В результаті роботи над першим розділом дисертації були отримані наступні висновки:

1. Усіляке дослідження, яке претендує на науковий статус, має підпорядковуватись *закону достатньої підстави*, затвердженого іще Ляйбніцем. Своєю появою воно зобов'язане арістотелевій *вимозі начала*, що в оригіналі мала вигляд *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*. Тим не менш, за грецьких світоглядних перспектив дана *вимога* розповсюджувалась на усе існуюче, окрім буття як такого.

2. Через поступову втрату дієсловом *бути* абсолютного статусу, на підтвердження чому виступає уся метафізична традиція *виходу* з під влади *абсолютного початку*, воно тим самим було позбавлене автономії власного запитування. Незважаючи на це, буттям продовжували послуговуватись для компенсації *підстав* у тих проблемних випадках, де їх бракувало. Разом з тим, питання *буття самого буття* лишалось осторонь належної уваги, підлягаючи дії логічної помилки *petitio principii* або *передбачення підстави*, що значить: буття *передбачалось* у якості *гаранта доставки основи*, але не *обґрунтовувалось* з позиції самостійного предмету дослідження. Як наслідок, шляхом безпосереднього спростування даної *помилки* під приматом *закону достатньої підстави* та *положення про основу* буття набуло своєї актуалізації у філософському дискурсі.

3. Після того, як буття виокремилось у якості реального предмету філософського запитування, на яке так само розповсюджується *вимога підстави*, було проаналізовано *положення про основу* [*nihil est sine ratione*] у прямій кореляції із самим буттям як тим, що *потребує* основи і водночас *є* нею. Крім того, було проведене чітке розрізнення між основою та *ἀρχή*-началом, необхідне для того, аби буття перестало виконувати функції *основи*. Остання не відповідає його природі з тієї причини, що в бутті вирішальним для нього чином коріниться момент *безосновності*, названий М. Гайдеггером *дано живої присутності*. У результаті, було прийняте вивержене рішення розпочинати пошук *буття-підстави* для *самого буття* у найпершому із суджень про нього у формі *буття є*.

4. *Копула-зв'язка є* була виведена із суто логічного до радикально онтологічного дискурсу з позиції предмету останнього, тобто відбулась безпосередня тематизація поняття копули у рамках *проекту радикальної онтології*, лиш нарисом означеного М. Гайдеггером. Шляхом розбору найпершого із суджень про буття виявилось, що буття фактологічно *не є* [як / не тільки як суще], завдяки чому вперше була репрезентована *негативність* буттєвої копули.

5. За допомогою семантико-лінгвістичного аналізу дієслова *бути* було визначено, що поняття копули вказує не тільки на знак *предикації* в тому чи іншому судженні, а й присвідчує *екзистенціальний* контекст *існування* та *істини*. Також було з'ясовано, що в судженні *буття не є* копула не може конституювати нічого, окрім *негативного способу дії* буття, оскільки дана обставина – це єдиний шлях його оприсутнення поза межами предикативної структури *S є P*, яка потребує реальних вказівок на *місце* й *час*, що відсутні в найпершому із суджень про буття. Таким чином, услід за визнанням екстралінгвістичного, протологічного і транскатегоріального характеру буттєвої копули, негачія була узасаднена в якості вихідного *способу дії* самого буття, філософській ретроспективі та алетичній тематизації чого будуть відповідно присвячені наступні розділи.

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Захлипа, 2022b]).

РОЗДІЛ 2. НЕГАТИВНІСТЬ БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Таким чином, у самій [чистій] науці дана підстава того, що в ній починають із [чистого] буття... Отже, природа самого початку вимагає, аби воно було буттям і більше нічим. Буття тому не потребує задля свого входження у філософію ні в яких другорядних приготуваннях, ні в яких сторонніх роздумах чи [більш] вихідних пунктах

Фрідріх Гегель

2.1. Негативність ніщо й буттєвість буття Парменіда

Незважаючи на те, що парменідова теза продовжує реставруватись у філософському дискурсі й понині, приміром чого можуть слугувати тексти Дж. Палмера, саме М. Гайдеггер онтологізував фігуру Парменіда, виходячи із модернізованих перспектив Dasein, а не специфіки досократичної філософії. Так само й онтологічне значення парменідової поеми «Про природу, або про суще» найбільше в історії філософії було переосмислене саме М. Гайдеггером у «Введенні до метафізики», ідею якого можна резюмувати наступним чином: дана поема й нині виступає стислою витримкою усієї послідувочої історії метафізики, через що томи філософської літератури, присвячені окресленій Парменідом проблематиці, втрачають свою актуальність і новизну¹⁶. На перший погляд, така думка видається занадто радикальною, оскільки поема Парменіда є логічно вбудованим елементом полілогу грецьких філософів, у якій простежується неприхована схожість із Арістотелем. «Здається, що поняття буття, як його сформулював Парменід, виникло нізвідки, наче філософський метеор без історичних передумов, але з глибокими історичними наслідками» [Kahn, 2009, p. 109] – влучно підкреслив Ч. Кан. Там же [Kahn, 2009, p. 143] він висловив припущення з приводу того, що Парменіда можна справедливо

¹⁶ Один із суміжних за контекстом фрагментів Гайдеггера можна перекласти так: «Ці кілька слів стоять там, ніби древні грецькі статуї. Все, що ми ще маємо від дидактичної поеми Парменіда, вміщається у тонкому зошиті; і це, без сумніву, цілковито заперечує претензії цілих бібліотек філософських творів, які вірять у необхідність свого існування. Той, хто знає виміри такого мислячого мовлення, сьогодні мав би втратити бажання писати книги» [Heidegger, 1983b, s. 103-104].

вважати засновником онтології [дослідження того, що існує] та метафізики [аналітика реальності у своїх границях] водночас, адже він перший, хто сформулював концепцію буття або реальності у якості окремої теми для філософської дискусії. Суто кажучи, Парменідом реально були виокремлені дві онтологічні сфери, буттєва й небуттєва, що спричинило появу двох типів мислення: з одного боку, про *те, що є і не може не бути*, з іншого – про *те, що не є і в чому є потреба не бути/в чому немає потреби бути*. Шлях першого можна порівняти із пізнанням буття суцього, тоді як у другому випадку мова йде про непізнаваність буття самого буття, до чого з однаковим успіхом апелював Арістотель. Фундаментальна різниця у проектах цих двох грецьких філософів полягала у тому, що Парменід пройменував *буття непізнаване* небуттям, хоча й цілком можливо, що він прямо не прописав, як-то вчинив Арістотель, що у судженні завжди йдеться про *буття суцього, яке є*, тоді як буття з великої літери не може виступати предметом аналізу, будучи поза усілякими додатковими примітками абсолютним гарантом існуючого як таке.

Якщо послуговуватись дослідженнями грецького феномену буття Ч. Кана, то тезу Парменіда відносно *буття, що є й небуття, якого немає* слід розуміти не більше й не менше за те, що в один і той же проміжок часу не можуть відбуватися два протилежні за своєю суттю феномени. «Або *так*, або *ні*: ось і вся історія...Парменід породив західну філософію у робочому сенсі, як стійкий аргумент для загальної тези...» [Kahn, 2009, р. 162] – зазначав Кан. Окрім цього, *те, що є*, було розглянуто Парменідом у трьох станах появи: по-перше, *із того, чого немає*, що одразу наражається на критику закону суперечності, а разом остаточної невирішеності питання про виникнення дещо із нічого, який проіснував у такому пасивному стані до гайдеггерової деконструкції; по-друге, *із будь-чого, але не із нічого*, що зі свого боку є репрезентацією онтологічної апофатики; по-третє, *із того, що [вже] є*, тобто із визначеного іншого, форму якого необхідно відкрити. Парменідова варіація онтології встановила цілком зрозумілі смислові границі запитування про буття, серед яких також можна виділити співвіднесеність факту буттєвої реальності із істинним судженням про

нього та екзистенціальну обумовленість *буття, що є* у сенсі *існує*. Отже, цілісно думку Парменіда можна описати як спробу створення єдиного, метафізико-онтологічного поняття Буття, що об'єднувало б усі аспекти й нюанси грецького дієслова *бути* в концепцію непорушного єства, *що є*.

Між іншим, французький дослідник П. Обанк [Aubenque, 1987] звинуватив Парменіда у змішуванні поняття істини із предикатом *усталеності*, що у підсумку призвело до викривленої діалектики беззмінної правди буття та онтологічної хибності становлення: «Через цей *паралогізм*, що універсалізує частковий лексичний сенс задля універсальності синтаксичної функції (що таким чином призводить до збігу двох протилежностей: *становитися* та *здаватися*), ми отримуємо *первісну хибність* (proton pseudos), *що лежить в основі метафізики*» [Кассен, 2020а, с. 128]. Зі свого боку, М. Гайдеггер вважав парменідовий натиск буття до такої міри позитивним, що про хибність у ньому взагалі не йшлося, оскільки услід за небуттям всередині тези було анульовану усе негативне, включаючи неістину. Крім того, позитивна концепція буття залишалась неушкодженою і домінантною в метафізичній традиції Заходу іще багато століть уперед, тоді як особливе місце у прочиненні феномену негативності М. Гайдеггер відводив безпосередньо Платону, «одним із позачасових досягнень якого залишається те, що він показав: навіть помилка та брехня існують...Безперечно, він не відповів на питання про те, у який спосіб можливе буття хибного і що воно означає...Арістотель же продемонстрував, як умова самої потенції брехні [латентно] перебуває всередині суцільних і можливих форм їхнього оприсутнення» [Heidegger, 2010, р. 141]. Гайдеггерове зауваження у бік Арістотеля в наведеному фрагменті жодним чином не протирічить стагіритовій тезі про *істину у судженні, а не у речах*, тому що нехарактерне для грецького світу радикальне розділення на феноменологію буття й мислення тавтологічно передбачало буття як *буття-істинним* наперед, тобто до буття *істинним/неістинним* у судженні. Ч. Кан запропонував полишити інтерпретацію тези Парменіда із огляду на логічну концепцію хибності, віддаючи перевагу двом іншим формам *не є*: *не є чимось (конкретним)* та *не є* у сенсі

відсутнє як таке або ж *буття нічим*. Внаслідок такого витлумачення тези Парменіда останньому можна ввірити закладання широкоформатного уявлення про буття й небуття водночас: від предикації [оприявлене/неоприявлене у чомусь] до екзистенції [існує/не існує] та істини буття [є/не є істинним] й мислення [є істинним/хибним] насамкінець. А втім, Ч. Кан, подібно до М. Гайдеггера, у роз'ясненні саме негативності адресував не до Парменіда, а Платона: «Наразі можна визначити, що завданням Платона в «Софісті» було провести необхідне розрізнення між *небуттям X* у сенсі *бути відмінним від X*, та *небуттям як таким* [взагалі] – [відокремити] заперечення як відмінність від заперечення у контексті [радикального] ніщо» [Kahn, 2009, р. 161]. І далі: «Хибність [такого] аргументу лежить настільки глибоко у лінгвістичних функціях *бути* та логічних функціях заперечення, що справжня ясність ніяк не могла відбутися, доки Платон, після затяжної боротьби із логографами небуття, не дозволив своєму Незнайомцю чинити акт батьковбивства, демонструючи тим самим, що [онтологічний формат] *не є* має бути визнаним нарівні із тим, що *є*» [Kahn, 2009, р. 177], хоча про модуси негації, як і негаційний характер буттєвого оприсутнення у Платона не йшлося.

Після проведеної аналітики у першому розділі вже зараз можна бути певним у тому, що із огляду на грецькі смислові границі дієслова *бути* виникає чимало плутанини у розмежуванні буття екзистенціального або буття-існування, сутнісно зрощеного із ἀλήθεια, буття-предикації, буття-копули у якості медіального відношення між *що* і *як* присутності, а також буття як істини/хиби. У підсумку це призводить до відповідного синкретизму у таких поняттях, як ніщо, небуття, неістина та заперечення. «Небуття – це фатальним чином заплутане поняття, що об'єднує у специфічну єдність ряд досить різноманітних, логічно не пов'язаних між собою ідей. Залежно від того, яка функція *є* заперечується, небуття може виражати або хибу, негативну предикацію, неідентичність, неіснування, або ніщо як таке» [Kahn, 2009, р. 180]. Слід додати, контекстуальне розведення між ними для онтологічного дослідження є принциповим. Через те, що небуття отримало свою

категоралізацію в логічному запереченні, фігуруючи водночас разом із неістиною у ролі діалектично забарвлених кальок до буття й істини відповідно, негативність продовжувала слугувати нетематизованою на рівні буттєвої копули рисою. Таким чином, співіснування різних форм негативності в одному понятті небуття виступає для філософії концептуальним монстром, присутнім вже у Платона, але відповідальність за яке несе парменідова теза про *небуття, якого немає*. Логічний хід думки дозволяє виправдано припустити, що руйнування концептуального монстра небуття напряду залежить від введення в онтологічний дискурс фігури *ніщо, яке є*, демонструючи при цьому, у який спосіб вчиняється такий екстраординарний рід оприявлення. Це слугує черговим підтвердженням на користь актуалізації негативної буттєвої копули *не є* у рамках відповіді на питання буття самого буття.

2.2. Заперечення як опосередкована форма негативності у Ф. Гегеля

Цілком передбачено, що однойменну роботу, присвячену Ф. Гегелю, М. Гайдеггер розпочинав із наступної цитації Ф. Ніцше: «Ми, німці, – гегельянці, навіть якби ніколи не було ніякого Гегеля» [Heidegger, 1993, s. 3]. У такий спосіб Гайдеггер не тільки вчинив недвозначний еківок у бік *негативності* як одного із центральних феноменів буття, а й затвердив думку про те, що у приведенні буття до поняття неможливо оминати ретроспективних посилянь на фігуру Гегеля. Окрім цього, слід зосередити свою увагу на тому, що критика *негативності* Гегеля, як у прочитанні Т. Адорно, так і М. Гайдеггера, не мають усвідомлюватись у якості чергових критик на кшталт маневрів нової мудрості, які ставлять на меті підрахунок неправильностей. «Звичайно, все це [критика] було б важливо – і все ж таки ніколи [тільки] воно не було чимось вирішальним» [Heidegger, 1993, s. 6]. Негативні відносини між буттям наявним та буттям абстрактним, що їх вистроїв Гегель, мають бути подолані в єдиній концепції буття серед оновлених перспектив негачії, а саме *causa finalis* радикально онтологічного дискурсу із поняттям копули всередині, тільки

нарисом спроектованого М. Гайдеггером. І якщо міра впливу феномену негативності на об'єктивований світ є досить малою, то у питанні *буття*, якого фактологічно *немає*, він і досі виступає одним із перших його означників, формуючи парадоксальні синонімічні ряди типу *буття є ніщо* тощо. Як наслідок, негативна філософія, що у сутності своїй претендує на вирішення того ж кола проблем, що й радикальна онтологія, не втрачає затребуваності дотепер, хоча форми її осучаснення стають все більш пластичними; «не протікаючи «поза часом», але, мабуть, маючи свій власний час, оскільки вона у тому чи іншому випадку цей час затверджує» [Heidegger, 1993, s. 9].

Варто окремо зупинити свою увагу на тому, що Гегель розводив для себе поняття об'єктивного начала і суб'єктивного принципу, останній із яких завжди має поставати деталізованим на відміну від першого. При цьому, усвідомлюючи довільність способу розпочинати виклад про буття з позиції принципу, він вказав на одну примітну особливість онтологічного дослідження, в якій криється загальний інтерес: опосередковувати буття саме шляхом вимог, що висувуються до принципу, а не згідно із специфікою його власної природи [безосновного/негативного начала]. Таким чином, вже згадана мною *вимога підстави* починає функціонувати у якості ключового онтологічного принципу буття, поступово заміщаючи останнє поняттям основи. Однак, у попередньому розділі вже було визначено, що буття не може дорівнюватись основі через те, що містить у собі також безосновність присутності, тому у відношенні до буття найбільш коректним є вживання грецького ἀρχή-початку. Гегель так само усвідомлював фундаментальність, а разом – екстраординарність даного поняття: «Початок є логічним початком, оскільки він має бути вироблений у стихії вільно для себе суцього мислення, у чистому знанні» [Hegel, 1841, s. 57]. Але якщо для Гегеля буття і початок утворювали синонімічний ряд, то сьогодні буття бореться за право початку. Тому спекуляції у бік буття можливі виключно за умови, що не поставлений під сумнів сам факт існування буттєвого початку. До того ж, у випадку буття як основи на перший план виходить елемент безосновності вже на рівні його копули *не є*, тобто небуття починає

претендувати на статус буттєвої основи, за чим із необхідності слідує потреба у неперервному виході із пустої негативності, тоді як про ніякі стрибки із ніщо у буття не може йти мова. «Початок, відповідно, містить і те, й інше, буття і ніщо [у якості відмінних]; воно є єдністю буття і ніщо, інакше кажучи, воно небуття, котре є, у той же час, буття, і буття, яке є, у той же час, небуття» [Hegel, 1841, s. 63]. Отже, підспудно слід повсякчас утримувати зазначену відмінність між принципом і началом як між *petere principium* та *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*. Натомість, природа філософського *начала*, котрим виступає буття, не діє на користь оперативності руху у відповіді на нього, адже іще Гегель засвідчував, що «у філософії рух уперед є скоріше поверненням назад та обґрунтуванням» [Hegel, 1841, s. 60].

У гегелевому варіанті онтології буття систематично приводилося до опосередкованих рис, абсорбованих загальним процесом *становлення*. Те, що дане поняття є вирішальним для усієї його діалектики, не викликає сумнівів, проте досить часто виноситься за дужки вторинність появи цього поняття, яке було необхідне Гегелю для об'єднання вихідних величин буття й ніщо. Тобто *становлення* виступало допоміжною ланкою на шляху вирішення абсолютної негативності буття, яке мало бути спростованим. Смісловий акцент Гегеля на діалектичному відношенні між буттям і небуттям, що у підсумку мають бути приведені до синтезу в ідеї становлення, наділив при всьому останню медіально-деструктивним контекстом: «Вона [границя становлення] є серединою між ними, у якій вони припиняються. Вони мають своє наявне буття по той бік одне одного та їхньої межі; границя як небуття кожного з них є іншим обох» [Hegel, 1841, s. 128]. Певним чином, мірою усілякого переходу буття в інше поняття або стан виступає факт його спростування. В результаті, знов-таки ординарним чином, буття самого буття втрачає свою автономію поряд із конститутованим Гегелем феноменом *становлення*; більш за те, останнє остаточно поглинуло негативність буття, спрощену до форми заперечення. «Це третє становлення є дещо інше, аніж вони [буття й ніщо]. Вони існують тільки в іншому. Це також означає, що вони [у особливий спосіб] не існують»

[Hegel, 1841, s. 86]. Виходить, що проблематика буття й ніщо була анульована Гегелем зовсім, оскільки жодне із них так і не отримало автономної тематизації й категоралізації. Водночас вважати *становлення* його авторським базовим принципом було б невірною, так як розчленування буття на опросторовані форми – це результат затяжного процесу невирішеності питання буття самого буття разом із багатоманіттям типів його прояву.

У свою чергу, М. Гайдеггер запропонував власну причину такого роздроблення буття на різного роду субстанції, не переосмислені належним чином аж до виникнення його Dasein-аналітики: ігнорування проблеми *онтологічної диференції* буття і сущого, що є характерним для всієї історії західноєвропейського мислення. Так суще вимагало від не опосередкованого нічим буття узasadнення власних предикацій у якості вирішальних, що в результаті призвело до витлумачення буття з позиції збірного для диференційованих сущих поняття. І відбулось це саме через невизначеність й брак власних предикативних критеріїв буття. Проте, як зазначав сам Гайдеггер: «Багато що із «розумного» (у звичному сенсі) якраз не «відбувається» і не «здійснюється», тобто відсутнє, а багато що із «дійсного» виявляється якраз «нерозумним» (у сенсі обчислювального розсудку)» [Heidegger, 1993, s. 11]. Той факт, що Гегель впровадив розрізнення між двома версіями буття [Hegel, 1841, s. 58-66]: абстрактного та наявного¹⁷, перше із яких було прирівняне до ніщо,

¹⁷ У першому розділі вже було зазначено, що серед тих фрагментів Гегеля, де мова йшла про *буття наявне*, він неодноразово використовував поняття, якому за сто років потому тільки довелося заявити про себе у конститутивний для гайдеггерової лінії філософування спосіб – Dasein. З одного боку, спроба прояснити дане поняття шляхом місцеперебування яскраво демонструє перше із присвоєнь, яким наділяється буття, а саме *конечність* як «дещо разом зі своєю іманентною границею, яке сприймається як протиріччя до самого себе, через що воно виводиться і стримить далі себе» [Hegel, 1841, s. 130]. З іншого боку, така начебто його потенціальна оформленість наштовхує на ряд суміжних протиріч, які прямо витікають із гегелевих суджень про наявне буття, що за межами процесу *становлення* лишається небуттям для зовнішньої рефлексії, допоки не справдиться як покладене задля себе у понятті. «Швидше небуття складає їхню [конечних речей] природу, їхнє буття... Вони суть, але істиною цього буття слугує їхній кінець. Конечне не тільки змінюється, як дещо в цілому, а переходить» [Hegel, 1841, s. 131]. Звідси ще більш виразною стає затверджена Гегелем потреба у запереченні, яке досить довгий час мислилось самовладною формою негації. Серед позитивних наслідків відрефлексованого ніщо у вигляді заперечення варто виділити гегелеву критику реальності, яка лиш тому узаконено вважається виправданою, що із неї вилучили

тоді як друге зрівняне із предметністю, якраз-таки свідчить про повторну трансляцію ним питання *онтологічної диференції*. Хоча й сам він за цілепокладання такого розведення визначав відокремлення чистого буття від ніщо: «Лише наявне буття містить реальну різницю між буттям і ніщо, а саме дещо та інше» [Hegel, 1841, s. 80]. Т. Адорно в роботі, присвяченій критиці Гегеля, відзначив наступне: «Перший розділ першої книги «Науки логіки» є пам'ятником цього наміру: «Буття, чисте Буття, поза будь-якими подальшими визначеннями...невизначена безпосередність», навіть якщо воно обійняте у форму предикативного судження на кшталт «Буття – це найбільш загальне поняття, без усіляких другорядних визначень», воно і у такий спосіб отримало б дефініцію, завдяки якій речення суперечило б самому собі» [Adorno, 1993, p. 120]. Однак, заміна Гегелем предикації *чистоти* у відношенні буття на конкретність особливої ясності у питання його природи не привнесла, окрім як спричинила загальний зсув онтологічної проблематики у предметну сферу. Про невирішеність в історії філософії означеної М. Гайдеггером проблеми *онтологічної диференції* свідчить універсальна дислокація буття у суще, коли перше вимушено градується на видимі і невидимі іпостасі на кшталт *речей-у-собі*. Зі свого боку, це задовольняє усіх поборників позитивного уявлення про буття. Але зводити буття до світу речей наявних – значить протирічити самій природі онтологічного виказу, у якій *ἀλήθεια* неможлива без усвідомлення кореня *λήθη* в її основі: не в окремішньому сенсі згоди або відмови, але згоди на відмову, в чому і полягає суть *непотайності без вилучення* грецької істини. Послуговуючись поняттєвим інструментарієм логіки, можна сказати, що *ἀλήθεια* є безпосередньо асерцією або лексичним значенням слова, тоді як асерції завжди передуює пресупозиція, чим і виступає наразі *λήθη*, тобто задля

усіляку обмеженість та недолік. «Визначеність є заперечення, покладене у якості ствердного, це положення Б. Спінози: «*omnis determinatio est negation*» (від лат. – «усіляке визначення є заперечення»)» [Hegel, 1841, s. 111] – підкреслював Гегель. Зрештою, *Dasein* Гегеля виступило репрезентацією невирішеності проблеми неопосередкованого буття, яке вторинно необхідно було наділяти ознаками місця і часу, аби буття відповідало класичній предикативній структурі *S є P*. На відміну від цього, *Dasein* М. Гайдеггера мала на меті відобразити *часовість* у якості вихідної істини буття.

справдження умов відкритості [буттєвої істини] має спершу усвідомлюватися момент ухилу/вилучення в її сутності як такий.

Ш.-В. Ніколсен та Д. Шапіро висунули думку про те, що негація зрештою має бути визначеною (у сенсі – опосередкованою), негація, що випливає із того, що вона заперечує, будучи екстраординарною (у сенсі – специфічною) частиною діалектичного методу Т. Адорно [Adorno, 1993]. Даний коментар апелює безпосередньо до стадії *заперечення-заперечення*, коли буття вже призведе кризь сутність у поняття, тоді як у найпершому із власних заперечень буття функціонує у межах пари *буття-небуття*. Взагалі гегелева негативність відсилає радше до негативності мислення, відображеного в понятті, а не феноменології буття, адже не дарма вона отримала своє уособлення в *запереченні*, що є показовою фігурою логіки побудови судження. Для Гегеля негативність поза контекстом антитези або заперечення обійшлася без запитання, через що можна абсолютно обґрунтовано вести про мову про її примітивізацію у рамках *феноменології духа*. «Негативність Гегеля – ніяка, тому що вона ніколи поважно не сприймає «ні» [та похідні дієслова від нього] – «ні» заздалегідь вже знято у «так»» – визначає Гайдеггер [Heidegger, 1993, s. 47], тому що структура логіки, в якій фігурує заперечення, не передбачає автономії останнього без співіснування та співзначення із його антиподом у вигляді (за/під)твердження. Гегелеве поняття негативності у відношенні буття зрештою отримало в його філософії статус недоліку, звідки він зробив радикальний висновок про те, що форма судження не придатна для виказу спекулятивних істин, до яких він відніс першочергово істину буття. Однак, при аналізі такого роду висловлювання не слід забувати, що критерій змоглядності або навмисного абстрагування є вірним виключно на рівні топології буття, тобто буття, відображеного у слові, тоді як онтологічна відповідь про те, що буття власне *не є*, надається згідно із феноменологією його неприсутності. Запитання про *що* буття і відповідна до нього аналітика тільки на перший погляд виглядає спекулятивною, проте, чим далі воно просувається вглиб буття, тим очевидніше стає те, що сам факт існування буття не постає як запитання

[буття (попросту) є], тобто вже заздалегідь надається ствердне *так* екзистенції буття, завдяки чому взагалі можна вести мову про уможливленість істини. Із цього слідує, що найперше із суджень про буття не є ані питанням, ані відповіддю: воно засвідчує буття, *що є*, завдяки чому стає можливим дискурс як такий, оскільки в ньому вперше виокремлюється предмет дослідження. Хоча й можна додати, що в умовах, коли абсолютний статус грецького дієслова *бути* вже вичерпаний, судження типу *буття є* постає відповіддю на невиказане питання *чи існує буття?* Питання щодо того, *чи є буття взагалі*, не можна вважати онтологічним, оскільки за формою воно цілком відповідає риторичному через очевидність відповіді, що за ним слідує: *буття є*. Але тільки-но свідомість вчиняє спробу реально запитати про буття, воно вислизає з поля зору, що водночас виступає однією із первинних свідчень неґації. Отже, буття є, але [оприятлено] не існує, й саме тому існує нагальна онтологічна потреба актуалізації способу дії буття шляхом узasadнення феномену неґативності.

Це є парадоксальним, але вперше реальна відповідь відносно буття надається тоді, коли якраз вдруге, але вже свідомо, відбувається виказане запитання щодо феноменологічного факту його існування, а заразом і притаманних тільки йому онтологічних формах прояву, які у підсумку, виявляється, *не є* [але із приміткою: як/не тільки як дещо]. Підсумовуючи сказане, є сенс погодитись із Гегелем у тому, що уможливлені істини, серед яких розташувалося й буття, форма судження транслює лиш частково, але водночас воно постійно відсилає/спирається на феноменологічну складову відповіді, завдяки якій буття автоматично виводиться із кола спекуляцій. Тому ключова задача онтологічного дослідження полягає в тому, аби співприсутнити буття самого буття, неопосередковане феноменологічно, але оприятлене топологічно, із його *способом дії*, репрезентовані вже на рівні судженні, шляхом якого буття як феномен та буття як феноменологічний процес узгоджуються між собою у напрямку до єдиної ідеї буття із неґативною копулою у центрі. Тим самим вирішується ряд проблем: від опросторювання буття до *онтологічної диференції*. Гегель намагався призвести чисте буття до опосередкованих

реальністю рис, але водночас він позбавив його автономії власного виявлення. Саме тому, зважаючи на суміжність спекулятивних і феноменологічних складових у найпершому із суджень про буття, є вирішально важливим надавати рівну аналітику одночасно двом компонентам, не формуючи зайвих буттєвих еквіваленцій, чому протягом усього поточного дослідження приділяється ретельна увага. У дійсності, гегелева негативність постає позбавленою буття, тобто його негативність ідентифікується тоді, коли вже полишено із буттям як таким.

Відповідно до двох визначених форм буття Гегель окреслив два типи негачії, утворивши тим самим дві контрадикторні буттєві пари: ніщо-буття й буття негативного, яке шляхом заперечення первинної абстракції буття переходить у дійсність [буття співіснує із небуттям так, що обидва залежать одне від одного]. Крім того, феномен негачії так само може набувати різних персоніфікацій: від тотального ніщо й антиподу небуття до логічного заперечення. Одна із похибок такого роду дослідження якраз полягає у тому, що спроби звести буття й ніщо до *in persona* приречені на утворення довільних просторових конструктів, на які наражається і гегелева діалектика, і «навіть «Логіка» ще є, більше того, хоче бути метафізикою» [Heidegger, 1993, s. 21]. Через це слід повсякчас повертатись не тільки до відмінності між буттям і ніщо, відносно якої висловився М. Гайдеггер: «Ніщо є безосновне протистояння буттю, але із його ж ества» [Heidegger, 1993, s. 15], а також до принципового розрізнення між онтологічними формами негачії в цілому. Приміром, між ніщо та небуттям існує контекстуальна розколина, як між чистим буттям та буттям опредмеченим, оскільки небуття не є самостійною величиною, а першочергово виступає формою заперечення [певного] буття, хоча сам Гегель нехтував даною розбіжністю. Саме тому гегелева градація негативності на суцільно абстрактну, відокремлену навіть від першої абстракції й прирівняну до ніщо, а також негативність у вигляді заперечення, може викликати сумнів; відбувається через те, що за таких умов негачія, подібно до буття, зависає між ніщо-буттям та небуттям, ніяк не тематизованими. М. Гайдеггер влучно зауважив: «Це є

розведення буття і ніщо як відмінність, якої [у Гегеля] немає» [Heidegger, 1993, s. 17]. Відтак, зрощуючи буття та ніщо, він намагався попросту наочно продемонструвати беззмістовність буття як такого на відміну від буття, у якому *вже є, що заперечувати* [небуття], аби відбувся синтез *становлення* у дійсність, яку не слід ототожнювати із потенціалом аристотелевої *дійсності існуючого в можливості*. Можна припустити, що шляхом поняття негативності Гегель намагався співприсутнити безпорність *ἐνέργεια* чистого буття та *ἐντελέχεια* буття реального. За таких обставин, аби буття змогло перейти у статус останнього, Гегелем і був створений перелаз у вигляді відфільтрованої негативності з позиції спрощеного *заперечення* [буття абстрактного], перетвореного у підсумку на основоположний закон в системі зняття.

Наразі виникає питання: чи є негативність взагалі супутнім модусом ніщо, виведеним із його єства, а не із буття як такого? І як наслідок: чи не усвідомлюється позапонятійність буттєвої копули *не є*, виходячи із відповідно опустошених концептуально можливостей ніщо навіть на рівні судження? До питання про те, чи є негачія приватизованим актом ніщо або ж вона невіддільно супроводжує саме буттєвий прояв, необхідно повсякчас вимушено повертатись, коли мова заходить про виправданість існування автономної позиції ніщо нарівні із буттям. Водночас, це є логічним наслідком механічного закріплення усіх форм негачії за ніщо в аналогії до прищеплення позитивних форм буттю. Поняття ніщо в історії філософії виступає чимось нерозрізненим у своїй основі нарівні із буттям, тоді як заперечення – нічим іншим, як несхожістю суших між собою [рідше – факт неіснування], а от феномен негачії розташовується у медіальному положенні, і мислиться чимось більшим за якісну несхожість, та все ж меншим за безпорне ніщо. «Ніщо зовсім нема. І тим не менш, все ніби у цілковитому порядку. Ніщо «є» ніщо і його немає» [Heidegger, 1993, s. 24]. Гайдегер залишив цю фразу без розставлення належних акцентів, які, на мій погляд, прояснюють значущий факт у природі буття, прирівняного до ніщо. В той же час, проблема розрізнення буття і ніщо була визначена Гегелем у якості однієї із центральних вимог онтологічного дослідження: «Вимога

продемонструвати різницю між буттям і ніщо містить у собі вимогу вказати, що ж таке буття і що таке [у дійсності] ніщо...Нехай представлять дефініцію буття і ніщо й доведуть, що вона є правильною» [Hegel, 1841, s. 86]. Поточне дослідження від самого початку постає відповіддю на дану вимогу шляхом негативної тематизації буттєвої копули.

Повертаючись до цитації М. Гайдеггера: якщо зосереджуватись у його висловлюванні *ніщо є ніщо і його немає* не на копулі *є*, то воно унеможлиблюється зовсім. Ніщо *немає* лише тому, що воно з'являється наперед завдяки копулі буття як таке, що *є і бути може*, і тільки тому його у наслідку *не може бути*. Виходить, буттєва копула наділяє будь-що, навіть ніщо, субстанцією на рівні логіки виказу, а у перспективі – й феноменології власного прояву типу *істина є нестача [буття] або суще є нереалізована предметність*. Але відносно себе буття діє нищівним для продукування додаткових сенсів чином: *буття є* [і вже потім додається: *у негативний спосіб не є*], і тим самим воно вже надало відповідь, хоча й на перший погляд не більшу за ту, що її визначив у свій час Гайдеггер: «Буття: змістовне применшення та відмова» [Heidegger, 1993, s. 32]. Тому коли й без того парадоксальне для філософії поняття ніщо ототожнюють із буттям на рівних засадах, відбувається недоречне обтяження ніщо сенсом, якого воно полишене. Тобто подібно до фрази *буття є ніщо* має мислитись вірним зворотне її прочтіння у вигляді *ніщо є буттям*, із чим не можна погодитись. Не обов'язково множити зайві спекуляції для того, аби судження типу *ніщо є буттям* сприймалось профанною калькою, оскільки вибудовувати онтологію на базі вихідного поняття ніщо, яке полишене навіть способу виявлення на рівні протенції, за логікою перспектив немає сенсу. Це стає ще одним підтвердженням на користь того, що феномен негачії необхідно виводити із поняття буття, а не ніщо; «обіч негативного, обертаючи ніщо у буття» [Heidegger, 1993, s. 28], як вказував на те М. Гайдеггер. Гуссерлева протенція або здатність передбачати на основі досвіду панорамний обрис буття спрацьовує у відношенні до останнього як протологічна дія: незалежно від деструкції, винищення чи деформування онтологічних орієнтирів буття все ж

передбачається, чи-то як першоначало, чи-то як гарант виправдання форм існування. Незважаючи на прямі кореляції абсолютного буття із ніщо, Гегель таки усвідомлював протенціальність буття: «Так і чисте буття не має означати нічого іншого, крім буття взагалі; буття – і нічого більше, буття без будь-якого подальшого визначення та наповнення» [Hegel, 1841, s. 58]. Дотепер неодноразово було визначено, що буття (*також*) *є*, але у вкрай своєрідний *спосіб*, і це єдине, із чим воно першочергово створює відношення. Деталізуючи сказане, воно *є* двічі: як буття-феномен і як те, що діє на себе буттєвим у сенсі негативним чином. Я стверджую, що буття самого буття опосередковується виключно на рівні своєї копули, але тільки на перший погляд це видається тавтологічною дією типу *буття є як буття*, адже ця ж таки копула діє на нього контрверсійним чином: вона засвідчує, що воно *не є* у якості оприявленого феномену, але продовжує процесуально *бути* умовою будь-якого висловлювання, навіть про самого себе. Буття *є*; і воно діє/вчиняє це у негативний спосіб. За таких умов пошук дотичних буття й небуття автоматично втрачає сенс, адже їхня єдність забезпечується форматом копули. Таким чином, її дослідження прочиняє крайній горизонт, екстремум і водночас ліміт ведення мови про основину буття серед означених перспектив проекту радикальної онтології.

