

---

<https://doi.org/10.15407/fd2020.01.052>  
УДК 165.62

**Олександр КОМАРОВ**, студент другого курсу  
магістратури філософського факультету,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
01033, Київ, вул. Володимирська, 60  
ak3030444@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8480-5540>

## «МОВА Є ДІМ БУТТЯ». ЩО ОЗНАЧАЄ ВИСЛІВ ГАЙДЕГЕРА?

---

*Метою статті є демонстрація того, як вислів Гайдегера «Мова є дім буття» претендує на репрезентацію сутності всієї західноєвропейської філософії, а саме як нарис єдності опосередкованих тотожностей — буття, форми та назви. У статті зроблено наголос на зв'язку філософії Гайдегера з філософією Платона, а відтак на сталості фундаментальної філософської проблематики, яка знаходить для себе різні способи вираження (міфологічний, метафізичний, феноменологічний).*

**Ключові слова:** мова, буття, пізнання, ім'я, форма, ідея блага, мовлення, мислення, вислів, розізмкненість, екзистенційна структура, істина, ідея.

Майже сторіччя минуло з того часу, коли Мартин Гайдегер проголосив де-струкцію історії онтології методичним принципом свого філософування. Філософування, яке претендувало на вираження філософського мислення як такого, в його історичному поступі та темпоральному значенні. Відтоді постало безліч інтерпретацій, як саме треба розуміти акти де-струкції, але спосіб та масштаб філософії Гайдегера не піддається освоєнню. У різдвяному листі від 24 грудня 1931 року Карл Ясперс називає Гайдегера філософом, «що коментує», проникаючи до початків. У відповідь Гайдегер вживає те ж визначення щодо себе, здається, зовсім не ображаючись на присвоєний йому статус коментатора. У цьому можна углядіти підказку для правильного тлумачення значення де-струкції. Де-струкція — це коментар з перспективи «виведення за дужки» всіх можливих контекстів зумовлення, що вивільняє погляд, названий початковим. Отже, не має значення, яке місце поняття чи явище займає в хронологічній ієрархії історіографії; має значення те, чи

---

Цитування: Комаров, О. (2020). «Мова є дім буття». Що означає вислів Гайдегера? *Філософська думка*, 1, 52—69. <https://doi.org/10.15407/fd2020.01.052>.

прокоментовано його «деструктивно» і чи самé (явище/поняття) відсилає до незумовленого початку. До початку філософії, тобто того, що уможливує філософування. Чи можемо ми виявити «початок» та «наслідок», досліджуючи явище мови? Чи є у мові щось проміжне між початком та наслідком? Що таке мова? Та чому Гайдегер називає мову домом буття? Чи можливе філософське виявлення того, що уможливує мову незалежно від культурних контекстів та історичних епох? Чи не має питання «Що таке мова?» одночасно виводити нас на питання «Що таке людина?», а відтак «Що означає бути?»?

### **Поняття «буття» Гайдегера як антиметафізичний еквівалент незумовленого початку Платона**

З огляду на намір охопити філософське мислення в його історико-темпоральному вираженні видається доречним почати дослідження саме з античної класики, діалогів Платона, аби продемонструвати сутнісну єдність західноєвропейського філософування від Платона до Гайдегера. Метою є виявити значеннєву спорідненість понять «мова» та «буття» через їх формальну деструкцію, щоб проінтерпретувати ключовий вислів, обраний темою цієї статті. Важливим завданням в цьому контексті є інтерпретація еквівалентних до поняття «буття» поняття «незумовлений початок», ідеї блага та їх зв'язку з мовою. Природу мови буде розглянуто через аналітику діалогу Платона «Кратил», гносеологічну роль буття буде конкретизовано через діалог «Держава», а зв'язок між філософією Гайдегера та філософією Платона буде показано через працю Гайдегера «Вчення Платона про істину». Також ми маємо наблизитися до розуміння поняття «мовлення» у філософії Гайдегера. Наразі ми досягнемо цього лише побіжно, адже поки що йдеться лише про підготовку до інтерпретації поняття «мовлення» через аналітику праць Платона. В останньому параграфі цієї статті ми зосередимося конкретніше саме на викладах Гайдегера.

### **Три виміри мови у Платона: ім'я, форма, буття**

Діалог Платона «Кратил» цілком присвячено проблематиці мови; його вважають однією з найперших філософських праць у цьому напрямку. В діалозі Платон розглядає природу імен (назв будь-якої речі або явища) та намагається з'ясувати їх походження. З одного боку, висловлено думку щодо натуралістичної теорії природи імен, тобто що кожна річ має своє власне ім'я, яке належить тільки їй, а завдання мислителя — його з'ясувати. Таку тезу відстоює в діалозі співбесідник Сократа Кратил. З іншого боку, висловлено припущення щодо конвенційної теорії природи імен, тобто що кожне ім'я є виключно результатом домовленостей між людьми, а людина, як зазначав ще Протагор, є мірилом усіх речей. Таку тезу відстоює інший співбесідник Сократа Гермоген. Самого Сократа не задовольняє жодна із зазначених

моделей, адже в одному випадку утворюється мова без онтологічного укорінення, в іншому ж відсутня можливість обґрунтувати варіативний характер мовних практик. Сократ об'єднує обидва підходи, стверджуючи, що імена визначаються законодавцями (мислителями) згідно зі способом існування того, що іменується, хоча законодавець має деяку свободу у визначенні звуків, які відповідатимуть тому чи тому імені. Ім'я, стверджує Сократ, є знаряддям навчання та розподілу сутностей. Сутністю у цьому випадку є певний зразок, або форма. Пильний законодавець спостерігає явище та виявляє спосіб його існування, тобто форму. Відштовхуючись від форми, законодавець утворює необхідну кількість однокорінних слів (іменників, прикметників, дієслів), залежно від того, наскільки те, що називають певним іменем, дотичне до виявленої форми. «Перші греки, що проживали в Елладі, шанували Сонце, Місяць, Зірки, бачили, що все біжить, і від бігу назвали богів» [Платон, s.a.(a)]. В оригінальному тексті Платон використовує поняття θεῖν — бігти та θεοὺς — бог, стверджуючи, що ці поняття є однокорінними, а саме через ототожнення функції природи (а отже, богів) з явищем руху. Так, у діалозі устами Сократа Платон роз'яснює походження великої кількості слів, зводячи слова до функції, яку виконує річ, що її іменує законодавець. Законодавець постає як вдумливий мудрець, який уважно вглядається в сутність речі та точно описує спосіб її існування відповідним словом. Звідси модель грецької мови є кореспонденцією дійсності, принаймні дійсності в тій подібності, в якій її актуально виявив мудрий законодавець. Законодавець оприявнює суще, надаючи йому ім'я. *Отже, за кореспондентної моделі мови онтологічну картину буття суцього можна реконструювати через критику імен.* Саме такою критикою часто послуговується Гайдегер, аби виявити первинний сенс того чи того поняття, адже, будучи достатньо кореспондентними до дійсності, грецька та німецька мови це дозволяють. Звісно, в «Кратилі» Платон застерігає бути обережним, адже є слова, певні звуки в яких викривилися з часом, є поняття, які було запозичено у варварів, а за певних умов слова можуть бути створені й за домовленістю.

Описаний спосіб присвоєння імені поширюють на складені імена, тобто слова, зіставлені з двох або трьох інших, значення яких уже було відоме. Постає питання: звідки ж беруться найперші слова (атомарні імена)? «Смішним, я думаю, має здатися, Гермоген, що із наслідування за допомогою літер та складів речі стануть для нас суцільно ясними. Проте немає іншого вибору (ми ж не будемо говорити, що вони встановлені богами або прийшли від варварів)» [Платон, s.a.(a)]. Отже, Сократ не знаходить жодного іншого пояснення походження перших імен, якщо не знайти у самих звуках і літерах певний зміст. Тобто людина, будучи здатною видавати звуки (за допомоги рота), цими звуками вже наслідує ідеальну суттєву характеристику предмета, який описує. Так, є свій звук та літера для круглого, липкого, гладкого, гострого, урухомленого тощо. Тобто всю множинність предметної даності визначено та уможливлено єдностями ідеальних характеристик (ідеями), а

законодавець вглядається у множинність суцього і називає його, наслідуючи звуками ідеальні характеристики. В діалозі Сократ допускає, що, як і в будь-якій професії, є кращі та гірші майстри, тобто деякі перші імена наслідують сутність того, що визначають недостатньо якісно, а деякі імена викривилися з часом через безграмотність тих, хто їх вживає.

Так може здатися, що з мовою ми розібрались. Ім'я (слово) — це образ дійсної речі. А мову складено із зіставлення імен для опису дійсних процесів, які мова і наслідує. Мова має знаковий вимір — імена, та формальний вимір — сутності процесів та явищ, що їх споглядають та іменують. Виявляти форми та іменувати їх — справа законодавців, адже лише вони мають достатню кваліфікацію, щоб углядіти субстанційні характеристики того, що вони споглядають, і надати правильні імена (при цьому законодавці мають пильнувати, перевіряти та виправляти один одного, навіть щодо тих імен, які встановлені давно і начебто не потребують перевірки). Перші імена виникають у результаті: 1) наслідування звуками сутності речей; 2) запозичення перших імен у варварів; 3) викривлення деяких звуків перших імен із часом. Складені імена виникають: 1) за рахунок поєднання двох або трьох перших імен; 2) їх запозичують у варварів. Такі правила розповсюджують на все, крім деяких суто абстрактних речей, сутність яких не можна емпірично роздивитись. Так, наприклад, одиницю ми ніде не можемо знайти в природі, адже одиницею є все, але саме одиниця в подібності якоїсь конкретної речі в природі не існує. Для таких випадків, коли треба описати те, що є, але є суто умоглядно, використовують домовленості. Так, Платон виправдовує і конвенційну модель творення мови. В принципі, за певних обставин за домовленостями можуть встановлювати імена і для атомарних та складених імен, що описують конкретні процеси та явища. Абсолютної ізоморфії речей та мови бути не може через певну динаміку та неусталеність на конкретному (знак, ім'я) та абстрактному (форми, образи) рівні. З одного боку, на конкретному рівні суще перебуває в урухомленому стані, *все біжить*, і необхідно надавати нові слова для мінливих аспектів множинної дійсності (плюс самі імена як знаки в своєму суто звуковому чи візуальному вираженні постійно викривляють, коригують або запозичують). На абстрактному рівні «світ ідей» також не підлягає остаточному та беззаперечному досягненню через певні протиріччя у граничних запитуваннях, а також через «пригадування», тобто динамічний процес пізнання ідеального. Так, наприклад, безвихідним є питання про сутність одиниці. І навіть якщо всі цифри об'єднати єдиною ідеєю числа, одиницею стає саме число, а от поділене число на два стає або двома числами, або просто двійкою (тобто протилежністю одиниці). Неспроможність вхопити в абстрактному умогляданні ідею цілого (остаточної одиниці) яскраво змальовано Платоном в діалозі «Парменід».

Та Платон не був би сам собою, якби наприкінці «Кратила» все ж таки не поставив би кілька питань, які вказують на ще один вимір пізнання, який не є ні конкретним (знаки), ні абстрактним (форми). Такі питання присутні

в усіх діалогах Платона, більшою чи меншою мірою, і радше у формі натяків та припущень. Якщо на будь-якому рівні у нас є урухомлені знання, то душа має бути дотична до спокою, до справжньої вихідної цілості, за умов якої може постати вся урухомлена даність в її явищах та формах, яка не виражається ні знаково, ні формально. Не виражається знаково через те, що знак є те, що відсилає до форми, і не виражається формально через проблеми, які виникають при спробі дати числовий вимір цілості та вказані в «Парменіді» (абстрактно зобразити цілість). То звідки береться думка, що взагалі є якась цілість, за умов якої розгортається все, що підлягає пізнанню абстрактно або конкретно? Така думка напрошується через певні опосередковані ознаки, наведені наприкінці «Кратила», яких можна виокремити чотири:

Все, що доступне для пізнання, перебуває в русі (бжить) та мінливості. Той, хто пізнає, не є тотожним самому собі через мінливість усього, що він знає, включно всього, що він знає про самого себе. Ні речі суцього, ні усвідомлені/осягнуті/згадані ідеї не залишаються тими ж самими. Та все ж таки, незважаючи на плинність знання, той, хто пізнає, залишається собою. Отже, має бути щось «надідеальне» (ідея ідей), щось тотожне самому собі, що забезпечує спадковість плинного знання, а саме знанням не є або є самототожним знанням.

Щось забезпечує зв'язок між тим, хто пізнає, та образом (формою, виявлення якої дає змогу надавати ім'я). Сам зв'язок залишається непроясненим, адже пізнання ми починаємо вже з форми, визначеної ідеальними характеристиками (кругла, липка, урухомлена тощо). Тобто той, хто пізнає, і форма перебувають за умов непроясненої цілості (зв'язку).

Речі також перебувають у певному зв'язку між собою, адже рот (те, що створює звуки, а також імена) є також річ, і залишається незрозумілим, на підставі чого речі можуть одна одну наслідувати.