Наразі постає чергова задача, а саме з'ясувати, із якими реальними втратами або похибками буття переходить в ніщо. Дотепер вже була визначено наступне: якщо бодай на рівні судження *є* змога вести мову про ніщо, то це значить, що воно таки дещо означає, але прямо на себе не вказує. Подібне відбувається із буттям, але тільки на перший погляд. Буття не просто *не є*, про що повідомляє його копула: воно, на відміну від ніщо, шляхом очевидної, але нетипової негації утримує весь потенціалу оприявлення, в якому співіснують як цілком позитивні форми суцього, так і негативні у сенсі потайності форми буття, забезпечені природою ἀλήθεια. Найбільший із ризиків за такої буттєвої розгортки полягає у тому, аби буття не загубилося серед негативних причин і наслідків, результатом яких може стати відокремлення феномену буття

метафізичними границями¹⁸. Буття, зведене до ніщо, втрачає будь-які горизонти виходу із тотальної пустоти останнього, і саме через це перед Гегелем постала необхідність введення допоміжної субстанції *буття наявного* у якості альтернативи, що самим фактом власної появи свідчить про відсутність належної тематизації як у бік ніщо, так і у випадку буття. Слід неодноразово, на кожному етапі дослідження, наголошувати на необхідності виверженого та обережного переходу як від буття до сущого, так спершу – від буття до ніщо, над обома з яких тяжіє примат негативності. Тим не менш, остання між ними кардинально різниться, оскільки негативність ніщо несе під собою виключно деструктивний контекст руйнації, тоді як у відношенні до буття вона постає діяльним досвідом, тобто негация отримує свій ствердний сенс. Сепарація буття від ніщо має відбуватись згідно із критерієм продуктивності негация, яка є складовою частиною обох феноменів, хоча й завдяки аналітиці копули вже була визначена несамотійність поняття ніщо поряд із буттям, адже ніщо,

¹⁸ Саме проблематика неперехідності категоріальних, а разом і смислових границь у відповіді на питання про найбільш абстрактні поняття й феномени, що набули в історії метафізичної філософії обтяжливої концептуалізації, до яких окрім буття належать субстанція, річ-у-собі, сутність та інші, формує ключову відмінність між метафізикою та онтологією. Остання вирізняється тим, що претензійно не полишає можливостей відповіді на питання буття самого буття навіть тоді, коли із абсолютним його статусом покінчено. Питання, яке одразу стає крайовим у даному відношенні, вимагаючи окремого дослідження: чи можливо побудувати принципово неметафізичну онтологію або ж метафізику поза онтологічними координатами? З огляду на позицію М. Гайдеггера, ця відповідь видається негативною. «На початку своєї історії буття проясняється як *сходження* (φύσις) та *розкриття* (ἀλήθεια). Опісля на ньому відображається *присутність* і *постійність* у сенсі *перебування* (ουσία). Із цього, власне, і бере початок метафізика» [Heidegger, 1973, р. 4]. Через потребу в екзистенціальному оприсутненні буття М. Гайдеггер принципово розпочав історію філософської думки із розгляду метафізики, предметом якої виступали ліміти буття-сущого, аби у підсумку прийти до визначення буття як такого. Водночас слід усвідомлювати, що φύσις не є синонімом ἀλήθεια, хоча й Гайдеггером вони поставлені поряд: *прояв* не дорівнюється *непотайності*, чим натомість зловживає у своєму дослідженні Р. Капоб'янко: «Насамперед, буття є істина як *динамічна поява* і *самопоказ*, тобто як φύσις та ἀλήθεια» [Sarobianco, 2017, р. 94]. Безперечно, це створює певну плутанину в розумінні обох понять, оскільки φύσις різниться із ἀλήθεια так само, як [позитивна] Natura-єство із [негативним] буттям-сутністю. В. Ричардсон зазначав наступне: «Розмірковуючи над поняттями φύσις та ουσία навіть у Арістотеля, ми все ще наштовхуємось на проблему істини як *непотайності*; хоча *негативність* даного процесу також утримує своє вагоме місце у проблематиці під виглядом μορφή та στερείς, вона [однак] не приписується *істині* як *істині*» [Richardson, 2003, р. 315]. Безпосередньо приведенням поняття φύσις до негативних засад М. Гайдеггер займався в роботі 1955-56 р. «Положення про основу».

виявляється, *також є*. Крім того, наділяти ніщо негативністю у якості риси так само є невірним, оскільки предикація можлива там, де присутня дескрипційна структура суцього $S \in P$, тобто за умови, що існує рівний аналог ніщо із суміжними ознаками, що є абсурдним. Хоча за ступенем неопосередкованості найбільш спорідненим до ніщо поняттям виступає саме буття, що зайвий раз провокує тенденцію урівнювання буття із ніщо. Іще Гегель звернув увагу на дану особливість: «Ніщо, взяте у своїй безпосередності, виявляється суцим, адже воно за своєю природою воно є тим же, що й буття. Ми мислимо ніщо, уявляємо його собі, говоримо про нього; отже, воно є; ніщо має своє буття у мисленні, уяві, мові тощо» [Hegel, 1841, s. 97]. Більш за те, в негативній копулі буття присутній залишок ніщо у вигляді *не є*, але він вже має мислитись процесуально. Так ніщо переходить в єдино прийнятну форму свого існування – негацію. В інакшому разі, якби під ніщо мислилась певна субстанція, воно потребувало б власного, кардинально інакшого прояву, відмінного від буття, і тою ж мірою антиномічного до феномену негативності, оскільки форми останньої можливі тільки там, де *є*, чому *не бути*, тобто де впорядкований буттєвий формат присутності.

Рівною мірою питання буття виступає настільки ж одіозним, як і поняття ніщо, за чим слідує згода філософської спільноти услід за Гегелем на їхню синонімію. Через це проблематика розставлення смислових акцентів між буттям і ніщо не втрачає своєї актуальності й нині. Виявляється, іще до акту безпосереднього опредмечення ніщо воно вже *є*, і саме з огляду на дану умову затверджується буттєвий характер його прояву: «В основі, причині і т. д. – якщо вже так визначають ніщо, - коріниться певне твердження, буття. На цій підставі дещо не може припинитись» [Hegel, 1841, s. 100]. *Ніщо* не перевищує суще у якості умови феноменологічного *дано*, як то вчиняє буття, але за ступенем своєї неопосередкованості воно різниться із ним, тяжіючи до буття. В той же час, ніщо не може бути визначене як певне/конкретне ніщо, подібно до суцього серед суцих, тоді як воно засвідчує собою елемент нестачі, притаманний істині буття, розгляду якої буде присвячений наступний розділ. Негативність буття бере

початок не із мортальної природи суцього, а першочергово сама стає умовою для досвіду діяльної негації; умови, серед границь якої можна простежити [спосіб дії] *буття самого буття*, виходячи із формату його копули. Коли буттєвий характер ніщо вже визначено, воно позбавляється сторонніх шляхів входження, а заразом і виходу із онтологічного дискурсу, оскільки виключно завдяки копулі буття воно найменшою мірою/мінімальним чином, але *є*. Таким чином, ніщо у питанні буття не може мислитись ані самодостатньою площиною існування із власним феноменологічним проявом, кардинально відмінним від буття, ані рівним за концептуальним об'ємом поняттям, звідки робиться висновок про безпідставність суджень щодо їхньої взаємної залежності типу *буття є ніщо* та *vice versa*.

Шлях виходу буття із гегелевого примату ніщо має відбуватися поступово, з урахуванням усіх складнощів, що спіткають розкриття кожної із умоглядних істин, на що нарікав і сам Гегель: «Доводиться дивуватися подиву тих, хто показує себе таким новачком у філософії, забуваючи, що в цій науці зустрічаються зовсім інші визначення, ніж визначення прийнятного сенсу, які піднімаються до абстракцій і до віри в них або, вірніше, до марновірного ставлення до абстракцій» [Hegel, 1841, s. 76]. Незважаючи на це, навіть філософи після Гегеля продовжували нехтувати фразою буття [у дійсності] *є ніщо*, яка за ступенем свого впливу на розчинення феномену буття серед просторових абстракцій займає пальму першості понині. Власне, потреба усвідомлювати докорінну різницю між буттям і ніщо виникає навіть не з апологетики ствердних форм існування, до чого звертався і сам Гегель: «Нехай ті, хто наполягає на різниці між буттям і ніщо, візьмуть на себе відповідальність вказати, в чому вона полягає» [Hegel, 1841, s. 85]. Ця необхідність породжена більш масштабною вимогою *того, що [безумовно] є*, яка водночас є гарантом будь-якого із онтологічних суджень. Від належним чином розставлених онтологічних акцентів між буття й ніщо напряду залежить, чи зостанеться буття предметом запитування у філософії, чи буде анульоване зовсім.

Враховуючи те, що аналітика Гегеля розгорталася навколо просторових форм ніщо, проблематика буттєвої копули лишилась осторонь його запитування. Можливо, це пояснюється тим, що чисте буття у рамках його онтологічної перспективи виступало разом і чистою неспроможністю, а отже й потреба в копулі як акторові дії спростовувалась. Хоча саме завдяки її актуалізації можна було б уникнути подвоєння буття, яке так необхідно було Гегелю задля універсалізації свого діалектичного методу з поняттям заперечення в основі. Крім того, недиференційований характер копули, між границь якої ще не відокремлюються персоніфіковані *що* або *хто*, також міг бути причиною її ігнорування не тільки Гегелем, а онтологічним дискурсом загалом. Тим не менш, із огляду на вже розглянуті мною дослідження Ч. Кана, серед грецьких понять можна знайти як мінімум шість варіативних типів вживання дієслова *бути*. Це вкотре засвідчує той факт, що метою фундаментальних онтологічних пошуків не може виступати очищення копули буття, яке у висновку призводить до прирівнювання буття із ніщо. По суті, дороговказом такого пошуку має слугувати те, що від самого початку не вимагає стерилізації смислів задля набуття предикації чистоти, тобто мова йде про необтяжливе нічим у своїй основі, чим і є найперше із суджень про *буття, яке є*. Безперечно, за ним прочиняється аналітика куди більш глибинного рівня, аніж засвідчення факту наявності, проте ані первинна ніщойність буття, ані гуссерлева редукція не здатні, чому наводяться наочні підтвердження, запропонувати відповідь на питання буття у *його автономії*. Ще раз зазначу, що судження *буття є* та *ніщо є* різняться за фактом відсутності у ніщо власної копули, яке задля свого оприявлення послуговується буттєвою зв'язкою. За даної логіки від ніщо уперше нічого не вимагається в онтологічному відношенні, оскільки виведений із його примату феномен негачії починає функціонувати поза межами делегування ніщо. Відтак, лишається одна альтернатива: заявити, що буття й ніщо створюють між собою екстраординарний тип *відношення* за посередництва негативної копули буття *не є*.

Попередній аналіз дозволяє погодитись із тим, що між буттям та ніщо сформувався певний тип відношення, але його не можна описати ані у сенсі тотожності, ані перетину чи підпорядкування, хоча й при першому наближенні залежність ніщо від буття видається очевидною. Гегель так само зіткнувся із даним утрудненням: «За такого розрізнення також не можна заперечувати, що ніщо перебуває у співвідношенні із деяким буттям; але у цьому співвідношенні, хоча й воно також містить відмінність, присутня єдність із буттям... Тому неприпустимо застосовувати тут певні подальші опосередкування, розуміючи буття й ніщо такими, що перебувають у якомусь відношенні, – цей перехід іще не є відношенням» [Hegel, 1841, s. 97-99]. Надалі він тільки укріплював свою позицію шляхом впровадження величини становлення, яка мала б зберегти певний формат співвіднесеності буття й ніщо, наслідком чого стало виокремлення Гегелем двох єдностей: буття як буття у співвідношенні із ніщо та ніщо як ніщо у співвідношенні із буттям. Тим не менш, Для Гегеля відношення протилежності виступало первинним через вирішальну потребу чистого буття бути призведеним до предметної форми, внаслідок чого ніщо отримувало такі екзистенційні права, оскільки буття вимагало рівного своїй присутності заперечення. За потреби можна віднайти різні типи відношень між буттям та ніщо: перетин уможлиблюється через суміжність предикації неопосередкованості; тотожність – через негативний формат буттєвої копули; підпорядкування – через так само розглянутий досі буттєвий характер ніщо, яке є. Між іншим, на перший погляд, саме відношення підпорядкування може видатись найбільш вдалим у випадку буття й ніщо, так як перше, надаючи доступ до власної копули, дозволяє другому бути. Однак, дана аргументація мало що пояснює стосовно нетиповості симбіозу між буттям і ніщо, і ще менше – щодо відповіді на питання про натуру першого, окрім чергових посилань на буття як причину. На відміну від затвердженого мною онтологічного способу дії у формі негації, яку ще необхідно тематизувати, гегелевий перехід із буття у ніщо й навпаки залишає обидва феномени у невимовному стані, тоді як фіксується діалектичний порядок *поза/над* ними як об'єктами. По суті, буття у

Гегеля постає інертною величиною, адже воно *приводиться* до дії, але саме безпосередньо не діє, що й формує потребу у третій, сторонній фігурі, відповідальній за його енергійність [становлення]. Сумнівність такої позиції полягає у тому, що буття доводиться урівнювати із ніщо, аби потім від нього відмовитись на користь іншому началу, щоб зрештою вже потім вторинно присвідчити *що* і *як* воно *є*. Через такого роду підміну понять, за якої буття невинувато втрачає свою власну вартість, а негативність його копули *не є* засвідчує не спосіб дії, а перетворюється на гіпостазоване ніщо, наражається на небезпеку сам факт буттєвого існування як такий. На перший погляд, йдеться про нехтування буттям, тоді як у дійсності воно анулюється Гегелем під натиском субстанційованого ним ніщо. Як наслідок, через доволі гіпотетичне передбачення екзистенційної присутності ніщо доводиться шукати підстав для існування буття.

Дехто ладен зауважити, що нехай Гегель і не означив негацію способом онтологічної дії, вкоріненим у специфіці буттєвої копули, але процес *зняття* певною мірою так само можна представити як одну із форм негативності. Натомість, якщо хтось і спробує надати ствердну відповідь у бік даного зауваження, йому слід буде протиставити слова самого Гегеля, які також потребують подальшого коментування: «Цей результат [становлення] є щезанням, але не у якості ніщо...Цей результат є єдність буття й ніщо, що стала спокійною простотою...Як перехід у таку єдність» [Hegel, 1841, s. 103-104]. І надалі: «Саме тому, що вони – суть одне й те саме, вони вже не буття й ніщо...Ця єдність залишається відтепер їхньою основою, яку вони вже більше не полишать, аби не повертатися до абстрактного значення буття й ніщо» [Hegel, 1841, s. 105]. Тобто на етапі становлення як перше, так і друге просто зобов'язуються втратити своє єство, оскільки за відповіддю на питання буття у вигляді ніщо лишається тільки осередок невизначеності, що його Гегель спробував тематизувати, але з позиції третьої особи/шляхом вже інших понять. Саме тому питання буття, а заразом і перший том «Науки логіки» йому дався із такою напругою, що спостерігається протягом усього переходу від абсолютного

буття до буття опосередкованого і насамкінець – до сутності й поняття як чистої форми опредмечення. Водночас Гегель визнавав ризик стрибкоподібного переходу із буття у ніщо, незважаючи на те, що сама поява такої проблеми можлива там, де вже наперед відбулося зрощення цих понять, як просторове, так і топологічне. Як наслідок, виправданість такого переходу обґрунтована там, де існують, як мінімум, дві автономні сфери феноменологічного прояву, тоді як він є абсолютно зайвим у тому випадку, коли із буття іще нічого не виокремлено, окрім самого *буття*, що є у негативний спосіб. В цілому, із огляду на таку онтологічну розгортку є сенс зауважити, що у питанні про буття дійти до первинної відповіді [*буття не є*] – це вже на значну долю розпрощатися із структурою суцього, де крізь S визначається P.

Хоча й Гегель і не порвав із думкою про те, що можливість переходу від кінцевого буття до буття абсолютного, взятого у максимумі абстрактної загальності, слід розглядати як найпершу теоретичну і навіть практичну вимогу будь-якої онтології, її втілення у рамках його діалектичного проекту, особливо після проведеного дотепер розбору, сприймається мною не більше за данину грецькій традиції, в якій будь-яку варіацію філософії прийнято розпочинати із буття. Відповідно, чи-то за даниною філософській традиції, чи-то через необхідність для будь-якої системи починати спочатку, але Гегель першочергово звернувся до проблематики буття у витлумаченні власних засновків. Тим не менш, Т. Адорно зазначав: «У правильному розумінні вибір точки відліку, того, що йде першим, є предметом байдужості у філософії Гегеля; його філософія не визнає першість такого роду у якості фіксованого принципу, який залишався б незмінним і тотожним самому собі у міру розвитку думки» – зазначає Адорно [Adorno, 1993, р. 12]. І далі продовжував: «Однак, цей початок не надає жодних переваг/першості/примату філософії. Гегелеве буття є протилежністю первинної суті. Гегель не відносить поняття буття до вихідної цінності...» [Adorno, 1993, р. 33]. Як не парадоксально, але з такою критикою є доречним погодитись, оскільки задля введення центрального поняття *становлення* Гегель вибудував

цілу діалектику буття¹⁹, зведеного до ніщо, хоча мною вже було визначено, яким чином вона може бути спростована: шляхом виявлення негативної буттєвої копули. Як наслідок, складається переконливе враження, що буття для гегелевої системи є запозиченим поняттям через брак деформованого фону, на якому особливо виразно постало б *становлення* у своїй впорядкованості. У такий спосіб ἀρχή-початок [буття] перетворився на нонсенс в контексті можливостей реалізації і приватизації власних потенцій, хоча за форматом своєї неопосередкованості воно якраз має слугувати протосенсом слова про сутність як таке. Повертаючись до проблематики текстуального або ж смислового залишку тої чи іншої варіації онтології, слід не полишати увагою те, яке питання насправді діє у ній лише фронтально, а яке за цілепокладанням складає основу всієї роботи. У випадку із Гегелем аналіз буття передував аналізу процесу становлення тільки фактично, тоді як у дійсності буття виявилось нищівним чином поглинуте діалектикою присутності-відсутності, демонструючи собою пустоту найвищої із абстракцій. Фронтально саме буття зайняло в «Науці логіки» початкове положення, але воно аж ніяк не дорівнювалося положенню вихідного начала. Адорно в даному контексті зауважив наступне: «З цього [ідентифікації невизначеного із (буттям як) ніщо] й розпочався абсолютний ідеалізм, який «Наука логіки» мала ще тільки обґрунтувати. Такий самий сенс має відмова Гегеля розпочати замість буття із дещо» [Adorno, 1966, s. 124].

Завершити огляд гегелевої негативності варто не оминаючи тих перспектив, на які він сам вказував побіжно, залишаючи відкритими до альтернатив відповіді. «Те, що має бути, є й водночас не є» [Hegel, 1841, p. 135]

¹⁹ «Отже, становлення є сущим, її рефлексивною дією, рухом від ніщо до ніщо; і так само назад до себе. Перехід або становлення зміщується за своєї ходи; інше, що оприсутнюється у цьому переході, є не небуттям буття, а небуттям ніщо, і в цьому, бути негацією ніщо, конститується буття. Буття виступає лиш переходом ніщо у ніщо, і у якості такого воно є сущим; і останнє не містить цього руху всередині себе, але чи існує цей рух як буття, що саме є абсолютно ілюзорним, чистою негавністю, поза якою їй немає чого заперечувати, але яка заперечує власну негацію, що коріниться тільки у цій негавності» [Hegel, 2020, p. 479].

– такий вигляд має одне із крайових його тверджень розділу про буття. Між іншим, воно майже повністю повторює вже описану раніше тезу Гайдегера про дано буття. Для Гегеля форма дано слугувала репрезентацією буття, яке є вищим за власну границю подібно до точки, яка прагне стати лінією, остання – площиною і зрештою, всеохоплюючим простором: «коли дещо визначене у якості границі, ми тим самим вже перейшли цю межу» [Hegel, 1841, s. 136]. Дано за гайдегерових горизонтів тлумачення не виступало у ролі медіатора, адже його задача полягала у розгортці темпоральної істини буття, сутнісно близький аристотелевій ἐνέργεια як дійсності існуючого в можливості. Незважаючи на це, самим Гайдеггером поняття дано не було охарактеризоване належним чином, повсякчас вимагаючи власного перейменування. Вже з'ясований той факт, що ніщо несе під собою буттєвий характер (ніщо також є), інакше навіть на рівні судження воно унеможливилось як таке, наслідком чого виступає запитування про перспективи і реальну обумовленість його входу в онтологічний дискурс. Опісля вже викладеної аргументації стає зрозумілим, що відношення буття й ніщо потребує узгодженості там, де друга величина не визначена процесуально: у якості негативного способу дії першого, а продовжує функціонувати на рівні локальних онтологій, в яких мова йде переважно про пошук субстанцій для первинно «пустого» за об'ємом і сенсом судження про буття, що є, і вже далі зовсім контроверсійно – не є. Шляхом попередньої аналітики так само було визначено, що феномен негачії із центром в негативній буттєвій копулі не є дає онтологічну відповідь найпершому судженню про буття, прочиняючи його первинний спосіб дії, який водночас постає його безпосередньою тематизацією. Отже, одна із наступних вимог М. Гайдегера²⁰ шляхом поточного аналізу вже перейшла у стан реалізації.

2.3. Пафос негативного закликун Т. Адорно

²⁰ «Проблема доти не зрушить з місця, доки сама логіка знову не стане частиною онтології, тобто поки Гегель, який, щоправда, навпаки розчинив онтологію в логіці, не буде усвідомлений, а це завжди означає – перевершений за допомогою більш радикальної постанови питання і тим самим – засвоєний» [Heidegger, 1989b, s. 254].

Впритул наближаючись до розгляду ще однієї варіації відповіді на тему буття самого буття, наочніше виокремлюється супутня проблема, що зустрічалась вже у Гегеля: наділення буття статусом незбагненого, яка серед аналітики Т. Адорно перетворилась на вимогу звільнити онтологічне у якості недосяжного від філософської критики. «Оскільки буття не є ані фактом, ані поняттям, воно звільняється від критики» [Adorno, 1966, s. 82]. Внаслідок цього феномен негативності у рамках його проекту негативної діалектики набув допоміжного сенсу *оцінки* буття, яке в ідеалі мало б спростовувати «уявні субліми філософії, найбільш гострою потребою якої є потреба у твердому та стійкому (das Festen)» [Adorno, 1966, s. 98], але воно лишилось нічим через предикат чистоти, наданий йому філософською традицією. Від самого початку свого викладу Адорно затвердив суперечливість апологетичних форм онтології, із яких упереджено вилучались моменти нестачі, тоді як наслідувалась доонтологічна готовність санкціонувати за допомогою буття гетерономний порядок суцільних. «Гегелеве уявлення про те, що тільки ідея, яка сповнюється ваготою власного об'єкта, а не виходить за його межі без зволікань, і у якості «визначеної [у сенсі опосередкованої] негації» чогось варта, зрозумілим чином потрапила на службу апологетиці або легітимації існуючого» [Adorno, 1993, p. 83]. Крім того, скеровуючись коментарями Адорно у бік антиакадемічності сучасного онтологічного дискурсу, виникає припущення-пересторога, що полягає у нехтуванні конкретними філософськими відповідями на користь розпливчастим абстракціям, які могли б бути використаними для репостанови питання буття. Між іншим, однією із подібних абстракцій Адорно вважав *вчену філологію*, яка породжує ряд мовних імперативів відносно буття, серед яких він виокремлював залежність онтологічного способу дії від етимології поняття, коли «під виглядом мисленнєвої заборони санкціонується мислення про те, що просто є» [Adorno, 1966, s. 91]. На мій погляд, своїм наріканням у бік *вченої філології* Адорно вводить питання буття у вкрай нестійку позицію: у прагненні розпрощатися з етимологічною та семантико-лінгвістичною складовими

визначеннями буття він тим самим позбавив буття місця виявлення, оскільки у самотійному філософському топосі йому також наперед було відмовлено. «Установка поняття має бути не поняттям, а безпосередньо бути лише обертає семантичний зміст в онтологічне достоїнство» [Adorno, 1966, s. 92] – вказував на те Адорно. Натомість, абсурдність останнього положення спростовується безапеляційним існуванням буттєвої копули як на рівні феноменології мислення, так і серед феноменології буття в цілому. Ймовірно, що робота над поняттями дійсно може здаватись не спроможною досягнути панорамний показ буття, тим не менш, поза нею не лишається нічого, окрім інтуїтивної білетристики на фоні пост-метафорики двозначностей. Упередженість думки Адорно виходила із його власних нарікань, що стосуються загальної особливості німецького філософування, яке визначає питання вищим за відповідь, а там, де вимога цілепокладання повсякчас не виконується, буття автоматично наділяється абсолютно невимовним статусом. Реальне достоїнство філософії коріниться у тому, що вона безоплатно/задарма надає суміжним за проблематикою сферам дослідження як поняттєвий, предметний, так і методологічний бекграунд, що в перспективі має бути визначений її автономною власністю.

З одного боку, філософія Адорно виступила спробою реконструювання гегелевої діалектики, «центральним нервом якої як методу є детерміноване заперечення» [Adorno, 1993, p. 80]; у всіх інших випадках він побічно полемізував із М. Гайдеггером, особливо щодо безпідставності виникнення проблеми *онтологічної диференції*. Із огляду на формат критики Адорно можна цілком впевнено припустити, що він вважав це авторською примхою Гайдеггера, але аж ніяк не виправданим процесом в історії розвитку філософської думки. Останнє так необхідно було Адорно для того, аби нівелювати цілий пласт семантичної роботи над оригінальними, суто онтологічними поняттями, серед яких найвиразнішими постають буття та істина; до того ж, спростування зазначеної проблеми мало б довести, що «поняття функції дедалі більше витісняє поняття субстанції» [Adorno, 1966,

s. 71]. Таким чином, не лишаючи поза увагою жодне із критичних зауважень Т. Адорно у бік досліджуваної проблематики, слід почергово доводити завищену претензійність такої спроби і полеміки водночас. Цікавим є те, що філософія Адорно виходила із декадентського погляду на буття, але саме критика останнього складала основу його дослідження, виступаючи стрижневою компонентною негативної діалектики. Як мінімум, така позиція вимагала від Адорно формування кардинально нового онтологічного засновку, не обмеженого ані звичним поняттєвим проявом, ані виправданими досі інструментальними формами буття. Однак, як вже було зазначено, Т. Адорно скеровувався ідеями Ф. Гегеля та М. Гайдеггера для побудови власних критичних суджень про буття, а отже цілком відповідав їхній логіці. Через це на прикладі його фігури можна поступово впевнюватись, як легко радикальна відмова від фундаментальних результатів в історії філософії ладна обернути наукове дослідження на емоційно-психологічний резонанс. Зі свого боку, психологізм виступає єдино доречним там, де забезпечується відповідними предметом дослідження, тоді як за феноменологічного викриття копули буття подібного роду асиметрії продукують тільки не виправдані спекуляції. Адже не дарма Адорно підкреслював, що «не існує сил, які неминуче розтрощать філософію буття ззовні» [Adorno, 1966, s. 102].

Онтологічна диференція [буття і суцього], здійснена М. Гайдеггером, у якості прототипу мала реальне схоластичне розрізнення між *сутністю* та *існуванням*. Розведення буття і суцього є нічим іншим, як відмінністю між *хто/самбутністю* та *екзистенцією*, але із послідуєчим синтезом в концепті *Dasein* та відповідним нарощенням темпоральності у двох його значеннях: кінетично мутативному – *бути ставати [чимось/десь/колись]* та статично дюративному – *бути-оприсутненим [чимось/тут/зараз]*. Такі філософи, як Т. Аквінський і Д. Скот, а вже пізніше – Ф. Суарес, другому із яких була присвячена габілітаційна робота

самого М. Гайдегера²¹, якраз-таки вчинили спробу призвести до унівокальності розрізнені суще (ens), сутність (essentia) та буття (esse) із опорою на Арістотеля. Т. Кізель у своєму дослідженні генезису гайдеггерового «Буття і часу» так само акцентував увагу на даній проблематиці [Kisiel, 1995]. Проте, якщо для *суцього*, *сутності* та *існування*, останнє з яких опісля тематично закріпилося за буттям, передбачалась певна категоралізація у вигляді *субстанції*, то надання інваріант та дефініцій для *буття як буття* обмежувалося абсолютним смислом дієслова *бути*, яке утримувало свою владу до конституйованого Ніцше, мортального концепту *смерті бога* в різних іпостасях. Через це сьогодні онтологія²² звільнена від претензій на мислення про буття в його цілісності, що є черговим доводом на користь пошуку *нового [онтологічного] початку*, на чому неодноразово наголошував М. Гайдеггер. Відтак, проблему *онтологічної диференції* некоректно йменувати *авторською примхою*, як то дозволив собі Т. Адорно: розведення буття і суцього є логічним продовженням невирішеності ряду центральних питань в історії філософії.

Вже серед найперших із запропонованих ним онтологічних тез можна простежити, що змістовно і методологічно Адорно наслідував Гегеля, незважаючи на те, що за поверхового ознайомлення його тексти виглядають як прямо до нього опозиційні. І чим далі просувалась аналітика Адорно, тим вразливішою поставала його власна відповідь на питання буття, оскільки

²¹ Ця робота 1915 р. мала назву «Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus» або ж «Вчення Дунса Скота про категорії та значення». Однією з найважливіших експліцитних віх на шляху пошуку єдиничного в європейській інтелектуальній традиції було введення Дунсом Скотом (1308) поняття haecceitas (форма індивідуальності, «щойність»). Саме haecceitas Скота дала Мартіну Гайдеггеру найперший поштовх до артикуляції первинної реальності фактичного досвіду життя, пізніше перелицьованої у Dasein.

²² «Незважаючи на те, що це поняття [онтологія] складене з двох грецьких, воно набуло розповсюдження не в епоху греків, а у Новий Час і, приміром, використовувалось вже німецьким вченим Клаубергом (учнем Декарта, професором у Герборні)...Тепер онтологія знову стала модним словом, але здається, що її час вже знову встиг проминути» [Heidegger, 1991c, p. 154] – іронічно підкреслював М. Гайдеггер. Те ж саме спостерігається й нині: коли у судженні встановлюється пряма кореляція якогось дещо із буттям, тобто відбувається процес його онтологізації, воно автоматично стає ще більш загальним поняттям, потребуючи водночас реальних підстав, а з урахуванням того, що буття й без того функціонує у філософському дискурсі з позиції транскатегоріальної величини, це визначене дещо не починається двічі.

рухаючись у рамцях гегеле-гайдеггерового дискурсу, він наразив себе на власноруч описану помилку: «Виникає містична медитація – потреба думки стати своїм іншим і нічого собі не дозволити, не боячись водночас втратити те, що ця думка стверджує» [Adorno, 1966, s. 84]. Це підтверджується ще й тим, що Адорно за мовчазною згодою перейняв гегелевий хід думки відносно латентного ототожнення буття і ніщо, через що потреба у їхньому розмежуванні була визначена ним у якості апіорної причини дослідження, а разом і центральної перспективи, але не одного із авторських припущень. Незважаючи на те, що Адорно усвідомлював апоретичність гегелевої логіки, яка полягала у винесенні за дужки буття неопосередкованого, у цьому дійстві він ніби навмисне полишав увагою результат, до якого призвела дана колізія: буття наявне повністю *зняло* вихідну негативність, а разом і буття як таке. «Якщо зникне загроза, щезне й позитивне обрамлення, яке є нічим іншим, як його абстрактною негацією (Negat)» [Adorno, 1966, s. 98] – підкреслював Адорно. Під *загрозою* Адорно розумів ніщо інше, як можливість ствердної [в опредмеченому сенсі] відповіді на питання буття. Відповідальність за введення негації у позитивний дискурс, «який інспірує онтології; з ним онтології себе співвідносять та зрівнюють» [Adorno, 1966, s. 98], Адорно приписував екзистенціалістам, нарочито оминаючи той факт, що безпосередньо вперше феномен негативності був розчинений у гегелевому понятті *становлення*, задля появи якого й самé буття зійшло нанівець. Фактично Гегеля не задовольняв масштаб розгортки чистого буття, яке *не є*, через що він вважав його пустим або ж полишеним сенсу взагалі. Разом із тим, феномен позитивності був парадоксальним чином визначений Адорно у якості конгломерату істини та неістини, тоді як вчергове безпосереднього звернення до генези поняття ἀλήθεια не відбулось. Останнє було нарисом означено шляхом посилання на хибну свідомість, всередині якої існує потреба впоратись із онтологічною втратою істини [Adorno, 1966, s. 97]. Близькість онтологічної позиції Адорно до Гегеля, а особливо у трактуванні феномену негативності, стає так само очевидною з тієї причини, що у запитуванні про буття він обмежився використанням напів-

риторичних коментарів, тоді як реальний предмет у вигляді негативної буттєвої копули був позбавлений навіть згадки про себе. Проте, якщо для Гегеля судження *буття є ніщо* хоча б визначалось бездієвим засновком, у антиномії до якого він вистроїв цілу аналітику сутності й поняття під приматом становлення, то негачія у витлумаченні Адорно отримала апофатичний сенс. Інакше кажучи, *вимога підстави*, із розгляду якої розпочиналось поточне дослідження, була усунута Адорно на користь апофатичної варіації онтології, результатом чого постали алогічно вибудовані ним границі буття, що мають бути деконструйовані.

Із огляду на вищесказане, адорнова критика діалектики Гегеля все більше видається її переслідуванням, а отже й прямим наслідуванням, оскільки аби вийти за межі останньої, Адорно мав би запропонувати оригінальну відповідь на найперший із онтологічних викликів у вигляді вже неодноразово визначеного судження про *буття, що є*. Можна в цілому вести мову про функціонування в історії філософії часом парадоксальних за онтологічною спрямованістю діалогів, але водночас виникає зустрічне питання: наскільки є коректним вживати відносно адорнового типу дискусій, що тяжіють до звинувачень, поняття діалогу, оскільки за формою це схоже на внутрішній монолог, за якого і Гегель, і надалі Гайдеггер інтерпретуються, виходячи не із їхніх ідей, а із часом вигадливих експозицій самого Адорно. М. Гайдеггер назвав би це *пересудами Das-Man [вони]* або знеособленого хтось/дехто, голосом і думкою якого говорять усі й кожен, але ніхто не несе відповідальності. Пізніше Ж.-П. Сартр використав його у якості одного із своїх магістральних екзистенціалів, але у реформованому вигляді *Mitsein [Mu]*. Не тільки лиш затвердження метафорико-метафізичної природи буття лишає його на поталу невимовній вічності, а й локальні супліки з приводу неузгодженості нагромаджених у ньому сенсів так само редукують його до ніщо. Повсякденний, узвичаєний сенс буття як *завсідни існуючого* функціонує у тотальній ствердності або ж позитиві, тобто *є під рукою* настільки, що не потребує задля себе додаткових аргументацій. Натомість, негативності воно набуває саме тоді, коли якраз виводиться із підручно-

побутового матеріалу, і виключно за даної умови вперше заявляє про себе як те, що *не є*. Адорно пройменував це *нафосом* [онтологічного] заклику²³, що його остаточно узаasadнив у філософському дискурсі М. Гайдеггер: «Підхід Гайдеггера не є істинним там, де він, не надто відрізняючись від Гегеля, спирається на думку про те, що ніби безпосередньо підлегле порятунку сучасно і актуально... Слово *мислення*, від якого Гайдеггер не може й не хоче відмовитись, стає так само беззмістовним, як і слова *необхідне мислиме*: мислення поза поняттям – не мислення» [Adorno, 1966, s. 103]. Наразі немає сенсу вчиняти у відповідь аналітику Dasein, аби продемонструвати актуальність філософських питань, шляхом неї затверджених, проте вже зараз можна побачити, якою мірою Гайдеггер був не засвоєний Адорно, коли буття першого визначається другим у якості позапоняттєвого. Певна річ, це є результатом ігнорування Адорно ним же розкритикованого повернення до оригінальних поняттєвих витоків, чим якраз-таки вдосталь сповнений гайдеггерівий виклад. Занепадницький погляд на проблему буття парадоксальним чином не анулює його повністю, хоча й має це на меті: у висновку він призводить до появи ще більшої кількості

²³ За манерою і предметом критики сутнісно близьким до Т. Адорно постає С. Розен, який звинувачував М. Гайдеггера у відсутності реальних [в метафізико-платонічному сенсі] онтологічних претензій. З цього приводу найбільш коректним мені видається навести цитату К. Рейнхардта, що її вжив у своєму дослідженні грецького дієслова *бути* філолог Ч. Кан: «Історія філософії – це історія її проблем; якщо ви маєте бажання пояснити Геракліта, продемонструйте мені для початку, у чому полягає його проблема» [Kahn, 2009, p. 144]. На мій погляд, для доречності вжитку подібних коментарів С. Розен мав би виокремити як мінімум ключову ідею гайдеггерової онтології або ж витлумачувати Гайдеггера, виходячи із самого Гайдеггера, а не Платона, чого не відбулося. Крім того, відповідність буття благу не може виступати цілепокладанням онтології, оскільки остання не є повчальною наукою, що у сутності своїй спирається на збірку добрих справ. Саме тому один із сучасних дослідників Платона, Р. Поле, назвав випадок Розена цілком довільним (у чомусь навіть свавільним). Незважаючи на те, що остання теза виглядає вкрай доморослою, буде доречним все-ж-таки навести розлогу цитату Поле, яка наочно підтверджує хід його думки: «Будь-яка критика пізнього Гайдеггера, що звинувачує його у нехтуванні повсякденним життям, моральною відповідальністю та розбіжностями між високим та низьким, повинна ґрунтуватися на більш ранніх його інтерпретаціях повсякденності, провини та автентичності, які часто ігноруються коментаторами (прямо стверджують, що дана аналітика або неадекватна, або не має жодного відношення до його більш пізніх думок). Крім того, оскільки Розен не є першим, хто звинувачує Гайдеггера у нехтуванні етикою і затвердженні *пустоти* буття, він мав би докладно описати недоліки конкретних відповідей Гайдеггера на ці звинувачення... [Однак] значна перевага книги Розена полягає у тому, що навіть бій з тінню є формою залучення до гігантомахії *per tes ousias*» [Rosen, 1994, p. 288].

контрадикторних версій буття, від чого за цілепокладанням Адорно мав намір відмовитись, як відмовляються від марно поставлених задач, але відбулося цілком зворотне. Отож, онтологічна відповідь Адорно виявляється транспарантною у сенсі тотально прозорою там, де науковий дискурс вимагає фактичної альтернативи відповіді на протипагу секулярним пересудам про буття.