Має бути щось прекрасне й добре, що притаманне кожній речі, яка існує, і воно є гарантом зв'язків речей (ймовірно, найслабший аргумент, а радше висновок, який впливає з попередніх аргументів. Можна пофантазувати, з яких причин виявлену цілість зв'язків речей названо прекрасною і доброю, можливо через ентузіастичний подив, який переживає філософ, рухаючись у пізнанні).

Показовим є те, що Платон описує цю проблему наприкінці діалогу, суцільно присвяченому проблемі мови. Мови саме як знакової системи та підґрунтя (форм, ідей), яке дає змогу надавати речам та явищам певні правильні імена. Простої теорії ідей виявляється недостатньо, граничне запитування потребує «ідей ідей» як самототожного, *незумовленого початку*. Тобто можна стверджувати, що, згідно з Платоном, природа мови має три виміри: знаковий, формальний та буттєвий. Або простіше — вихідним є буття як (незмінна) умова можливості формалізації та конкретизації.

Звісно, Платон не має стрункої та системної теорії трансцендентального апіорі, яку вже у XVIII сторіччі для нас актуалізує Кант. За це Платону

дістається від Гегеля, який зазначає в першому томі «Науки логіки»: «Також і Платонова діалектика в “Парменіді”, а в інших місцях ще пряміше, має намір лише знімати та спростовувати суперечливі твердження через них самих, а подекуди взагалі має ніщо як свій результат» [Hegel, 1990: S. 40]. Далі за текстом зазнає Гегелевої критики і сам Кант, адже Гегель упевнений, що тільки йому (Гегелю) належить методика правильної діалектики, що сягає самого буття (абсолютного духу), а не лише опосередковано вказує на нього через демонстрацію суперечностей обмежених визначень розсуду. Але тут, здається, ми маємо виступити на захист Платона як людини свого часу, яка, наслідуючи слова Сократа, зізнавалась, що не знає, чого саме вона не знає, але, не знаючи, вказує на те, що щось є поза межами предметного знання (маєвтика), навіть якщо довести це можна лише через демонстрацію обмежень раціональної суперечки (що влучно зазначив Гегель). По суті, стати на захист Платона (від Гегеля) ми можемо словами Гайдегера, який у праці «Що є філософія?» обґрунтовував необхідність порятунку мислення від софістів. Таким рятівником став Сократ, хоч останньому і було притаманно «грати на ворожому полі», полі софістів. Так, Гайдегер зазначає, що грецьке *φιλοσοφία* — це намагання врятувати *ἀρχή* (початок) мислення від тривіалізації за допомогою мови. Архе мислення — це те, що мислення уможливує, а так не може бути повноцінно помисленим, бо повсякчас передує будь-якому мисленнєвому акту. З архе мислення може намагатися бути у відповідності.

Проте очевидно, що від одного діалога до іншого у Платона дедалі більше присутня проблематика, згодом актуалізована німецькою класичною філософією, хоча достатньо туманно та нерішуче, не позбавлена міфологічного пафосу та метафізичних уявлень.

## Незумовлений початок та його міфологізація

Натяки на буття як умову можливості пізнання наявні в різних діалогах Платона, один із прикладів можемо розглянути на підставі VI та VII книг діалогу «Держава». Саме тут Платон указує на розрізнення математичного та діалектичного мислення, а його опис діалектики нагадує радше діалектику Гегеля, ніж той спосіб міркування у «Парменіді», який було розкритиковано Гегелем. Сократ висловлюється про ідею блага як про те, що уможливує пізнання та навіть саму істину, виводячи її (ідею блага) на найвищий рівень пізнання: «Так от, те, що надає речам, які пізнають, істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати, це ти і вважай ідеєю блага — причиною знання та пізнаваності істини. Хоч би яким прекрасним було те та те — пізнання та істина, але якщо ідею блага ти вважатимеш чимось прекраснішим, ти матимеш рацію. Як правильно вважати світло та зір подібними до Сонця, але визнати їх Сонцем було б хибно, так і тут: правильно вважати пізнання та істину тим, що має образ блага, але визнати їх самим благом було б хибно: благо за його властивостями слід цінувати вище» [Платон, s.a(b)]. *Отже, ми маємо три виміри пізнання, на які варто звернути увагу: 1) речі; 2) істинність*

щодо речей, які пізнають; 3) ідея блага як те, що уможливорює істинність. Можемо конкретизувати такий стан справ ще однією цитатою: «Вважай, що і пізнавані речі можна пізнавати лише завдяки благу; воно дає їм буття та існування, хоча саме благо не є існуванням, воно — за межами існування, перевищує його гідністю та силою» [Платон, s.a.(b)]. Речі ми можемо пізнавати і суто чуттєво. Умоглядний розгляд речі дає нам змогу з'ясувати сутність речі (істинність). Ось цей другий (або серединний) вимір пізнання — умоглядність (істинність, пошук сутності) розділяється ще на два — умоглядність щодо речей та умоглядність щодо ідеї блага. Платон констатує, що певне мислення (як системна робота з абстрактними узагальненнями) можна здійснювати на підставі образних подоб, що постали в результаті споглядання речей. Тоді мислення спрямоване «до завершення», а не «до початку». Мислення намагається з'ясувати сутність та остаточний зміст речей, які спостерігає, і для цього виробляє для себе *передумови* (образні подоби). Відтак є мислення, зумовлене передумовами, що намагається зрозуміти зміст речей; і мислення, позбавлене передумов, що намагається знайти власний *незумовлений початок*. Мислення, базоване на передумовах, — це, по суті, будь-яке наукове мислення, «математичне мислення». Таке мислення закладає певні аксіоми у свої засади і так уможливорює розбудову науки з її масштабним теоретичним корпусом. Діалектичне мислення, на відміну від математичного, не починається з передумов, але задається питанням про можливість постання останніх, прориваючись до незумовленого початку мислення. Так виходить, що те, що названо Платоном ідеями, теж має як мінімум подвійну природу. Ці ідеї як подоби суцього, які постають на підставі узагальнень результатів спостереження (форми/образи), та ідея як здійснення мислення про умову можливості творення наукових передумов, яка сама передумови не має. «Один розділ умоглядного душа вимушена шукати на підставі передумов, послуговуючись образами з відрізків, які в нас виникли раніше, так вона урухомлюється не до початку, але до завершення. Між тим, інший розділ душа віднаходить, здійснюючись від передумови до початку, який не має такої передумови. Без образів, які були у першому випадку, але за допомоги самих ідей вона торує собі шлях» [Платон, s.a.(b)]. У цьому випадку можна стверджувати, що діалектика Платона нагадує діалектику Гегеля, а критика останнього в «Науці логіки» є несправедливою, адже в «Державі» і в «Парменіді» ми бачимо по-різному розкрити сутність діалектики. У «Державі» йдеться не лише про зняття протиріч між суперечливими визначеннями, але про прояснення умов можливості пізнання. Зняття протиріч між суперечливими визначеннями (а саме так утворюють синтезовані поняття) постає радше як наслідок діалектичного мислення. Вихід розуміння у більш довершений рівень споглядання уможливорює зняття суперечностей, що поставали на попередньому рівні. Та діалектиці йдеться, зрештою, не про створення несуперечливої картини суцього, але й про прояснення структури буття. Так діалектика Гегеля постає деміфологізованим

(але в баченні Гайдегера ще достатньо метафізичним) еквівалентом діалектики Платона.

Цікаво, що критика математичного та діалектичного мислення у «Державі» Платона сильно нагадує критику сучасного стану наук, зареферовану Гайдегером у 3—4-му параграфі «Буття та часу». Важливо, що не стільки критиковано стан сучасних наук, але розглянуто способи мислити як модальності буття людини. Модерні науки, зазначає Гайдегер, знаходяться в постійній ревізії власних засадових понять, але їм бракує змоги визначити джерела виникнення останніх. Отже, без онтології будь-яка наука не може з'ясувати власне походження. Тобто, висловлюючись словами Платона, можна сказати, що науки розробили достатній корпус теоретичних дисциплін, ґрунтованих на передумовах, а от із проясненням незумовленого початку питання залишається проблематичним. Необхідно актуалізувати питання про буття, про яке люди забули. А якщо вони про нього і пам'ятають, то тлумачать його хибно, намагаючись розглядати буття як предмет дослідження, а не здійснюючи певні мисленнєві акти, що відповідають вимогам діалектичного мислення, в сенсі пригадування незумовленого початку. Показовою є реакція Главкона на слова Сократа в «Державі», які підсумовують сказане щодо діалектики: «Проте ти стверджуєш, що буття та все уможлядне можна споглядати ясніше за допомоги діалектики, ніж те, що розглядають за допомоги так званих наук, які виходять з припущень. Дійсно, і такі дослідники бувають вимушені споглядати царину уможлядного за допомоги розсуду, а не через відчуття, але розглядають її на підставі своїх припущень, не сходячи до першопочатку, і не можуть досягнути її розумом, хоча вона цілком уможлядна, якщо досягнути її першопочатково. Розсудом же ти називаєш, здається, ту здатність, яку подибуємо у тих, хто займається геометрією, та подібних до них. Проте це ще не розум, адже розсуд займає проміжне положення між гадкою та розумом» [Платон, s.a.(b)]. Показовим моментом є твердження щодо статусу геометрів у цій цитаті. Адже саме такі дисципліни, як геометрія, астрономія та музика, на думку Платона, можуть допомогти наблизитись до здатності мислити діалектично. Чи дає Платон якусь дорожню карту щодо набуття такої здатності? По суті, такою картою є всі діалоги Платона, але в нинішньому тексті ми розберемо лише те, що Платон зазначає у «Державі» (VII книга). Шлях освоєння діалектичної спроможності пролягає у переведенні уваги від становлення до буття. Або, перфразовуючи, у переведенні уваги від *конкретного через абстрактне до всезагального*. Згадуючи будову мови у попередньому параграфі, ці царини можна розділити на знак, форму та буття (вимір пізнання, що виявляється опосередковано, є тотожним самому собі, а отже, є незмінним). Але що таке всезагальне (або незумовлений початок) і як перевести на нього пріоритет уваги? Цієї відповіді Платон прямо не дає, а можливо прямої її й не може бути, але він задає певний напрямок, послуговуючись прикладами. Одним із прикладів урухомлення від становлення до буття є зняття протиріччя чуттєвого



досвіду за допомоги абстрактних (умоглядних) міркувань, на прикладі розрізнення пальців. Чуттєва перцепція може не знайти різниці між підмізинним пальцем та мізинцем, або середнім та вказівним, якщо вони виявляться одного розміру, ваги тощо, і вирішити, що різні предмети є одним і тим самим. Або, якщо ще пошукати приклади, чуттєва перцепція може не зрозуміти різниці між котом та собакою, якщо вони одного розміру, волохаті, чотирилапі, з вусами тощо. Але умоглядне споглядання здатне виокремити певні субстанційні характеристики того чи того предмета та на їх підставі відрізнити одне від одного (тобто розрізнити предмети за родовими та видовими ознаками). Суперечності на рівні чуттєвої перцепції долає акт пізнання більш високого порядку — діяльність розсуду/розуму, пробудження думки. Але спонукою для задіяння такого акту пізнання (більш високого порядку) є *антиномійність визначеності* на актуальному (чуттєвому) рівні. «Те, що впливає на відчуття одночасно зі своєю протилежністю, я визначив як те, що спонукає, а що таким чином не впливає, те й не пробуджує думки» [Платон, s.a.(b)]. Безпорадність чуттєвості у розв'язанні суперечливої ситуації спонукає до розімкнення більш довершеного інструментарію пізнання. Тобто споглядання двох тотожних з точки зору чуттєвості, але відмінних з точки зору умоглядності предметів — підмізинного пальця та мізинця — дає змогу зняти суперечність через виведення синтезованого образу пальця, який діалектично містить у собі тотожність і відмінність одночасно. Але так ми досягаємо лише рівня абстрактних узагальнень стосовно предметів сущого (тобто досягаємо образів, форм...). Нам же йдеться про пошук шляхів пізнання буття. Але спосіб пошуку в принципі вже прояснено — це контакт з антиномійністю визначеності на актуальному рівні споглядання. Через це Платон зазначає, що використання геометрії (чи математики) з конкретною метою навряд допоможе досягнути діалектики. Якщо використання геометрії редуковане до практичної мети у військовій справі, торгівлі тощо, то це оречевлює пізнання. Про мистецтво рахування, що спонукає до діалектики, Платон висловлюється так: «воно посилено вабить душу у висоту та змушує розмірковувати про числа самі по собі, у жодному разі не допускаючи, аби хтось підміняв їх видимими та відчутними тілами, які мають числовий вираз» [Платон, s.a.(a)]. Справжній геометр, який прагне йти шляхом діалектики, мислить математику саму по собі, він мислить про буття одиниці і так неминуче наражається на антиномії. Адже збагнути природу одиниці означало б досягнути природу єдності сущого, що ніяк не вдається Платону в діалозі «Парменід», адже єдине не може бути ні відмінним, ні тотожним самому собі, ні чомусь іншому, бо крім нього нічого немає; єдине не існує в часі, адже не може стати молодше чи старше за самого себе; не може знаходитись десь у чомусь іншому, адже немає місця поза ним, і не може бути в самому собі, адже тоді має межі, а воно не може ділитись на себе та межю, бо тоді їх буде два; воно не має частин і не є цілим, адже ціле є сукупністю частин тощо. Тобто виникає безліч суперечностей, якщо мислити одиницю,