Показовим у відношенні адорнової критики М. Гайдегера є те, що він наражав на критику ті фрагменти філософії останнього, які найменшою мірою можна було б висунути проти Гайдегера. Приміром, зауваження Адорно у бік того, що із констеляції буттєвих моментів неможливо скласти цілісну сутність буття, за своїм смисловим наповненням тільки наблизила його до Гайдегера. Форми буттєвості є складовими буття, але воно водночас не виступає їхньою сумою, оскільки мною вже було визначено, що єдність ідеї багатоманіття буття забезпечується специфікою його копули у якості *непотайності без вилучення*. Тобто буття оприявлюється на рівні своєї копули, із чим погоджувався і сам Адорно: «У слові буття, *суцього того, що є*, *сорула* опредмечується. Можна було б так само мало сказати про *Є* без буття (*Ist ohne Sein*), як про *це* без *того*» [Adorno, 1966, s. 107]. Окрім вже зазначеного *пафосу заклику* критика Адорно також ґрунтувалася на потайливому форматі гайдегерової філософії в цілому. Є доречним вказати на той факт, що це спровоковане самим Гайдегером, адже коли за три роки після виходу станової роботи «Буття і час» почастишали питання щодо другого тому, його риторика змінилась у бік виокремлення нової задачі, що відтоді полягала не в тому, аби продовжувати розширення неправомірно забутої теми буття у співпричетності до часу (бодай і на кардинально нових засновках), але відновити питання на ще більш глибинному рівні: не у невизначеному сенсі можливості, але в строгому сенсі іншого ставлення до того ж самого витоку. Через це окремими коментаторами за дужки був винесений цілий масив гайдегерової роботи над поняттями на користь ефемерного *нового початку*, який серед досліджень самого М. Гайдегера виступав цілком означеним, але про це згодом. Ж. Дерріда окреслив дану проблематику у

вигляді питання: «Коли ми ставимо *питання буття* з позиції його *сенсу* (М. Гайдеггер), чи не обмежуємо ми деструкцію класичної онтології горизонтом, зведеним шляхом повторного привласнення семантичної повноти *бути* до проблематики реактивації втрачених витоків?» [Derrida, 1976, p. 562]. Зроблений М. Гайдеггером висновок щодо неможливості досягнути природу буттєвого начала поза межами феномену негативності спричинив коментаторський резонанс, призвівши до ануляції запитування про *Natura буття*. Натомість, пришвидшеним чином набула розвитку думка про інтуїтивні пошуки буття, що базувались на підсвідомих здогадах. Неспроможність гайдеггерової онтології на вистроювання відношень із онтичним виміром суцього – іще одна із найглибших деформацій витлумачення його аналітики, яка буцімто розглядала буття відокремлено від буття суцього, що й призвело до характеру замовчування. Можна й надалі почергово зупинитись на суперечливих моментах критики у бік М. Гайдеггера, який мав нести відповідальність за «уявлення про буття як про сутність, чиє мисленнєве визначення полишає помислене (і це не підлягає перегляду), розчленовуючи його (і тим самим розкладаючи),...» [Adorno, 1966, s. 105]. Однак, вже засновок «Буття і часу» містить у собі вихідну тезу, яка вирішує разом проблематику як гегелевого, так і адорнового пошуків переходу від буття наявного до буття абстрактного, ототожненого із ніщо, а також від буття у якості конгломерату предикацій суцього до буття самого буття. Ця теза мала наступний вигляд: «Буття є щоразу буття суцього» [Heidegger, 1967, s. 9]. Наразі є сенс детально зупинитись на тому, якими манівцями сам Адорно підійшов до проблеми копули буття, і до яких наслідків це в результаті призвело.

Коментування буття на відміну від аналітики буття дозволяє без перешкод вводити побічні авторські смисли, чим якраз-таки зловживав Т. Адорно. Послуговуючись даною логікою, він відмічав: «Коли буття у якості просто існуючого із презирством засуджується, то ззовні можна безкарно нарощувати та примножувати його не-суть. Саме у такий спосіб чутливі диктатори уникають відвідування концентраційних таборів,...» [Adorno, 1966, s. 105].

Неважко побачити, що подібного роду паралелі автоматично занурюють судження про буття в антропоморфну площину пересудів, мовби воно самé відіграє роль фігуранта дії. Тобто за домінування оприявлених *хто* і *що* судження свідомо принижується його *як*. Словами Арістотеля: так потенціальність форми заміщується актуальністю матерії, а ἐνέργεια живої присутності перетворюється на δύναμις втраченої форми. З огляду на це, вже наперед усвідомлюється ступінь викривлення Адорно буттєвої копули, що виходив із неслухного примноження іпостасей буття, названих у свій час Ф. Беконем *idola(mi)* у сенсі *оманливого образу*. Можна цілком аргументовано впевнюватись у тому, що дана проблематика проходить через усю історію філософії, свідченням чого є знана суперечка номіналістів та реалістів, яка на думку Адорно відповідальна за формування поняття копули у вигляді «загального категоріального порядку речей деякого синтезу, що не представляє онтичне...Номенклатура приймає все це [екстраполяцію *copula* на буття] до уваги, маючи в запасі для кожної суцільності надійний термін *copula*, а для конкретних результатів, які має принести судження, поняття *Є* (*Ist*)...Субституція загальної граматичної форми для апофатичного змісту перетворює онтичний результат *Є* на онтологічний буття» [Adorno, 1966, s. 105-106]. Незважаючи на те, що Адорно не задовольняла ані логічна, ані онтологічна *чистота*²⁴ цього поняття, він примушував її *не бути/бути прозорою* там, де попросту не знався із семантико-лінгвістичним змістом дієслова *бути*. Якщо у випадку з Гегелем йшлося про множення вимірів буття, то Адорно запропонував до всього множити ще й буттєві копули. Зрозуміло, що дана ініціатива є показовою у відношенні необізнаності із структурою дієслова *бути*, в якій копула може нести виключно один сенс: *предикації*, про що вже йшлося у першому розділі роботи. Крім того, розчленовувати буття на смисли є доречним за умови, що наперед впроваджена проблематика *онтологічної*

²⁴ «Сама форма копули [зв'язка], *є*... [дещо], переслідує мету точно визначитись із об'єктом, мету, яку філософія повинна скорегувати; у даному сенсі вся філософська мова виступає такою, що протистоїть мові у широкому сенсі слова, позначеною відбитком власної неможливості [повноти виказу]» [Adorno, 1993, p. 100].

диференції, не визнана Адорно, оскільки поза нею копула якраз-таки підлягає процесу універсалізації. Як мінімум дві копули можливі там, де за їхньої безпосередньої присутності наявні дві відмінних способи онтологічного оприявлення; поза цим будь-який подвійний формат буття попросту унеможлиблюється. Так само й питання про стерильність буттєвої копули наразі постає дилетантським, так як буття разом зі своєю копулою вже було виведене мною із неопосередкованого стану.

Дотепер вже було визначено, чим є копула у найпершому із суджень про буття [*способом дії*], тому претензійність цього поняття лишається вкрай високою у межах будь-якого онтологічного дослідження. З цієї причини адорнові коментарі у бік копули видаються ще більш оглядовими, оскільки неуклінно суперечать самі собі на фоні відсутності самостійного трактування буття, що значить: поза апофатичними посиленнями на Гайдеггера чи Гегеля, перший із яких нібито «фіксує мислиме як *Є* («Ist»), як абсолютно ідеальне *в собі* (An sich)» [Adorno, 1966, s. 106]. Цю думку Адорно продовжив в роботі «Three Studies of Hegel»: «То є абстракція, яка роздувається у дещо, існуюче в собі і задля себе, і водночас знову і знову опускається у щось абсолютно беззмістовне, у тавтологію, у буття, що нічого не говорить про буття» [Adorno, 1993, p. 35]. Якщо у випадку Гегеля копула *не є* була відповідальна за появу ніщо поряд із буттям, прирівняного до голої абстракції, то Адорно наполягав на тому, що несамостійність копули репрезентована в її етимології, проти якої він парадоксальним чином виступав: копула виконує роль *зв'язки* між двома сущими, не будучи власним у своїй буттєвості, із чого був зроблений висновок, що «це перешкоджає екстраполяції *copula* на вищу сутність *буття*...» [Adorno, 1966, s. 106]. При цьому, слід повсякчас віддавати собі звіт у тому, що посиляючись на ту чи іншу етимологію поняття, чітко встановлюються контекстуальні границі дискурсу, серед яких проблематика буття так само набуває визначеного сенсу. Саме в цьому відношенні Ж. Дерріда посилався на М. Гайдеггера: «*Бути* [sein] є для нас інфінітивом *є*... Відповідно, *буття* [також] несе значення, вказане вище, нагадуючи грецький погляд на сутність буття

[Wesen des Seins], звідси визначеність [усвідомлюється як така], що не просто десь впала на нас випадковим чином, а домінує над нашим історичним тут-буттям [Dasein] з давнини» [Derrida, 1976, p. 561]. Виходить, що Адорно вичленив за недолік Гайдеггера те, до чого сам звертався у якості підстави, не проминаючи нагоди апелювати до джерел поняття, розташованих часом настільки в далечі, що вони мисляться за позачасові, але відтак завжди своєчасні. Проект *негативної діалектики* усупереч самому Адорно вимагав реальних підстав для постанови питання про буття, тоді як ним був проігнорований один із центральних компонентів такої вимоги: підстави завжди передбачають *витоки*. Крім того, гайдеггеровий погляд на *дано* копули, що прямо протирічить заявленому Адорно, вже був розглянутий належним чином, тому його безпосереднє утримання від самого початку допомагає відфільтрувати «актуальні» й «всебічно обдумані» витлумачення найбільш малопевних із його коментаторів.

Отже, задача онтологічного дослідження полягає якраз у тому, аби не тільки доводити виправданість повернення до витоків *мови про буття*, виключно завдяки цьому питання буття отримало власну автономію: завше має латентно передбачатись в осмисленні всякого судження, що претензійно сформоване як онтологічна відповідь, його автоматичне під'єднання до визначеного історико-філософського діалогу, яскравим прикладом чого виступають греки, які у свій час надали буттю вирішальних підстав. Ж. Дерріда зауважував наступне: «Цитуючи Серруса, Бруншвіг в іншому місці зазначає, що...лише Арістотель *роз'яснив певну спонтанність метафізики грецької мови*» [Derrida, 1976, p. 541]. І далі: «Все, що ми маємо на меті тут показати, так це те, що лінгвістична структура грецької мови зумовила [існування] поняття *буття* у контексті філософського покликання» [Derrida, 1976, p. 556]. Таким чином, М. Гайдеггер свідомо окреслив питання буття самого буття грекою, але не у сенсі відтворення суто грецьких мотивів, а цілковито авторського пошуку невикazanого серед означеного ними відносно *архї-*початку. Самá [грецька] мова у М. Гайдеггера постала як *концепт пошуку і*

вичитування, йдучи у розриві із традицією витлумачення онтологічних понять до нього. «Дослідження сенсу є М. Гайдеггер вчиняє у «Вступі до метафізики»; це ставатиме усе більш і більш характерним для його методу, що буде розгортатися після 1935 року...даний процес виступив спробою відновити первісну свіжість мови якомога оригінальніше, аніж раніше; ...тому у витлумаченні необхідне певне насильство над означенням слів, аби [у підсумку] його можна було назвати *інтерпретацією*, [що значить] рішенням, яке виводить мову із вимушено-неминучого приховування повсякденного декадансу» [Richardson, 2003, p. 295] – підтверджував один із найбільш знаних коментаторів М. Гайдеггера, В. Ричардсон.

Думка, якій задля свого виказу не вистачає одного лише поняття – це, напевно, найуразливіше і zarazом найбільш неоціненне із отриманого від греків у спадок, що розпочало свою дію ще у діалогах Платона, а завершилось гайдеггеровим корпусом робіт²⁵. Адорно лиш окрай торкнувся актуальної й нині в історії філософії проблематики невимовності онтологічної відповіді, з

²⁵ Надзвичайно важливим зостається питання архітектоніки гайдеггерового корпусу робіт та відповідних йому проблематик, не представлена дотепер однозначно і вивержено в історії коментаторської думки, за виключенням можливої альтернативи такого задуму у вигляді роботи Р. Баста [Bast, 1986]. Так чи інакше, але проблема періодизації та структурування думок Гайдеггера не втрачає своєї актуальності понині. Незважаючи на те, що будь-яке із подібного роду вичленувань буде сприйматись штучним через рух по колу гайдеггерової думки, все-ж-таки можна виокремити фундаментально-онтологічний із центром у понятті *Dasein* та радикально-онтологічний етапи, за якого на зміну онтологічному розрізненню прийшла онтологічна розколина або так званий поворот, коли місце часу займає істина буття разом із поняттям *Ereignis*. Постонтологічний період розвитку думки Гайдеггера, на мій особистий погляд, був з нуля зведений його коментаторами, а особливо тими, хто мали на меті забезпечити брак підґрунтя своїм регіональним онтологічним концепціям. Складність предметної ідентифікації думки Гайдеггера вбачається у тому, що з початку 30-х років німецький майстер паралельно розробляв ряд альтернативних проблематик: від радикальної онтології до метаонтології й метафізики водночас. Крім того, поліфонію сенсів і підходів, вийнятих коментаторами зсередини текстів Гайдеггера, можна вважати самостійними осередками дослідження, які потребують не меншої архівації, аніж концепти самого Гайдеггера. У післямові до роботи В. Ричардсона «Through Phenomenology to Thought», що була частиною відповідної рецензії М. Гайдеггера, німецький філософ патетично підкреслив: «Ця преамбула не є стогнанням людини, яку почули неправильно; це радше є визнання майже нездоланної перешкоди, суть якої полягає у тому, аби змусити *розуміти себе* [що значить: *бути понятим*]» [Richardson, 2003, p. 117]. На моє власне переконання, за масштабом звернень до тексту з позиції не вилученого із нього дотепер, поряд із Платоном і Гайдеггером можна виокремити тільки фігуру Гегеля.

упевненістю стверджуючи, що «безпосередній виказ невимовного є мізерним...й менше за все невизначене хотіло б ним стати» [Adorno, 1966, s. 114]. Тим не менш, за цим не прослідувало жодної аналітики на користь прочинення феномену буття, а це значить, що колізія буття, прирівняного до ніщо іще Гегелем, так і не була ним вирішена. Свідомо навантажена привхідними поняттями, філософська мова Адорно вкотре продемонструвала як полізначність поняття буття, так і відсутність ствердної позиції у питанні доцільності його вжитку в кожному окремому випадку. Задля прояснення таких висновків Адорно й сам послуговувався часом вкрай химерними словесними конструкціями на кшталт: «Гайдеггеровий спосіб деструкції позбавляється мови перед непоміченою філологічною конструкцією, яку від одночасно суспектує» [Adorno, 1966, s. 116]. Шляхом такого стилю коментування, що скеровувався непрозорими еківоками замість логічної аргументації, Адорно потрапив у незавидне становище, оскільки наряду із неодноразово вжитим в «Негативній діалектиці» терміном *суспекції* [погляд наверх] існують ще сім диференціальних типів *погляду-інтерпретації* в залежності від його напрямку: *проспекція* [погляд прямо перед собою], *деспекція* [погляд униз], *циркумспекція* [погляд навколо], *ретроспекція* [погляд назад], *екстраспекція* [погляд назовні] та *інтроспекція* [погляд всередину]. За детального уточнення виявляється, що доречніше було б звинуватити Гайдеггера за *інтроспективне* відображення буття в понятті, за чим криється аналітика більш глибинного рівня, аніж *вчена філологія*. Г. Харман з цього приводу висловився наступним чином: «Лева частка комунікації складається із алюзій, натяків, інсинуацій та риторичних ентимем, а не із явних прозаїчних пропозицій, що займають надто багато нашої філософської енергії. Таким чином, шлях у зворотну від Гайдеггера сторону вимагає від нас оновленого інтересу до *естетики* в найширшому сенсі: не тільки мистецтва, а й нетривіальних форм *доступу* будь-якого роду» [Harman, 2019, p. 160]. *Погляд крізь* – певно, що найближча із словоформ для викриття онтологічного судження, за якого імпліцитна присутність *Ereignis* забезпечується буттєвою негацією або ж проспекційною відсутністю буття.

Висловлювання М. Мардера тільки підтверджує наведену думку: «Буття [є] у якості іншого відносно себе. Ereignis, зі свого боку, визначає місцезнаходження, де теперішнє може бути присутнім. Ні само по собі, ні поза собою, буття є поряд із собою [обміж] у своїй віддаленості від себе і близькості до нього» [Marder, 2019, p. 164].

Завершити обговорення адорнового погляду на питання буття є доречним у контексті двох його прикінцевих фрагментів: «Ось що продовжує звучати у слові буття, на відміну від *τα οντά*: усе є більшим, ніж воно є» [Adorno, 1966, s. 110] та «фундаментальна онтологія, не дозволяючи собі уникнути грецького подиву, вибудовує відповідь на питання про те, що дійсно є, за допомогою образу й форми питання» [Adorno, 1966, s. 117]. Обидва із них є показовими у тому відношенні, що вони наочно демонструють полярну розбіжність між тим, що йменується буттям й тим, що під ним усвідомлюється, ба навіть більше – чи зводиться воно у дійсності до імені або ж онтологічний дискурс розпочинається там, де під іменем буття [яке за фактом *не є*] невіддільно усвідомлюється *спосіб дії*, який тільки у першому наближенні видається специфічною формою *бути*, але за яким простягається розлога негативна топологіка проекту *радикальної онтології*. Її дослідження на рівні буттєвої копули вже зараз актуально розкрило буттєвий характер ніщо, який має сенс піддавати належному аналізу крізь *досвід діяльної негації*. Крім того, саме *грецький подив* у даному відношенні можна вважати *циркумспекцією* буття, тобто таким *поглядом* на буття, що охоплює буття як феномен, буття як акт, буття як форму [буттєвість] та буття як *начало, що є* [самототожним чином].

2.4. Трансфеноменальність буття й ніщо Ж.-П. Сартра

Свою варіацію онтології Сартр назвав *досвідом феноменологічної онтології*²⁶, що водночас виступила підзаголовком його центральної роботи під

²⁶ На мій погляд, одним із центральних питань *феноменологічної онтології* може бути визначене наступне: чи вистачить буття свідомості для того, аби обґрунтувати буття у

назвою «Буття і ніщо». Саме тому висвітлення проблеми буття французький філософ розпочав із вступу, присвяченого проблематиці ідеї *феномену*, а також відношення, що сформувалось між буттям та останнім. «Якщо буття феноменів не розв'язується у феномен буття і якщо, тим не менш, ми нічого не можемо сказати про буття, не звертаючись до такого феномену буття, то, перш за все, потрібно встановити точне відношення, яке поєднує феномен буття із буттям феномена» [Sartre, 1956, р. 1] – зазначав Сартр у введенні до свого *magnus opus*. Нехтувати даним процесом, як і фактом так званої ілюзії задніх світів – значить не усвідомлювати значущість нововведень, які привнесла феноменологія до розвитку питання буття: на противагу кантовій *речі-в-собі*²⁷ вона нівелювала нерозв'язний дуалізм буття дійсного [але невимовного] і буття вданого [але оприявленого], адже вже Е. Гуссерль затвердив досяжність ноєми або чистого *що* за умови, що редукційний процес *як-ноєзи* дійшов свого поетапного звершення. Можна частково погодитись із тим, що редукція сама по собі діє як метод абстрагування та ідеалізації, але за цілепокладанням феноменологія якраз-таки прагнула вирішити проблему розмноження буття, що спостерігалось у Гегеля: і вона цю проблему вирішила. Сартр зазначав наступне: «Від самого початку буття й небуття – вже не порожні абстракції. Гайдеггер у своїй головній роботі продемонстрував правочинність питання про буття. Останнє не несе більше відбитка схоластичної універсальї, яке воно зберігало ще у Гегеля. Фактично присутній сенс буття, який слід висвітлити» [Sartre, 1956, р. 16-17]. Разом із цим, негативність за феноменологічних координат отримала нетипове значення *відмови* від установок на кожному із етапів редукції, які утворюють прийнятний *життєсвіт* як такий. Дотепер мною вже було визначено, що примітивізоване *заперечення* в якості ключової із

форматі *в-собі* і *для-себе*? Відповідь самого Сартра хоча й не була прямо виказаною, але з огляду на його логіку викладу можна стверджувати, що вона була б негативною, тобто одного лише поняття замало для обґрунтування екзистенційного права буття, що самé виступає трансфеноменальною основиною (*до/не*)рефлексивного *cogito*.

²⁷ Щодо еквівалентного *буття-в-собі* наприкінці введення у «Буття й ніщо» Сартр висловився так: «[Воно є] неутворене, абсурдне, ніяк не пов'язане з іншим буттям» [Sartre, 1956, р. 1].

форм негативності може зацікавити онтологічне дослідження лиш осторонь, а саме виключно з позиції критики. Наряду із вищевказаним дуалізмом буття Сартр виокремлював ще один його вид: онтологічної спроможності на дію та її безпосереднє звершення. Таким чином, Сартром була змінена векторна спрямованість питання буття: від передбачення його у якості підстави та начала, відносно яких не можна виказати жодного із суджень, окрім як *буття є*, до шляхів його потенціального оприсутнення, за якого не підлягала б деформації природа єдиного на користь гіпертрофованим іпостасям ніщо.

Завдяки прочиненню феноменального характеру буття, воно автоматично було виведено із замкнених границь ноуменального площини, набувши процесуальних рис на фоні живого онтологічного досвіду, рухомість горизонтів якого забезпечена часом. Тим самим буття уперше постало належним чином обґрунтованим у вигляді буття суцього, що значить: буття, в *Natura* якого закладений порядок виявлення або приведення до яві. «Усе діє/діється/є дієвим» – там же, на самому початку, у главі про *ідею феномену* підкреслював Сартр – «видимість не приховує сутності, вона її розкриває; вона є ця суть. Сутність суцього уже не є властивістю, що коріниться всередині нього. Це є закон, що себе виявляє...» [Sartre, 1956, p. 1]. У результаті, завдяки розкриттю феноменології з позиції методологічного базису самого буття воно втрачає потребу в пошуку окремих осередків для власного оприявлення, аби мінімальним чином відповідати якісній структурі $S \in P$. Так вдруге протягом поточного дослідження я приходжу до висновку, що міра запитування про буття визначається способом *бути* для самого буття, репрезентованого вже на рівні його негативної копули. Крім того, остання із кваліфікаційних робіт М. Гайдеггера на здобуття посади професора вже у своїй назві містила посилення на феноменологію [«Феноменологічні інтерпретації Арістотеля» 1922 р.], так само, як і ключова, на мій погляд, із його робіт, у рамках якої уперше був означений проект *радикальної онтології*, мала вигляд «Основні проблеми феноменології». У розділі про *буття-в-собі* Сартр дещо патетично висловився з приводу феномену буття, яке не є буттям, але означає його та

вимагає: «...даного доказу вистачить, аби виправдати усі висновки, які можна вичленити із феномену буття» [Sartre, 1956, p. 1]. Це вкотре доводить затребуваність аналізу ідеї буття як трансфеноменального феномену, тому розгляд сартрової інтерпретації буття пропоную вважати підготовчим до цього актом.

Застереження Сартра у бік буття ґрунтувалися на тому, наскільки воно може бути викривленим за суб'єктно-об'єктної структури, в якій не враховується екстраординарність буття як об'єкту, від якого водночас вимагається *бути* суб'єктом дії. *Esse* буття не виводиться тільки із суб'єктно-орієнтованого *percipere*, так само, як трансфеноменальне буття свідомості лиш частково пояснює трансфеноменальний досвід буття. Тобто ним безпосередньо була розгорнута діалектика феномену буття як предмету дослідження і буття у якості величини, шляхом якої усе інше (*про/ви*)*являється* як таке. З огляду на такі умови, негативному предмету радикальної онтології у формі буттєвої копули має відповідати й негативний спосіб буттєвого прочинення. Більш за те, необхідно, аби феноменологічний інструментарій був пов'язаний із предметом, як *подібне з подібним*, інакше в такому дійстві втрачається науковий сенс. Як наслідок, саме критерій *негативності* виступає у нашому випадку мірилом аргументованості запитування про буття у якості непересічного феномену. Відтак, я вправі припустити, що саме з цієї причини у свій час М. Гайдеггер скорегував гуссерлеве визначення феномену, аби не тільки сутність інтегрувати в існування, але й відсутність у грецькій манері витлумачити як своєрідну форму присутності, і навпаки. Сартр також скеровувався даною логікою, коли заявляв щодо феномену буття та буття феномену: «Не можна, приміром, визначити буття як присутність, оскільки відсутність теж розкриває буття, тому що *не бути тут* – означає *бути деінде*. Об'єкт не володіє буттям...Він є – це єдине, чим можна окреслити його *спосіб* буття» [Sartre, 1956, p. 1]. Однак, діалектика *присутності-відсутності* у даному випадку є радше показовою, аніж визначальною, оскільки як повнота цілого не виводиться із зрівноваження протилежних частин, які радше відповідають середині, так само і «об'єктивне

ніколи не впливатиме із суб'єктивного, трансцендентне – із іманентного, буття – з небуття» – уточнював у контексті *онтологічних доказів* в цілому Сартр [Sartre, 1956, p. 1]. Відсутність також є, тому що вона першочергово виходить із такого порядку буття, за якого негативність співприсутнена навіть не із позитивністю, а із буттям як таким: відсутність не заперечує наявне, але вона вибудовує ненаявне у перспективі існуючого. Приміром, фактологічно феномен смерті у якості одного із антропологічних модусів відсутності не привносить нічого нового у контексті альтернативи інакшого виду буття або способу *бути*, відмінного від буття. Психологізація смерті так само спричинена не винятковістю її *темної* природи у порівнянні із ствердним буттям: вона є спробою суб'єкта відновити порядок, в рамках якого *продовжує бути*, але відтепер у формі відсутності. Тим самим відбувається не компенсація присутності [для] відсутності – це є відшкодування буття для самого буття, що повсякчас *наявне* у негативний спосіб.

Як було мною зазначено дотепер, вже на рівні редукції простежується негативний характер феноменології, тим не менш, замість цього гуссерлевий її варіант незговірливим чином ухвалив метафізичну ієрархію буттєвого прояву, тоді як поточна аналітика навпаки виходить із думки про наочність вихідного [негативного] способу дії буття, що досить довгий час залишався у тіні *заперечення*. Крім того, принципова неможливість для безкінечного ряду об'єктів виявляти себе перед поглядом суб'єкта *одночасно*, наділила їх статусом *нестачі* або *неіснуючих зовсім* замість *актуально неприсутніх*. Екзистенціальна традиція запропонувала витлумачувати дану проблему шляхом впровадження екзистенціалу *підручності*, сутністю якого було продемонструвати, яким чином живе під'єднання людини до речового світу універсалізує його уявлення про простір і його масштаби в цілому. Натомість, завдяки вдало розставленим акцентам Сартра, які у свою чергу виступали повторюванням вже вказаного до нього, дана проблема була вирішена на користь енергійних перспектив (до/ви/пере)будови онтологічного горизонту під приматом темпоральності або *трансцендентального схематизму*.

Тим не менш, чимдалі Сартр просувався вглиб питання про дієвість буття, тим більше він стикався із проблемою відсутності в бутті-для-буття реальних цілей та засобів, що були б ним зарезервовані. На перший погляд, нібито нічого прямо не говорить про буття, але водночас це не виступає його недоліком, а має бути розглянуте як перший сигніфікант власне буттєвого, у сенсі негативного, прояву. Так само і *бути* – це не універсальна онтологічна перевага буття над сущим: це певний порядок або радше – впорядковування рівною мірою як того, що домінує і стверджує, так і того, що мінімізоване й негативує. Складність, що час від часу може виникати навіть серед тих філософів, які безпосередньо звертаються до питання буття, коріниться в тому, що буття щоразу подвоюється на предмет і акт дії, закономірно натрапляючи на факт вже згаданої онтологічної *відсутності*, яку залишають невимовною під натиском безпорного ніщо. «Воно [буття] – іманентність, яка не може здійснюватися, твердження, яке не може затвердитись, дієвість, яка не може діяти...Все виявляється так, якби для того, аби визволити твердження про себе із надр буття, необхідно було звільнитись від здавлювання буттям» [Sartre, 1956, р. 1]. У цьому ж дусі Сартр виокремив проблему доречного і навпаки – недоцільного абстрагування для двох видів феноменів: самостійних, тобто таких, що можуть на достатньому рівні існувати окремішньо одне від одного, а також напряду залежних від більш цілокупних феноменів свого порядку. Приміром, через свою якісну предикативність буття [певного] сущого постає максимально придатним для абстрагування, тоді як у випадку із буттям такого роду рефлексія наражається на знерухомлення, оскільки немислимим чином, поза чітко окреслених границь прояву, буття *продовжує бути*. Слід повсякчас не оминати перспектив симбіозу між буттям як феноменом і *способом* його *бути*, аби оминути ті помилки, реконструкцію, аналіз і спростування яких у філософській ретроспективі мені доводиться наразі проводити. Цей симбіоз, по суті, – єдиний із виправданих шляхів його виходу, як у логіко-поняттєвий, так і онтолого-дискурсивний простори. Крім того, було б невірним йменувати буття абстракцією ще з тієї причини, що абстракція наперед передбачає відмову від

тих чи інших ознак, яких воно полишене від самого початку. Відтак, сам процес абстрагування у випадку буття є вказівкою на втрату його специфіки.

На відміну від Гегеля та Адорно, які множили іпостасі²⁸ буття та його копули відповідно, Сартр запропонував диференціювати форми небуття. Через те, що Сартр усвідомлював фіктивність широкоформатного потенціалу заперечення, риторично означеного в одному із питань²⁹, він вчинив спробу категоралізувати ніщо як феномен. Не викликає сумнівів той факт, що Сартр у даних засновках непрямо посилався на М. Гайдеггера, який нейтралізував заперечення на користь полісемантичної негачії. А втім, означені Сартром форми небуття онтологічно так нічого й не тематизували. У дійсності, вони продемонстрували собою один алогічний засновок [*ніщо потребує гіпостазування*], що спродукував три невірні висновки: *небуття знання, трансцендентне небуття й небуття як гарант недосяжності істини*. Сартр описав це у такий спосіб: «Саме постійна можливість небуття поза нами та всередині нас зумовлює наші питання про буття. І небуття ще й накидає контури відповіді: те, чим буде буття, із необхідністю підіймається на основі того, що воно *не є*» [Sartre, 1956, p. 5]. Критика сартрової ідеї ніщо не зупиняється на категоралізації останнього: шляхом затвердження небуттєвого характеру істини, яка в основі своїй виступає неосяжною у всій повноті, можна простежити також негативну відповідь Сартра на питання достатності голої рефлексії для усвідомлення алетичних підвалин буття і останнього як начала в цілому, вже вказану мною вище. Отже, феномен *негативності* жодним чином

²⁸ Поняття *іпостасі* набуло філософського узasadнення у якості відповіді на питання про референт імені власного завдяки двом представникам кападокійської школи, Г. Ниського та В. Великого. Тим не менш, вони вилучили із нього грецьку форму віддієслівного іменника, що спричинило певний смисловий злам всередині цього поняття. Іпостась визначається ними як сходження (συνδρομή) особливостей (ιδιωματων) кожного індивіда. З іншого боку, хоча поняття «іпостась» увійшло у християнську думку побічним чином: як спроба витлумачення людського індивіда, самé слово спочатку означало незмінний осад чи залишок, що належить потоку життя як його визначальна основа; в аристотелевому мисленні отців Церкви воно стало у висновку терміном, що означає будь-якого конкретного індивіда з його предикаціями, у кожній з яких повсякчас актуалізується потенціал його натури.

²⁹ «Це питання можна поставити наступним чином: чи є заперечення як структура судження підґрунтя ніщо, чи, навпаки, ніщо як структура реального є джерелом і підставою заперечення?» [Sartre, 1956, p. 7].

не обмежує буття і не свідчить про онтологічну відмову від *буття/того, що є*, а якраз навпаки: завдяки ньому буття уперше конститує власну автономію в розлогій перспективі відповідних передумов і наслідків.

Та все ж в одному Сартр не полишив Гегеля: але якщо другий із них не провів реального розрізнення між буттям і ніщо, то Сартр так само не спромігся провести виразистої лінії розмежування, але між небуттям та ніщо, використовуючи кожне із цих понять поперемінно у тих випадках, коли буття наражалось на своє заперечення. Як наслідок, це стало причиною наділення ніщо статусом безкінечного імені із неусвідомленим, але глибинним залишком як буття, так і заперечення в його основі. Більш за те, це призвело до того, що Сартр висунув думку про наділення небуття поряд із буттям трансфеноменальним статусом, дозволяючи собі такі алегорії: «Таким чином, те, що дано інтуїції, і є миготіння ніщо, це – ніщо фону, негачія якого викликає форму, вимагає її появи, і ця форма – ніщо, вона ковзає як певне небуття по поверхні фону» [Sartre, 1956, р. 10]. Подібного роду метафори наводять на думку про індиферентність онтологічного фону загалом, на тлі якого просвічуються деформації невирішеності ряду онтологічних питань, які довгий час лишалися безплідними у своїх висновках, залежних від засновків ототожнення буття із ніщо. І це було цілком передбачуваним, що трансфеноменальне визначення небуття вимагало від Сартра рівної буттю аналітики ніщо, тобто небуття мало б постати у вигляді *небуття-в-собі*, *небуття-для-себе* та *небуття-для-іншого*, за умови, що такі словоформи у відношенні до ніщо взагалі можуть бути виправдані. Однак, Сартр надав виключно типологізацію переходу із буття в дещо: буття *переходить* у суще, буття *передбачає* суще і буття *звеличується до* сущого. Зі свого боку, перший варіант репрезентує класичний погляд на буття як *буття сущого* або ж *олюднене буття*; другий свідчить про метафізичну забарвленість буття; третя варіація відповідає гегелевому формату якісно покращеного переходу від буття до сутності й поняття насамкінець, яке за цілепокладанням некоректно вважати питанням онтологічного дискурсу, оскільки ідентифікація буття за таких умов

відбувається у прямій залежності від зовнішньої субстанції. Незважаючи на це, Сартр все ж таки дійшов згоди у вирішальній для будь-якого онтологічного дослідження проблемі буттєвого характеру ніщо, а не навпаки, що підтверджується наступною із його цитат: «Повне зникнення буття не було б настанням царства небуття, але, навпаки, супутнім зникненням ніщо. Немає небуття інакше, як на поверхні буття» [Sartre, 1956, p. 16].

Що стосується сартрової критики М. Гайдеггера, то вона виступила радше апологетикою, аніж рядом нищівних зауважень, як-то мало місце в Адорно чи навіть Гуссерля, котрий у свій час вказав на психологізм онтологічного проекту Гайдеггера, відображений крізь набір екзистенціалів. Між іншим, даний коментар Гуссерля частково можна вважати вірним, але не за змістом, а наслідками, до яких призвів авторський стиль філософування самого Гайдеггера. Незважаючи на певну антропологізацію буття шляхом дійсно навантажених психологічним змістом екзистенціалів, слід усвідомлювати той факт, що вони виступали підготовчою аналітикою проекту *радикальної онтології* із буттям самого буття у центрі, витлумаченого Сартром з позиції *напруги*, подібної до тої, що утворилась між буттям і ніщо: «Людина є відокремленою від самої себе усією широтою буття, яке не є ним. Він заявляє про себе самому собі з іншого боку світу і, пробивається до себе [шляхом овнутрення], орієнтуючись на горизонт: людина є *буттям далечіні*» [Sartre, 1956, p. 17]. Метафорика крайньої словоформи вкотре відсилає до кінцевого формату *буття суцього* у порівнянні з життєсвітом *буття як такого* у сенсі порядку *бути*, через що *далечінь* мислиться також неозорністю горизонту вихідного буттєвого досвіду, в якому співіснують те, *що є* разом із оприявлено відсутнім на фоні часу, який *спливає*. «Між значенням буття (як часу) і присутністю, [проблемою] «ousia or parousia» формується міст, по якому буття повсякраз переходить у час» [Marder, 2019, p. 163] – зазначав М. Мардер. Думка М. Мадера є показовою у тому сенсі, що вона є актуальною спробою відповісти на питання, поставлені М. Гайдеггером в «Бутті і часі» нетиповим чином, тобто не вчиняючи деконструкцію феномену історизму, а встановлюючи зв'язок між ousia та parousia на копулятивних, а не

диз'юнктивних засадах (ousia є Parousia за умови, що відсутність також мислиться як форма присутності³⁰). «Зрештою, М. Гайдегер вважатиме свої зусилля марними, і тому розпочне розробку Ereignis, події, що несе характер присвоєння, досліджуючи момент конституювання за межами присутності» [Marder, 2019, p. 163] – продовжував М. Мардер. Однак, до цього питання в онтологічному дискурсі є сенс повсякчас повертатись, а саме яким шляхом Гайдегер прийшов до висновку щодо часу як не-сущого нарівні із буттям, дотичність яких обумовлюється негативністю копули, і якою мірою можна вважати час не черговою проекцією буття на реальність, а однією із негативних форм онтологічного прояву, звідки історія починає мислитись як логіка дії буття. Водночас *напруга* всередині буття не є діалектичною, що значить: вона не потребує задля свого вирішення стороннього дещо, впливаючи і негативного характеру буття. Тим самим вона сутнісно наближається до порядку, що встановлює істина-ἀλήθεια, узаasadнюючи проблематику (не)потайності і водночас (не)проявлених станів буття. Зі свого боку, просторові форми ніщо тільки заохочують сповнювати буття викривленим сенсом площини, сповненої усіма невдалими людськими проектами. Це можна порівняти із тим, як феномен негативності, витлумачений у вигляді відсутності, деформує світ з позиції втрати реального посеред потенціалу його можливостей. Фактично процес негачії зворотнім чином тільки підтверджує буття, а саме його *надлишковість*, що всупереч усьому дозволяє вичленувати місце для суб'єкта. А от наскільки це є оригінальним для буття: *приваблювати ухил*, а наскільки – розтраченою відповідальністю самого суб'єкта перед буттям, що він повсякчас лишає

³⁰ У статті «...As Parousia or Ousia...» М. Мардер висловив згоду із Д. Дальстромом щодо питання нетотожності буття і присутності у М. Гайдегера, оскільки для останнього, на думку самого М. Мардера, «істина буття постає визначеною взаємодією *присутності* та *відсутності*, що *розгортається* і *переважає* [wesend]». Як наслідок, буття виходить із примітивізованого сенсу присутності *на противагу* відсутності; «скоріш за все, присутність буття є всього-на-всього подвійним горизонтом *приховування* і *розкриття*, *вивільнення* та *відходу* [свідомого абстрагування]». Таким чином, істина постає у своїй абсолютизованій недоступності там, де наголошується на ототожненні буття виключно із однією стороною розрізнення. [Marder, 2019, p. 167].

осторонь належного запитування, у цьому якраз-таки і полягала одна із домінантних цілей аналітики Dasein.

Підсумовуючи ідеї сартрової варіації онтології, можна стверджувати, що він не тільки запропонував на чинних засадах ввести в буттєвий дискурс фігуру ніщо, а й зосередитись на *дано* його трансфеноменальної присутності. Цей крок є виправданим з огляду на вимогу, що висуває копула у бік буття, а саме *бути* у відсутній спосіб. Дотепер мною вже була розглянута негативна специфіка буття, яка бере початок у найпершому із суджень про нього, тому в інтерпретації погляду Сартра на окреслену проблематику мені наразі лишалось остаточно підтвердити ступінь кореляції між буттям і ніщо в його основині, що існує на прото-логічному рівні, а також востаннє переконатись у тому, чому жоден із сурогатів як чистого буття, так і ніщо, не задовольняє потреби конституювання досвіду діяльної негачії, продиктованого негативністю буттєвої копули. Сартр власне й запропонував продовжувати пошук такої природи буття, за посередництвом якого ніщо б нарешті прийшло до підґрунть власної феноменальності, філософським чином обумовлених. «Буття, за допомогою якого Ніщо потрапляє у світ, є буттям, у якому, в його Бутті, стоїть питання про Ніщо його буття, Буття, завдяки якому Ніщо переходить у світ, має бути своїм власним Ніщо. І під цим потрібно розуміти не негативну [у сенсі нищівну] дію [як таку]...але *онтологічну характеристику Буття, що вимагається*» [Sartre, 1956, р. 23]. Посилаючись на Гайдеггера, Сартр намагався шляхом введення часу як міри відношення між буттям та його істиною встановити подібні координати і у відношенні до ніщо, заявляючи, що ніщо так само є пройдешнім, тобто воно визначається як *дещо, яке проминає*. Насправді, висновок, до якого він прийшов, можна вважати вирішальним у сенсі наділення ніщо *процесуальним* характером *негачії*, але сам Сартр вирішив залишити його нетематизованим.

Висновки до розділу 2

В результаті роботи над другим розділом дисертації були отримані наступні висновки:

1. Насамперед, апеляція до фігури Парменіда дозволила виокремити найпершу із небуттєвих сфер у філософському дискурсі, тоді як шляхом безпосередньої реконструкції його тези *буття є, небуття – немає* було з'ясовано, що у ній репрезентовано узasadнений греками онтологічний порядок, за якого в один і той же проміжок часу не можуть існувати два протилежні феномени, а саме буття й ніщо у даному випадку.

2. Завдяки критичному огляду феномену буття й негативності у Гегеля був окреслений ряд помилок, які можуть спіткати онтологічне дослідження: від опросторювання буття [на чисте й опосередковане] до його цілковитого ототожнення із ніщо, і зрештою – до втрати буттям автономії під приматом другорядної величини, що у Гегеля мала вигляд *становлення*. Як наслідок, буття й ніщо підлягли розрізненню з позиції вже визначеної у попередньому розділі негативності як *способу дії* самого буття, а не ніщо. Тим самим останнє набуло онтологічних рис, тобто був затверджений буттєвий характер ніщо, яке *також є*.

3. Коментаторський пафос у бік негативності буття Адорно був спростований шляхом акцентуації похибок, ним же допущених при аналізі ідей Ф. Гегеля та М. Гайдеггера. Серед них можна виділити незнання схоластичного витлумачення *сутності* та *існування*, а також семантико-лінгвістичних підвалин дієслова *бути*, які унеможлиблюють довільне розмноження буттєвих копул. Було висвітлено, що саме есенціально-екзистенціальна структура стала основою для появи *онтологічної диференції* [*буття не є як/не тільки як суще*], конституйованої у рамках фундаментальної онтології М. Гайдеггером. Крім того, набула обґрунтування думка про те, що гайдеггерове філософування невірно вважати реставрацією грецького погляду на буття: воно постало як авторський *концепт пошуку і вичитування* невикazanого самими греками, відповідно йдучи у розриві із традицією витлумачення онтологічних понять навіть після них.

4. Звернення до проекту феноменологічної онтології Сартра надало змогу вперше вказати на симбіотичний зв'язок між поняттями *буття* й *феномену*. В результаті, поступово виходячи із формату усталеного дещо, буття вдруге отримало підтвердження на користь процесуального характеру *виявлення*. Незважаючи на те, що Сартром не були встановлені суттєві розбіжності між поняттями ніщо та небуття, розбір сартрової варіації ніщо надав більш ширші можливості для його тематизації у сенсі *досвіду* діяльної негації, за якого *напруга* між буттям та його негативною копулою почала усвідомлюватися як *алетична напруга непотайності* [істини буття] *без вилучення* [кореня $\lambda\eta\theta\eta$ у ній].

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Захлипа, 2022b]).

РОЗДІЛ 3. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ ПРОЕКТУ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Ще у 1944 році в есе «Логос» Гайдеггер припустив, що існує якась серединна точка між Буттям і Тут-буттям, яка певним чином породжує їх обидва. У «Що зветься мисленням?» (1952) про цю серединну точку йдеться як про третю річ, яка для буття й мислення постає першоріччю, рівною мірою пріоритетною для обох. У «Що це таке – філософія?» (1957) вона розуміється як виток, що коріниться глибше за буття й людину, дозволяючи їх належати одне одному; як певна конечна простота в одинні. Ця абсолютно довершеність (речі) і є тим, що йменується подією істини

Вільям Річардсон

Aletheia-істина не є ім'ям для veritas-правди, а скоріше для esse-буття. Цей один [найпростіший, на перший погляд] ряд говорить про цілу історію філософського мислення...Буття є [як] істина у сенсі Aletheia

Річард Капоб'янко

3.1. Алетична феноменологія: сутність та передумови

Сучасний дослідник доробку Гайдеггера, Д. Саад, відзначає, що «феноменологія бере початок з цього прихованого питання, питання про те, як істина виявляє себе феноменально...» [Saad, 2020, p. 159]. Зі свого боку, у своєму розлогімому коментарі до гайдеггерової теми часу Ф. Дастур впевнено заявив, що «немає онтології поряд із феноменологією. Радше наукова онтологія є нічим іншим, як феноменологією» [Dastur, 2000, p. 23]. Саме у нього [Dastur, 2000, p. 18-19] можна знайти історичну довідку про те, що термін *феноменологія* вперше з'явився у 1764 р. у «Новому Органоні» Й.-Г. Ламберта, де він був визначений як *наука видимостей*, але потрібно було дочекатись 1806 року, аби побачити, як цей термін займе чільне місце на філософській арені. Під час фактичної публікації робота, яку в той час завершував Ф. Гегель, отримала назву «Феноменологія духа», хоча спочатку він дав їй назву «Наука про досвід свідомості». Однак, майже через століття, у 1901 році, в другому томі «Логічних досліджень» Е. Гуссерля під назвою «Дослідження з феноменології й теорії пізнання» поняття *феноменологія* остаточно лишило позаду роль пропедевтичної науки, що їй приписували до того, як воно отримало ім'я *нової*

філософії. Е. Гуссерль не просто заглибив інтенції Brentano, створивши на базі поняття феномену проект ноематичної феноменології: він невимушено ввів останню у дискурс істини, оскільки приблизно у цей період швейцарський філософ А. Марті, виходячи із предиката *adaequatio*, уперше сформулював критерій *істинності* у сенсі *адекватності* для оцінювання того, хто мислить і мислимого як такого. Апорія гуссерлевої феноменології, що полягає у подвоєній іпостасі феномену як виявленого дещо та процесу виявлення на тлі внутрішньої часо-свідомості, є її концептуальним повторенням. Сьогодні поняття феномену зарезервоване позитивною наукою, незважаючи на те, що сам процес виявлення досі залишається недеталізованим, окрім як у контексті тілесності. «Отже, феноменологія неможлива без редукції, маючи на увазі, як визнає Гайдеггер, що саме за причини проксимальності явищ та їхнього формату *дано* [ніколи не даності як такої], існує потреба у феноменології» [Dastur, 2000, р. 26]. Проте, редукція *дано* у цьому випадку має розумітися не як процес спрощення ускладненого, а повернення до способу, яким безпосередньо діє початок, що А. Баумейстер назвав *зміною парадигми первинності*³¹. Таким чином, аби затвердити алетичний характер феноменології, вкорінений у негативності буттєвої копули, слід вивести буття із поля категоріальних інтуїцій Е. Гуссерля і навіть трансцендентального схематизму І. Канта, що значить: порвати з номенами як виразниками чистих ідей в онтологічному дискурсі, хоча й ризик перетворити буття самого буття на спекулятивну конструкцію завжди присутній. Ф. Дастур пише: «Ніщо не заважає нам усвідомити, що наразі Гуссерль йменує *абсолютною суб'єктивністю* те, що Мерло-Понті в іншому контексті назвав *чистою трансцендентністю без онтичної маски*, або навіть те, що репрезентував пізній Гайдеггер [семінар 1962 р. *Час і Буття*]: згоду буття і часу в Ereignis як *спробу мислити буття без буття* [мається на увазі Буття з великої літери у якості події (істини) на відміну від оприсутнених

³¹ «Вихідним пунктом шляху до філософії є фактичний досвід життя» [Heidegger, 1995, S. 10]. У такому рухові до нового першоджерела йдеться не просто про «поворот» шляху (Umwendung), а радше про радикальну зміну перспективи (Umwandlung). Тим самим задається інша парадигма первинності [Баумейстер, 2012, с. 51].

буттєвостей, виражених крізь екзистенціали Dasein] [Dastur, 2000, р. 30-31]. Отже, деконструювати феноменологію на засадах істини-*ἀλήθεια* означає провести критичний демонтаж її позитивного сенсу, виходячи із негативних перспектив копули. Тільки за такої умови розмова про перехід онтології до *нового початку* постає остаточно виправданою.

Разом із тим, феноменологія грецької *ἀλήθεια* неодноразово простежується у ряді гайдегерівських робіт, серед яких особливо вирізняються «Парменід» та «Logic. The question of truth». Якщо у першій із них мова ведеться про генезис контекстуальних зсувів поняття істини, то у другому випадку вона постає знеособлено від своїх перетлумачень в історії філософії, тобто аналізується у якості автономного феномену поміж двох, окреслених іще Аристотелем, локусів: фактологічної істини [це є так, а не інакше] та істини, що складає вирішальну частку формально-логічного судження, прирівняну до копули *є*. Відтак, проблематика істини від самого початку невимушено опиняється у положенні, що його окреслив відносно буття іще Ф. Гегель, а саме смислового роздвоєння. «Саме тому традиційно істина не виступає визначенням буття суцього і менш за все, *власним* [у сенсі *автономним*] визначенням» – [Heidegger, 2010, р. 143] відзначив М. Гайдегер. У той же час, саме він уперше закріпив примат відрефлексованої радикально онтологічним чином істини у вирішенні питання буття, із чим погоджується один із сучасних його коментаторів Р. Капоб'янко: «Буття і Час – це не філософія про час і тим більше не вчення про тимчасовість (*Zeitlichkeit*) людського буття, але досить чітко й вірно шлях до обґрунтування істини Буття; самого Буття, а не [регіональних буттєвих] форм існування суцього і також не буття як буття [певного дещо]» [Carobianco, 2017, р. 90]. До того ж, гайдегеровий погляд на проблему істини у кореляції із буттям унеможливив трансцендентально неокантіанську її аналітику, до якої тяжів у своїх засновках Е. Гуссерль. Як трансцендентальна, так і ноєматична парадигми шляхом позитивно-інструментального аналізу

виявилися не в змозі відповісти на топологічне питання істини як *місця*³² буття, уперше означене греками і перехоплене вже у ХХ ст. М. Гайдеггером. «Трансцендентально-феноменологічне апріорі ніколи не може досягти онтологічного пріоритету» [Carobianco, 2017, р. 92], оскільки його супутніми маркерами виступають об'єктивна реальність разом із принципами достовірності [істинного знання], тоді як грецька ἀλήθεια, завдяки якій феномен істини взагалі набув обґрунтування у філософському діалозі, виходила із кардинально іншого контексту *непотайності без вилучення [кореня λήθη]*³³. В одній із робіт, присвячених проблемі метафізики [Heidegger, 1976h], М. Гайдеггер завдяки витлумаченню істини із часткою негативності в її корені уперше сформулював перехід буття до *нового початку*, на основі чого був остаточно виокремлений його пізній концепт *Ereignis*³⁴. З цього приводу влучно

³² Вибір саме топологічного контексту Dasein обґрунтований природою істини, завдяки якій воно отримало не просто смисл *тут-буття*, а *буття-доступним / у режимі актуального доступу*. Незважаючи на те, що за стрижневе поняття для відображення *сенсу* буття М. Гайдеггер обрав феномен *часу*, тим самим він вперше означив їх з позиції *місця* буттяювання одне одного. Недарма французький філософ Ж. Бофре у своєму чотиритомнику, присвяченому М. Гайдеггеру, наголошував: «Якщо таке, настільки характерне для Гайдеггера, дослідження *інакшого початку* у поєднанні часу і буття, ...якщо воно не є ані філософією, ані метафізикою... Гайдеггер дещо незвично йменує його топологією буття. Цей несподіваний виказ – оскільки ми, фактично, очікували, скоріше, почути слово *хронологія* – вперше з'являється у передостанньому тексті з невеликої збірки, опублікованої лише у 1954 р. під назвою «Aus der Erfahrung des Denkens»... Питання буття саме тоді постає питанням про його місце. Більш вихідним, аніж буття, є *місце*, де воно оголюється/виступає у своїй (не)потайності» [Beaufret, 1974, р. 227]. Як можна побачити, на місце часу як доонтологічного підґрунтя буття цілком впевнено приходять істина буття у грецькому сенсі *αλήθεια*. Водночас найбільш виразним в історії філософії прикладом топологічної деформації буття виступає гегелеве роздвоєння на буття абстрактне та наявне.

³³ Таке формулювання грецької *αλήθεια* було запропоновано Ж. Бофре [Beaufret, 1973а, р. 59], що прямо витікало із наслідування гайдеггерової риторики на тему істини. Крім того, феномен грецького буття М. Гайдеггер і сам пояснював з огляду на *непотайність*: «Для греків (Платона і Арістотеля) буття означає *ουσία*, тобто присутність незаперечного у *непотайному* [що значить: в істині]» [Heidegger, 1991с, р. 161]. Саме тому, що *αλήθεια* включає в себе «*λήθη*», істина буття вперше постає чимось суперечливим, проблематичним і зрештою вартим філософського запитування. Отже, поворот мислення у бік прояви/події обумовлений властивою буттю потайністю.

³⁴ Поняття *Ereignis*, яке від 1936 р. можна назвати ключовим для філософії М. Гайдеггера, подвоюється у нього на два тематичні виміри. Перший виходить із витлумачення кореня *eigen* [власне, своє] як *увласнення, привласнення, засвоєння* і навіть *ставання собою*, що логічно вписується у гайдеггерову діалектику автентичності-неавтентичності/вдаваності-невдаваності. Тоді як для українського перекладу поняття *Ereignis*, що безпосередньо зустрічається у роботі «Beiträge zur Philosophie» найбільше імпонує варіант *прояви* із

висловився американський філософ і разом коментатор М. Гайдеггера, В. Ричардсон: «Будь-кому, для кого «Про сутність істини» є першим знайомством із М. Гайдеггером, буде важко зрозуміти, чому проблему неістини слід ставити нарівні із проблематикою істини і чому «...аналіз несуттєвого характеру істини не є черговим заповненням [сміслової] лакуни, а вирішальним кроком в адекватній постанові питання про сутність істини [як такої]»» [Richardson, 2003, p. 232].

Нерозв'язність проблеми буття неминуче тягне за собою ухил від встановлення прото-типу зв'язку, що має бути визначений між буттям та істиною. «Проте, коли буття усвідомлюється в істинному сенсі слова – у його *потайності* і *непотайності* [водночас], то виникає питання: коли те, що ми називаємо безпосередньо *потайністю* і *непотайністю*, присутні, а коли ні?» [Heidegger, 2010, p. 146] – ставить питання М. Гайдеггер. Відповідь на нього виявляється досить простою: діалектика *потайності* й *непотайності* може бути вирішена шляхом деконструкції буттєвої копули із огляду на *ἀλήθεια*, завдяки чому буття у якості *виявленого* та буття у формі *непрояву*, що співіснують нероздільним чином, приводяться до синтезу у рамках проекту радикальної [негативної] онтології. Хоча такі сучасні коментатори, як Дж. Бахох та [Bahoh, 2014] Д. Саад [Saad, 2020] наголошують на тому, що описувати істину буття у діалектиці потайності-непотайності не є коректним, оскільки вона вже наперед перевантажена позитивно-негативним сенсом відповідно. Д. Саад окремо відзначав, що діалектика потайності-непотайності характеризує

акцентом на *проявлення*. Саме воно складає другий вимір поняття *Ereignis*, що також може походити від німецького дієслова *eräugen* у сенсі *ставити перед очима* чи *унаочнювати*. Ж. Бофре [Beaufret, 1998, p. 27] запропонував виділяти ще один онтологічний вимір *Ereignis* із огляду на пізню риторику М. Гайдеггера, а саме *подія* як *прихід* або *пришестя*, що виступає нічим іншим, як грецькою *παρουσία*, запозиченою християнами. В онтологічному проекті М. Гайдеггера поняття *Ereignis* суміжне із ідіомою *Es gibt*, відсилаючи до міради смислів, але не в узвичаєному сенсі *дано* чи *відправки*, а навіть *улаштування* та *дару*, безпосередньо до чого звертався у своїй однойменній роботі «Дарувати час» Ж. Дерріда [Дерріда, 2008], Д. Кляйнберг-Левін [Kleinberg-Levin, 2022, p. 72], а також український дослідник В. Єрмоленко. Останній запропонував взагалі лишити поняття *Ereignis* без перекладу через те, що, на його думку, «*Ereignis* є тим співвідношенням буття та часу, з якого вони вперше стають можливими... Тому *Es*, яке дарує в «*Es gibt Sein*», «*Es gibt Zeit*» позначається як *Ereignis*» [Єрмоленко, 2000, с. 125].

радше досократичне уявлення про істину, недосягну через присутність кореня забуття у своїй основі [Saad, 2020, p. 158].

Одноосібне місце, на яке претендує *буття істинне*, не тотожне регіональній площині, де панує цілковита *негація*. Із буття нічого не вилучається, коли постає найперша феноменологічна відповідь *не є*, адже воно утримує свою присутність після негативної відповіді, як у судженні, так і фактологічно; негативність як форма буття функціонує так само невимушено, як корінь *λήθη* всередині *ἀλήθεια*, не будучи ізольованою, що значить: радикально відокремленою від існування, функціонуючи у вигляді умови плідного співвідношення буття із формами ніщо. Незважаючи на це, М. Гайдеггер нарочито унікав вживання поняття синтезу відносно буття задля уникнення зайвих спекуляцій щодо потенціалу діалектичного відношення в онтології. «В бутті відсутнє не тільки усе, що можна було б пред'явити йому на користь завуальованого прикидання тим, чим воно не є, тобто його замовчування. Більш за те, це просте [на перший погляд] буття виключає і саму можливість синтезу із чимось іншим» [Heidegger, 2010, p. 161]. Однак, якщо підтвержень на користь того, що органічний симбіоз буття й істини зустрічався вже у Арістотеля, вдосталь, то водночас відкритим застається питання про репрезентативність цього відношення сьогодні, коли жоден із феноменів не наділений абсолютним статусом. «Отже, відповідь на питання про істину (розкриття/прочинення) заміщує відповідь на питання про буття —, обидві з яких є складовими [більш загальної] дискусії про буття у дійсному сенсі слова» [Heidegger, 2010, p. 153] – підсумовує М. Гайдеггер.

Контекст *існування істини* усвідомлювався греками за мовчазною згодою, коли одне [існування] синонімічно передбачає інше [істина], оскільки *те, що є* бодай у слові, уже призведене до осередку видимості, тобто *є істинним*, хоча про істину як таку у судженні безпосередньо могла не йти мова. Ч. Кан вбачав у цьому апеляцію до смислу *правдивості*: «У лінгвістичних термінах це означає, що вирішальним із використань дієслова у створенні грецької онтології є те, що я називаю *правдивим вживанням*, у якому дієслово *esti* означає *це є істинним*

або у цьому вся суть» [Kahn, 2009, р. 67]. Істина, яка існує феноменально, тобто у масштабі виявлення без додаткових на те зусиль, передбачалось за мовчазною згодою так само, як буття, що є оприсутненим в алетичний спосіб. Інакше кажучи, мова йде про вже визначену особливість копули буття, що діє негативним чином: як *непотайність без вилучення* [кореня *λήθη*], водночас негація постає саме буттєвою ознакою. «Елліністи давно визнали, що *esti* могло означати *істинне* або *це є так/у цьому річ*. Однак, філософською значущістю цього зв'язку між дієсловом і поняттям істини, здається, що взагалі нехтували. На мій погляд, таке ігнорування було спричинено традиційним припущенням, згідно із яким вживанням дієслова можна було пов'язати або з контекстом копули-зв'язки, або із існуванням» [Kahn, 2009, р. 11]. Привнесений за християнських часів креаціоністський момент *творіння* в існування буття наділив його сенсом *дієвості*. Незважаючи на те, що буття має два аспекти: аспект *сутності* і аспект *існування*, власне *esse* є остаточною межею речей, їхньою *дією*, їхньою *енергією* *par excellence*, що є найвищою актуальністю *того, що є*. Однак, *існування* для релігійно орієнтованих філософів виступало сутнісно зрощеним із контекстом протистояння небуттю як антиподу творіння. Як наслідок, аристотелева *ἐνέρχεται* за креаціоністських перспектив зоставалася нерозкритою, так само, як і енергійний потенціал *οὐσία* Порфирія, оригінальність онтологічної думки якого полягала у нерозрізненні сутності як ідеї та існування як її втілення, що П. Адо назвав *першою результативною формою буття* [Hadot, 1968, р. 490].

Як бачимо, для грецького світогляду розбіжності між *бути*, *бути-істинним* та *існувати* не мали сенсу. Виходячи із такого симбіозу, небуття мислилось водночас як *те, що не є* [*οὐδεν*; ніщо], *те, що не є істинним* і *те, чого не існує* [*μὴ ὄν*; чиста потенція]. Завдяки цьому виокремлюються три негативні дискурси, які отримають безпосередню тематизацію у наступному розділі. Проте, вже зараз нерозривність *істини* та *існування* уперше конституює

алетичний характер феноменології: у простому судженні *те, що є*³⁵ на противагу загальноприйнятій екзистенціальній інтерпретації *наявності* вперше присвідчується специфічний формат *виявлення*, ототожнений з істиною. Завдяки цьому вирішується проблема цезур, які необхідно заповнювати між *тим, що є* й *тим, що варто приводити до критерію істинності*, адже істинним постає усе, що виявлене непотайним чином, тобто з утриманням негативного компоненту у своїй основі. Специфіка транслогічного феномену буття вимагає конгеніального способу виказу й методології приведення його до ясності, чим і виступає *алетична феноменологія*. Водночас нехтування логічним інструментарієм, особливо у гранично номатичних конструкціях типу *S є P* може спричиняти ще більший розрив між *тим, чим буття є* від самого початку, коли воно вперше поставлене під питання. З одного боку, логіка надає тільки

³⁵ *Те, що є* – такою може бути одна із альтернатив перекладу *ἔον ἔμμεναι*, однієї із найбільш неперекладних словосполук давньогрецького філософського дискурсу. Цілком ймовірно, що гайдегерові *буття-суцього* або англломовний варіант у вигляді *being of beings* є його концептуальними продовженнями. Ф. Дастур зазначав: «Отже, це означає, що у відношенні до суцього буття [також] у той самий час присутнє неочевидним шляхом, про що нам [окрім всього] говорить частка *ἔον* (буття) ... Парменідівське *ἔον ἔμμεναι*, у якому Гайдегер вбачав *вихідний сенс феноменології*» [Dastur, 2000, р. 33-34]. Більше того, ряд опорних для онтології словосхем, що сутнісно корелюють із *εἶναι* і нині потребують належного перекладу через вихідний характер спів-означення дієслова *бути*, серед яких *τὸ ὄν* або *суцце*; *οὐσία* або *бутність*, *субстанція*, *сутність*; *τὸ ὄν ἢ ὄν* або *суцце як суцце*; *τὸ ὄντως ὄν* або *сутнісно суцце*, *істинно/по-справжньому суцце*. Одним із них також виступає аристотелевий вислів *τὸ τί ἦν εἶναι*, що його дослівно перекладають як *бути тим, чим* (завжди/щоразу [як воно є]) *було* (або *було і є*), *чимбутність*, *посутнє сутності*, хоча формально цей вислів дорівнюється загальноновживаному *завжди/саме по собі було*. Тим не менш, буквально розуміння мало прояснює його автентичну природу, хіба що прямо вказує на самототожність і незмінність суцього. В залежності від стилістики німецької, англійської, французької та російської мов, даний вислів також набуває різних смислових конотацій: «*Те, чим було буття*, себто *помислена сутність* до дійсності речі, *грунт, що породжує й передує* (нім.); (відповідь на питання), *чим це було – бути тим-то і тим-то* (англ.); *факт продовження* для суцього *бути тим, чим воно було* (франц.); *підстава*, внаслідок якої *дещо є тим, що воно є і чим було / те, що робить те, що є, тим, що воно є і чим було* (рос.)» [Кассен, 2020а, с. 142]. Спроба заглибитись в оригінальну специфіку цього вислову дозволяє побачити, що *τὸ τί ἦν εἶναι* є однією із альтернатив відповіді на замовчуване питання буття *τὸ τί ἐστὶ – що це таке / чим це є* (буття суцього *саме по собі*). Окрім вже сказаного, можна припустити, що вислів *τὸ τί ἦν εἶναι* фіксує *потенцію суцього бути саме цим, а/у сенсі не іншим*, але такі паралелі слід вважати умовними, доки вони не отримують належного автономного обґрунтування або спростування в окремому дослідженні, як-то нарисом було представлено Ф. Шеллінгом: «Це «що Є» (Das was Ist), або, якщо думати про це як про попереднє, це «що було – бути» (das was war – sein), є фундаментальним поняттям, природою четвертої причини, тим, завдяки чому вона піднімається над просто суцим (das bloße Seiende)» [Кассен, 2020а, с. 147].

одну форму негативності – заперечення, тоді як досвід ніщо концептуально перевищує останнє; з іншого – виключно логічна побудова відношень між буттям та істиною шляхом копули ϵ дозволяє надати про нього відповідь, виходячи не із поодинокого містичного досвіду, охопеного померками й тінявою, а буття самого/до буття. Натомість, слід зауважити, що структурна дієвість логіки розповсюджується на рівні судження, тоді як екстраполяція логіки на феноменологічну відповідь буття, яку можна вважати екзистенціально тематизованою, ϵ суттєвою помилкою. І якщо логіку можна вважати виправданою тільки на підставі розуміння *ствердності* як такої, а *наявність* – не єдиним із способів буттіювання буття, то питання про доречність і виключний характер логіки і, а відповідно й буття як суто логічної *зв'язки* у судженні неминуче напрошується саме собою.

Зовні поняття істини виглядає облицьованим декількома субстратами: від достовірності й правди до правдоподібності й цінності, проти яких у свій час була спрямована нігілістична критика Ніцше. Тим не менш, у роботі над питанням істини не слід вчиняти помилки, що несе під собою ціль призвести до згоди її репрезентативні форми: так, ніби кожна з них виступала автономною і виправданою, як у відношенні об'єму і впливу, так і власної появи у межах онтологічного дискурсу. Істина подібна до буття тим, що її єство неможливо описати, скеровуючись причинно-наслідковим зв'язком, адже вона не відповідає ані предикативним критеріям суцього, ані категоріальним умовам $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma(u)$, як то стан або положення. В обох випадках навіть приписування тих чи інших якостей або способів дії для істини було б некоректним через те, що вона не виконує первинної вимоги, що дорівнюється першій із категорій: субстанції. «Істина – це не відношення, присутнє просто тут між двома сущими... Це також не координація, як люблять сьогодні казати філософи. Якщо це взагалі відношення, то воно не має аналогій з будь-яким іншим поміж сущими» [Heidegger, 2010, p. 137] – підтверджує М. Гайдеггер. Водночас варто одразу зазначити, що вилучення питання істини із причинно-наслідкового поля роз'яснень, що значить – істина не ϵ ані причиною, ані наслідком [буття] у

жодному разі не наділяє його автоматично властивостями *початку*, що спостерігалось у відношенні до буття. Буття є тою ж мірою, *чим* воно є або ж воно є *тим*, чим є, тоді як вимоги істини від самого початку вибудовуються у формі *відношення*. І якщо спрощена вимога буття як початку спричиняє відповідь на питання про першу субстанцію, то вимога істини буття є вимогою буттєвого акту *появи*, що виправдано постає нічим іншим, як *алетичною феноменологією*, згідно із якою усіяка форма предметності починається у своїй *непотайності*, і яка за цілепокладанням складає основу поточного розділу. Таким чином, вимоги до буття тим стрімкіше змінюються і разом із тим розширюються, чим далі воно просувається у відповіді на питання щодо власної *ἀλήθεια*. По-перше, реконструкція проблеми істини актуалізує гайдеггєрове *дано* або *es gibt*³⁶: відношення, яке фактологічно *не є*, але є умовою онтологічного прояву; по-друге, вкотре затверджується необхідність вивчення копули як словоформи для вираження медіальної природи пов'язування, завдяки якій будь-яке відношення стає можливим; у свою чергу, симбіоз, що виникає між такими поняттями, як істина й копула, також вимагає належного семантико-лінгвістичного і власне філософського обґрунтування; зрештою, це провокує критичний демонтаж онтологічного *відношення* як такого у бік екстраординарного *способу дії* буття, забезпеченого негативністю копули *не є* [буття *не є* як дещо/не тільки, як дещо] та коренем *λήθη* всередині *ἀλήθεια*, як на рівні феноменології висловлювання, тобто топологічно, так і у масштабах живої *присутності*. Буття є, але цього виявляється недостатньо задля того, аби це ж таки є щось промовляло відносно способу буттіювання буття; більш за те –

³⁶ Вжита М. Гайдеггером форма *es gibt* є вказівкою на безособовий спосіб існування буттєвої копули або ж буття самого буття на відміну від уособлених *Dasein* та *Das Man*. У *es gibt* мова навіть не йде про дещо, полишене особи, або даність як таку, на якому наголошував Е. Гуссерль з позиції *принципу принципів*; тут йдеться про акт чи спосіб *надання/давання*, якого набуває буттєва копула. Водночас, *es gibt* невірно урівнювати із зворотом *буває*, яким неодноразово синонімічно послуговувався у рамках вже згаданої вище *теорії предметів* А. Майнонг. Більш за те, ідіому *es gibt* М. Гайдеггер визначив такою, що оприсутнено *не є*, але водночас конститує будь-яке онтологічне відношення. На рівні висловлювання тільки копула виконує роль пов'язування. З огляду на це стає зрозумілим, чому взаємозв'язок між копулою та істиною сам Гайдеггер окреслив крайовою, а разом із тим – далекосяжною задачею Марбурзьких лекцій 1927 р. [Heidegger, 1989b, s. 300-301].

цього замало навіть для того, аби поставити буття під питання. «[Таким чином] має існувати згідно із даною специфікою [конечності] тенденція до розкриття, спрямована прямо на суще» [Heidegger, 2010, p. 155]. Отже, услід за набуттям предмету радикальною онтологією у вигляді негативної копули буття, я визначаю *алетичну феноменологію* її ключовою методологією³⁷, що відтепер потребує своєї послідовної тематизації та аргументованого узасаднення.

3.2. Особливості методологічного переходу М. Гайдеггера

Наразі є сенс більш детально розглянути особливості методологічного переходу самого М. Гайдеггера із огляду на *новий [істиннісний] початок* буття. Якщо спробувати вичленити базові точки перетину і zarazом відмінності у феноменологічному методі Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, то отримаємо наступне: для М. Гайдеггера розрізнення між дійсним (автентичним) та запозиченим досвідом поставало вагомим за чистоту рефлексивної інтенціональності, що ріднить його із закликом *Zur Sache Selbst* навіть більше за самого Е. Гуссерля, оскільки власне у М. Гайдеггера речі вперше стають феноменами. «Натомість автор дає зрозуміти, що весь шлях філософії Гайдеггера є радше маніфестація неодмінної потреби в існуванні феноменів» – [Богаčov,

³⁷ «Шлях грецькою означає ὁδός; μετά' – означає за; με'θoδος — це шлях, котрим ми слідуємо за певною річчю: тобто *метод*» [Heidegger, 1997a, s. 92] – деталізував у «Положенні про основу» М. Гайдеггер, тоді як безпосередній нарис питання онтологічного методу був запропонований ним вже в одній із ранніх робіт, а саме «Основні проблеми феноменології»: «Він [метод онтології]... не має нічого спільного з методом будь-якої іншої науки, оскільки усі науки, будучи позитивними, займаються сущим» [Heidegger, 1989b, s. 26]. Крім того, щодо поняття феномену він так само недвозначно висловлювався вже у «Бутті й часі»: «Грецький виказ φαίνεμεν, до якого відсилає термін «феномен», є похідним від дієслова φαίνεσθαι, який означає: виказувати себе; тому φαίνεμεν означає [наступне]: те, що демонструє себе, виступає власною саморепрезентацією, [дещо] самозрозуміле; власне φαίνεσθαι — медіальна форма від φαίνω, виводити на світло, призводити до ясності; φαίνω належить до кореня φα- як φῶς, світло, ясність, тобто те, в чому дещо виявляє себе, саме по собі здатне стати видимим» [Heidegger, 1967, s. 28]. Показовою, на мій погляд, тут виступає вказівка на *місце* буття, серед меж якого воно проступає у своїй *непотайності*. Тобто вже на ранніх етапах мислення Гайдеггером була спроектована засаднича паралель між поняттями істини та феномену, що розгорталась протягом усього періоду його роботи над ідеєю буття.

2021, с. 118] надає критичне зауваження А. Богачов. Е. Гуссерль скеровувався внутрішнім сприйняттям істини як критерію об'єктивності у досягненні шляхом редукції очевидної та невикривленої установками даності, що неодноразово піддавалося критиці М. Гайдеггером³⁸. Невизначеність предметів вихідного досвіду останній пояснював внутрішньою структурою істини світу, що полягала у феномені негативності. І тому феноменологічний опис у Гуссерля несе суто позитивний характер, тоді як у Гайдеггера він виявляється негативним у сенсі – критичним та деструктивним. У Д. Престона можна знайти твердження, згідно з яким саме Гайдеггеру вдалося захистити феноменологію від викривлень як з-боку прихильників Дільтея та *нетеоретичного життєвого досвіду* Наторпа, так і гуссерлевих інтенцій з приводу *феномену феноменів* безпосередньо [Preston, 2022, р. 103]. Незважаючи на це, у лекційних курсах 1923 р. можна прогледіти найпершу сепарацію феноменологічного методу Гайдеггера від гуссерлевого, й відбувалось це не в останню чергу завдяки критичному аналізу ідеї історичності Дільтея. Більш за те, якщо аналітика Dasein на фоні реконструйованого феномену історизму іще ладна була послуговуватись герменевтикою фактичності, то проект радикальної онтології відповідно до свого предмету вимагає кардинально нової методології, чим і виступає затверджена мною *алетична феноменологія*. Не є дивиною той факт, що методологічна основина М. Гайдеггера змінювалась відповідно до обростання Dasein додатковими сенсами: від феноменології часу до прояву істини, об'єднаних історичним концептом Ereignis. Найбільш змістовна аналітика даної проблематики серед коментаторів М. Гайдеггера була надана В. Ричардсоном у роботі «Через феноменологію до мислення», що вже у своїй назві є вкрай символічною. Український науковець А. Богачов [Богачов, 2021,

³⁸ «Виникає проблема: яким чином взаємозв'язок уявлень в душі може узгоджуватись із речами ззовні? Зазвичай це формулюють як проблему істини або об'єктивності. У своїй основі це є спотворена постанова питання... воно й дотепер не подужано» [Heidegger, 1989b, s. 294]. Йдеться про те, наскільки є коректним мислити у якості відправної точки те, що належить логосу за межами вимовленого, коли встановити звичні відношення між об'єктами реальності та уявленнями про них однозначно неможливо, а отже за відсутності критерію наукової істини, до якої апелює усіляка позитивна наука.

с. 117] вказував на те, що у цій праці, яка водночас виступає одним із перших досліджень філософії Гайдегера, автор спочатку мав намір вжити назву *від феноменології до мислення*, але за порадою самого Гайдегера замінив її на ту, вигляд якої вона має зараз. Використання такого прийменника, а не іншого, є цілком виправданим, оскільки феноменологія у даному випадку постає методологією, а не *строгою наукою*, до якої на противагу М. Гайдегера прагнув Е. Гуссерль. Р. Капоб'янко пише: «Значним недоліком трансцендентального ідеалізму Гуссерля було те, що він ніяк не міг виконати обіцянку *дістатися до самих речей*; це був філософський метод, що повністю упускав *досвід Aletheia*» [Саробіансо, 2017, р. 95]. У преамбулі [Richardson, 2003] до роботи Ричардсона М. Гайдеггер недвозначно висловився, що навіть у першому нарисі курсу лекцій зимнього семестру 1937-1938 років³⁹, є вирішальним наполягати не на зміні традиційної концепції істини, а на трансформації самого буття серед ареалу істини, відреставрованої згідно із грецьким оригіналом. «Той факт, що бездумно назване нами *правдою*, греки йменували *ἀλήθεια* – як у поетичній та нефілософській, так і в філософській мові – не є [результатом] їхнього [власного] винаходу й примхи. Це є найбагатшим надбанням їхньої мови, у якій те безпосередньо *зустрічне присутнє* досягло [сенсу] *непотайності* та *потайності* [як таких] [Richardson, 2003, р. 1]. Відтак, стає зрозумілим, що дослідження В. Ричардсона виходило із тези про онтологічний масштаб істини. Разом з тим В. Ричардсон вказав на специфіку умови, згідно із якою постає виправданою лінія розмежування, яку проводять між раннім Гайдеггером (I) та пізнім Гайдеггером (II)⁴⁰: задля того, аби розкрити природу Ereignis або *прояви*,

³⁹ В даному курсі лекцій М. Гайдеггером уперше була вчинена спроба проаналізувати необхідність [постанови] питання про істину в перспективі питання про буття.

⁴⁰ Ще один український дослідник філософії М. Гайдегера, А. Баумейстер, радикально висловився з приводу розділення гайдегерівської творчості на *безуспішний* ранній період та *вдалий* у порівнянні із ним пізній період, якщо взагалі така характеристика є коректною у відношенні до дискурсивності філософської думки в той чи інший час. У такому разі краще послуговуватись критерієм *актуальності* та *обґрунтованості*, аніж *провалу* чи *успіху*. Там же Баумейстер пише: «Важливо розуміти таку самооцінку не як вирок..., а радше як обернення методу деструкції філософської традиції також і на свій власний досвід філософування. Мені здається, що слово *провал* можна з іще більшим правом ужити

необхідно усвідомлювати суть *реструкції/деконструкції, конструкції та критичного демонтажу* у якості складників єдиного феноменологічного методу М. Гайдегера.