спираючись на суще з його категоріями місця, часу, квантифікації, якості, видозміни тощо. Одиниця постає як щось, притаманне умоглядності, а її джерело — як щось поза межами умоглядності, як те, що умоглядність уможливорює. (Виникає спокуса винести джерело умоглядності за межі дійсності, тобто уявити собі якусь металокальність, в якій такий ідеальний незумовлений початок перебуває.) Одиниця виявляється абстрактним виразом цілості, про яку йшлося в попередньому параграфі, цілості, яка сама не є знанням, але уможливорює зв'язки в пізнанні, і самототожності того, хто пізнає. Тобто одиниця постає як перший етап опосередкування незумовленого початку і вона є передумовою для можливості теоретизування, другий етап опосередкування є предметно даний світ з його конкретним змістовим наповненням. Світ достатньо неусталений і мінливий, адже залежить від того, як його було проінтерпретовано теоретично.

Отже, йдеться про мислення одиниці як такої, що неодмінно призводить до антиномій на абстрактному рівні, а антиномії, як уже було зазначено, спонукають до актів мислення більш високого порядку. І як антиномійність чуттєвого спонукає вихід в абстрактне, так антиномійність абстрактного спонукає (або може спровокувати) вихід у всезагальне, тобто спонукає прояснення джерела абстрактного. «У цьому випадку душа змушена дивуватися, шукати, розбурхувати в собі самій думку та ставити собі питання, що ж це таке — одиниця сама по собі? Таким-то чином пізнання цієї одиниці призводило б та спонукало до споглядання буття» [Платон, s.a.(a)]. По суті Гегель відтворює ті самі міркування розкриваючи методика своєї діалектики у «Науці логіки». Він вказує, що розсуд міцно тримається за свої визначення, але розум є діалектичним і знімає суперечності антиномійних визначень розсуду, таким чином досягаючи всезагальне. Та коли йдеться про зв'язок розсуду та розуму, Гегель зазначає: «Але у своїй істині розум є дух, який є вищим за обох, за роздумуючий розум (*verständige Vernunft*) або розуміючий розсуд (*vernünftiger Verstand*)» [Hegel, 1990: S. 7]. Але, говорячи про діалектику пізнання, Гегель говорить у першу чергу про свідомість як безпосереднє буття духу. І коли ми розглядаємо описані операції урухомлення думки, про розсуд, розум та дух, нам йдеться про «конкретні» та «абстрактні» знання та єдність обох, а відтак про модальності буття духу. Ця єдність має негативний характер, адже її не подано ні в абстрактному, ні в конкретному знанні. Спроба подати єдність абстрактно призводить до «ідей» або до числового виразу (або будь-якого метафізичного еквіваленту), спроба оречевити єдність — до створення ідолу (щодо вигляду чи характеристик ідолу — тут уже на що вистачить уяви, сущому не бракує множинностей). Сама ж свідомість як дух, що проявляє себе (*erscheinende Geist*) знімає актуальні поняття та стає чистим знанням (досягаючи іншої якості), в цьому її телеологічне призначення. Тут варто зазначити, що той самий діалектичний принцип використовує Карл Ясперс для опису психіки людини у праці «Психологія світоглядів». Так, антиномійність визначеності, згідно з Ясперсом, призводить

до потрясіння у межах усталеної картини світу, що призводить до граничних ситуацій. Через ці потрясіння людина переглядає картини світу (а відтак світ як такий) та змінює свої споглядальні установки, осягаючи життя духу, тобто власної самості, за умов якої розгортаються установки (розум) та картини світу (розсуд). Проте, на думку Ясперса, якщо психіка людини потребує якогось оречевленого сурогату власної самості, то суто з психотерапевтичних міркувань таке оречевлення (психологізм) має право на існування в межах конкретної свідомості (пацієнта). А от філософія (як «наукова дисципліна») собі такої розкоші дозволити не може, тож має піддавати психологізми деструкції.

### Гайдегерове тлумачення Платонової ідеї блага у праці «Вчення Платона про істину»

Отже, як бачимо з попередніх параграфів, згідно з Платоном, певний незумовлений початок є умовою можливості пізнання та умовою можливості існування людської мови. Такий незумовлений початок ніде не даний безпосередньо, але без нього ми не можемо обґрунтувати єдність того, хто пізнає, з тим, що пізнають, та не можемо пояснити самототожність того, хто пізнає, за умов предметної неусталеності змістів пізнання. Платон називає цей незумовлений початок ідеєю блага, ілюструючи її у «Міфі про печеру» через образ Сонця. Проблеми пізнання він зводить до ідеї блага, пояснюючи, що Сонце є умовою можливості освітлення предметів суцього, а око здатне оглядати суще, адже є сонцеподібним. Тобто є одна «метапричина», що розв'язує проблематику «об'єктивного» та «суб'єктивного». Згідно з «Міфом про печеру», людина здатна прояснювати істину того, що вона споглядає, якщо наближається до джерела світла (та істинності). Урухомлюючись від тіней печери до вогнища, а від нього назовні за межі печери, людина відкриває виміри істини, тобто істина постає як те, що узалежене від Ідеї. Цю думку розвиває Гайдегер у праці «Вчення Платона про істину». Одним з ключових понять цієї праці є поняття «пайдейя» (формування, нім. *Bildung*). На думку Гайдегера, пайдейя є тим, що відбувається при переходах з одного рівня істинності до іншого, більш вищого. Сущє кожного разу постає у новому вимірі істинності. Але ключовою тут є здатність вбачання, що розмикає певний погляд, і ось це питання самого погляду, на думку Гайдегера, Платоном розкрито недостатньо, а подекуди дещо викривлено. Все залежить від правильності вбачання, зазначає Гайдегер, а пайдейя — це виправлення погляду. Ситуація істинності, що розмикається при певному вбачанні, свідчить про пройдений шлях пайдейї (формування), а наслідком є оприявлення (*entbergen*) певного стану справ щодо суцього. Тобто необхідно ставити питання не так про те, «що виявлено як результат оприявлення», як про те, «в чому сутність (*Wesen*) самого оприявлення», «що дає змогу оприявнювати». Але погляд скерований пріоритетно на суще. Розмикаючи певний вимір істинності, такий погляд встановлює істину як «вид» (*Aussehen*) конкретного

предмета, а «ідея» ризикує опинитися образом предмета, а не умовою можливості постання предметності у сприйнятті. Гайдегер констатує, що у Платона істина очікувано постає роздвоєною: «В цій зміні сутності істини відбувається одночасно зміна місця істини. Як неприхованість (*Unverborgenheit*) вона все ще є засадовою рисою (*Grundzug*) самого суцього. Але як правильність “погляду” (*Richtigkeit des “Blickens”*) вона стає характеристикою людського стосунку до суцього» [Heidegger, 1954: S. 42]. Ось цей другий вимір (зміну локалізації істини) Платон, на думку Гайдегера, проблематизує недостатньо, незважаючи на те, що сама проблема очевидно присутня в діалогах Платона. Вона постає імпліцитно в тому, що уможливорює розмикання неприхованості, тобто уможливорює істину як розмикання певного стану справ в його ясності. А відтак саме інший вимір істинності є дійсною істиною, в тому розумінні, як її треба розуміти першопочатково, істиною, що уможливорює вбачання, а не просто виявляє характеристики побаченого.