Рецензія А. Богачова «Гайдегер і феноменологія» на актуальну роботу фінського дослідника Ф. Вестерлунда «*Гайдегер та проблема феномену*» вибудовується навколо заявленої останнім тези щодо відсутності переходу М. Гайдегером від логосу до міфу у пізньому періоді творчості. Тобто, рецензія виступає у якості безпосередньої полеміки із В. Ричардсоном, концепція якого зосереджувалась на вирішальності методологічної трансформації М. Гайдегера крізь феноменологію до ідеї історичності як однієї із альтернатив трактування Ereignis. Р. Капоб'янко дотримується схожої думки: «Питання про буття виживає, але мало що інше [окрім нього]. У дійсності, серед коментаторів не має викликати подиву чи збентеження той факт, що лєвова частка тематичних елементів «Буття і часу»...зникають у мисленні *пізнього* Гайдегера» [Саробіансо, 2017, р. 91]. Для Ф. Вестерлунда заявлена проблема розгортається на тлі дотеоретичної істини разом із трансфеноменальним досвідом та незмінними структурами у ньому, які не можуть підлягати дії мінливої історичної даності. Для Ричардсона й Вестерлунда прикінцевим постає відношення між істиною-Ereignis та істиною-Dasein відповідно як двома різними типами мислення про буття, між якими перехід або може відбутися [Ричардсон], або ж ні [Вестерлунд], тоді як в останньому випадку Ereignis нівелюється як феномен зовсім. Для фінського дослідника епохально-історичний окрас Ereignis протирічить гуссерлевому заклику *Zur Sache Selbst*, сутність якого полягала у відмові від ряду другорядних установок. У той же час, вимога деконструкції буття або ж проведення реструкції, конструкції та критичного демонтажу таких понять, як буття, істина й ніщо, є вимогою самого Гайдегера, до того ж уперше

стосовно *пізнього* Гайдегера, адже відмову від філософського дискурсу на користь напівпоетичного-напівміфічного мовлення навряд чи можна назвати філософським *успіхом*» [Баумейстер, 2012, с. 46].

означеною вже у ранньому періоді роботи над «Основними проблемами феноменології», написаними у той же рік, коли була виданий текст «Буття і час» (1927 р.). На зміну екзегетичній інтерпретації Ф. Вестерлунд пропонує вчиняти філософську інтерпретацію, «орієнтовану не лише на розуміння сказаного автором, а й на предметну істину сказаного, тобто на відповідність сказаного «самим речам». У даному разі – на відповідність існуванню такого предмета, як феноменальна даність сутності самих речей, до якої завжди намагалася пробитись думка Гайдеггера» [Богачов, 2021, с. 117].

Мова йде не про негацію смислу або його обнуляцію на рівні питання про сенс буття взагалі, а про специфіку копулятивного зв'язку, що і складає предмет радикальної онтології на відміну від онтології фундаментальної, у рамках якої негативність розкривається або ж набуває опосередкування крізь екзистенціали *Dasein*. Водночас нехтування аналітикою *Dasein* може спричинити абсолютизацію негативності у вигляді спекулятивної ознаки буття, тоді як ігнорування проблеми буттєвої копули часом призводить до оспівування у рамках гайдеггерової онтології окремого психологічного досвіду, що якраз виступає причиною іще більшої містифікації пізнього періоду його творчості. В цілому, невирішеність таких понять, як буттєва копула та істина, ладна породжувати ряд критик, серед яких можна навести нарікання А. Баумейстера на «неусвідомлений нормативізм, що виражається у таких термінологічних опозиціях, як справжнє – несправжнє, автентичне – неавтентичне, власне – невласне (відчужене), [що] породжує такі апорії, які неможливо (або дуже важко) розв'язати в межах фундаментальної онтології» [Баумейстер, 2012, с. 48]. Тим не менш, жодна із наданих опозиційних пар не в змозі виступати нормативною хоча б тому, що для М. Гайдеггера проблема справжності/автентичності/власності ґрунтувалась на визначенні прото-форми виказу буття, а не бутті-ідеальному, що значить: буття спершу виявляється [так, а не інакше], і вже потім воно набуває ознак відповідності прото-логічному способу дії буття самого буття, безпосередньо виражених в зазначених опозиціях. За цілепокладанням у своїй статті [Баумейстер, 2012, с. 46-59]

Баумейстер мав намір відтворити, наскільки це дозволяв обсяг статті, саме термінологічну динаміку, враховуючи діалогічність стилю М. Гайдеггера і водночас його полеміку із рядом шкіл і персон. Він пише: «Ця полемічність і референтність дозволяє ставити запитання як про слухність позиції Гайдеггера у цьому інтенсивному діалозі, так і про внутрішню послідовність та когерентність його власних ідей. Можна узяти під сумнів необхідність аргументації і доведення у філософії, але вимоги бути послідовним, здається, ніхто не відміняв» [Баумейстер, 2012, с. 48]. З останнім не можна не погодитись, оскільки як зневажливе ставлення у пост-дискурсах до аргументованого викладу, так і критерію послідовності, ризикує звести філософію у площину місцевих пересудів на довільну тематику. Разом із тим, А. Баумейстер, посилаючись на одного із французьких коментаторів М. Гайдеггера, Ж. Грондена [Grondin, 2007], так само вказував на внутрішні колізії всередині гайдеггерової методології, ранній і пізній періоди якої суттєво різняться. На противагу такому погляду можна так само виправдано впровадити думку про те, що концептуально мав місце не розрив, а [консеквентний] *поворот* гайдеггерової думки, який можна описати у якості *переходу* від буття одиничного до буття множинного у формі [історично виправданого] Ми [не тотожного Mitsein], перейнятого до розробки власної онтологічної аналітики Ж.-Л. Нансі [Nancy, 2000]. Знаний *поворот* гайдеггерового мислення, заснований на однойменній доповіді 1949 р. під назвою «Die Kehre», остаточно не розірвав зв'язку з екзистенціальною аналітикою Dasein, оскільки радикальний *перехід* до *буття самого буття* мав складати основу ненаписаної другої частини «Буття і часу». Тим не менш, гайдеггера ідея буття все ж зазнала кардинальної реконструкції у бік зосередженості на певній історико-епохальній *подієвості*. Тому сам факт *повороту* можна вважати таким, що відбувся, але не за тих масштабів, що передбачались від самого початку. Чимдалі своїм місцем Dasein поступалось на користь пізнього концепту Ereignis. Зі свого боку, Подія (*Ereignis*) по суті є відступ, пр(о/и)шестя (*Enteignis*), де наявний відгук давньогрецької «λήθη» у

сенсі *потайності*. Проблема *нового початку* остаточно була виокремлена Гайдеггером вже у 30-ті роки, хоча у коментаторському колі склалася звичка пов'язувати його із доповіддю «*Keihre*» 1949 р. [Heidegger, 1994], а також філософським щоденником 30-40-х років, інкапсульованим пізніше у роботу «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*» [Heidegger, 1989a].

Водночас, як методологія М. Гайдеггера не дорівнюється герменевтиці фактичності *Dasein*, а деконструкція – інструментальному аналізу, на чому також наголошує сучасний український коментатор М. Гайдеггера, А. Дахній⁴¹, так само і погляд на *Ereignis* як перехід до *нового початку* не обмежується історичністю істини, що нібито єдиновладно прийшла на зміну екзистенціальній аналітиці. Істина буття наперед ще тільки має бути прочинена у всій специфіці свого єства, чим безпосередньо скеровується поточне дослідження: від *те, що є/буття-суцього/being of beings* й *копули буття* («Буття і час», «Основні проблеми феноменології» [1927 р.]), *негативності її характеру* (цикл робіт, присвячених метафізиці [1929-1939 р.]), *потреби у новому/алетичному прояві буття* («Ніцше» [1936-1946 р.], «Парменід» [1942-1943 р.], «До філософії (Про Подію)/ Питання філософії. Про прояву та від неї»⁴² [1936-1938 р.]) до *буття самого буття/Події істини буття/Ereignis* («Положення про основу» [1955-1956 р.], «Час і буття» [1962 р.]). Насамкінець, можна побачити, що лінія переходу є логічно витриманою не тільки в історіографічному контексті, а й суто концептуальному.

⁴¹ «Зв'язок між феноменологічною редукацією та деструкцією, який супроводжується поняттям конструкції, є знаком того, що для розуміння буття конче потрібна деструкція, тобто усування традиційної поняттєвості у напрямку до її походження» [Дахній, 2012, с. 33].

⁴² Відносно даного тексту та нотаток до нього, опублікованих тільки у 1989 р., який в оригіналі має назву *Beiträge zur Philosophie*, влучно висловився український філософ В. Єрмоленко, що переклав її як *Питання філософії. Про прояву та від неї*: «У ньому з *Dasein* пов'язана надія на новий початок філософії... *Da* є ґрунтом для істини як *ἀ-λήθεια*, неприхованості; на відміну від «Буття та часу», в ньому тепер немає структур, а тільки *epochi* відкриття та втаємничення» [Кассен, 2021а, с. 21]. Тут йдеться про вже вказану мною у першому розділі відмінність між екзистенціально окрашеним *Dasein* [вихід за межі/ex-stans/певна буттєвість із метафізичними рисами] та *Dasein* [Daseyen Фіхте] як безпосереднім актом буттіювання самого буття.

Істина у сенсі *непотайності* виступає сутнісно наближеною до інтерпретації феномену у якості *виявлення*. Ці два тематичних поля, *непотайності* і *виявлення*, жодним чином не деформують поняття буття, а навпаки: крізь них відбувається латентне узгодження буття й мислення. Дещо у бутті робиться феноменом за умови, що воно постало у своїй *непотайності* перед свідомістю; тоді як сама *непотайність* розташовується серед нетематизованого онтологічного поля, у якому свідомість погоджується *бути*, що значить здійснювати *виявлення*, саме так, а не інакше. Остання вказівка є посиленням на характер або спосіб дії буття самого буття, що був визначений мною як негативний відповідно до сутності копули та *ἀλήθεια*. «Сенс буття та істина буття [є] одне й те саме. Отже, виходить, що основним питанням метафізики⁴³ стає дослідження буття у *світлі* самого себе, буття у його істині» [Richardson, 2003, р. 7] – зазначає В. Ричардсон. Завдяки семантико-лексичному розбору копули *бути* вже було визначено, що під сенсом істини буття розуміється не ототожнення їхніх предикацій: у відношенні до буття копула виконує роль [обставини] *способу дії*, тоді як масштаб розгортки і часо-місце для неї забезпечує саме істина, витлумачена з позиції *непотайності без вилучення*. «В 1957 році Гайдеггер визнає формулу: *Буття є за умови, що є розуміється транзитивно*», тобто у якості переходу [Richardson, 2003, р. 7]. Там же В. Ричардсон додає: «Отже, розкриття та приховування взаємопов'язані таким чином, що вони становлять собою один ідентичний процес» [Richardson, 2003, р. 485]. Особливо у даній цитаті підтверджується темпоральна розгортка істини: *потайність* і *розкриття* відбуваються водночас, у наслідку чого відкривається вже окреслене мною раніше питання невідповідності

⁴³ В. Ричардсон відзначав, що поняття метафізика, подібно до *ἀλήθεια*, зазвичай вживалося у двох смислах: *першої метафізики* Арістотеля, тобто запитування про буття в цілому, на зміну якій прийшла *друга або вища метафізика*, що у своїх засновках була спорідненою із теологією. «Ми зустрічаємо яскраве підтвердження цього в інавгураційній лекції у Фрайбурзі (1929), коли у постанові питання, що дало назву лекції «*Що таке метафізика?*», він медитує на емпіазисі Небуття-Nichts [в основині Буття]. Таким чином, *потайність* Буття (у суцшому) виявляється для Гайдегера такою ж вагомою частиною його досвіду, як і саме Буття» [Richardson, 2003, р. 8].

хронологічної або лінійної моделі часу для феноменів буття та істини, на зміну яким приходять еонічний та кайрологічний часи. Тема часу й сьогодні лишається однією із найбільш актуальних у філософії, до якої переважно звертаються коментатори М. Гайдегера. Але й серед них, як-то у неодноразово згаданого мною Р. Капоб'янко, виростає думка про те, що «одна із найоригінальніших та найвиразніших ідей Гайдегера полягає у тому, що буття є вихідною істиною або *aletheia*» [Carobianco, 2017, p. 93].

Задля попередження багатозначності істини була визнана її філософська спорідненість із такими поняттями, як копула та буття, що є для неї вирішальною. Завдяки узasadненню цього симбіотичного зв'язку був ратифікований єдиний досвід діяльної негачії, що підтримується буттєвою копулою *не є* вже на рівні висловлювання. Тим самим була вирішена проблема есенціально-екзистенціальної розрізненості між *що-* і *як-*буттям. Алетична обґрунтованість питання буття була окрай затверджена іще серед аналітики найпершого із суджень про буття, до чого у якості висновку апелював і Ч. Кан: «Але кожна предикація в нормальній декларативній формі містить вимогу істинності. Отже, дієслово-зв'язка у якості знаку предикації може стати знаком твердження про істинність» [Kahn, 2009, p. 125]. Поза врахування канівського сенсу істини у вигляді *предикації*, якому вже була приділена належна увага у першому розділі, вона контекстуально обіймає ще два поля онтологічного сенсу, серед яких були виокремлені мною *істина як місце* для розкриття буттєвої потайності, а також *істина як спосіб* оприявлення буття, а разом і *методологічна підвалина* проекту радикальної онтології. Саме тому потреба в розгляді *ἀλήθεια* є вирішальною для онтологічного дискурсу в цілому, але вже зараз має бути визначено, про яку *ἀλήθεια* йдеться. До того ж, негативність як риса, позбавлена алетичних координат, не підлягає категоралізації, перетворюючись на пусту величину, тоді як зображення істини поза негативністю спіткає її фалсумізацію. Негачія як онтологічний спосіб дії має бути тематизована із огляду на феномен *ἀλήθεια* як *непотайності без вилучення*. «Але коли ми переходимо від цих *загальноправдивих* нарисів до більш

детального аналізу, конструкція копули постає як первинна формула для артикуляції концепції істини та її обґрунтування серед реальності Форм» [Kahn, 2009, р. 71]. Тоді як узгодженим має залишатись зв'язок істини із специфікою негативної буттєвої копули. Це також значить, що негативні форми буття, як-то відмова чи ігнорування, виражені крізь заперечні предикації у відповідних їм судженнях, вправі претендувати на істинність виключно за умови, що алетичний спосіб оприявлення *вже брав* [відносно них] *участь*. «Вони не відіграють значної ролі, тому що і предикація (із копулятивним використанням *бути*), і твердження про існування (із екзистенціальним вжитком дієслова *бути* відповідно) можуть розглядатися у якості особливих випадків більш загального та фундаментального використання *бути* для вираження суті претензії істини як такої» [Kahn, 2009, р. 67-68]. Даний фрагмент Ч. Кана є показовим з тої причини, що у ньому втретє репрезентується концептуальний перехід всередині дієслова *бути*: від копули-зв'язки до предикації, і вже далі від буття-існування до буття-істини. Такий масштаб розгортки проблеми дозволяє не продукувати допоміжних підтверджень ані на користь істини у якості онтологічного феномену, ані на користь судження типу *буття є у алетичний спосіб*. Через це робота над істиною серед перспектив *алетичної феноменології* є настільки ж вирішальною, наскільки буття взагалі ладне бути виведеним із навколо-спекулятивної неясності. Останнє якраз було спричинено феноменом розшарування істини на фоні світоглядних перспектив, спричинене суто зовнішньою формальністю, що коріниться у втраті абсолютного статусу грецьким дієсловом *бути*. Наразі є сенс більш ретельно розглянути логіку зламів у витлумаченні поняття $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ задля того, аби остаточно визначитись із доречністю вжитку посеред поточного дослідження і радикально онтологічного дискурсу в цілому, істини як *непотайності без вилучення* [кореня $\lambda\eta\theta\eta$] у сутнісній кореляції із буттєвою копулою, до чого у якості цілепокладання звертався і сам М. Гайдеггер⁴⁴.

⁴⁴ «У логосі як висловлюванні відповідно до його форми: $S \in P$ — вже покладене «є», буття як копула. З іншого боку, кожен логос як висловлювання або *істинний*, або *хибний*... Виникає

3.3. Критичний демонтаж ἀλήθεια: від істини-правди до непотайності без вилучення

У найпершому із суджень про істину [істина є] подібно до *положення про основу* щодо самої істини не йдеться. Саме тому М. Гайдеггер неодноразово наголошував у рамках свого онтологічного проекту на широкоформатному дослідженні проблеми істини, завдяки якій буття вийшло б за межі абстрактної потайності, на чому наголошували як мінімум двоє із його коментаторів⁴⁵. Попри те, навіть деякі із ранніх текстів М. Гайдеггера, що відносяться до так званого *Марбурзького періоду*, скеровувались цією задачею: «Наша тематична інтерпретація...має продемонструвати, як буття спершу досягає свого повного [у сенсі завершеного] та належного визначення, характеризує у термінах ἀληθείς...Як ми можемо виявити буття суцільних (εἶδη), використовуючи ἀληθείς у якості провідної нитки? Це тягне за собою прото-запитання: як взагалі, на основі ἀληθείς, суцільні слід розуміти крізь поняття їхнього буття?» [Heidegger, 2010, p. 151]. Завдяки істині буття набуває феноменологічного прояву, воно *прочиняється* у сенсі *набуває місця і способу відкритості*, у чому і полягає квінтесенція онтологічного сенсу ἀλήθεια. Вже у найпершому наближенні до даного поняття, а саме у вихідному судженні про істину, присвідчується так

питання: яким чином співвідноситься *буття істинним* з буттям, яке також виражене у висловлюванні за допомогою є, буттям у сенсі копули? Як необхідно означити проблему, аби взагалі побачити цей зв'язок між істиною та копулою і витлумачити її онтологічно?» [Heidegger, 1989b, s. 256].

⁴⁵ «Більш вихідним, аніж буття, є місце, де воно виявляється у своїй потайності» – наголошує французький філософ Ж. Бофре у своєму чотиритомнику, присвяченому М. Гайдеггеру [Beaufret, 1974, p. 227]. Американський дослідник творчості М. Гайдеггера, В. Ричардсон, відзначав наступне: «Перший крок [«Буття й часу»] полягав у феноменологічному аналізі Буття, аби знайти у доонтичному розумінні Буття певні засоби розрізнення його смислів. Згодом автор [мається на увазі М. Гайдеггер] дедалі більше займався самим Буттям, але головним чином – проблемою істини, оскільки сенс Буття знаходиться у його істині» [Richardson, 2003, p. 211]. «Ми також чуємо пізню тему самого Буття, яке розгортається в істині...Отже, деякі наскрізні теми всієї пізньої творчості Гайдеггера оформлюються вже у цьому записі: Буття [є] як *первісна інцентуалізація* (Буття як *Ereignis* і *Es gibt*) та Буття [є] як *первісна істина* (*physis* and *aletheia*) у вигляді часо-просторової розгортки» – продовжує Р. Капоб'янко [Carobianco, 2017, p. 91-92].

само й топологічна розгортка буття⁴⁶, і саме через таке сутнісне наближення до останнього ἀλήθεια не вимагає задля своєї актуалізації в онтологічному дискурсі додаткових мисленневих маніпуляцій. Деталізуючи сказане: хоча й істина від самого початку не постає власним самосвідченням, вона тим самим імпліцитно утримує найпершу із позитивних відповідей на питання буття, яке на рівні копули *не є*, проте за ним закріплюється *місце* приведення до непотайності у якості засадничого акту. Як наслідок, саме із огляду на істину до буття висуваються вимоги основи або причини, які за даниною традиції вибудовуються позитивно, і тому підлягають наразі деконструкції.

Дотепер вже наголошувалось на необхідності виверженого витлумачення грецького поняття ἀλήθεια, не виправдовуючи наукове дослідження згодою на еkleктику його перетлумачень відносно оригінального змісту. Слід почергово враховуючи як суто філософські або ж онтологічні, так і семантико-лексичні перспективи даного поняття, провести належну над ним роботу, аби не наражатись на виправдану критику, що її спричинив своїм скрупульозним аналізом грецького дієслова *бути* філолог-класик Ч. Кан. Дослівно його критика полягала у наступному: «Одним із вагомих наслідків цієї лексичної еквівалентності між різними синтаксичними вживаннями *einai* є те, що філософи, які думають грецькою, зазвичай не відчуватимуть потреби відрізнити сутності від подій чи станів речей» [Kahn, 2009, p. 130]. Ч. Кан пояснював суміжність використання одного поняття за різних обставин вказівкою на територіальні особливості, тоді як філософи, на його думку, продовжують наполягати на ускладненні там, де не знаються із традицією слововжитку, через що й виникає чи-то суто герменевтична, чи-то штучно створена плутанина в устаткованих філологами тлумаченнях понять на кшталт ἀλήθεια. Виключенням слугує хіба що дефляційна теорія істини, яка виходить із положення про

⁴⁶ «У логічній істині ця узгодженість (між двома простими сутностями (Vorhandene): intellectus et res) виражається в судженні, яке, отожд, є належним *місцем* істини» [Richardson, 2003, p. 94] – підтверджує В. Ричардсон. Саме тому аналітика найпершого із суджень про буття для будь-якого онтологічного дослідження має слугувати відправною *топологічною* точкою.

надлишковість істини у сенсі довільно примножених концептів, які приписують даному поняттю, однак зустрічне питання у вигляді *чи може така теорія взагалі претендувати на статус філософської* одразу викликає сумнів. Наведене зауваження Ч. Кана проходить наскрізною лінією через усю його лінію аргументації, яка по суті виступає менш опросторовано, аніж аргументація регіональних онтологій. Тим не менш, виявлення даної помилки не має спричиняти декадентських умотивувань у колі філософів, але змусити їх повсякчас враховувати при побудові методологічного бекграунду онтологічного проекту усі можливі складові смислів: від запозичених до оригінальних. До того ж, небезпідставна критика філологів-класиків у бік гібридних форм онтології є ще однією із передумов висвітлення ἀλήθεια у межах поточного дослідження, що претендує на її негативно-інструментальну тематизацію.

Виходячи із того, що для греків взагалі не існувало дієслова, якому б належав домінантний з часів християнства, а саме креаціоністський сенс *існування*⁴⁷, варто услід за Ч. Каном визнати, що найбільш прийнятним еквівалентом до нього виступало поняття *істини*, тобто просте нині судження *буття існує* функціонувало для греків у вигляді *буття істинне*⁴⁸. «Можна припустити, що дану відсутність [екзистенціальної традиції] є сенс досить просто пояснити тим фактом, що в грецькій мові немає окремого дієслова для визначення *існування*, а отже слід обмежуватись більш загальним дієсловом

⁴⁷ «Словник понять *існування*, найскладніший і найтехнічніший, зазвичай не викликав і досі не викликає справжніх проблем з перекладом, оскільки штучні утворення, з яких він складається, однаково легко переносяться у будь-яку мову. Так грецьке οὐτότης було передане безпосередньо як *essentitas* (Марій Вікторин), з чого без труднощів народилася низка понять *entité, entity, Seiendheit*, і навіть *étantité*. Але не все так добре, адже наш фундаментальний онтологічний словник насправді походить з численних осадів, перетворень і перетлумачень слів повсякденної мови. Платон не «вигадував» усію (οὐσία), як і Сенека чи Квінтіліан – субстанцію» [Кассен, 2020а, с. 110].

⁴⁸ Є примітним той факт, що синонімічне співіснування *буття* та *істини* є характерним також для слов'янського кола мов. Сучасне слово *істина* походить від праслов'янського *istъ*, тобто *суцый, цирий, цей, сам*. У «Словнику...» Кассен наводиться наступна думка: «Слов'янський термін «істина» порівняно з його відповідниками в інших європейських мовах, вирізняється своєю онтологічністю. У «Тлумачному словнику...» Даля читаємо: «Все, що є, то істина, чи не одне ж є (єсть) та єстина, істина?» (Даль, 1904, т.2)» [Кассен, 2020b, с. 53].

бути (eimi/einai)» [Kahn, 2009, p. 64]. Сьогодні ж вирази *буття є істинним* й *буття існує* не наділені тотожним сенсом, хоча ідіоматично екзистенціальний мотив мислиться присутнім у дієслові *бути*.

Саме поняття екзистенції також пройшло тривалий шлях витлумачення в історії філософії. Від Марія Вікторина [Henry, 1960], який у своєму проекті *тринітарної теології* посилався на Кандида Аріянина, можна вести початок іменника однини жіночого роду *existentia*: «Цей термін фактично служить перекладом для ὑπαρξις, на відміну від *substantia*, яким передається οὐσία, тоді як словом *subsistentia* перекладають ὑπόστασις. Фундаментальна різниця в розумінні буття відтак проступила у розрізненні між *existentia* та *substantia*, що відлунює грецьке ὑπαρξις / οὐσία...» [Кассен, 2020а, с. 113]. Із цього слідує, що *існування* мислилося самим буттям [абсолютним і неопосередкованим], тоді як *субстанція* – буттям певного дещо. Першим, хто вжив ὑπαρξις в екзистенціальному сенсі був Філон Александрійський, хоча до нього сенс *існування* вважали складовою частиною οὐσία та παρουσία. Так само і *субстанцію* згідно з її оригіналом у вигляді ὑπαρξις коректно було б усвідомлювати як *протоіснування*, тобто утримуючи безпосередній зв'язок із Єдиним, що вже відсутній у *субстанції* Спінози. «Ось визначення існування, яке дає Вікторин: *praeexistens subsistentia* [*передіснуюча субсистенція*] (*Adversus Arium I, 30, 22*) – те, що П'єр Адо переклав як *fondement initial préexistant à la chose elle-même* [*первинна основа, що передіснує самій речі*]... Можна сказати, що сама *субстанція* ніби передіснує самій собі в цьому існуванні...» [Кассен, 2020а, с. 116]. Пізніше, завдячуючи Августину, а вже потім – А. Кентерберійському й Т. Аквінському, в рамках буттєвої площини виокремилась есенціально-екзистенціальна структура, де есенція майже повторювала потенцію Арістотеля у якості спроможності на існування того, що існує поза своїми причинами. Дані поняттєві метаморфози зумовили не тільки виникнення *субстанції*, а й нового розуміння буття: не замкненої в собі основи, що сама стала процесом *засновування*. Щодо цього Ж.-Ф. Куртин вдало прокоментував Августина: «Бог не має атрибутів, але головним є те, що Він не

може бути підметом своїх атрибутів» [Кассен, 2020а, с. 125]. Ігнорування тематичних зламів у розумінні буття й ἀλήθεια може призвести до непередбачуваних, у сенсі безплідних, буттєвих наслідків. Окрім того, поліфонія зазначених сенсів [буття-істини-існування] актуалізує проблему неперекладності ряду філософських понять на кшталт буття-Dasein⁴⁹.

Контекстуальні горизонти грецького світу підтримувались дією абсолютного дієслова, втрату якого сьогодні засвідчують нестримні просторові пошуки відсутнього єдиного центру у ряді онтологічних систем: від різоматичних [Ж. Делез], дромологічних [П. Вірільо] до об'єктно-орієнтованих [Г. Харман]. У дійсності, таким абсолютним дієсловом було ніщо інше, як *бути*, у всьому багатоманітті своїх форм і виказів; іншими словами, воно надало дієвість усім дієсловам, що залишилися після нього. Водночас для самого себе воно не забезпечило жодної привативності. Дієслово *бути* для греків було тим,

⁴⁹ Один із парадоксів проблеми перекладу полягає у тому, що неперекладним у мовному дискурсі зазвичай лишається не те, в чому існують ускладнення для перекладу, і отже відсутня узгодженість в одному понятті-компромісі, а те, що постійно наявні поняття, які продовжують не перекладати. Одним із них можна виправдано вважати поняття Dasein. Попри це, україномовний філософський простір не припиняє пошуку автономних термінологічних альтернатив до ряду понять гайдеггерової філософії, з її непересічною увагою до гіпертрофії смислів, седиментованих у мові попередньої філософської традиції. Нехтування цим процесом ризикує призвести до виникнення нерозв'язних поняттєвих опозицій, що унеможливають смислову динаміку і полісемічний діалог як такий. Сучасний український феноменолог, В. Кебуладзе, висловив радикальну думку з цього приводу думку: *«Зберігати слово неперекладним — це останній із засобів, до яких має вдаватися перекладач... Це майже унеможлиблює адекватну доместифікацію терміна, а отже, не так слугує розвитку мови... Таке [кальковане] відтворення в українському перекладі центрального слова фундаментальної онтології Гаїдеггера, з одного боку, релятивізує його вчення, мовляв це суто німецьке явище, а з іншого — уопліджує наш власний світ, мовляв у ньому такого фундаментального явища немає»* [Богаčov, 2021, с. 173]. За таких умов перекладацька аналітика має скеровуватись критеріями більш ґрунтовними за відтворення еквівалентій, дублетів та копій, дотримуючись водночас узгодження між референційною, семантичною, дексичною та граматичною складовими. Це необхідно також для того, аби не доводилось довільним чином маневрувати між єством, сутністю, сушим, присутнім, бутністю, буттєвістю, бутнім та співєством у рамках одного поняття буття. О. Панич скверджував, що *«взагалі, рішення «до чогось приліпити» термін, який є в українській мові, але поки що начебто «лишається безробітним», завжди спокусливе, але завжди дуже ризиковане й відає волюнтаризмом»* [Богаčov, 2021, с. 171-172]. Крім того, має повсякчас утримуватись дотична проблема, на якій наголошував іще В. Беньямін: *«Nachreife, тобто дозрівання слів, що виходять за межі свого вживання»* [Беньямін, 2002, с. 27]. Переважною мірою вона набула своєї актуалізації в межах пост-дискурсів сучасності, коли авторський текст перетворився на сітку смислових переправ до неіснуючого центру.

відносно чого у двотомнику, присвяченому Ф. Ніцше, висловився М. Гайдеггер: «Прᾶξις як звершення життя є забезпеченням *постійності*» [Heidegger, 1991c, p. 86]. Місцеперебування будь-якого поняття підтримувалося латентною присутністю *бути* у якості гаранта смислу висловлювання, що зберігається й нині⁵⁰. Але якщо для греків потреби у додатковому обґрунтуванні буття та істини не існувало зовсім, то за християнських часів природа віри вимагала не тільки прийняття істин спасіння, а також їхнього підтвердження одкровенням, що стало причиною функціонування істини у термінах *достовірності*. Так істина набула сенсу безумовної упевненості в обітницях, наділених морально-етичним контекстом⁵¹, з приводу чого висловлювався і М. Гайдеггер: «Істинне перетворюється на щось *визнане і забезпечене*» [Heidegger, 1992, s. 75]. Нормативні апеляції всередині поняття істини можна віднайти сьогодні не тільки у латині, а й в англomовному середовищі, де альтернативне *true* позначає *твердість* та *згоду із правилом*, тоді як відсутність чіткого розрізнення між *щирістю* та *правдивістю* формує часом непроходимі колізії, до яких звертався Дж. Остін [Austin, 1962]. Він вчинив спробу залишити від феномену істини тільки *предикат істинності* [у вигляді *fitting*, що вказує на доречність того чи іншого слововжитку за певних обставин]. Узвичаєне *real* покликане компенсувати в англійській нестачу *true*, яке тематично є ширшим поняттям, але водночас досить пограничним, що у свою чергу є причиною неоднозначності усіх варіацій *реалізму*.

⁵⁰ Непомітно-засадничий характер буття визначав і М. Гайдеггер: «Буття є власне висловлюване (Gesagte), причому не тільки тому, що зв'язка *є* і всі форми дієслова *бути*, що відмінюються, вживаються, напевно, найчастіше, але ще й тому, що у кожному дієслові, навіть якщо в його відмінюванні і не використовується [безпосередньо] *бути*, тим не менш, буття, так би мовити, *промовляється* [імпліцитно передбачається], тому що не тільки кожне дієслово, а й кожен іменник, і прикметник також, кожне слово та їхня сукупність говорять про буття...бо кожне слово як таке є словом буття» [Heidegger, 1991c, p. 193].

⁵¹ У моральному плані істина-*правда* сформувала два смислових поля: з одного боку, поряд з істиною розташовувалося усвідомлення цілі, задля виконання якої створені істоти [так а не інакше]; з іншого – спроможності на дію відповідно до заданої цілі. Як наслідок, розрізнення між істиною людей й істиною Бога проходило по лінії першого [люди], *хто є тими*, ким мають бути [момент вихідної нестачі і множинності] й другого як того, *хто є, бо є* [у своїй одиничній повноті, і цього достатньо].

Згаданий аристотелевий наголос на тому, що *істина існує у судженні, а не у речах*, яскраво демонструє як локальну видозміну в інтерпретації поняття істини, що стала причиною виокремлення пізнього дискурсу розведення [істин] буття й мислення, так і загальний зсув ἀλήθεια від онтологічних до логічних координат, через який відбулося її спрощення у бік суто формальної антиномічної пари *істинне/хибне*. У «Словнику...» Б. Кассен з цього приводу недвозначно сказано наступне: «Грецька істина ще й сьогодні піддається вельми карикатурним перетворенням – або Парменід, Платон та Арістотель є довічними викладачами Оксфорду, а істину їхньої істини можна вимірювати нашим мірилом, або все ж таки йдеться насамперед про історію, тобто зсуви, пристосування та тлумачення, а їхня істина настільки ж вражає нас, наскільки й розбудовує» [Кассен, 2020b, с. 61]. Те ж саме відбулося і з проблемою копули буття: логіка редукувала багатозначність дієслова *бути* до нейтрального слововжитку у вигляді нетематизованої зв'язки із індиферентним онтологічним статусом. Парадоксальним чином набуття автономії істиною у формально-логічному судженні позбавило її онтологічного змісту, а невирішеність питання *буття* самого буття тільки сприяло безперешкодності такого дійства, особливо за умов, коли поняттю копули, так само зарезервованому логічним дискурсом, було відмовлено у претензіях на контекстуальне розширення. Натомість, саме логіка має знаходити своє обґрунтування в онтології, а не навпаки, оскільки використання копули-зв'язки в апофантичному⁵² судженні уже передбачає певний прото-логічний акт згоди на те чи інше відношення, що виступає нейтралізацією редукції буття до його логічної функції». Тому в рамках деструкції логіки, що виявляється мало не вирішальною частиною обґрунтування метафізики для самого М. Гайдеггера [Heidegger, 1978, s. 70], а разом і філософської традиції в цілому, яка сформувалась після нього, вчиняється спроба повернути істину в онтологічний дискурс [буття самого

⁵² «Первісна риса висловлювання – це апофансис, визначення, яке бачив Арістотель, а фактично до нього – вже Платон. У буквальному перекладі це означає – показування, виявлення – дозвіл спостерігати дещо із нього самого (аποφανεσθαι) так, як воно є саме по собі» [Heidegger, 1989b, s. 297].

буття], не нехтуючи водночас у колі авторських студій ані напруженим співмисленням із аристотелевими координатами і грецькою ἀλήθεια, ані потенціалом заклику *Zur Sache Selbst*, залишеного Е. Гуссерлем і неодноразово реставрованим в історії філософської думки. Вже у «Феноменологічних інтерпретаціях Арістотеля» [Heidegger, 1994] Гайдеггер зробив акцент на понятті *фактичності* кому поняття *життя* слугувало джерелом, і яке з кінця 19 ст. в німецькій філософії усе більше починало устатковуватись в якості основоположного для філософії питання в цілому. Однак, його смисловий діапазон іще слід окреслити.

У роботі «Logic. The question of truth» М. Гайдеггер від самого початку вистроїв полеміку обабіч Арістотеля, що є вкрай нетиповим для нього жестом⁵³. Приміром, Д. Престон окремо відзначав, що «прихована опора на самоочевидне при відсутності очевидного розуміння останнього є центральною темою для обох мислителів» [Preston, 2022, р. 118]. Інакше кажучи, Гайдеггер контрадикторним чином обернув тезу про *істину у судженні, а не речах* Арістотеля: «Пропозиція визначається її посиленням на істину, а не навпаки: так, якби істина впливала із пропозиції» [Heidegger, 2010, р. 109], хоча у логіці та вченні греків, як і в [філософській] традиції аж до Гуссерля, [саме] λόγος фактично виступав керівництвом для дослідження буття. Цей крок був

⁵³ Найбільш радикальна деструкція філософії Арістотеля були вчинена М. Гайдеггером в роботі 1939 р. під назвою «Про сутність і поняття φύσις: [фрагмент] В1 *Фізики* Арістотеля», що водночас є одним із його занотованих семінарів 1940 року. «Знаючи, що Арістотель вплинув на нього глибше за будь-якого іншого мислителя, ми змушені припустити, що Гайдеггер немало розмірковував над цією проблемою серед смислів Стагірита. Та все ж, він не залишив нам *вчення Арістотеля про істину* [Richardson, 2003, р. 309] – зазначає В. Ричардсон. Із огляду на кількість посилянь М. Гайдеггера до «Фізики» Арістотеля можна з упевненістю сказати, що ця книга виступала для його пошуків об'єктом першочергового інтересу, не тільки тому, що вона й нині слугує відправною точкою для ряду феноменів європейської філософії, серед яких особливо виділяються *час* та *рух*, а й через те, що вона по-своєму завершує усю попередню дискусійну і дискурсивну лінії греків. Більш за те: саме у роботі М. Гайдеггера над текстами Арістотеля яскраво простежується його методологічна специфіка, що полягає у вичитуванні непрочинених до нього сенсів, названа Лефевром «*онтологічним націоналізмом, ... – проектуванням певної Німеччини на певну Грецію*» [Кассен, 2020а, с. 127. Набагато більш продуктивним є затвердження ідеї про те, що Гайдеггер власне сприяв приведенню Арістотеля до кардинально нового смислового знаменника, змусивши тим самим заговорити грецький текст без посередництва пізньоантичної та схоластичної традицій.

необхідний М. Гайдеггеру для виведення істини із феноменології свідомості на користь феноменології буття, хоча штучно створену проблематику тотожності буття й мислення можна вважати мало не центральною за своїми наслідками в історії філософії. Розчленування досвіду на буттєвий та когітальний виступає фігуральною необхідністю, покликаною наочніше продемонструвати суттєву відмінність між ἀλήθεια та істиною у парі *істина-хиба*, як-то спостерігається у відношення до буття у парі *буття-небуття*. Концептуально вони мають розглядатись в окремих дискурсах, хоча в загальноонтологічному досвіді відмінності між істиною та буттям у дійсному сенсі слова, як і критерієм *істинності* у логіці разом із буттям як відшкодованою нестачею небуття, стираються. «За коректного і буквального розуміння (у строгому сенсі цього слова) грецького слова для вираження *бути істинним* – ἀληθεύειν – означає розкривати в контексті прочиняти дещо, усуваючи прихованість» [Heidegger, 2010, р. 110]– вказує М. Гайдеггер. Як наслідок, *буття істинним* не передбачає присутності *помилки* або *хиби*, внесених до ἀλήθεια латинізованими варіантами перекладу давньогрецьких текстів. Формальне судження синтезує *хибу* та *істину* [у сенсі *критерію істинності*] так, ніби вони дорівнюють одне одному за об'ємом та причетністю двом різним початкам, одним із яких виступає довільно автономізоване ніщо, тоді як у *бутті істинним* хиба відсутня в принципі, адже *буття є* означає ніщо інше, як буття *істинне*, тобто *виявлене*. В *алетичному бутті* сама *відсутність*⁵⁴ стає формою *присутності*. «Якщо стисло, йдеться про розуміння феномену, який сам по собі виступає водночас і його синтезом, і розділенням, що передує лінгвістичним відношенням виказу та супутніми їм атрибутами [затвердження] і запереченнями; феномену, який, з іншого боку, робить можливим *істину/хибу* та *викриття* й *приховування*

⁵⁴ Показовим у дослідженні гайдеггерової *негативності* є те, що він не визначав відсутність антиномією присутності. Відсутність свідчила про позбавлення *місця* прояву: «ὄντεια – це *аббревіатура* від παρούσια, *бути-присутнім*. Зазвичай протилежним [до нього] є ἀπουσια, *відсутність*, але не буквально ніщо, а *дещо там*, хоча й *там відсутнє*» [Heidegger, 2009, р. 25]. Відповідно, можна дійти висновку, що безпосередньо ніщо дорівнюється словосхемі *немає*, тоді як за відсутності *немає місця*. Із цього слідує, що оприсутнення є набуттям границь *непотайності*, тобто *бути присутнім* латентно передбачає сенс *буття істинним*.

λόγος(у)» [Heidegger, 2010, p. 119]. Гайдеггерові коментарі є посиланням до більш широкої за предикативну площину феноменологічного досвіду, завдяки якому забезпечується безпосередність кожного акту перебування, як його йменує сам М. Гайдеггер: «Сутність цього *перебування* полягає в тому, щоб (1) залишатися із тим, що я утримую у якості зустрічного об'єкта [перед очима], і (2) зоставатися [відкритим] у бік руху *від* джерела, яке є основою для розуміння об'єкта» [Heidegger, 2010, p. 125]. Предикативне судження має тільки одну перевагу: його легко редукувати через надлишок якісних ознак, що зіставляються й порівнюються, тоді як буття та ἀλήθεια, вжиті предикативно, приречені на неповноту вираження, оскільки вони отримують свої вихідні характеристики за опосередкованості тільки одне одним. «Але як тільки ми підтверджуємо, що саме це визначення разом із усією його структурою, є побіжним явищем, ми також спостерігаємо, що феномен детермінації не може бути відправною точкою для питання про буття – за умови, що останнє розглядається у якості феномену із огляду на його укорінення» [Heidegger, 2010, p. 134].

Традиція витлумачувати поняття ἀλήθεια у контексті протилежності *хиби* бере витoki у латинізованому демонтажі істини як *правильності погляду*. «Якщо мати на увазі буквальне написання, то, відкинувши згадану привативну *альфу*, ми отримуємо λήθης, однак уся справа в тому, що ніде не можна знайти це слово у якості позначення хибного. Більш за те, у греків хибне позначається іншим словом – то ψεύδος⁵⁵» [Heidegger, 1992, s. 30]. Стало бути, ἀλήθεια у сенсі критерію правдивості є привнесеним в онтологічний дискурс мотивом шляхом визначення її протилежності у вигляді *хиби*. Реальним антонімом ἀλήθεια може виступати безпосередньо λήθη у сенсі *потайності* або ж *забуття*, але ніяк не помилковість ψεύδος. «Можливо, почавши осмислювати природу ἀλήθεια в

⁵⁵ У «Словнику...» Б. Кассен з приводу поняття το ψεύδος наведено наступне: «Найпершою ознакою грецького іменника το ψεύδος (пізніше виник прикметник ψευδής) для нас є те, що він поєднує в собі значення, які ми [лексично] розрізняємо: з одного боку, *брехню, обдурення, удаваність* на противагу щирості та автентичності, а з іншого – *помилку* та *хибу* на противагу істині та правді» [Кассен, 2020b, с. 75].

контексті вже згаданого нами ψεύδος, ми зрозуміємо його, тобто ψεύδος, точніше, а той факт, що саме ψεύδος залишається [сьогодні] розповсюдженим антонімом до ἀλήθεια, дасть нам певні натяки відносно того, як розуміти саму ἀλήθεια» [Heidegger, 1992, s. 31]. Ніщо інше, як *лжа* або ж *falsum* у якості більш пізніх поняттєвих винаходів слугують еквівалентами грецького ψεύδος і дієслова σφάλω разом. Більше того, латина запропонувала також синонімічну пару акторів брехні: *fallax* – *той/суб'єкт, що вчиняє помилку*, *mendax* – *той, хто безпосередньо/умисно бреше*. Тим самим був привнесений кардинально новий елемент у трактуванні істини: *умова падіння* або *навмисне введення в оману*⁵⁶. «Звідси стає зрозуміло: від моменту свого сутнісного початку римське пізнання і мислення...ніколи не здійснюють свій рух у сфері ἀλήθεια» [Heidegger, 1992, s. 61], оскільки романізований антипод у вигляді *falsum* можна по праву вважати не модернізацією поняття істини із коренем *потайності*, а її повним заміщенням під натиском *хиби*. Нормативно-владний імператив на фоні контексту *делікатної омани*, що закріпився у цей час над істиною, переважав над *непотайністю* до ніцшеанських текстів включно, серед яких знайшов, на думку М. Гайдеггера, своє логічне звершення і завершення. У той же час, Р. Капоб'янко у роботі «*Heidegger's Way of Being*» запропонував ще один погляд на злам у трактуванні ἀλήθεια. Його сутність полягала у тому, що через висунуте Т. Аквінським положення, згідно із яким істина перебуває в інтелектуальній площині *rectitudo ratio* [як *veritas*⁵⁷ *правильного раціо*], була

⁵⁶ У даному контексті є показовим навести витлумачення одного речення, запропоноване М. Гайдеггером, з огляду на різномовні варіації його перекладу. Судження *ворог наближається непомітним* німецькою трактуватиметься як *ворог є невідомим/невпізнаним [за життя]*, римський варіант даного речення матиме геть інакший вигляд, а саме *ворог наближається непомітним [чином]* у сенсі *вводить фактом свого наближення в оману*, тоді як грецький оригінал звучить так: *будучи тим, хто наближається, ворог лишається у потайності* або ж зовсім метафорично як *у час його наближення навколо панувала потайність*. Як бачимо, у двох перших трактуваннях йдеться про ворога як суб'єкта, наділеного певними якостями (*безвісний* та *облудний*), і тільки в останньому з них мова йде про визначений феноменологічний порядок, якому підпорядковується кожний акт (*наближення* у даному випадку) [Heidegger, 1992, s. 61-62].

⁵⁷ Однею із середньовічних інтерпретацій поняття *verus*, крім *істинного*, було також *легітимне, правильне* або ж таке, що *узгоджене із встановленим правилом*. Внаслідок цього

анульована буттєва площина істини, визначена попередньо Августином. Водночас обидва вони вказували на одну із людських особливостей, а саме *навмисне висловлювати хибне*. У «Диспутаційних питаннях про істину» Тома об'єднав усі здобутки, що фігурували у визначенні істини до нього: істину речі Августина, істину як правоту [розуму] Ансельма та істину у сенсі *адекватності/відповідності* інтелекту й речі Авіценни. Натомість, в «Бутті й часі» М. Гайдеггер приписував відкриття істини з позиції *адекватності* І. Ізраелі [Heidegger, 1967, s. 214].

Тома намагався провести лінію спадкоємності у даному питанні із Арістотелем, апелюючи до вже званої тези про *істину у судженні, а не речах*, нехтуючи водночас ключовою обставиною, яка не відповідала за середньовіччя грецькому світо-дискурсу: присутності потреби в обґрунтуванні буття. Безсумнівно, що для М. Гайдеггера таке прочтіння Арістотеля Аквінським було свідченням посилення забуття алетичного характеру буття. «Надати справді грецьке тлумачення (платонівського мислення) – найважче із завдань, і не тільки тому, що воно криє під собою якісь специфічні темноти і безодні, але й тому, що наступні покоління і ми [також], сьогоденні, схильні знаходити у цій філософії якраз-таки своє, пізнє» [Heidegger, 1992, s. 140]. Сьогоденний варіатив теорій істини тільки підтверджує даний потяг, адже кожна із них, подібно до локальних версій онтології, від самого початку погоджується на розчленування істини з огляду на *точки зору*. Переслідуючи ціль знайти полярне до *ἀλήθεια* поняття, саме *λανθανομαι*, що перекладається з грецької як *забувати*, постає найбільш вдалим вирішенням проблеми. Д. Саад у своїй статті наочно зобразив ситуативність даного поняття: «У перекладі Геродотом легенди про Креза цар вбивається з приводу того, що він обідав з Адрастом, вбивцею свого сина Атиса, не відаючи про його злочин, як той *несвідомо* [*elanthane*] нагодував вбивцю свого сина» [Saad, 2020, p. 166]. При більш розширеному аналізі виявляється, що дане дієслово у парі з суб'єктом дії свідчить про *перебування у потайності*

був трансформований методологічний підхід до виявлення істини: відтак вона не *прочинялася, а встановлювалася*.

відносно того, що зазвичай було *прочиненим*, тоді як ἀλήθεια навпаки сформована як *перебування у потайності* відносно того, що зазвичай було *прихованим*. «Загострюючи ситуацію, греки вживають дієслово ἐπιλανθανομαι, аби прихованість, до якої потрапляє людина, водночас утримувалась у кореляції із тим, що крізь неї вислизає від людини» [Heidegger, 1992, s. 36]. Враховуючи специфіку дієслова λανθανομαι, істина вкотре серед границь поточного дослідження набуває негативних рис, які жодним чином їй не протирічать, а навпаки: на різних рівнях, від лексико-поняттєвих до семантико-сміслових, тематично збагачують її єство.

Діалектика істини-хиби у питанні буття профанує смисловий діапазон останнього, розширений мною наразі до *оприявлення та потайності*. Через те, що позитивність латентно містить у собі *згоду*, а негативність – *відмову*, копула буття вимушено суб'єктивується⁵⁸ без нагальної на те потреби. Попри це найбільш виправданим в онтологічній перспективі є оперування *непотайністю* у якості безпосередньої вказівки на феноменологію оприявлення буттєвої копули, оскільки ознака *непотайності* не делегується безпосередньо суб'єкту дії, що *згадує, вводить в оману, погоджується* тощо. Хоча для платонівської традиції було характерним витлумачення кореня λήθη в основі ἀλήθεια як *забуття й пригадування*. В. Ричардсон зауважує: «Тільки-но ми усвідомлюємо це злиття позитивності та негативності у єдності [чи-то одиничного, чи-то виняткового] процесу, ми починаємо розуміти, що Гайдегер мислив під Буттям як процесом істини...Буття як акт *непотайності* – те, що дозволяє сущим ставати неприхованими (позитивність), хоча сам процес настільки пронизаний [негативністю] *не*, що Буття як таке лишається прихованим [у сенсі непрочиненим]» [Richardson, 2003, p. 9]. Із наведеної тези В. Ричардсона так само можна зробити висновок, що мислити буття в його істині – означає

⁵⁸ Суб'єктивізацію істини можна вважати однією із базових ознак модерного часу [на вимогу децентралізованих логіки та моралі], яка водночас являє собою *третю епоху* поняття *етичного* після домінування *досконалості й гідності*.

мислити його одночасно у термінах позитивності і негативності, вчиняючи це доти, доки розрізнення між ними не ставатиме усе більш умовним.

Подібно до того, як задля спрощеного феномену негативності буття послуговуються формою заперечення, В. Ричардсон вчинив із поняттям істини, репрезентованої задля наочності у діалектиці істини [*буття є в істині*] – неістини [*буття є у неістині*]. Він пояснював необхідність такої логіки думки *конечною формою трансцендентності*, зміст якої, на його думку, приймає *неістина*. На моє переконання, пересторога у бік *неістини* полягає у смисловій кореляції даного поняття із *(без)змістовністю*, якої у наслідку може набувати істина. Чимдалі В. Ричардсон роз'яснював, чому використав саме таке поняття [неістина] із відповідним, нетиповим для нього визначенням: «Вище ми спостерігали, як проект Світу мав підлягати негації шляхом вилучення можливостей, що він *міг би бути*, але *не є*, перш ніж він зможе стати *актуальним*, назвавши це *трансцендентальним документом* конечності, оскільки саме тут ми можемо бачити, як трансцендентність у якості основи радикально пронизана [негативністю] *не*» [Richardson, 2003, р. 172]. По факту, *конечна трансцендентність* сповнюється у нього змістом несправдження світу у сенсі невикористаних можливостей *бути* для буття як такого [всередині *Endung* або грецької *границі*⁵⁹]. Самим М. Гайдеггером ознака конечності вживалась у відношенні до часу, а не буття, сутнісно близького поняттю трансцендентального схематизму І. Канта, однак, не тотожного йому. У відношенні до буття в рамках аналітики *Dasein* М. Гайдеггер використовував іншу предикацію – *покинутості/полишеності*, навантажену більше

⁵⁹ В. Ричардсон вказував на досить цікавий і немаловажливий для інтерпретації поняття буття факт, який коріниться у грецькому уявленні про *границю*: «Смисл *границі* греки надали слову *кінець* (τέλος), [у такому контексті] що *кінець* означав не просто точку, у якій буття перестає бути, але *кінець* (*Endung*) *суцього* у сенсі *досягнення максимуму* (*Vollendung*). Отже, межа і кінець є не тією точкою, в якій буття припиняється, а місцем, де воно *починає бути*» [Richardson, 2003, р. 266-266]. Таким чином, *зайняти буттєву позицію* для греків, як і опісля для М. Гайдеггера, означало *бути самодостатнім у своїх границях*, окрашених рисою *потайності* істини, яка дорівнюється простому *буттю обмеженим*. Схожу думку відстоював Ж. Бофре: «*Границя* жодним чином не була для них [греків] тим, чим вона виявиться для Спінози, а саме *запереченням*; вона була для них першим і найважливішим *покладанням*» [Beaufret, 1973a, р. 127].

екзистенціально-психологічним, аніж топологічним контекстом. Через це пояснення негативності істини буття у формі *конечної трансцендентності* видаються менш доречними, аніж *непотайності без вилучення*. Однак, *конечність* може цілком виступати одним із негативних модусів буття, оприсутнених не тільки у феномені часу, а й когітальному дискурсі разом із границями мисленнєвого досвіду [метафізичного суб'єкта].

Неможливо оминати увагою роботу М. Гайдеггера над концептуалізацією волі до влади у якості збірного поняття для західної метафізики, причиною якої він виокремив якраз-таки деформацію оригінального сенсу істини-*ἀλήθεια* в істину-*veritas*. Форма вихідного судження про істину, що її з висоти своїх нігілістичного та онтологічного проєктів відповідно піддавали критиці як Ф. Ніцше, так і М. Гайдеггер, мала наступний вигляд: «Дещо *має* вважатися за *істинне*». З одного боку, ніцшеанський супротив ієрархізації цінностей був однією із засадничих ідей його філософії. «Істина як *поклоніння* перед істинним є оманною, хоч і необхідною/вимушеною. Істина у якості згоди із становленням є видимістю, хоча й такою, що трансформує» [Heidegger, 1991с, р. 128]. З іншого – владно-імперативна модель *волі* краще зі будь-що інше дотепер транслює латинізацію *ἀλήθεια* у бік *veritas*. Ніцшенаська риторика, як на те вказував М. Гайдеггер, настільки змістовно сповнена вертикаллю підпорядкування, наскільки того вимагав сам порядок оцінювання, закріплений за істиною. Так само, як *ἀλήθεια* не дорівнюється істині у якості протилежності *хиби*, вона є далекою від імперативу *істинності* у сенсі владуючої правильності. «Для Ніцше заздалегідь і згідно із традицією проблема також зостається вирішеною: істина є *правильність*...Різниця тільки в тому, що для Ніцше це поняття істини зазнало своєрідної і неминучої (і, відповідно, жодною мірою не довільної [а історично виправданої]) зміни» [Heidegger, 1991с, р. 35]. Зрозуміло, що ознака *правильності* теж потребує належного розгляду відповідно до умов та історії власного слововжитку. *Правильність* у ширшому значенні розуміється як приналежність певному *порядку* буття [дещо є так, а не інакше], тоді як за ніцшеанської риторики воно постало аналогом критерію *істинності*, тобто

гарантом *правди*. М. Гайдеггер інтерпретував *правильність* з огляду на характер поціновування того самого *ἔον ἔμμεναι*, що вкотре зближує його із грецьким світосприйняттям: «Судження, висловлювання про *щось* через [певне] *дещо* у традиції західноєвропейської метафізики є сутністю пізнання, до якого належить буття істини, і поціновувати *дещо* таким, як воно є,...– у цьому полягає сутність істини як *правильності*» [Heidegger, 1991с, р. 36]. Сам факт заперечення істини-цінності був прямим наслідком живого функціонування протягом століть владного імперативу пари *veritas-falsum*, зрощеного із контекстом *введення в оману* істини як *точки зору*. Нігілізм Ф. Ніцше можна назвати спробою звести істину у якості критерію *істинності* у ніщо, але водночас імпліцитним чином залишити структуру імперативного дискурсу, яка [своєю появою] безпосередньо їй завдячує.

У той же час, істина-мірило не має нічого суттєво спільного із арістотелевою *мірою* у сенсі співмірності *κόσμος*, як *nihil*-ніщо із логічним запереченням-*хибою*. «Кореневе значення латинського *nihil*, відносно якого замислювались вже римляни (*nehilum*), не прояснене й дотепер...проте, тим самим жодним чином не було виявлено й ніщо, оскільки його і не шукали» [Heidegger, 1991с, р. 19]. Нігілістичний проект Ф. Ніцше міфологізував феномен ніщо шляхом наділення його сенсом *пустоти*, що поодаль нагадує процес опросторювання буття. «У такому разі, нігілізм означає принциповий *нероздум* (*Nichtdenken*) над сутністю ніщо» [Heidegger, 1991с, р. 22] – продовжує М. Гайдеггер, і далі: «Нігілізм від нігілізму різниться» [Heidegger, 1991с, р. 44]. Останню тезу можна перефразувати аналогічним чином і у відношенні до буття, яке так само різниться у своїх гібридних версіях, представлених різного роду *-ізмами*: історизм [істини], гуманізм [*Dasein*], техніцизм [*Natura*], поетизм [мислення], нігілізм [цінностей] тощо. Незважаючи на це, ми звикли вимовляти поняття *онтологія* в однині. Певно, це відбувається тому, що у *λόγος(і)* все ще зберігається вплив абсолютного дієслова *бути*. «У той же час, буття є найбільш одиничне, одиничність якого ніколи не досягається ніяким суцям...Поряд з ним тільки ніщо, і, ймовірно, навіть воно

знаходиться у сутності буття і підвладне йому» [Heidegger, 1991c, p. 192] – у такий гіпотетичний спосіб М. Гайдеггер погоджується на ніщо-буття, ще поки не обтяжене *екзистенціалом смерті*, одним із найвпливовіших у «Бутті та часі». Серед аналітики Dasein М. Гайдеггера представлені як позитивні форми буттєвості (екзистенціал *турботи*), так і негативні, приміром чого можуть слугувати екзистенціали *Angst* (жаху) та покинутості/полишеності/занедбаності, хоча й другі за кількістю суттєво переважають над першими.

Поняття *ніщо* М. Гайдеггер уперше тематизував в рамках трикомпонентної роботи над метафізикою, зробивши *ніщо* об'єднуючим принципом для усієї онтологічної рефлексії. Саме у циклі робіт, присвячених метафізиці, М. Гайдеггер, незважаючи на ряд подальших самоінтерпретацій і роботу над ніцшеанським феноменом нігілізму, уперше синтезував буття й ніщо у якості рівнозначних величин. Щодо цього висловився його коментатор В. Ричардсон: «Отже, небуття [у «Що таке метафізика?» вже] не є тотальним ніщо, а насправді *чимось*, ...тобто не *абсолютним ніщо*, а чистим горизонтом» [Richardson, 2003, p. 194]. У дійсності, найбільш значущою виступає третя частина лекції «Що таке метафізика?», де М. Гайдеггер роз'яснював функціональні можливості ніщо у відношенні до буття суцього. З огляду на це, Ричардсон прийшов до непарадоксальних наразі висновків, хоча й без посилянь на буттєву копулу, через що у рамках його аналітики вони виглядають непослідовними: «Однак, це якраз і є функція самого Буття [серед Буття суцього проявляється Небуття у самій своїй суті; Небуття розкривається у приналежності до Буття суцього]» [Richardson, 2003, p. 201]. Це вкотре доводить, що є вкрай важливим встановлювати кореляцію між буттям, копулою та істиною навіть у найпершому із суджень про буття, аби дослідження надалі було позбавлене пересторог з приводу темноти поняття ніщо, що його філософська спільнота звикла ототожнювати із одкровенням більше, аніж із

категорією мислення. Між іншим, як Ф. Гегель⁶⁰, так і М. Гаїдеггер⁶¹, також часом вдавалися до подібного роду метафор. Безперечно, *функція* є виразником математичного дискурсу, що базується на взаємній залежності рівнозначних величин або похідних, тому в онтологічній перспективі його вжиток є допоміжним, а не визначальним, хоча й постмодерністська традиція заохочує таку поняттєву еkleктику⁶². Отже, й неґація постає способом, шляхом якого буття оприявлюється на рівні своєї копули. Але якщо для В. Ричардсона наступне питання за своєю сутністю було риторичним: «Чи не означає це, що Небуття має певний пріоритет у постановці питання?» [Richardson, 2003, p. 203-204], то з огляду на розставлені мною пріоритети на користь неґативної копули буття та *непотайності без вилучення* його істини, воно вже є вирішеним.

У «Словнику...» Кассен сказано: «Зокрема, завжди існує омонімія між буттям як «усією», суттю чи щосністю, з одного боку, та буттям як «енерґією» (ἐνέργεια), існуванням чи актуальністю – з іншого. Відповідно й істину як «те, що є» можна тлумачити подвійним чином» [Кассен, том 4, с. 54]. Що стосується вже згаданого у першому розділі поняття ἐνέργεια як найбільш вдалого синоніму грецької ἀλήθεια, то воно так само підлягло зміні не на користь збаґаченню власного потенціалу, а у бік тотального звуження з позиції *сили*. Як наслідок, алетичні можливості даного поняття були втрачені. «Залишається невирішеним питання: чи не виходить так, що саме вказівка Ляйбніца на зв'язок між *vis* та ἐνέργεια перетлумачує грецьку сутність останньої у сенсі новоєвропейської суб'єктивності, перетлумачує, після того, як цей термін вже

⁶⁰ «Лише у певному світлі – а світло визначається темрявою, - отже, у затьмареному світлі, і так само виключно у певній темряві – а темрява визначається світлом, – в *освітленій темряві* можна щось розрізнити» [Hegel, 1841, s. 87]

⁶¹ «Між тим, ясність потребує темряви, а світло – тіні, інакше нічого було б прояснювати... Ясність є належним розподілом світла й тіні» [Heidegger, 1997a, s. 13].

⁶² Р. Капоб'янко також використовує нетипові для онтологічного дискурсу поняття на кшталт емерґентності: «Розмірковувати про *істину Буття* означає думати, що *physis* є *Буттям* у сенсі появи. Але виникнення [*emergency*], по суті, є виявленням, [тобто] *Aletheia*» [Sarobianco, 2017, p. 95]. Як наслідок, буття в його інтерпретації побічно набуває статусу системи, всередині якої може виникати ряд неочікуваних і неоднозначних ознак, що не властиві окремо для її елементів. Тим самим виводиться базовий принцип: не прирівнювати властивості системи до суми властивостей її компонентів [істину буття неможливо вивести із калькуляції множини буттєвостей].

отримав свій перший відреставрований контекст у його середньовічному осмисленні, коли постав як *actus?*» [Heidegger, 1991с, р. 180]. Рухомий горизонт *дійсності існуючого в можливості*, був прирівняний *енергії* у сенсі спроможності виконувати *дію* під натиском *сили*. Власне, у такому контексті *ἐνέργεια* увійшла до слововжитку багатьох мов, остаточно втративши *ἐντελέχεια* втраченої нині довершеності форми. Буття самого буття [з великої літери] співвідноситься із *ἀλήθεια*, як буття опредмечене [з малої літери] із *ἐνέργεια* живої присутності нарівні з іншими негативними модусами, які ще тільки потребують свого викриття. «Отже, буття суцільних (*ουσία*) для Арістотеля коріниться у їхній *ἐνέργεια*» – вказує на те В. Ричардсон [Richardson, 2003, р. 317]. У феномені *ἐνέργεια* позитивність та негативність буття так само синтезуються, як в *ἀλήθεια*, що є характерним для усіх негативних модусів буття, в цілому. У М. Гайдеггера ці дві площини [*ἀλήθεια* та *ἐνέργεια*] прямо не розрізняються, хіба що друге визначається у якості «*ουσία* наявного, даного дещо, того чи іншого» [Heidegger, 1973, р. 6]. Генезис феномену *ἐνέργεια*, перетвореного на *actus*, спричинив чергову демформацію у трактуванні буття. Як наслідок, «коли буття перетворюється на *actualitas*, суще переходить у *дійсність*, воно визначається через *дію* у сенсі *причини дії*» [Heidegger, 1973, р. 13]. Повернення до буття як *початку* було заміщене посиланням на буття як *причину*; відповідно, за причинно-наслідковим зв'язком закріпився онтологічний статус. «*Actualitas* є *causalitas*... Воно ніколи не усвідомлює стану можливості, тому що у такому стані воно було б репрезентацією того, чого *іще* немає. У всякому *іще не* прихований недолік буття» [Heidegger, 1973, р. 15] – засвідчував М. Гайдеггер. Рівною мірою, як семантико-лексична інтерпретація дієслова *бути* Ч. Кана, так і філософське узasadнення алетичних координат буття В. Ричардсона, визначали вирішальним для онтології симбіотичний зв'язок між буттям та істиною. Безперечно, другий із них наслідував думку М. Гайдеггера: «Протягом усієї історії буття єдність єдиного проявляється у диференційованих формах, різноманіття яких бере початок у сутнісній зміні *ἀλήθεια*, *розкриття* із характером *потайності*» [Heidegger, 1973, р. 19]. Відтак,

із філософськими ретроспективами поняття ἀλήθεια скінчено, хоча й оковид останнього для історії філософії застається нарисним, тобто відкритим, вимагаючи повсякчас глибинної критики та коментарів у свій бік.

Висновки до розділу 3

В результаті роботи над третім розділом дисертації були отримані наступні висновки:

1. Сутнісний зв'язок між буттям, його копулою та поняттям феномену, винесений із попереднього розділу, був підтверджений вказівкою на синонімію смислів *існування* та *істини* у греків, втрачений у сьогоденному філософському/мовно-поняттєвому дискурсі. Із цього слідувало, що думка М. Гайдеггера, який у формуванні своїх онтологічних засновків послуговувався оригінальними грецькими поняттями, вибудовувалась навколо буття, яке латентно передбачає істину і навпаки.

2. Шляхом аналізу грецького поняття істини-ἀλήθεια був вичленений негативний корінь *λήθη* в його основі, узгоджений із вже визначеним мною у першому розділі роботи негативним характером буттєвої копули. Отже, було встановлено, що подібно до буттєвої копули, істина буття виявляється негативним чином. Зі свого боку, це стало вирішальною причиною того, що у якості ключової методології проекту *радикальної онтології* була визначена *алетична феноменологія*.

3. Спершу були з'ясовані розбіжності в інтерпретації понять феномену та феноменології окремо у Гуссерля та М. Гайдеггера, що дало змогу вести мову про виправданість появи у другого із них трикомпонентного феноменологічного методу *конструкції, реструкції/деконструкції* та *критичного демонтажу*, характерний для раннього періоду його творчості.

4. Натомість, із огляду на вимогу *нового початку*, заявлену/спровоковану у більш пізніх роботах М. Гайдеггером, було визначено, що саме топологічне питання *місця* буття, серед якого воно проявляється у своїй

непотайності, може виступати найбільш вдалою альтернативою відповіді на дану вимогу. Внаслідок цього було з'ясовано, що власне істина, витлумачена у сенсі ἀλήθεια як *непотайність без вилучення*, не тільки присвідчує негативно-процесуальний формат буттєвої копули, а й слугує базисом для пізнього гайдеггерового концепту *Ereignis*, *Прояву* або *Події*, який донині продовжує спричиняти коментаторський резонанс.

5. Критичному демонтажу був підданий концепт істини-правди, що дозволило вести мову про виправданість вжитку у відношенні до буття самого буття принципово грецького варіанту істини-ἀλήθεια разом із контекстом *(не)потайності* на противагу романізованій *точці зору* у парі *veritas-falsum*, вкорінених у сьогоденному науковому дискурсі.

РОЗДІЛ 4. ТРИ ДИСКУРСИ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

«Те, що день-денно людина вступає у ніч, нинішнім людям видається банальністю... Але ж у всенощній іще відчутна міфічна і метафізична первісна сила ночі, крізь яку ми маємо постійно пробиватися, щоб існувати. Адже добро – це тільки добро зла»

Мартін Гайдеггер

4.1. Оυ-дискурс: ніщо, пустота, Angst

Потреба *не бути* самого буття знайшла своє відображення іще у греків, що надали їй форму двох заперечень: *ου* та *μη*, перше з яких символізувало об'єктивне *ніщо*, тоді як друге стосувалось радше факту *неіснування*, *неспроможності* або *вади*, які водночас могли виступати наслідком рівною мірою як чиеїсь суб'єктивної волі, так і певного світопорядку *за природою*. У М. Гайдеггера можна знайти наступний фрагмент: *«Суще, якому чогось бракує, це – μη ου. Вдаване й неістинне — не ніщо, не ουκ ου, а μη ου, хоча й сущє, але із недоліком»* [Heidegger, 1989b, s. 295]. Хоча приписувати мотиви *неістини* разом із *лжею* частці *μη* також не є вірним, оскільки вони є похідними окремого типу негативності, відображеного у привативній *-α*, що безпосередньо присутня у грецькому понятті істини-ἀλήθεια. Поняття *неістини* в цілому нерозривно пов'язане з існуванням істини, ба більше: воно сутнісним чином від неї залежне. Приміром, аби дещо було знеціненим, воно спершу має бути визначене у якості *цінності*, якою за певних причин наразі *не є*. Що ж до негативних випадків *ου* або *μη*, то вони несли під собою геть відмінний смисл: від *ануляції* цінності як феномену, що фактично *не існує*, до *дефективного* характеру цінності у свої підоснові. Натомість, у «Словнику...» Кассен [Кассен, 2020а, с. 133] була проведена диференціація між запереченнями *ου* та *μη* з позиції *каузальності* та *гіпотетичності* значень відповідно, яких вони можуть набувати за тих чи інших обставин, впливаючи на зміст усього висловлювання. Так само й те, чого *немає* (*ου*), відрізняється від того, чого *не може/не має бути*

(μη), або – не є істинним чи взагалі забуте, коли йдеться про корінь λήθη у грецькому понятті істини.

Як наслідок, згідно із трьома типами негативності, що своїм початком сягають грецького мовно-філософського дискурсу, але за об'ємом власного розповсюдження ним ніяк не завершуються й не обмежуються, є сенс вичленити три дискурси *радикальної* або ж *негативної онтології*: *ου-дискурс*, *μη-дискурс* та *α-дискурс*. Зостається лише належним чином їх тематизувати з позиції реальних форм, яких вони набувають в процесі філософського запитування. Завдяки цьому стає можливим наукове або ж ортологічне ведення мови про *ніщо*, *неіснуюче* та *небуття* разом, позбавлене нестійких спекуляцій. Тим самим висловлювання про *ніщо*, *яке (також) є*, затверджене у попередніх розділах шляхом негативізації буттєвої копули, отримує узгодження із *ніщо* у якості *дійсного* предмету висловлювання. Це вкотре затверджує пресупозицію *існування* не тільки у випадку буття, яке імпліцитном чином є, а й також у випадку *ніщо*, субстанційоване наперед у висловлюванні, аби постати у якості автономного об'єкту мови в принципі.

Більш за те, в рамках поточного аналізу неодноразово було продемонстровано, яким чином неопосередковане *ніщо* чинить опір наочному оприсутненню на кожному із етапів дослідження буттєвої копули. Саме тому типологізація негативних дискурсів згідно із окресленими грецькими коренями є вирішальною необхідністю на шляху відповіді на непрясне досі повною мірою в історії філософії питання: в яких реальних формах функціонує негативна істина буття. Зрештою, ввести у досвід мислення допустимий спосіб аналітики над транскатегоріальними поняттями даного типу – значить виявити спровокований Гайдеггером *позитив негативного й негатив позитивного* водночас, об'єднаний єдиним *досвідом діяльної негачії*, утримуючи більш загальне розрізнення між позитивною філософією суцього та негативною філософією буття. Власне, у цьому криється ключова розбіжність між метафізикою та онтологією, що полягає у відсутності чистих позитивних форм та чистих негативних форм в онтології на відміну від метафізики. Наразі

зосталось лиш субстанціювати негативний спосіб дії буття у трьох дискурсах радикальної онтології, означених вище, першим з яких є *ov-дискурс* із супутніми йому маркерами *ніщо*, *пустоти* та *Angst(y)*.

Як семантично, так і синтаксично *ніщо* постає самосуперечливим винятком із предикативно означених понять, подібним до буття своїм трансфеноменальним характером, яке викликає труднощі при спробі описати притаманний виключно йому спосіб онтологічної дієвості. Однак, дана перешкода може бути усунута нічим іншим, як поступовим висвітленням тих екстралінгвістичних залишків, що були у свій час залишені греками у спадок для усїєї послїдуєчої традиції філософського мислення. Нігітологія як локальне вчення про негативні модуси буття несе під собою широкоформатну площину смислів, синтаксис якої ґрунтується навколо двох грецьких заперечень *ov*, *μη*, а також привативної *-α*, яким семантично супутні троїсте *ніщо- неіснуюче-небуття*. Як відомо, саме завдяки еліатам та ряду окреслених ними апорій в онтологічний словообіг були введені три негативні імені буття, серед яких виокремлюються *ніщо*, *неіснуюче* та *небуття*, узгоджені із вже окресленими формами заперечень. Що до поняття *негативності*, то воно завдячує своїй появі фігурі Гегеля, тобто воно виникає як досить пізній філософський концепт, за яким дотепер вимушеним чином закріпився формально-логічний мотив *заперечення*. Вже було визначено, що феноменологія *ніщо* має бути виведеною із примату простого *заперечення* як воно є, на підтвердження чому неодноразово були наведені слова Гайдеггера, до яких можна віднести й наступні: «Таким чином навіть не приходить думка про можливість, що заперечення могло б бути у своїй сутності набагато глибшим, аніж «так»; тим паче що тут і «так» сприймають в той же час у сенсі усїякого роду згоди, так же поверхово, як і «ні» [у сенсі заперечення]» [Heidegger, 1989a, s. 178]. В будь-якому разі, гайдеггерове *ніщо* слід мислити співмірним до буття за своєю *надлишковістю* і навіть *гіпертрофією* відносно суцього. Вихідна думка про взаємну залежність цих двох феноменів обумовила сам підхід Гайдеггера у дослідженні *ніщо*, виражений у фразі: «Чим чистіше [усвідомлення] *ніщо*, тим

простіше [усвідомлення] буття» [Heidegger, 1989a, s. 245]. Із цього слідує, що за цілепокладанням гайдеггера аналітика ніщо була спрямована на мінімізацію штучних померків у розумінні даного феномену, якими регіональні онтології намагаються компенсувати глупство про те, що чим постійніше й довше є буття, тим більш існуючим воно має бути у підсумку на відміну від неіснуючого ніщо. Більш за те, окрім узаasadнення на онтологічних засадах негативних форм існування, аналітика ніщо дозволяє вести мову про диференціацію потенціальних форм *інакшості*, що унеможлиблювалась б за факту виключного існування *так, а не інакше*. Адже й сам Гайдеггер постійно наголошував, що сутіювання, на яке спроможне тільки буття, не обмежене присутністю: *«Це взяте назад у бутіювання, вимагає прозріння у приналежність ніщо буттю, і лише таким чином або-або отримує свою гостроту та свій виток» [Heidegger, 1989a, s. 101].*

Сучасний американський філософ Р. Соренсен, якого можна вважати апологетом негативної метафізики, у своєму однойменному труді з історії феномену ніщо [Sorensen, 2022] запропонував думку про те, що якраз-таки східна традиція філософування залишила по собі *відносну ненаявність* і так званий *метафізичний нуль*, тоді як Парменід був першим із філософів західного типу мислення, який присвідчив *відсутність відсутності* або *тотальне ніщо* разом з *інструментальним нулем* відповідно. Наразі є самозрозумілим той факт, що грецька мова була послужливою задля вираження цілковитого ніщо шляхом вже згаданого *ou*-заперечення. Тим не менш, прискіплива увага греків до ніщо була нічим іншим, як похідною ґрунтового підходу до висвітлення неопосередкованого буття, антиподом якого виступало так само немислиме й недосяжне, але все ж негативно забарвлене ніщо. На думку Соренсена, через це *«переважна більшість західних філософів успаdкували від своїх праотців-засновників відразу до ніщо» [Sorensen, 2022, p. 6].* Хоча із цим поглядом можна частково не погодитись з тієї причини, що більшість із першоформ буття (приміром, першорушій Арістотеля) предикативно відповідають знерухомленим критеріям ніщо, але це питання має складати основу окремого дослідження.