Подальший історичний розвиток питання про істину Гайдегер пов’язує з кривотлумаченнями того, що заклав у своїй філософії Платон. У останнього істина ще залишається одночасно і неприхованістю, і правильною вбачання, хоча пріоритет віддано саме проясненню сутності речі, тобто того, що постало як неприхованість. Платон ставить істину у залежність від ідеї (закладаючи підстави для оречевлення погляду). В подальшому самі ідеї занадто легко поставити в залежність від речей, а «ідею ідей», яка є умовою можливості як ідей, так і пізнання речей, або витиснути в окремий «метапростір» (в подібні абстрактного предмета), або, і того гірше, оречевити в наявному. Апогею кривотлумачення істини процес досягає у новоевропейській науці, коли еталоном істини постає фіксація точних і строгих характеристик певного суцього, яке є об’єктом спостереження. Питання про специфіку вбачання ігнорують (принаймні до наукового потрясіння в результаті відкриття субатомної фізики), а ідол вбачання («ідея ідей») слушно проголошують метафізичним забобоном. Питання про буття як умову можливості вбачання явища в подібні предмета, яка сама не має предметної подоби, забувають. Аби описати буття як незумовлений початок та умову можливості пізнання, а також прояснити спосіб його примітивної догматизації, Гайдегер вдається до такого пояснення: «Вони (ідеї) є побачене в нечуттєвому погляді надчуттєве, буття суцього, що не досягається за допомоги тілесних інструментів. І найвищою в царині надчуттєвого є та ідея, яка як ідея всіх ідей є причиною для постання та явлення всього суцього. Через те що ця ідея є причиною всього, вона є “саме тією Ідеєю”, що названа “Ідеєю Блага”. Ця найвища і перша причина названа Платоном, а відповідно і Аристотелем, божественним (*das Göttliche*). Після інтерпретації буття як ідеї мислення про буття суцього стає метафізичним, а метафізика стає теологічною. Теологія тут означає тлумачення “причини” суцього як Бога і перенесення буття до цієї причини, яка містить у собі буття і вивільняє його, адже вона найбільш суцша з усіх суцхих» [Heidegger, 1954: S. 42]. Отже, традиційна метафізика і

теологія, на думку Гайдегера, є результатом кривотлумачення філософії Платона, а метафізичне мислення є домінуючим західноєвропейським мисленням в принципі.

### «Дім буття», або Мовний вимір мовлення

Говорячи про проблему мови, ми неминуче стикаємося з проблемою пізнання. Проблема пізнання виводить нас на проблему буття як на умову можливості пізнання, яка природним пізнанню інструментарієм — предметним мисленням — не осяжна. Якщо і осяжна, то лише у вигляді сурогатів, або ідолів, які можуть претендувати максимум на статус опосередкованої подоби того, про що йдеться. Постає питання про можливість узагалі висловитися щодо сутності мови, адже мова як знакова комунікативна система має вираз конкретної предметності, а не просто втаємниченої екзистенційної фактичності. Саме тому в своїй достатньо пізній праці «Шлях до мови» Гайдегер формулює завдання так: «*Die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen*». Як і багато неперекладностей Гайдегера, цей вислів постає достатньо проблематичним (і з перекладом і без), але, послуговуючись порадою самого Гайдегера, яку він свого часу дав Жаку Бофре, — переповідати, а не перекладати його філософію, сформулюємо це завдання так: «Вимовити мову як мовлення». Адже якщо хтось і має намагатися висловлювати невимовне, то це має робити філософія. Схоже на те, що традиційні завдання західноєвропейського філософування залишаються тими самими, змінюється спосіб їх формулювання та спроби розв'язання. А якщо актуальний стан онтології вимагає здійснення дослідження через екзистенційну аналітику *Dasein*, то шлях прояснення проблеми мови пролягає через осягнення мовленнєвого (комунікативного) виміру власного буття. Тобто якщо нас не влаштовує те, як питання про початок мови подане нам через класичну метафізику чи міфологію, то ми маємо ставити питання про можливість безпосереднього досвідчення мовної здатності на ґрунті власних пізнавальних можливостей (у мисленні та переживанні).

### Розімкненість, дистанція, мовлення

Людина є мовцем. Наскільки нам відомо, лише у людини є здатність створювати мову, називати щось чимось, перебувати в мовній комунікації. У «Бутті та часі» Гайдегер вперше тематизує проблематику мови лише у § 34 та наголошує, що без прояснення структур буття людини експлікувати явище мови немає можливості. Мова — це модальність людського буття. Гайдегер майже не послуговується поняттям «людина», а використовує для цього поняття *Dasein*. *Dasein* — це істота, в бутті якої йдеться про саме це буття. «Йдеться про буття» означає наявність знання «Я є». «Я є» означає стосунок до себе, самостосунок. Стосунок передбачає того, хто стосується, і того, кого стосується стосунок. Самостосунок передбачає *дистанцію* до самого себе. Дистанція істоти щодо самої себе означає вихід на власну межу або,

іншими словами, екзистенційну *розімкненість*. Розімкненість є суттєвою ознакою певного сушого, яке через розімкненість самовизначене як людина. «*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*» [Heidegger, 1963: S. 132]. «*Dasein* є своєю розімкненістю», — описує Гайдегер ситуацію буття людини. Сама розімкненість зумовлює наявність чогось подібного як «ситуацію». Дистанція щодо себе дає змогу не лише «оглянути» себе і констатувати «Я є», але таким самим чином «оглянути» і констатувати «є щось інше» («є не Я»). Розімкненість дає змогу виявити *факт наявності чогось* (предмет), тобто конститує можливість знання (предметного знання). Дистанція щодо себе та щодо всього іншого (предметів довколишньої дійсності) розмикає ситуацію буття людиною. Спосіб буття такої істоти є скерованість (*Verweisung*) до себе та предметів навколишньої дійсності, а отже, спосіб буття означено втратою власного місцеперебування (урухомленість скерованості позбавлено статичного опертя). Виявлення сукупності предметів дійсності та (завжди одночасне) виявлення наявності себе конститує факт даності «світу». Скерованість до наявності себе та світу як одночасного моменту, але на дистанції щодо себе та дистанції щодо світу, зумовлює ситуацію делокалізованості, тобто закинутості у світ. Людина є закинутою у світ, але, зважаючи на момент одночасності виявлення «Я є» та «є щось інше», людина є в спосіб «буття-у-світі». «Світ» в його просторово-часовій перспективі є способом буття людини, тобто перспективою актуального розімкнення навколишнього. «Я» розімкнене за тим самим принципом, що і «світ». Це не означає, що «світ» є вигаданою фантазією, але означає, що можливість побачити ту саму просторову наявність не як «світ» потребує «буття не людиною». Тобто існування якоюсь іншою істотою, з тих, що ділять з нами те саме середовище, але не мають людського «світу», бо вже би нам про це заявили (мовно). Світ і мова є еквівалентами. Їхні можливості вкорінені в одному явищі, а саме у розімкненості. Розімкненості, яка має своїм одночасним наслідком виявлення «Я» та «світу»/предметів світу (форми), а за предметами світу можуть бути закріплені знаки чи звуки (буття, форми, знаки і утворюють ціле мови). У «просторі» дистанції розімкненості постає вимір логосу та вразливості, а отже, розуміння, знання, комунікації, переживання всього, що визначає людину людиною. Розімкненість відзначена ситуацією «Я є», «є-у-світі», відтак є світ, є предмети світу. Для того, хто є, постає питання про буття. Питання про буття — людське питання. Розімкненість як дистанція щодо самої себе запитує про власну сутність/сутність світу, і так запитує про буття. Опитує себе як буття-у-світі на предмет буття. «Я є», «є світ», «є предмети світу» — це факти. Спосіб, в який є розімкненість (*Dasein*), — це екзистенційна фактичність. *Dasein* — це екзистенційна конституенція (*existenzielle Verfassung*) розімкненості. *Dasein* не лише є, але знає про своє буття, розуміє. Розуміння (*Verstehen*) є модусом розімкненості. На дистанції щодо самої себе розімкненість (*Dasein*) постійно скерована, а відтак делокалізована в урухомленості скерованості. Делокалізованість (*Da des Seins*, «Ось» буття)

зумовлює постійне віднаходження свого місцеперебування. *Dasein* перебуває. Перебування (*Befindlichkeit*) відчувається як настрої/налаштованість. Налаштованість/перебування є модусом розімкненості. Дистанція щодо самого себе розмикає розуміння та налаштованість як власні модуси. Розуміння завжди якимось налаштоване («охоплене настроєм»), налаштованість завжди якимось зрозуміла (проінтерпретована). Кожна ситуація буття *Dasein* проінтерпретована, що уможливорює очевидність даності. Налаштованість та розуміння, що здійснюють екзистенційну фактичність розімкненості, визначають очевидність щодо «світу» та «Я», щодо «буття-у-світі». Фактичність інтерпретується, створює проект (*Entwurf*). Неусталеність інтерпретації очевидності даності буття-у-світі змушує переглядати значення «Я» та «світ». «Я» та «світ» є єдністю «буття-у-світі». Самотлумачення відбувається *поміж* «Я» та «світом». *Dasein* самотлумачиться комунікативно. Комунікативність — це межевість розімкненості на дистанції щодо себе та світу. Комунікативність слухає та промовляє або мовчить. Лише мовець може мовчати, лише мовець може розпізнавати мову іншого та слухати. Мовчання відзначене налаштованим розумінням, промовчати може лише той, кому є що сказати. Комунікативність названо Гайдегером поняттям *мовлення (Rede)*. Розімкненість структуровано трьома фундаментальними модусами — розуміння (*Verstehen*), перебування (*Befindlichkeit*) та мовлення (*Rede*). «Світ» з його фактами та даностями, переживаннями та комунікацією уможливлений розімкненістю в модусах розуміння, перебування та мовлення. Розімкненість відзначено ситуацією «Я є», «є предмети світу», отже, відзначено буттям. В межах осмислення «щось є» відкриваються можливості питань «Як те, що є, може бути?» та «Як те, що є, має бути?». Відтак виникають питання про належне та можливе, як може/має бути світ (або предмет), як можу/маю бути я. *Dasein* має здатність до творення і впорядкування. Так виникають науки, мистецтва, право, політика тощо. Все, що визначає людську цивілізацію. *Розімкненість уможливорює питання про належне й можливе, «передуючи» їм, тож сама вона не є ні належним, ні можливим.* Розімкненість є поза етикою та наукою, адже вона є умовою можливості конститування останніх. Розімкненість є незумовленим початком, що безпосередньо не вимовляється, але до нього можна бути у відповідності (*entsprechen*). Відповідність є згадуванням буття.

«Саме буття, до якого *Dasein* завжди так чи так може мати стосунок і якого завжди якимось стосується, ми називаємо екзистенцією» [Heidegger, 1963: S. 12]. Екзистенція — це стосунок *Dasein* щодо буття, тобто щодо власного уможливлення. Мовлення (*Rede*) як модус розімкненості (*Dasein*) є екзистенційним явищем. *Мова (Sprache) є реалізацією самопроєціювання (entwerfen) мовлення (Rede) на «світ».* «Зовнішнє висловлення мовлення є мовою. Ціле словесності, в якому мовлення має власне “світове” буття, віднаходиться як внутрішньосвітове суще, як підручне. Мова може бути розбита на наявні слово-речі (*Wörterdinge*)» [Heidegger, 1963: S. 161]. *Мова є дім буття, адже вона є безпосереднім самовираженням екзистенції.*

Принаймні так Гайдегер тлумачить зв'язок мови та мовлення в «Бутті та часі». У пізніших працях сенс описаного збережено, проте виникають термінологічні відмінності. Як мова, так і мовлення замінено одним поняттям — *Sprache*, тобто щоразу «мова». Доводиться пильнувати, в яких випадках поняття «мова» вживано у значенні знакової системи, а в яких як еквівалент розімкненості.

## Мова як розрив

В «Листі про гуманізм» Гайдегер актуалізує питання сутності мови. «Мова ще не відкриває нам власної сутності: що вона є дім істини буття. Мова радше передає себе нашим голим бажанням та клопотам як інструмент панування над сущим» [Heidegger, 2000: S. 60].