Повертаючись до критичного огляду Соренсена, можна зробити поточний висновок, сутність якого полягає у припущенні трипофобної манери грецького філософування, яке парадоксальним чином об'єкт власного неспокою (тотальну *пустоту* або цілковите *ніщо*) перетворило на одну із ключових проблем західноєвропейського мислення, відображених у ряді апорій. Останні у вигляді напівправд на шляху до викриття цілісної істини буття стійко закріпились в онтологічному дискурсі, але не на його користь. З одного боку, аксіоми про (1) *буття, що є й небуття, якого немає*, (2) *буття, тотожне мисленню й* (3) *неможливість виникнення дещо з нічого*, зумовили появу логічного, а заразом метафізичного мислення, але з іншого – вони на досить довгий час анулювали розвиток цілого пласту феноменів, що не відповідають даним умовам, яскравим прикладом чого виступає феномен *часу*. Саме у такий спосіб мимоходом прочиняється надважлива філософська проблема контрінтуїтивних висновків, не узаasadнених ані у реальному досвіді, ані у досвіді мислення, якими понині вдало жонглює пост-риторика. Певно, тому фундаментальна реанімація теми *часу* стала однією із нагальних задач М. Гайдеггера, аби нарівні із *ніщо* вона остаточно не втратила свою філософську автономію під егідою напівбілетрестичних метафор.

Як вже було зазначено, множення сутностей без необхідності у таких фундаментальних поняттях, як буття та ніщо, не може слугувати виправданим орієнтиром онтологічного пошуку. Тим не менш, якщо полишити просторові аналогії, зосередившись на контекстуальному наповненні ніщо, тоді можна без перешкод виокремити іще як мінімум три його підформи: *осібне ніщо* або *реальна відсутність*; *ніщо абсолютне*, що його частіше за все прирівнюють до *логічного заперечення*, та зрештою *вихідне ніщо*, еквівалентне *буттю*. Наразі дана типологія постає вже третьою з поміж інших альтернатив тематизації ніщо, що вкотре свідчить про його потенціал і затребуваність в онтологічному дискурсі. Через це слід щоразу визначати буттєві координати ніщо, спростовуючи водночас спрощено-опросторовані форми його відсутності, які за мовчазною згодою наражають будь-яке дослідження негативності на пересуди в

дусі так званої *континентальної фантастики*. У сучасному філософському дискурсі останнє устаткувалось в якості однієї із збірних назв для відображення типу й методології західного мислення, в якому ніщо відведено суто символічну роль. З іншого боку, даний феномен можна розглядати складовою загального пост-виклику проти архівної розсудливості спекулятивних форм мислення про буття, яким має протистояти практичний підхід до вивчення максимально абстрактних категорій типу ніщо. Незважаючи на те, що дослідницька програма такого практичного підходу виявилась не в змозі бодай наблизитись до відповіді на крайове питання про сутність *переходу* від буття до ніщо й навпаки, *континентальна фантастика* таки абсорбувала собою цілий ряд вирішальних для філософії питань, які займали усі наукові пошуки від Парменіда з Арістотелем до Гайдеггера включно. Зрештою, лавкрафтїанське прочтіння феноменології стало нічим іншим, як фінальною точкою даного процесу примітивізації феномену негативності, а з ним і буття у ряді постонтологічних концепцій.

Якщо у проекті радикальної онтології *негативність* конституюється з позиції вихідної предикації його предмету у вигляді буттєвої копули, то сучасна *weird*-філософія зосереджена на іншому конотативному залишку, похідному від ніщо, яке ладне набувати різних форм: від *дивини* й *жути* до *надприроднього*. Актуалізація останніх не вимагає від речників пост-дискурсу окремих зусиль, оскільки завдяки об'єктно орієнтованій онтології вже був проголошений перехід ніщо у площину об'єктів, які постійно вислизують від власного прояву, обертаючи усі зусилля, спрямовані у бік їхньої буттєвої ідентифікації, на ніщо. Відтак, стає очевидним, що так звана *континентальна фантастика* й *спекулятивний реалізм* є похідними єдиного процесу анулювання абсолютного статусу буття під натиском *невизначеного* ніщо, внаслідок чого будь-яке онтологічне дослідження подібного роду ризикує перетворитись на безплідний пошук акциденцій для того, що перевищує формат усіляких відношень в принципі. Якщо вже дослівно послуговуватись підзаголовком одного із центральних для доктрини спекулятивного реалізму текстів [Harman, 2011], то

єдина зміна, яка відбулась із *світом речей після Гайдеггера*, – це переміщення невимовної компоненти реальності метафізичної, в якій фігурувало буття, до реальності феноменологічної, тобто *як вона є*, але ніщо водночас спіткала дивна участь: з еквіваленції буття воно обернулось на розщеплену *weird*-субстанцію, з якої тепер складається так звана *об'єктна реальність*. Пост-інтерпретація феномену ніщо надала йому радше художній присмак невиразності у відношенні до буття, тоді як проблема неможливості редукування речі як такої до її властивостей та а(е)фектів так і не була вирішена. З цього можна зробити поточний висновок, що полягає у бездієвості осучаснених спроб встановлення контакту між буттям та ніщо шляхом простих вказівок на розрізнення між об'єктами та їхніми периферійними рисами, які існують суто формально. З іншого боку, це слугує черговим маркером на користь філософської потреби в онтологічному запитуванні про буття, яке *не є*, навіть за умов, коли буття, на перший погляд, вже втратило границі власного оприсутнення.

Незважаючи на те, що з часів полеміки стосовно природи *ніщо* між Парменідом та Горгієм вщухла притаманна хіба що грекам зацікавленість у негативних інтенціях буття, гайдеггерові трактати про ніщо, якими можна вважати чи не усі його тексти, присвячені проблемам метафізики, розвинули так звану меонтологічну традицію витлумачення ніщо, сутність якої полягає в неантисупротивному підході до суті останнього. Тобто за цілепокладанням Гайдеггера не займало спростування ніщо як феномену, а якраз навпаки: його проект негативної онтології можна описати претензійно як спробу узасаднення буттєвої натури негаційних форм існування, вочевидь підхоплене надалі Сартром⁶³. Між іншим, останнього філософа більше за інші турбувало питання

⁶³ Сартр назвав їх *заперечностями (negatities)*: «Існує безкінечне число реальностей, які не тільки являють собою об'єкти судження, але й проживаються, оспорюються людськими істотами, вселяють йому побоювання й котрі живуть запереченням у своїй внутрішній структурі як необхідною умовою їхнього існування» [Sartre, 1956, p. 21]. Серед негаційних форм буквально можна виділити *самообман, пасивність, брехню, нещирість, ненависть, захист, жаль, тривогу, непряв, випадковість, відсутність, зміну, відразу, розсіяність* тощо. Поза тим, вже згаданий вище коментатор гайдеггерового доробку, В. Річардсон, підкреслював силу привативної α - для концепції істини саме в тому, що вона яскраво репрезентує онтологічне пронизання негативністю феномену істини, від якої воно

детермінізму ніщо тільки тому, що ним так і не було знайдено відмінного від *опосередкування* шляху переходу із ніщо до буттєвої сфери, у чому його концепція виявилась настільки спорідненою із гегелевою. Тим не менш, услід за Гайдеггером Сартр таки означив ніщо з позиції виключної структури у рамцях буття⁶⁴, яка, на його думку, забезпечила сам факт людської свободи *покласти* щоразу *інші* можливості, аби їх анулювати водночас задля прочинення того, що зветься *власним індивідуальним вибором*. Що спостерігається вже зараз і що так само буде характерним надалі, в процесі тематизації ніщо такі поняття, як *можливість* та *свобода* вириваються природним чином через *енергійну* підвалину буттєвої копули, репрезентовану у попередніх розділах. Аристотелева *дійсність існуючого в можливості* в якості найсуттєвішого визначення ἐνέρχεια виступила однією із перших еквіваленцій дієслова *бути*, що стало черговим підтвердженням на користь негативному підґрунтю буттєвої копули-істини. Через це висловлювання сартрового типу «я є тим, чим я буду у модусі небуття», можна інтерпретувати як я є тим, чим я буду в модусі ἐνέρχεια, тобто за горизонтів усіх існуючих перспектив сутності, що екзистує, серед яких вона

звільняється тільки на перший погляд. Ніби у згоді із Сартром він також не оминув увагою розгляд відмінних від *заперечення* форм буттєвої експозиції ніщо: від ординарного *протиставлення* до нетипових видів *оклюзії*, а разом *приховання*, *втаємничення*, *заборони* та *зречення* [Richardson, 2003, р. 305]. Тоді як на сторінках «Негативної діалектики» Т. Адорно найбільше з-поміж інших вирізняються такі негативні модуси, як *нуд*, *відчуження*, *шок*, *дисонанс* і *відчай* [Adorno, 1966]. Насамкінець, вже у «Метафізиці» Аристотеля можна зустріти щонайменше чотири негативні модуси, серед яких найчастіше вживаються *протилежність*, *протиріччя*, *позбавлення* та *співвіднесеність* [Аристотель, 2022].

⁶⁴ Варто відзначити, що перекладацька специфіка поняття *ніщо* у Гайдеггера і Сартра відіграє немалозначущу роль для подальшого усвідомлення феномену негачії в рамцях їхніх проєктів. Приміром, *das Nichts* Гайдеггера та *le Néant* Сартра різняться між собою, як *ніщо* із *ніщойністю*. Останнє, як можна побачити, відсилає до формату певної предикації, якої набуває буття, тоді як гайдеггерове *ніщо* виглядає більш автономно. Ю. Такер дотримувався схожих поглядів, коли писав наступне: «Для Гайдеггера «ніщо» відповідає Буттю, яке саме не є суцям серед інших суцях і наділене філософським пріоритетом перед тим чи іншим суцям. У Сартра, навпаки, приклад з кав'ярнею показує, що спочатку завжди є буття, котре з тим виявляється «не тут», – завжди спочатку «є» і вже потім «ні»» [Thacker, 2015, р. 1]. Натомість, завдяки такому уявленню французького філософа про ніщо набула можливість появи свободи у тому вигляді, як її зобразив Сартр: заснований не на дії безпосередньо, а на живій *інтенції* до дії, яка повсякчас може *не відбутись* через ніщойний характер існування.

спроможна на опосередкування, *обираючи* з-поміж інших власну ідентифікацію *так, а не інакше*.

Про ряд складнощів, які виникають при спробі оприсутнення ніщо, вже дотепер було сказано достатньо. Наразі є сенс продовжити тему реальних форм виказу, яких набуває ніщо й супутня йому ознака негативності за процесу їхньої онтологізації. Одним із таких форм можна визначити гайдеггеровий *Angst*, якому в коментаторських колах приділено вже досить багато уваги. Тим не менш, бодай нарисом слід означити даний екзистенціальний прояв абсолютного ніщо, аби на його тлі продемонструвати, яких фундаментальних рис набуває самé буття. Як і у випадку з *ἐνέρχεια живої присутності*, гайдеггеровий екзистенціал *Angst* реактивує у відношенні *Dasein* усі втрачені можливості; це також значить, що буття діє або істинно буттіює тоді, коли воно усвідомлює власну *нездійсненність* або ще радикальніше: коли воно *не відбувається* самé тоді, коли на це найбільш спроможне. Таким чином Гайдеггер наочно визначив максимальну границю людської присутності, яка парадоксальним чином співпадає із його найбільшим страхом *не бути* в якості одиничного перед лицем метафізичного цілого. Але у такий спосіб воно також відтворює одну із провідних буттєвих рис: *Dasein* негативує себе у *часі*. Оскільки вирішальний для екзистенції вибір завжди мислиться у модусі *ще не*, *Dasein* ніяк не може бути певним у його правильності, через що передчуття *Angst(y)* стає усе більш нав'язливим, перетворюючись на латентний, негативно забарвлений фон тривожного, відтермінованого очікування. І задля того, аби уникнути цього стану занепокоєння, *Dasein* вбудовується у ствердний світ, що виступає спрощеною альтернативою онтологічної дії, яка покликана компенсувати відмову *обирати* вихідну негативність людського існування і заразом увесь потенціал, який вона передбачає. Для Гайдеггера *Angst* поставав позапредметним феноменом, інтенціонально спрямованим не на те, що наразі *перед очима*, а у відношенні того, що тільки *наближається/наступає*, але невідворотним чином відбудеться *наприкінці*. Самé тому час у сенсі *месіанського часу кінця* Дж. Агамбена [Agamben, 2005] краще за будь-що інше

пояснює *ретардативність* власне буттєвого прояву у всій його суті. На відміну від *Angst(y)*, *das Entsetzen*⁶⁵ у якості словоформи для визначення (о)страху має справу із чітко окресленою *боязню перед чимось* (незрозумілим, відразливим тощо).

Продовжуючи тему онтологічних можливостей, що виринають завдяки прочиненню негативних засад буття і позитивного потенціалу жаху водночас, є доречним також згадати про мотив *смерті*, міцно вкорінений в екзистенціалі *Angst(y)*. Щодо цього можна навести статтю Ю. Адлера, присвячену гайдеггеровому феномену *смерті* у якості одного із негативних екзистенціалів *Dasein*. Адлер вдало зауважив, що «*глава про смерть у «Бутті й часі» завжди була джерелом занепокоєння і роздратування серед гайдеггерознавців*», оскільки задля того, аби переорієнтувати дискусію про лінійно видовжену смерть у бік онтологічних перспектив *конечності*, необхідні зусилля геть іншого роду, аніж знані до Гайдеггера метафорико-депресивні епізоди філософської думки з цього приводу. Адлер класифікував феномен *смерті* у трьох розрізах, серед яких із огляду на гайдеггерові інтенції він виділив *смерть як можливість більше не-здатності-бути-там, можливість абсолютної неможливості-бути там та можливість неможливості існування загалом* [Adler, 2022, p. 98]. На мій погляд, така позиція виходить із опросторованого уявлення про феномен *смерті*, тоді як сутність гайдеггерового підходу полягала у більш радикальному визначенні даного феномену як точки *проти-стояння* у відношенні буття, до якої темпорально повсякчас прямує буття, ніколи не наближуючись впритул. Незважаючи на загальну недовіру самого Адлера до уособлених форм *негативності*, він визнавав ключовий характер мортального засновку у філософії Гайдеггера, відображений у наступній розлогій цитаті: «*Таким чином, ми вправі стверджувати, що «не» смерті...тісно пов'язане з «не» онтологічного розрізнення, радикального твердження, згідно з яким*

⁶⁵ *Die Angst* та *das Entsetzen* у німецькій мові є поняттєвими відображеннями того, що контекстуально можна перекласти як *жах, ляк, тривога* та навіть *омерзіння*. В англійських текстах прийнято перше із них перекладати у вигляді *terror – страху*, тоді як за другим лишати сенс, вкладений у відповідне слово *anxiety*, що значить – *занепокоєння*.

буття не є буття...Інакше кажучи, буття має певним чином співвідносити себе з «не». І гайдеггерова ретельна артикуляція складного відношення *Dasein* до його найбільш власне-дійсного «не» (тобто його смерті) покликана задовольнити саме цю умову» [Adler, 2022, p. 112]. Зрештою, у рамцях гайдеггерової мортальної риторики можна виділити окремо *смерть* як екзистенціал та радикальну *смертність* як спосіб відношення або навіть рису, шляхом якої *Dasein* вбудовується у негативний тип онтологічного пов'язування. Недарма й сам Гайдеггер нарівні із введеною ним в обіг ідіомою *Sein und Zeit* неодноразово послуговувався словоформою *Sein zum Tode* або *буття смертним/насмерть*.

4.2. М η -дискурс: неіснування, вада, ретардація

Негативна складова *дефективності*, присутня у бутті й відображена шляхом другої форми заперечення ($\mu\eta$), була типовою для грецького мислення. М. Гайдеггер перейняв її в контексті *неавтентичності* людського існування, що проявляється у довільному послуговуванні *Dasein* двозначними *пересудами*, які продукує безособове *Das Man*. Зі свого боку, християни у свій час надали *дефективності* аксеологічного змісту, конституювавши тим самим *дефектофобний* мотив у відношенні буття, який цілком органічно був вписаний в історію західноєвропейського філософування в цілому. Як наслідок, природня *вада* перейшла із грецького контексту *дійсності* та *міри* до морально-етичної площини, супутнім маркером якої виступило поняття *кари*. Услід цьому можна згадати характерну для європейської літератури герменевтику *чуми* та *мору*, шляхом якої говорить якраз-таки знеособлене *воно*. Це також призвело до появи сучасних *постбактеріальних* теорій, насичених суперечками про автоімунні границі людини як виду. З іншого боку розташувались *постапokalіптичні* теорії, що скеровуються більш універсальною ідеєю про вихідну *невиправданість* і *недоцільність* світу як такого. Тоді як його *інвалідний* характер не розглядається в якості результату чиєїсь суб'єктивної волі, а

навпаки – виступає найпершою онтологічною рисою. Ю. Такер описав момент *дефективності* в основі буття шляхом апеляції до метафори *розколини*⁶⁶: «*Те, що теологія неявно припускає, жах відкрито стверджує: в самій серцевині поняття «життя» пролягає глибока розколина...Тріщина між Життям і живим від самого початку покладена Арістотелем, але виявляє себе лише у певних випадках: ми бачимо її у спробі схоластів концептуалізувати «духовних створінь», ми спостерігаємо її у проблемі життя-після-життя, що виникає в результаті воскресіння, і ми також ладні углядіти її в натурфілософії та спробах пояснити тератологічні аномалії та відхилення» [Thacker, 2011, р. 171]. Як можна побачити, чимдалі філософія просувалась вглиб так званого життя як воно є, тим більше проблема *недійсності* людського існування сповнювалась сенсом *нестачі*, яке досить довго лишалось неонтологізованим. Крім того, поступово набувала розповсюдження незрозуміла грекам потреба в обґрунтуванні екзистенціальних *аномалій* штучним чином, тобто виходячи із думки про їхнє *прийняття* або *неприйняття* так, ніби вони могли б виступати продуктами селекції.*

Більш за те, зсув питання про негативну істину буття у бік сумнівів щодо тих чи інших *постжиттєвих* форм існування репрезентує оприроднення проблеми буття в цілому, з якої вилучено складову *індивідуальної смерті* як однієї із найбільш класичних негативних субстанцій. Складається стійке враження що сьогоденний філософський дискурс скерований загальним побоюваннями щодо класичних форм *смертності* в цілому; скоріш за все, це спричинено іще ніцшевою думкою про те, що світ вичерпав свій час у тій формі, в якій він нині існує, але продовжує якимось чином *бути* при цьому. Через це актуалізація гайдеггерових думок й сьогодні не потребує зайвих зусиль, оскільки *недійсність* знеособленої людської екзистенції перейшла із стану запитування в хронічну форму існування. Радикалізуючи сказане:

⁶⁶ У пізньому періоді творчості М. Гайдеггера дана метафора онтологічної *розколини* або *розриву* остаточно привласнила місце іншій із надважливої для його проекту проблеми, а саме онтологічної диференції.

дефективність сучасного погляду на ідею буття, яка виходить із християнізованих сюжетів *апокаліпсису* та *пришестя*, стерилізувала онтологічну *негативність* на користь нейробіологічних форм дискурсу. В якості найбільш популяризованих предметів останнього можна виокремити *некроз* та *некрофілію*. У висновку зрештою це призвело до остаточної антропологізації поняття ніщо у *фігуру* ніщо. Тим не менш, навіть на тлі некротичних образів простежується *буттєвий*, а не мортальний характер *негативності*, оскільки некроз виступає граничним станом життя, а не смерті.

На додачу, підсилена зацікавленість сьогочасних форм філософії в *апокаліптичних* сюжетах слугує яскравим свідченням на користь винайдені у Новий Час потреби людського *cogito* в універсалізуючому, всеохопному принципі. «Справа не в тому, що Життя не може осмислити свою власну основу, а в тому, що Життя як поняття завжди передбачає питання про Буття» – зазначив Ю. Такер [Thacker, 2011, р. 196]. Ба більше: від принципу сьогодні вимагається, аби дещо *вадке* й *несправне* несло у собі схильність до саморуйнації, тоді як парадоксальним чином у *незмінному* онтології відмовлено. Власне, тому цим *дещо* подекуди виступає й самé буття через *негативність* копуло-істини, витлумачену етично, а не алетично. Отже, виходячи із даної аналітики, майже наприкінці дисертаційного дослідження, вектор запитування знов повертається до вихідної тези про буття, яке повсякчас *передбачається* в якості конституюючого і вже відтепер – *негаційного* начала, але не *обґрунтовується* через його фактичне анулювання у філософському дискурсі за присутності завжди актуального елементу *самоприховування* в його основі. Пряма вказівка на онтологічний характер *вади* відображена у ряді сучасних антологій на тему *вимирання* людства, що пропонується розглядати як єдиноможливий перехід до оновлених форм буттєвого досвіду. Знов-таки, у Ю. Такера можна знайти розрізнення між онтологіями згідно масштабів онтогенезу їхніх предметів: «Якщо для індивідуального організму життя є біологічним життям, вписаним у дихотомію життя та смерті, зростання та розкладання, то для виду життя постає вписаним у межі існування [виду в

цілому] та дихотомії існування та неіснування» [Thacker, 2011, p. 182-183]. Тобто тут йдеться про *смерть* у кванторі загальності, що стосується цілої множини присутностей, які можна звести у єдиний концепт *перебування*. Звідси можна зробити поточний висновок: наскільки суб'єктивним є вже розглянутий досвід смерті, що неодноразово був відзначений Гайдеггером у поняттях *заціпеніння* на противагу *жаху*, настільки впорядкованим відповідно до загальнолюдських рис постає феномен *існування*. При цьому, будь-яка помислена тотальність, чи-то у випадку буття як принципу та екзистенції водночас, чи-то у контексті цілковитого ніщо, містить у собі значну частку спекулятивної анігіляції, оскільки навіть такий процес, як *вимирання*, неможливо архівувати, його можна або *відтермінувати* у масштабах людства в цілому. Натомість, феномен *(не)існування* із долею *вади* подібно до поняття *ніщо* необхідно повсякчас присвідчувати на онтологічних засадах, аби воно отримало власну автономію в якості предмету наукового дослідження, інакше останнє ризикує бути спростованим під натиском некрофілічних образів. Власне, задля цього й була насамперед конституїрована *негативність* в основі буттєвої копули, аби надалі була змога виправданим чином феноменологізувати *ніщо* у його субстанційованих формах на чинних засадах.

Як можна впевнитись наразі, ніщо інше, як *органон вимирання* на тлі ідеї про *дефективне* буття сьогодні прийшов на зміну трьом формам заперечення греків та логічному запереченню Гегеля водночас. Тим не менш, мотив *вимирання* світу за причини його *дефективності* лише відтворює більш вихідну тезу про вбудованість *негативності* у життєву сферу, відрефлексовану греками та Гайдеггером з позиції онтологічного (*алетичного*) порядку, Гегелем – у контексті невід'ємної, складової частини загального процесу *становлення*, і вже надалі – підхоплену пост-дискурсом у вигляді біологічно пустої множини виду. Складність власне онтологічного дослідження полягає у тому, аби осмислювати відношення між буттям та ніщо як опосередковане (деконструйованою) *негативністю*, що перевищує ноуменальний зміст *заперечення*. Подібно до того, як феномен *життя* у спробах приведення його до поняття вислизає у

специфіку *живого*, так само й *негативність* постійно заміщується спрощеним уявленням про примітивізовану *смерть*, тоді як сам процес *заступання* можна також розглядати черговим відбитком негативної буттєвої копули. Як не парадоксально, але поняття буттєвої *копули-істини буття* все ж розташоване поодаль, у певній дистанції від *буттєвої екзистенції* так само, як поняття *життя* відділене від *живого*; тобто за відсутності смислу *живої присутності* всередині буття останнє наражається на безособову форму, що й виступає однією із найперших причин його ототожнення із ніщо. *Суперлативність* буттєвої природи простежується на кожному із етапів дослідження, і особливо актуальним це постає сьогодні, в умовах відсутнього центру, що покликаний обґрунтовувати пустопорожні *надлишки* будь-якого роду. Тому кожна із критик буття має не тільки починатись із аргументованого припущення про *суперлативну* природу самого Буття, а й не обертатись у висновку на апофатку негативної теології.

Повертаючись до відтермінованого характеру *смерті*, є сенс більш детально зупинитись на ретардативному феномені *часу* як одному із найвиразніших модусів *негативності*, що навіть на рівні поняття отримав розлогу історію змістовних для філософської думки в цілому видозмін. У часи греків феномену *часу* мав подвоєну форму *еону* та *хроносу*, перше з яких символізувало *час/вік життя* і *вічність* водночас, а друге – час, який можна прорахувати, тобто мова йшла про певну механіку часу. Саме тому до новоєвропейської реставрації теми часу *хронос* бу наділений профанним контекстом. На противагу неперервному *еону* він поставав маніфестацію усього минучого або ж часу, що невпинно спливає у кожному із одиничних «тепер». Але якщо за метафізичних перспектив останнє слугувало не на його користь, то із розвитком філософії у бік її децентралізованих форм *мортальність* часу почала сприйматись його *життєвою* перевагою. Отже, відбулась не просто радикальна, а й прямо протилежна зміна у трактуванні часу як такого: *вічний еон* був цілком анульований під натиском *конечного хроносу*, віддавши останньому свій альтернативний контекст *сім'я* або *рідини* життя. У результаті,

хронологізація часу звивистим чином, але таки призвела до затвердження його негативного потенціалу. Однак, *негативність* в якості вихідної онтологічної риси можна відшукати вже у грецькому *еоні*, що було вдало підкреслено Дж. Агамбеном в роботі, безпосередньо присвяченій феномену *месіанського часу* [Agamben, 2005]. Там же ним було зазначено, що *«месіанський світ – це не онакий світ, а той самий мирський світ, але тільки з маленьким зсувом, із крихітною відмінністю. Але ця маленька відмінність – похідна того факту, що мені вдалося ухопити власне відщеплення від хронологічного часу, – є у всіх сенсах вирішальною»* [Agamben, 2005, р. 69]. Амбівалентна природа *вічності*, перейнята свого часу християнами, прочинялась крізь два часообрази: *часу кінця і кінця часів*. Щодо другого з них в апокаліптичній літературі вже було сказано достатньо, тоді як завдяки детальному розбору першого проблематика часу сповнюється геть новими, *ретардативними* можливостями. *Відтермінування* або *уповільнення* краще за будь-що інше репрезентують *месіанський час кінця*, спровокований іще Августином. Незважаючи на те, що вже у Арістотеля можна відшукати аналітику з приводу складової часу у вигляді неподільного «тепер», якій безпосередньо присвячена IV книга його «Фізики» [Simplicius, 1992], вивержене переосмислення останнього відбулось значно пізніше. Окрім перейнятого християнами мотиву *ἐντελέχεια* як *богоявлення*, ними ж були запозичені грецькі *παρουσία* та *ἐπιφάνεια* в якості двох онтологічних ознак, що апріорним чином визначають феноменологію даності як таку. Агамбен у вище приведеній роботі наводив довідку, згідно з якою вже у апостола Павла пришествя Христа прирівнювалось до максимального стиснення часу-*еону* у кайрологічній точці «тепер» [Agamben, 2005, р. 62-65], яка ніколи актуально *не настає*, а постійно *зволікає* із своєю появою. Тоді як дія *хроносу* розповсюджувалась на цілком обмежений проміжок часу між сотворінням світу та пришествям месії. Це також наклало значний відбиток на розвиток екзистенціальної проблематики людської ідентифікації, призвівши до кардинальних змін в питанні антропології: людина почала визначатись відповідно до міри її хронологічного зсуву у бік так званого *кінця*.

Натомість, у П. Рікера можна зустріти думку про те, що виявлена християнами в лиці Августина *часовість* світу спричинила загальне переміщення останнього у *печаль конечного*, супутніми модусами якого виступили *розпад, агонія, вигнання і морок*. Якраз-таки ці перші синтетичні часо-образи були запозичені вже опісля П. Рікером для аналізу наративної природи часу. Тобто питання *негативності* часу разом із *недосяжністю* буттєвої істини, незважаючи на їхню ранню проблематизацію, досить довго були наділені негативним (у сенсі оцінки) змістом. Між іншим, встановлення *еонтологічною* метафізикою подібних горизонтів *ламентациї* всередині теми часу тільки уповільнило його розвиток. Однак, процес негативації часу все ж протікав неперервним, автономно-імпліцитним чином, оскільки будь-яке дослідження «тепер»-форми неуклінно тягне за собою негативне усікновення сталих величин минулого і майбуття, які із превеликим зусиллям мав намір привести до цілісності останній із метафізиків Е. Гуссерль шляхом створення протенційно-ретенційної структури на тлі феноменології внутрішнього часу-свідомості. П. Рікер влучно зауважив, що *«розуму необхідно сформулювати ідею відсутності часів, аби помислити до кінця час як проходження. Час має бути осмислений у якості такого, що проминає, аби його можна було повністю пережити як перехід»* [Ricoeur, 1983, p. 47]. Даний коментар тільки присвідчує устатковану вище думку, згідно з якою негативний у *месіанському* сенсі *час кінця* мав слугувати другою із реальних (опісля прочиненої греками *енергійності*) вимог, яка б дозволила темі часу постати в якості самостійного предмету філософського запитування. Вже набагато пізніше феномен часу був запозичений історичним знанням через апеляцію до іншого, вже згаданого часообразу, спровокованого Августином: *кінця часів*, з якого власне й бере початок уявлення про лінійно-видовжений, історичний час.

Вже у *«Першому посланні апостола Павла до солунян»* простежується чітке розрізнення між *фактичним* часом *конкретного* життя та часом *кайрологічним*, орієнтованим на *Подію*. В О. Пеггелера так само можна зустріти звернення до християнських послань з приводу кайрологічного характеру часу:

«Сподівання вірних у цьому посланні не пов'язані з чітко окресленим часом. Кайрологічний характер часу належить до історії здійснення життя (*die Vollzugsgeschichte des Lebens*), що не може улягати об'єктивації» [Röggeler, 1992, s. 54]. З приводу часу-кайросу в історії філософії найбільше було сказано екзистенціальною традицією. Якщо *еон* можна найкраще описати крізь предикат *епохальності*, то найвлучнішим відповідником для *кайросу* виступає якраз-таки *подієвість*, znana іще грекам. *Кайрос* є оремою часоплощиною, відмінною від *еону* та *хроносу*, в якому зосереджені усі грецькі орієнтації на *пік-час-вістря* максимальних буттєвих можливостей. Примітною постає одна особливість: всі трое із форм часу ніколи *не є*, а *настають*, тобто завжди присутні в модусі *потенціальності*. Саме тому феномен часу в гайдеггеровій аналітиці *Dasein* було конституйовано в якості одного із найперших маркерів *ἐπιφάνεια* буття, що дозволило йому вивести даний феномен з примітизованого сенсу неперервної *тривалості*. Для останнього характерне видовження у *часі*, але не час як цілісний феномен в онтологічному дискурсі, підтримуваний негативністю буттєвої копули. «Ба більше, ми маємо з усією можливою тверезістю віддати собі звіт у тому, що час не є чимось таким, що споглядається в екзальтованій, сповненій таємничості інтуїції; час розмикається тільки в певним чином внутрішньо скерованій понятійній роботі» [Heidegger, 1989b, s. 465], – окремо вказував на те Гайдеггер. Даний методологічний підхід є вірним і щодо проблеми буття, яку некоректно лишати на поталу емпізісу. Серед компонентів *μη*-дискурсу можна також виокремити *покинутість* та *витіснення*, однак, їхній детальний розгляд має складати основу окремих пошуків.

4.3. А-дискурс: небуття, неістина, нігілізм

Проблема *небуття* в історії філософії найтривкіше пов'язана із фігурою Парменіда, й лише частково вона має відношення до людського остраху *ніщо* або *пустоти*, описаного вище: це є радше архаїчний страх перед тим, що

уречевлення у всіх його проявах ставиться під питання. Сучасний британський філософ С. Мумфорд [Mumford, 2021] висунув досить радикальну гіпотезу, згідно з якою вирішальний поворот грецького мислення має бути переосмислений не у контексті платонової фігури Сократа, а з позиції філософії Парменіда, завдяки якому не тільки виокремилась перша із проблем онтологічного рівня у вигляді тотального *ніщо*, а й був устаткований незмінний антипод буття у вигляді *небуття* із супутнім йому маркером *неістини* відповідно. Тоді як в залежності від того, чи встановлюються певні умови для категоралізації *небуття*, чи заперечується сам факт його існування, коментатори Парменіда сьогодні ведуть мову або про м'який, або жорсткий тип наслідування його філософії. Самозрозумілим наразі постає той факт, що парменідове *небуття* має бути онтологізоване і zarazом диференційоване, виходячи із більш глибинного початку, аніж негативна предикація *не*. Подібно до того, як буття за своїм смисловим наповненням не може бути описаним виключно з позиції буттєвих властивостей, так і *небуття* підлягає примітивізації через зведення розлогого феномену негачії до примітивного *заперечення*. Затверджений неодноразово в рамцях дисертаційного дослідження копулятивний зв'язок, вкорінений у негативному способі дії самого буття, вправі виступати обґрунтованою альтернативою спрощеним варіаціям *ніщо* й *небуття* водночас. Зі свого боку, С. Мумфорд навів лише частку із царини негативних смислів, вичлених із феномену *небуття*, деякі з котрих вже встигли стати мейнстримом на теренах пост-дискурсу⁶⁷: «У межах *небуття* ми

⁶⁷ Трилогія сучасного американського дослідника медіа Ю. Такера демонструє міждисциплінарне пошук наукового інтересу до символіки *ніщо* у різних його, часом надто художніх проявах: від *темряви* й *пили* до *некрофілічних* форм присутності, об'єднаних загальнофілософським нині мотивом *марності* мисленнєвого пошуку у випадку метафізичних величин. С. Мумфорд у даному питанні посилався на типологізацію *dip* Казаті та Варці, згідно із якою існують буттєві *пустоти*, *тунелі* та *порожнечі*. Там же ним було наведено дві онтологічні концепції світу з огляду на так званий *аргумент віднімання*. З одного боку, прибічники *метафізичного нігілізму* приймають можливість вилучення зі світу його змісту, за яким невідворотним чином слідує *порожнеча*; з іншого – *композиційний погляд* не полишає думку про те, що сума смислового наповнення буття складає його непорушну основу, поза якою говорити про *світ як такий* немає сенсу [Mumford, 2021, p. 40-41]. Тут же буде доречним навести запропонований Р. Брасьє *епістемологічний парадокс*,

ладні помислити неіснування, вигадки, негативні факти, багатомір'я відсутності, одиничне ніщо, порожнечу, дірки, тіні, силуети, темряву, тишу, міражі, вакууми та прогалини, позбавлення, нестачу, кордони, межі, границі, зупинки й паузи, закінчення, пробіли, заперечення, відмови, нігілізм, скептицизм, атеїзм, незнання, забуття, невдачі, недогляд, ухилення, уникнення, виключення, заборони, порожня безліч, порожній світ та число нуль» [Mumford, 2021, р. 38]. Викликає подив, що там же він висловив намір депроблематизувати дані модуси, притому, що їхня належна тематизація ще навіть не відбулася у філософському дискурсі, якщо не враховувати напівекзегетичну літературу з цього приводу, скеровану інтуїтивним сприйняттям *відсутності*. Вона в цілому не підлягає мисленнєвій вимозі *достатньої підстави*, а отже не може виступати у якості предмету філософського полілогу. «*Натомість,...* – зазначає Мумфорд, *сприйняття відсутності – це просто корисний недедуктивний висновок, отриманий із того, що є, у напрямку до того, чого немає, когнітивно опосередкований й [затим] репрезентований певним чином у людському досвіді...[Тим не мени] Філософія привносить найбільше задоволення, коли вона ясно формулює проблему, а опісля пропонує чітке її рішення, котре...пов'язує усі незавершені кінці*» [Mumford, 2021, р. 126]. Крізь дану цитату можна чітко простежити власне філософську вимогу феноменологізації будь-якого із негативно-опосередкованих предметів дослідження, незважаючи на складнощі, що виникають в процесі висвітлення реальних атрибуцій буття й небуття заразом. Зі свого боку, ці складнощі провокують виникнення спрощено негативних висновків у питанні буття, які зустрічаються радше у логіко-лінгвістичних, аніж метафізичних конструкціях. Тим самим вкотре підтверджується необхідність комплексного вивчення негативної копуло-істини буття. Що до остаточної позиції С. Мумфорда у питанні *небуття*, то її спіткали лінгвістичні упередження з боку відсутності конкретних шляхів його

що виглядає наступним чином: «Як мислення здатне помислити світ, позбавлений мислення?» або ж «Як мислення (*thought*) ладне помислити смерть мислення?» [Thacker, 2015, р. 94].

оприсутнення, яке наприкінці поточного дисертаційного дослідження вже можна вважати його власним авторським упушенням, але аж ніяк не реальним ходом речей. Через це немає потреби у більшій, за вже наведену, деталізації його думки.