«Але якщо людина ще зможе втрапити у близькість до буття, тоді вона має спершу навчитися екзистувати в безіменному. Вона має однакою чином визнати як спокусу публічності, так і безсилля приватності. Перш ніж говорити, людина має дозволити буттю заговорити до неї, на свій ризик, адже у відповідь на вимогу вона мало або рідко матиме що відповісти. Тільки так слову буде повернено дорожочність його сутності, а людині — домірку для проживання в істині буття» [Heidegger, 2000: S. 61].

Безіменне (*Namenlose*), в якому людина має навчитися екзистувати, вживано як еквівалент незумовленого початку (розімкненості), з «мовчання» якого може виникнути слово. Взагалі мовчання є важливим екзистенціалом, адже через його прояснення пролягає шлях до здатності *Dasein* бути цілим (*Ganzseinkönnen*). Для цього необхідне екзистенційне прояснення власних засновків, тобто безпосереднє досвідчення розімкненості в переживанні. Розімкненість не досвідчується термінологічно, адже передує артикуляції, будучи умовою її можливості. Розімкненість мовчить, а промовляючи виражається хіба що власною опосередкованою тотожністю. Розімкненість досвідчується в граничних можливостях власного буття, вона сповіщає про себе умовчанням, наприклад через екзистенціал совісті. Зважаючи на те, що розімкненість є умовою можливості творення та впорядкування (належного та можливого), вона є Можливістю як такою, найбільш власною можливістю *Dasein*. Повертання до своєї найбільш власної можливості є сутністю свободи. *Dasein* закликає сам до себе як до своєї найбільш власної можливості, через мовлення умовчання (*Rede der Verschwiegenheit*). Цей заклик не може відбутися словесно, адже закликає в екзистенційний вимір, який передує будь-якому здійсненню, включно зі здійсненням словесності. «Заклик не потребує жодного оголошення. Він досягає без слів — і залишається темним та невизначеним. Совість завжди говорить виключно в модусі мовчання» [Heidegger, 2000: S. 273]. Так мовчання постає як онтологічна передумова слова, яке до проголошення ще має сформуватися як сенс. Тобто очевидною стає наявність різних вимірів мови.



Як уже було зазначено, у пізніших працях термінологічна відмінність між поняттями мова (*Sprache*) та мовлення (*Rede*) подекуди зникає. Це можна проілюструвати на прикладі праці «Шлях до мови» (*Der Weg zur Sprache*), яку було написано у 1950-х роках. Так, у вислові, який ми свавільно перекладаємо «Вимовити мову як мовлення», Гайдегер скрізь використовує одне поняття «*Sprache*» (*Die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen*), хоча з коментарем, що тричі використане поняття «*Sprache*» щоразу означає інше, і водночас, певною мірою, одне й те саме. Мову Гайдегер називає сутністю людини: «Здатність говорити — це не просто одна із здібностей людини, що впорядкована поряд з іншими. Здатність говорити визначає людину людиною. Це визначення містить ескіз (*Aufriß*) її сутності (“вона є”)... Наскільки мова містить подібне, сутність людини покоїться у мові» [Heidegger, 1985: S. 241]. Мову названо ескізом (*Aufriß*), а ескіз визначає сутність людини, а саме «вона є». Подальше Гайдегерове пояснення, яким значенням він наділяє поняття «ескіз» (*Aufriß*), оголює очевидні зв'язки з «Буттям та часом». Подальші лінгвістичні конотації відчутні лише мовою оригіналу, але Гайдегер зазначає, що ескіз (*Aufriß*) походить від слова «розрив» (*Riß*), натомість розрив — від слова «рвати» (*ritzen*). І якщо мова містить множинність певних елементів та зв'язків, то сутнісну єдність мови слід шукати саме в цьому розриві. Розрив означає відкритість та свободу мови. Тобто екзистенційна умова можливості мови, названа у раннього Гайдегера розімкненістю, тут постає як розрив, але і там і там це є сутнісне мови, що одночасно є сутністю людини. Розімкненість здатна *бути*, а будучи — *знати* про своє буття та буття навколишнього. Те, що є, виявляється як форма, а за формою закріплюється знак. По суті, буття, мову та світ ототожнено. Буття самоглумачиться мовно, і відтак є-у-світі. Мова є домом буття, і відтак є світ.

#### ДЖЕРЕЛА

- Платон (s.a.(a)). *Кратил*. Одержано з: <http://psylib.org.ua/books/plato01/18krati.htm>  
Платон (s.a.(b)). *Государство*. Одержано з: <http://psylib.ukrweb.net/books/plato01/26gos01.htm>  
Hegel, G.F.W. (1990). *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.  
Hegel, G.F.W. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.  
Heidegger, M. (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Franke AG.  
Heidegger M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag.  
Heidegger, M. (1967). *Der europäische Nihilismus*. Stuttgart: Union Druckerei GmbH.  
Heidegger, M. (1973). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.  
Heidegger, M. (1985). *Der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.  
Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.  
Heidegger, M. (2000 [1954]). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.  
Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.  
Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.  
Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Одержано 15.01.2020

REFERENCES

- Plato (s.a.(a)). *Cratylus*. Retrieved from: <https://books.google.com.ua/books?id=ceOQKf0ZvFMC&printsec=frontcover&dq=Plato.+Cratylus&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwi41q7jwsXnAhUBxYsKHWzBArYQ6AEIKTAA#v=onepage&q=Plato.%20Cratylus&f=false>
- Plato (s.a.(b)). *The Republic*. Retrieved from: <https://books.google.com.ua/books?id=aPwPjVlxbGQC&printsec=frontcover&dq=Plato.+the+Republic&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwihtKmMwsXnAhUMtosKHf-DBAoQ6AEIKTAA#v=onepage&q=Plato.%20the%20Republic&f=false>
- Hegel, G.F.W. (1990). *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.F.W. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Franke AG.
- Heidegger M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1967). *Der europäische Nihilismus*. Stuttgart: Union Druckerei GmbH.
- Heidegger, M. (1973). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000 [1954]). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
- Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Received 15.01.2020

*Oleksandr Komarov*, second year student  
master's degree at Philosophy Department,  
Taras Shevchenko Kyiv National University,  
60, Volodymyrska St., Kyiv, 01033  
ak3030444@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8480-5540>

“LANGUAGE IS THE HOUSE OF BEING”.  
WHAT DOES HEIDEGGER'S SAYING MEAN?

The purpose of the article is to demonstrate how Heidegger's statement, “Language is the House of Being,” claims to represent the essence of all Western European philosophy, namely, as an outline of the unity of indirect identities — being, form and name. The article focuses on the connection of Heidegger's philosophy with Plato's philosophy, and therefore on the constancy of fundamental philosophical problems, which finds different ways of expression (mythological, metaphysical, phenomenological...).

**Keywords:** *language, being, knowledge, name, form, idea of good, speech, thinking, statement, existential structure, truth, idea.*