Про модуси *небуття* й *неістини* заразом як у формальному, так і у дійсно філософському сенсах слова дотепер було сказано достатньо. До інших складників α -дискурсу можна також віднести *ре/деконструкцію* та *відмову*, які слід розглядати окремо. Але найбільше серед інших прочиняє у даному контексті негативну специфіку буття модус *нігілізму*, неодноразово і водночас неоднозначно представлений в історії філософської думки. Це відбулось за тієї причини, що спочатку Гегелем феномен *негації* був зведений до сенсу логічного *заперечення*, і вже потім викривленим чином перейнятий Ф. Ніцше до аксіологічної площини інтерпретації. Тому навіть у межах думки цих двох філософів *нігілізм* слід розрізняти, враховуючи водночас деконструйований пізніше Гайдеггером його варіант витлумачення, вбудований в екзистенціальну аналітику *забуття* та *покинутості* вихідного Буття. Таким чином, навіть всередині ніцшевого та гайдеггерового нігілістичних проєктів є вдалим вирізняти окремо *заперечення метафізичних цінностей* та *заперечення буття як цінності*, вкорінене у свідомості *Das Man* відповідно. Починаючи з 30-х років Гайдеггер поступово ототожнюватиме екзистенціал *забуття* із *нігілізмом* як таким, що остаточно відрізнятиме його варіант онтології від нігілістичних проєктів Гегеля та Ніцше. За цілепокладанням прочинення негативного характеру буття Гайдеггером було не в останню чергу скероване подоланням онтологічного *забуття* [*Seinsvergessenheit*], котре від самого початку означило вектор західної інтелектуальної традиції. Так чи інакше, Гайдеггер переосмислив *нігілізм* з *алетичних* позицій, тобто надав йому більш глибокого і заразом більш конкретного смислу *потайності-забуття*. Зрештою, гайдеггерівий варіант *нігілізму* прочинив упушення *нігілу* як енергійно-темпорального процесу насамперед. Вже у Арістотеля часовий континуум можна було зрозуміти виключно за негативної умови, яка водночас мислилась

простою людською інтуїцією, відповідно до якої *усе має завершуватись*, аби мало місце *до* та *після* і аби *потенційність* взагалі існувала як філософська категорія. Незважаючи на те, що переоцінити грецький філософський поштовх в історії людського мислення неможливо, однак, у питанні *негативності* його примат виявився недовговічним. Тим не менш, можна наочно простежити темпоральний, а zarazом і антропологічний характер грецького *нігілу*, що поставав *телосом* людського існування на противагу епохальному *еону*, який треба *виборювати* у так званої вічності. Схожий мотив *відвоювання* часу у ніщо був перейнятий Гайдеггером саме із *еонтологічного* уявлення греків про особливий *час життя*, відзначений *кайрологічною подієвістю*, що єдина здатна субстанціюватись у вічності.

Отже, саме *нігілізм* має виступати одним із вирішальних модусів *а-*дискурсу, оскільки логічно вписаний у нього Гайдеггером мотив майже неперехідної онтологічної *нестачі* у вигляді буттєвого *забуття* краще за будь-що інше репрезентує негативний смисл буттєвої істини. Останній, окрім *непотайності без вилучення*, може бути деталізований крізь поняття *nihil* ще й тому, що тільки завдяки висвітленню *потайності* як супутнього феномену *присутності* набувають узгодження негативні форми типу *grundsein einer nichtigkeit*, що значить – *буттєва основа небуття* (і навпаки), вжита неодноразово Гайдеггером для ще більшої радикалізації власної думки у питанні *ἀλήθεια*. Відповідно, істина буття так само пов'язана із феноменом *нігілізму*, як *потайність* із *забуттям*. Для Гайдеггера критика феномену істини та нерозкритого в історії філософії смислу *потайності* виступала допоміжним фактором на користь підтвердження його думки щодо кардинальної відмінності між метафізикою та онтологією, реальна зустріч яких має відбуватись на водорозділі між метафізичним критерієм *правдивості* істини та онтологічною *енергійністю* істини у сенсі *ἀλήθεια*. Це стає усе більш характерним для середнього та пізнього періодів роботи Гайдеггера над проблемою Буття, коли ним було зроблено явний акцент на паралелі між метафізичним поглядом на овічене буття та нігілістичним *забуттям* процесуального характеру істини.

Дане відношення понині слід розглядати у прямій залежності одного від іншого, оскільки *стерилізація* істини невідворотним чином тягне за собою викривлене уявлення про *нігілізм*.

Крім того, феномен так званої *радикальної таїни*, побічно присутній у *потайному* характері *ἀλήθεια*, відсилає до онтотеологічної традиції, на підґрунті та у плідному симбіозі з якою існувала західна метафізична традиція мислення у сучасному її розумінні. Як не дивно, але всередині даного відношення, що склався між онтологією, метафізикою та теологією, поняття *nihil(y)* за ступенем свого вжитку і затребуваності відповідно мало чим поступалось поняттям *копули* та *істини*, виступаючи онтологічно із ними спорідненим. Хіба що у такому контексті відносно метафізики та онтології можна вжити гайдеггерову конструкцію *zweifach-einig*, тобто *двоєко-єдина*.

Опісля екзистенціальної аналітики «*Буття і Часу*» Гайдеггер поступово здійснював перехід у бік дослідження проблем метафізики в їхній прямій кореляції із проблемою історії й з тим – наново реставрованою темою часу. Роздуми про *сенс* буття так само були значною мірою доповнені питанням про його *істину*, тоді як метафізика розглядалась історично обумовленою причиною затемнення цієї істини. В такому сенсі цілком логічно припустити, що *нігілізм* як *забуття* феномену буття узгоджується із *нігілізмом* у сенсі глибоко діючої в історії західного мислення традиції, що бере початок навіть не з християнської, а вже пізньогрецької епохи. *Нігілізм* у даному масштабі на пряму означає, що у когитальному процесі править не істина Буття або ж істина *потайності*, а істина *правди* та її циклічного спростування. Більш за те: такому дійству сприяє лінійне, хронологічно-видовжене уявлення про історію, в якій питання про Буття ніколи у дійсності не підіймається, ніколи не реалізується у своїй вирішальній, негативній ситуації онтологічної *згоди на відмову*. Із вищесказаного слідує, що у *нігілізмі* латентним чином криється непохитна установка, сутність якої полягає у встановленні чітких горизонтів ведення мови про буття. Отже, в процесі дослідження негативної копуло-істини буття супутнім чином виявляється, що втрата радикального для істини

контексту *потайності* під впливом метафізики є фундаментальною умовою для виникнення гомеотичних форм *нігілізму*, в яких феноменологія *Прояви* уступає місце критерію *оцінки* і цінності насамкінець. У результаті, *нігілізм* постав однією із вирішальних для конституювання *радикальної онтології* проблем, яку неможливо було обійти в процесі тематизації негативної істини буття.

У Гайдеггера можна відшукати вкрай неоднозначну структуру, що складає основу згаданої вище *Прояви* буття, і виглядає вона наступним чином: за *відлунням* слідує *подача* й надалі – *стрибок*, *виявлення*, *прийдешнє* та *останній бог* [Heidegger, 1989a, s. 9]. На перший погляд, вибір саме таких понять вже заздалегідь надає площині їхньої інтерпретації теологічного змісту. Але якщо зважати на власне гайдеггерову позицію, там же означену, то дана інтерпретативна дилема вирішується на користь вже означених ним засновків, що значить: буттєвий *відгук* для Гайдеггера від самого початку вибудовувався навколо онтологічного характеру *відмови* як такої, за якою відповідно слідувала *подача* у сенсі запитування про вихідний спосіб буттіювання *початку*, *стрибок* – визначення *негативних* підвалин *буттєвої істини* і зрештою *засновування істини як істини буття*. Два прикінцеві елементи викликають на перший погляд найбільше протиріччя, хоча чимдалі вглиб просувався їхній аналіз, тим очевидніше поставало передбачення *прийдешнього* пошуку *нового початку* згідно із радикально новим визначенням *істини* на противагу позитивним істинам науки, перед якими *істина дійсна* зостається у сигетичному положенні, тобто у певному *мовчанні* або *приховуванні* (Verschweigung) [Heidegger, 1989a, 12–34]. Використання подібної риторики Гайдеггером все-ж-таки ладне утруднювати будь-яке наукове дослідження, однак, сам він вказував на геть інше в рамках філософського запитування в цілому: «В філософії неможливо доводити положення; і це не тільки тому, що не існує більш високих основоположень, з яким можуть бути виведені інші, а тому, що тут взагалі не положення є істинними... Усілякий «доказ» вже передбачає, що той, хто розуміє, наближається до сенсу положення вже ознайомленим...» [Heidegger, 1989a, s. 13]. Із цією думкою можна погодитись, але тільки почасти,

оскільки будь-яка спроба *передбачення* буття скеровується вже визначеною у першому розділі роботи логічною помилкою *petition principii*, шляхом якої буття наперед *усвідомлюється*, але ніяк не *обґрунтовується*. Так само вже було висвітлено, що наслідки, до якого призводять такі форми уповання на самоусвідомлення буття, постають критичним для позиціювання філософії як науки в цілому. Саме тому слід уникати всіляких форм натяку на *буття, що є*, задля запобігання рецидивів тупикових способів мислення.

Насамкінець, ще одну із структур Гайдеггера, яка має питому вагу у засновуванні *негативності* на онтологічних засадах, можна віднайти на сторінках вже неодноразово цитованої роботи «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*» [Heidegger, 1989a, s. 308]. У ній досить ясно репрезентовано симбіоз між двома поняттями, що виникають на шляху *негативного засновування* буття, які можна об'єднати у вигляді пари *Abgrund-Ungrund*. По суті це є умовна різниця між тим, що зветься *Безоднею* та *Безосновністю* (у сенсі *відсутності основи*). Відповідно до цього вибудовуються два погляди на *негативність* буття, в якому, з одного боку, зберігається акт *потайності* на тлі тотальної *негації*, а з іншого – істина буття не підлягає *викривленню-Verstellung* та *розпаду-Verwesung* на фоні *абсолютного падіння позитивної основи*. Окрім цього, там же ним було окремо вказано на ретардативний характер даного зв'язку: «*Просвіт потайності передбачає не зняття потайності, її звільнення або перетворення у непотайне, а саме засновування безкрайної основи для потайності (відтермінована відмова)*» [Heidegger, 1989a, s. 352]. Отже, радикалізація питання про негативну істину буття унеможлиблюється, коли припущення про те, що істина ніколи не присутня в алетичній *потайності*, лишається вірним. І власне питанням про феноменологію *ніщо-неіснування-небуття* у трьох наведених дискурсах має завершуватись і зрештою завершується радикальна постановка проблеми про копуло-істину буття, що за цілепокладанням скеровувалась вирішальною для онтології метою: тематизувати спосіб дії буття самого Буття з позиції реального *досвіду діяльної*

негації, що також означає: відповіді на більш загальне питання: «*яким чином безодня засновує*» [Heidegger, 1989a, s. 381].

Висновки до розділу 4

В результаті роботи над четвертим розділом дисертації були отримані наступні висновки:

1. Відповідно до трьох заперечень у грецькій мові, якими послуговувався М. Гайдеггер в обґрунтуванні власних буттєвих засновків, було виокремлено три негативні дискурси *радикальної онтології*, а саме *ου-дискурс*, *μη-дискурс* та *α-дискурс*.

2. Згідно трьом дискурсам *радикальної онтології* було систематизовано й тематизовано такі негативні форми, як *ніщо*, *пустота*, *Angst*, *неіснування*, *вада*, *ретардація*, *небуття*, *неістина*, *нігілізм*.

3. Тим самим *негативність* була остаточно виведена із примату поняття *ніщо*, набувши поряд із визначенням найпершої предикативної ознаки буття смислу *досвіду діяльної негації*.

4. Зрештою, проект *радикальної онтології* отримав не тільки свій предмет і методологічну основу, а й шляхи власного феноменологічного оприсутнення, що дозволяє йому відтепер виступати автономним об'єктом у нових філософських дослідженнях.

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Захлипа, 2023]).

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Завдяки тривкому редукуванню буття до самого буття, що значить: безпосередньо до його копули, а також усуненню дії логічної помилки *petitio principii* водночас, було з'ясовано, що найперша із вихідних онтологічних характеристик присутня вже на рівні найпершого із суджень про буття, *що є*. Було відстежено, що буття фактологічно *не є* у сенсі *як суще/не тільки, як суще*. Більш за те, було проаналізовано, що дана предикація, дослідження якої має складати «*causa finalis*» будь-якого власне онтологічного пошуку, виступає визначальною у відношенні буття вказівкою на *негацію* як суто онтологічний *спосіб дії*, завдяки якому *відсутність* сама постає однією із форм *існування-присутності*.

На відміну від предикацій *місця* й *часу* нерозкритим у філософській традиції витлумачення буття залишався саме *спосіб дії*, що від самого початку дослідження був обраний автором у якості визначальної *обставини* буття, вкоріненої у негативності специфічного роду. Як наслідок, поняття копули було виведено із логічного до радикально онтологічного дискурсу, що надало змогу виправданим чином послуговуватись ним у флексіях про буття не тільки в рамках поточної аналітики, а й у нових філософських дослідженнях в подальшому.

Було окремо вказано на той факт, що поняття негації завдячує своїй пізній появі фігурі Гегеля, тоді як негативні модуси буття були присутні вже у філософському словообігу греків у вигляді троїстого *небуття-неіснування-неістини*. В історичній ретроспективі було простежено поліморфність висновків у питанні неопосередкованого буття: від вказівки на онтологічний порядок греків, за якого у рівний проміжок часу не можуть співіснувати буття й ніщо, до викривлених опросторювань буття, ототожнених із ніщо, й до висвітлення насамкінець складних відносин інструментальності всередині буття, що *спливає*, наданих відповідно Парменідом, Гегелем, Адорно, Сартром та М. Гайдеггером. Неодноразово було підкреслено, що заперечення у якості

спрощеної форми негативності коріниться в ніщо, але воно – не єдиний і не визначальний рід негачії. Таким чином, вперше пусте дотепер філософське поняття «ніщо» увійшло до онтологічного дискурсу на буттєвих засадах, чим автоматично були спростовані беззмістовні судження взаємної залежності типу «буття є ніщо»: як у сенсі тотожності і перетину, так і підпорядкування.

Виведення негативності із примітивізованого сенсу заперечення також надало змогу зробити висновок про цілісність *досвіду діяльної негачії*, забезпеченого трансфеноменальним, екстралінгвістичним та протологічним типом дійсно онтологічного *пов'язування*, що його М. Гайдеггер у свій час пройменував словоформою *es gibt* або *дано*. Безосновний характер останнього побіжним чином тільки присвідчив невідповідність буття вимогам класичної основи, яка ладна діяти виключно у позитивний спосіб.

Надалі був обґрунтований тісний взаємозв'язок буттєвої копули із грецьким поняттям істини-*ἀλήθεια* в якості *непотайного без вилучення*, тобто шляхом декомпозиційно-етимологічного аналізу даного поняття було встановлено, що коренева негативність є спільною для буттєвої копули та істини рисою, репрезентованою у корені *λήθη*-забуття. Тим самим було звернено окрему увагу на нетиповість методологічного підходу, що має використовуватись в рамках радикально онтологічного проекту із центром у понятті копули. На противагу позитивній феноменології сущого була виокремлена алетична феноменологія буття, кардинально відмінна від гуссерлевих інтенцій з цього приводу.

На додачу було відзначено, що дослідження копули в її радикально-алетичній перспективі постало відповіддю на одне із крайових для Гайдеггера питань пізнього періоду творчості, що й нині спричиняє певний коментаторський резонанс: йдеться про вимогу так званого нового початку або *Прояви-Ereignis*. Зрештою, на тлі буттєвої копули було репрезентовано топологічність координат *Прояви* як місця буття, поміж якого воно проявляється у своїй *непотайності без вилучення* (кореня *λήθη*).

Окрім вже визначеного, така антиеклектична кампанія у питанні буття була спрямована проти дезорієнтації останнього серед психологічних, філологічних і регіонально-метафізичних/онтологічних констант. Отримані результати дозволили відтепер конституювати автономне положення радикально онтологічного дискурсу, що відновило системність погляду на окремішньо взяті гайдеггерові погляди у питанні буття й водночас філософські феномени в цілому. Завдяки висвітленню копули буття в якості предмету *радикальної онтології* М. Гайдеггера та *алетичної феноменології* водночас в якості його ключової методології, узгоджених шляхом відкриття негативності в підоснові обох, було мінімізовано створення гібридних псевдо-онтологій, в межах яких розмножені еквіваленції буття вступають у штучно вибудовані відношення із знеособленими предметами.

Як було виявлено, довільне трактування базових онтологічних понять типу ἀλήθεια, ἐνέργεια, φαίνόμενον, οὐσία та *corula* безпосередньо може призвести до штучного створення так званих риштувань або тимчасових семантичних конструкцій, які переважною мірою ґрунтуються на викривленні вже відомих історії філософії понять, що мають невиправданим чином компенсувати брак актуальності й належного озброєння з погляду термінології в тих дослідженнях, які (не)безпідставно того потребують. Насамперед, було вказано на вирішальний характер для будь-якого наукового дослідження ляйбніцевого закону достатньої підстави, який завдячує своєю появою аристотелевій *вимозі начала* у вигляді *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ*.

Теоретичне і водночас практичне значення одержаних результатів напряду корелює із виокремленням трьох рівнозначних дискурсів радикальної онтології відповідно до трьох заперечень грецької мови (*ου-*, *μη-*, *-α*), модусами яких були визначені й тематизовані *ніщо*, *пустота*, *Angst*, *неіснування*, *вада*, *ретардація*, *небуття*, *неістина*, *нігілізм*. Їхнє подальше дослідження з позиції відрефлексованої алетичним шляхом негативності має суттєве значення для вирішення питань, пов'язаних із різними формами заперечень: від *відмови* і *зречення* до *замовчування* у соціально-культурному просторі в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арістотель. (2022). *Метафізика*. (О. Панич, Пер.). Київ: Темпора. 848 с.
2. Баумейстер, А. (2012). Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології. *Sententiae*, 2, 46–59.
3. Беньямін, В. (2002). *Вибране*. (Ю. Рибачук, Н. Лозинська, Пер.). Львів: Літопис. 214 с.
4. Богачов, А. (2021). Гайдегер і феноменологія. *Sententiae*, 1, 116–119. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.01.116>
5. Богачов, А. (2011). *Досвід і сенс*. Київ: Дух і літера. 336 с.
6. Богачов, А. (2021). Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. *Філософська думка*, 4, 163-176.
7. Возняк, С. (2013). Особливості мислення Мартіна Гайдегера. *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология*, 4, 3–8.
8. Возняк, С. (2008). Da-sein: присутність чи ось-буття (до проблеми адекватності філософського перекладу). *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія*, 412–413, 77–81.
9. Дахній, А. (2012). Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартіна Гайдегера. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*, 15, 29–37.
10. Дахній, А. (2010). Започаткування екзистенційно-темпоральної проблематики у філософії Мартіна Гайдегера: Марбурзька лекція «Поняття часу» (1924). *Sententiae*, 2, 64–78.
11. Дерріда, Ж. (2008). *Дарувати час*. (М. Ющенко, Пер.). Львів: Літопис. 208 с.
12. Єрмоленко, В. (2000). Ereignis пізнього Гайдегера та гегелівська логіка зняття. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 3, 121-130.

13. Захлипа, Д. (2022a). Буття-Dasein серед літеральних і філософських перспектив україномовного перекладу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 65, 23–31. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-03>
14. Захлипа, Д. (2022b). Негативна копула буття серед перспектив гайдеггерового проекту радикальної онтології. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 67, 49-56. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-6>
15. Захлипа Д. (2023). Нігітологія імені буття М. Гайдеггера. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 69, 82-90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-69-10>
16. Захлипа, Д. (2020). Онтологічно-контекстуальне положення часу: між еоном і ретардаціями Ніщо. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 62, 128-138. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-14>
17. Кассен, Б. (2020a). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том перший. Київ: Дух і Літера. 576 с.
18. Кассен, Б. (2021a). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том другий. Київ: Дух і Літера. 488 с.
19. Кассен, Б. (2021b). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том третій. Київ: Дух і Літера. 328 с.
20. Кассен, Б. (2020b). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том четвертий. Київ: Дух і Літера. 440 с.
21. Корабльова Н.С., Чміль Г.П. (2023). Україномовний проєкт української філософії і її «лексикон неперекладностей». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 68, 6–22. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-1>

22. Сковорода, Г. (2011). Повна академічна збірка творів. (Л. Ушкалов, Ред.). Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан. Видавництво Канадського Інституту Українських Студій. 1400 с.
23. Ackrill, J.-L. (1957). Plato and the Copula: Sophist 251-259. *The Journal of Hellenic Studies*, 77(1), 1-6. DOI: <https://doi.org/10.2307/628625>
24. Adler, Y. (2022). Possibility *Tout Court*: Heidegger on Death as a Phenomenon of Life. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 12, 96-125.
25. Adorno, T. (1993). Hegel: Three Studies. (Shierry Weber NicholSEN, Trans.). MIT Press.
26. Adorno, T. (1966). Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
27. Agamben, J. (2005). The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans. (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press.
28. Aquinas, St. Thomas. (1961). Commentary on the Metaphysics of Aristotle (Vol. 1). (John P. Rowan, Trans.). Chicago: Henry Regnery Company.
29. Aquinas, St. Thomas. (1968). On Being and Essence. (Armand Maurer, Trans.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
30. Aristotle. (1984). Physics. (J. Barnes, Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
31. Aristotle. (1993). Posterior Analytics. (J. Barnes, Ed.). Oxford University Press.
32. Aubenque, P. (1987). Études sur Parménide (Vol. 2). Paris: Vrin.
33. Augustin. (2012). The Confessions (John E. Rotelle, Ed.). New-York: New City Press.
34. Austin, J. (1962). Philosophical Papers. Oxford: Clarendon Press.
35. Backman, J., Carman, T., Dahlstrom, D. O., Harman, G., Marder, M., & Polt, R. (2019). Gatherings Symposium: Beyond Presence? *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 9, 145-174. DOI: <https://dx.doi.org/10.5840/gatherings201997>

36. Bahoh, J. (2014). Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge. Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 4, 39–69. DOI: <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2013476>
37. Bast, R. (1986). *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog.
38. Beaufret, J. (1974). *Dialogue Avec Heidegger. Approche de Heidegger* (T. 3). Paris: Les Éditions de Minuit.
39. Beaufret, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger. Philosophie Grecque* (T. 1). Paris: Les Éditions de Minuit.
40. Beaufret, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger. Philosophie Moderne* (T. 2). Paris: Les Éditions de Minuit.
41. Beaufret, J. (1998). *Leçons de philosophie* (T. 1). Paris: Seuil.
42. Bogachov, A. (2021). On the Equivalence of Translation of Martin Heidegger's "Being and Time". *Sententiae*, 40(3), 83-91. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.083>
43. Blattner, W. (2003). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: CUP.
44. Capobianco, R. (2010). *Engaging Heidegger*. University of Toronto Press.
45. Capobianco, R. (2017). The turn away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of Being and Time to the Thinking of Being as Physis and Aletheia. *Heidegger-Jahrbuch*, 11, 89-99.
46. Colish, M. (2008). The *Stoic theory of verbal signification* and the problem of lies and false statements from antiquity to St. Anselm. In *The Fathers and Beyond: Church Fathers Between Ancient and Medieval Thought* (pp. 17-43). Aldershot.
47. Couloubaritsis, L. (2014). Ousia, Huparxis, Hupostasis: Essence and Existence. In B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (pp. 422–23). Princeton: University Press.
48. Dahlstrom, D. (2019). Heideggerian Ruminations on Being and Presence. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 9, 155–157.

49. Dastur, F. (2000). *Telling Time: Sketch of a Phenomenological Chronology* (E. Bullard, Trans.). Cambridge: CUP.
50. David, P. (2018). Aristoteles als Leit- und Vorbild Heideggers in der Ausarbeitung der Seinsfrage. *Heidegger Studies*, 34, 121-128.
51. David, P. (2001). From Fundamental Ontology to Being-Historical Thinking. *Heidegger Studies* 17, 157-168. DOI: <https://doi.org/10.5840/heideggerstud2001178>
52. De Jong, J. (2020). *The Movement of Showing: Indirect Method, Critique, and Responsibility in Derrida, Hegel, and Heidegger*. State University of New York Press.
53. Deleuze, J. (1997). *Cinema* (H. Tomlinson, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
54. Deleuze, J. (1990). *The Logic of Sense* (M. Lester, Trans.). London: The Athlone Press.
55. Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy* (A. Bass, Trans.). The Harvester Press.
56. Derrida, J. (1976). Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics. *The Georgia Review*, 30(3), 527-564.
57. Dreyfus, Hubert L., & Wrathall, Mark A. (2005). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing.
58. Fédier, F. (1995). *Regarder voir*. Paris: Les Belles Lettres-Archimbaud.
59. Figal, G. (2000). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.
60. Figal, G. (2019). *Philosophy as Metaphysics: The Torino Lectures*. Mohr Siebeck Verlag.
61. Figal, G. (2009). *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
62. Gander, H. H., & Figal, G. (2009). *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

63. Gilson, E. (1967). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. (L. E. M. Lynch, Trans.). New-York: Vintage Books.
64. Green, A. (2018). *Revisited: Representation and the Work of the Negative*. Taylor&Francis.
65. Grondin, J. (2007). Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion. In Th. Rentsch (Hrsg.), *Heidegger Sein und Zeit* (ss. 1-26). Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110379396.1>
66. Guzzoni, U. (2009). *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späten Denken*. Karl Alber Verlag.
67. Hadot, P. (1968). *Porphyre et Victorinus (Vol. 2)*. Paris: Études augustinienes.
68. Harman, G. (2008). On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl. *Collapse*, 4, 333-364.
69. Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books.
70. Harman, G. (2002). *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Open Court Publishing Company.
71. Hegel, G. W. F. (1841). *Wissenschaft der Logik (Bd 1)*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.
72. Hegel, F. (2020). *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. (E. S. Haldane, & Frances H. Simson, Trans.). Lector House.
73. Heidegger, M. (2009). *Basic concepts of Aristotelian philosophy*. (Robert D. Metcalf, & Mark B. Tanzer, Trans.). Indiana University Press.
74. Heidegger, M. (1977). *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking* (D. Farrell Krell, Ed.). Harper & Row Publishers.
75. Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
76. Heidegger, M. (1976a). *Brief über den Humanismus*. In *Wegmarken* (ss. 313–365). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

77. Heidegger, M. (2011). *Der Anfang der Abendländischen Philosophie: Auslegung Des Anaximander Und Parmenides*. Gesamtausgabe (Bd. 35). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
78. Heidegger, M. (1997a). *Der Satz Vom Grund*. Gesamtausgabe (Bd. 10). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
79. Heidegger, M. (1985). *Der Weg zur Sprache*. In *Unterwegs zur Sprache* (ss. 227–259). Gesamtausgabe (Bd. 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
80. Heidegger, M. (1983a). *Die Grundbegriffe Der Metaphysik*. Gesamtausgabe (Bd. 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
81. Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (Bd. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
82. Heidegger, M. (2006). *Die Kehre*. In *Identität und Differenz* (ss. 113–125). Gesamtausgabe (Bd. 11). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
83. Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe (Bd. 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
84. Heidegger, M. (1976b). *Hegel und die Griechen*. In *Wegmarken* (ss. 427–445). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
85. Heidegger, M. (1993). *Hegel*. Gesamtausgabe (Bd. 68). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
86. Heidegger, M. (1986). *Seminare*. Gesamtausgabe (Bd. 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
87. Heidegger, M. (1991a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe (Bd. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
88. Heidegger, M. (1976c). *Kants These über das Sein*. In *Wegmarken* (ss. 445–481). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
89. Heidegger, M. (2010). *Logic: The Question of Truth* (Th. Sheehan, Trans.). Indiana University Press.
90. Heidegger, M. (1976d). *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe (Bd. 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

91. Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe (Bd. 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
92. Heidegger, M. (1976e). Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“. In *Wegmarken* (ss. 303–313). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
93. Heidegger, M. (1991b). *Nietzsche* (Vol. 1-2). (D. Farrell Krell, Ed.). Harper Collins Publishers.
94. Heidegger, M. (1991c). *Nietzsche* (Vol. 3-4). (D. Farrell Krell, Ed.). Harper Collins Publishers.
95. Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Gesamtausgabe (Bd. 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
96. Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles*. Gesamtausgabe (Bd. 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
97. Heidegger, M. (1976f). *Platons Lehre von der Wahrheit*. In *Wegmarken* (ss. 203–239). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
98. Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe (Bd. 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
99. Heidegger, M. (2007a). Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“. In *Zur Sache des Denkens* (ss. 27–58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
100. Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
101. Heidegger, M. (1973). *The End of Philosophy*. Harper & Row Publishers.
102. Heidegger, M. (1997b). *Unveröffentlichte Abhandlungen / Besinnung*. Gesamtausgabe (Bd. 66). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
103. Heidegger, M. (1976g). *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1. In *Wegmarken* (ss. 239–303). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

104. Heidegger, M. (1976h). Was ist Metaphysik? In *Wegmarken* (ss. 103–123). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
105. Heidegger, M. (2007b). Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe (Bd. 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
106. Henry, P., & Hadot, P. (1960). *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*. Paris: Editions du Cerf.
107. Hintikka, J. (1986). The Varieties of Being in Aristotle. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.), *The Logic of Being* (pp. 81-114). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_4
108. Husserl, E. (1983). Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. In *Collected Works* (Vol. II). (F. Kersten, Trans.). Martinus Nijhoff Publishers.
109. Husserl, E. (2019). *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (James S. Churchill, Trans.). Indiana University Press.
110. Hübner, B. (2007). Die Nacht des Seins. Vierzig Jahre Denken, um nur noch schwarz zu sehen. Martin Heidegger. Passagen Verlag.
111. Ierodiakonou, K. (2004). *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford University Press.
112. Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New-York: Oxford University Press Inc.
113. Kahn, C. (1986). Retrospect on the Verb “To Be” and the Concept of Being. In *The Logic of Being* (pp. 1-28). Dordrecht: D. Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_1
114. Kahn, C. (1973). The Verb “Be” in Ancient Greek. Dordrecht: D. Reidel.
115. Kant, I. (1998). *Kritik Der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
116. Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press.

117. Kleinberg-Levin, D. (2022). Insight into Being: Ontological Responsibility in Heidegger's "Einkehr in das Ereignis". *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 12, 68-95. <https://doi.org/10.5840/gatherings2022124>
118. Kobets, R. (2020). Existential concept of science in Heidegger's fundamental ontology. *Filosofska Dumka*, 1, 37-51. <https://doi.org/10.15407/fd2020.01.037>
119. Kobets, R. (2019). On Heidegger's concept of ontology. *Filosofska Dumka*, 1, 60-73.
120. Kosman, A. (2013). *The Activity of Being*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
121. Lacan, J. (1973). L'Étourdi. *Scilicet*, 4, 5–52.
122. Lyuty, T., & Puhach, V. (2021). Translation of Philosophical Texts in Contemporary Ukraine. *Sententiae*, 40(3), 180-190. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.180>
123. Mally, E. (1912). *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
124. Maritain, J. (1962). *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*. New-York: New American Library.
125. Marx, W. (1982). *Heidegger and the Tradition* (T. Kisiel & M. Greene, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
126. McNeill, W. (2012). From Destruction to the History of Being. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2, 24–40. DOI: <https://doi.org/10.5840/gatherings201222>
127. Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Ray Brassier, Trans.). London: Continuum.
128. Meinong, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie*. Hamburg: Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2634-1>
129. Mill, J.-St. (2011). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Cambridge: CUP.

130. Moro, A. (2006). *The raising of predicates*. Cambridge: CUP.
131. Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge.
132. Mumford, S. (2021). *Absence and Nothing: The Philosophy of What There is Not*. Oxford University Press.
133. Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural* (Robert D. Richardson, & Anne E. O'Byrne, Trans.). California: Stanford University Press.
134. Nickel, G. & Schönecker, D. & Ufert, W. (Hrsg.). (2018). *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763)*. In *Kant zur Philosophie der Mathematik* (ss. 54-58). Brill | mentis Verlag.
135. Nietzsche, F. (1963). *Gesammelte Werke* (Bd. 17). München: Musarion Verlag.
136. Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford University Press.
137. Pöggeler, O. (1969). *Heidegger: perspektiven zur deutung seines Werks*. Kiepenheuer & Witsch.
138. Pöggeler, O. (2001). *Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation*. In A. Graeser (Hrsg.), *Grosse Philosophen* (ss. 744-762). Darmstadt: Primus Verlag.
139. Pöggeler, O. (1984). *Martin Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein: Athenäum Verlag.
140. Pöggeler, O. (1992). *Neue Wege mit Heidegger*. Karl Alber Verlag.
141. Preston, J. J. (2021). *Heidegger's Endoxic Method: Finding Authenticity in Aristotle*. *Gatherings: the Heidegger Circle Annual, 11*, 102–135.
142. Richardson, W. (2003). *Through Phenomenology to thought*. New-York: Fordham University Press.
143. Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit* (T. I.). Editions du Seuil.
144. Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
145. Rosen, S., & Polt, R. (1994). *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*. *Philosophy in Review, 14*, 286-288.

146. Rosenzweig, F. (1976). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (Bd. 3). Den Haag: Martinus Nijhoff.
147. Saad, G. (2020). The Greek Sources of Heidegger's *Ἀλήθεια* as Primordial Truth-experience. *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 10, 157–191. <https://doi.org/10.5840/gatherings2020107>
148. Safranski, R. (2001). *Ein Meister Aus Deutschland*. Fischer Taschenbuch Verlag.
149. Sandowsky, L. (2004). Heidegger and the Concept of Time – the Turn[s] of a Radical epoch[é]. *Existential: An International Journal of Philosophy*, 3-4, 213-230.
150. Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness* (Hazel E. Barnes, Trans.). New-York: The Philosophical Library.
151. Sartre, J.-P. (1995). *Truth and Existence*. University of Chicago Press.
152. Seubert, H. (2020). *Heidegger-lexikon*. Paderborn: Brill, & Fink. DOI: <https://doi.org/10.36198/9783838554112>
153. Simplicius. (2002). *On Aristotle Physics 3* (J. O. Urmson, Trans.). Bloomsbury.
154. Simplicius. (1992). *On Aristotle Physics 4.1–5 and 10–14* (J. O. Urmson, Trans.). Bloomsbury.
155. Sorensen, R. (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Oxford University Press.
156. Thacker, E. (2011). *In the Dust of this Planet*. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books.
157. Thacker, E. (2015). *Starry Speculative Corpse*. In *Horror of Philosophy* (Vol. 2). Zero Books.
158. Tonner, P. (2010) *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. New York.: Continuum International Publishing Group.
159. Trawny, P. (2019). *Heidegger: A Critical Introduction*. Polity.
160. Weinrich, H. (1975). *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik* (Bd. 6). München: Wilhelm Fink.

161. Westerlund, F. (2020). *Heidegger and the Problem of Phenomena*. London: Bloomsbury.

162. Winkler, R. (2020). *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London: Bloomsbury Academic.

163. Wiplinger, F. (1961). *Wahrheit Und Geschichtlichkeit Eine Untersuchung Über Die Frage Nach Dem Wesen der Wahrheit Im Denken Martin Heideggers*. Karl Alber Verlag.

164. Zalta, E. (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Springer.

165. Zalta, E. (1998). Mally's Determinates and Husserl's Noemata. In A. Hieke (Ed.), *Ernst Mally – Versuch einer Neubewertung*. Academia Verlag.

ДОДАТОК А

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

1. Захлипа, Д. (2022). Буття-Dasein серед літеральних і філософських перспектив україномовного перекладу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 65, 23–31. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-03>

2. Захлипа, Д. (2022). Негативна копула буття серед перспектив гайдеггерового проекту радикальної онтології. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 67, 49–56. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-6>

3. Захлипа, Д. (2023). Нігітологія імені буття М. Гайдеггера. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 69, 82-90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-69-10>

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

4. Захлипа, Д. (2023). Алетизація нігілізму М. Гайдеггером. *Grail of Science*. Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Open Science Nowadays: Main Mission, Trends and Instruments, Path and Its Development». Відень-Вінниця. №31. 370-371. DOI: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.15.09.2023.57>

5. Захлипа, Д. (2023). Гайдеггерові поняття ніщо та angst: перекладацька специфіка. *ΛΟΓΟΣ*. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Ricerche scientifiche e metodi della loro realizzazione: esperienza mondiale e realtà domestiche». Болонія-Вінниця. 158-159. DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-29.09.2023.45>

6. Захлипа, Д. (2023). Осучаснені форми другого із давньогрецьких заперечень: дефективність і вада. *Grail of Science*. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції «Globalization of scientific knowledge: international cooperation and integration of sciences». Відень-Вінниця. №32. 296-297. DOI: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.13.10.2023.053>

7. Захлипа, Д. (2023). Поняття ніщо: онтологічні підоснови першої із форм давньогрецького заперечення. *ΛΟΓΟΣ*. Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції «Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences». Кембридж-Вінниця. 185-186. DOI: <https://doi.org/10.36074/logos-18.08.2023.51>

10. Захлипа, Д. (2023). Радикально-онтологічна реконструкція тези Парменіда. Матеріали IX Всеукраїнської мультидисциплінарної науково-практичної інтернет-конференції «Наукові дослідження: реалії сьогодення». Полтава. 54-56. URL: https://webconference.org.ua/wp-content/uploads/2023/04/IX_Всеукраїнська_мультидисциплінарна_науково_практична_Інтернет.pdf

8. Захлипа, Д. (2021). Філософський дискурс ἀλήθεια як умова оприсутнення науки. *XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна*. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів. Харків. 30–33. URL: https://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/staff_tpf/visnyk/17_chytannya.pdf

Онлайн сервіс створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

ПРОТОКОЛ
створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

Дата та час: 15:10:10 31.05.2024

Назва файлу з підписом: Zakhlypa_diss.pdf.asice
Розмір файлу з підписом: 2.0 МБ

Перевірені файли:
Назва файлу без підпису: Zakhlypa_diss.pdf
Розмір файлу без підпису: 3.5 МБ

Результат перевірки підпису: Підпис створено та перевірено успішно. Цілісність даних підтверджено

Підписувач: Захлипа Дар'я Андріївна
П.І.Б.: Захлипа Дар'я Андріївна
Країна: Україна
РНОКПП: 3557613682
Час підпису (підтверджено кваліфікованою позначкою часу для підпису від Надавача): 15:10:08
31.05.2024
Сертифікат виданий: КНЕДП АТ "УКРСИББАНК"
Серійний номер: 4723196C41B46DB604000000598A0300F6280F00
Алгоритм підпису: ДСТУ 4145
Тип підпису: Удосконалений
Тип контейнера: Підпис та дані в архіві (розширений) (ASiC-E)
Формат підпису: З повними даними для перевірки (XAdES-B-LT)
Сертифікат: Кваліфікований

Версія від: 2024.04.15 13:00