

УДК 101 + 11

DOI: 10.34670/AR.2026.78.25.002

Осмысление как аспект прикладной философии

Бакеева Елена Васильевна

Доктор философских наук,
профессор,
Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина,
620083, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;
e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

Аннотация

В статье исследуется проблема прикладного значения философии в контексте постметафизического мышления (Ю. Хабермас). В ситуации постметафизики под вопросом оказывается функция философии как познания наиболее общих законов сущего и формируется трактовка философии как деятельности особого рода. Основным тезисом исследования выступает утверждение мыследействия как единицы философствования, актуализирующей целостный смысловой контекст любого частичного действия. Тем самым философия как деятельность осмысления оказывается неустранимым условием человеческой жизнедеятельности.

Для цитирования в научных исследованиях

Бакеева Е.В. Осмысление как аспект прикладной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 1А. С. 18-31. DOI: 10.34670/AR.2026.78.25.002

Ключевые слова

Прикладная философия, наука, осмысление, мыследействие, метафизика, постметафизика.

Введение

В первые десятилетия 21 века в поле философских исследований в очередной раз актуализировалась одна из вечных проблем философии: а именно – вопрос о ее практической полезности и, соответственно, о наличии или отсутствии прикладного значения философии [Савкин, 2015]. Особенность нынешнего этапа дискуссии по данному вопросу заключается прежде всего в очевидном переосмыслении как статуса самой философии, так и ее отношений с наукой. Основной тренд упомянутого переосмысления связан прежде всего с тенденцией «преодоления метафизики», зародившейся еще в первой половине 19 века и достигшей пика во второй половине века 20. В контексте этой тенденции философия все реже рассматривает себя в качестве «Науки» с большой буквы, исследующей и формулирующей наиболее фундаментальные законы бытия и – в этом качестве – выступающей своего рода фундаментом любой конкретной научной дисциплины. Антиметафизический пафос философии нескольких последних столетий проблематизирует подобный подход к осмыслению отношений философии и науки, нередко вообще отказывая философии в статусе занятия, основным продуктом которого выступает *знание* той или иной степени общности. Так, Людвиг Витгенштейн, утверждая «бессмысленность философских предложений», указывает именно на принципиально иной статус философствования по сравнению с наукой, а не на необходимость отказа от философии. В качестве «деятельности по прояснению предложений» философия оказывается тем, что находится *в ином измерении* по отношению к науке. Не претендуя на формирование системы истинных знаний о мире, философия, однако, выполняет единственную в своем роде миссию, без которой познавательная деятельность оказывается неосуществимой. Примечательно, что и на противоположном полюсе философии прошлого столетия (философия жизни, экзистенциализм) осуществляется «разведение» философии и науки по разным измерениям человеческого бытия. В то время как наука, согласно утверждениям таких мыслителей, как А.Бергсон, Х. Ортега-и-Гассет, К.Ясперс или М.Хайдеггер, призвана обеспечить практическое взаимодействие человека с областью, говоря хайдеггеровским языком, «внутримирного сущего», философия имеет дело с самим миром как Целым. Несоизмеримость частичного характера конкретно-научного познания и принципиальной целостности философского мышления не позволяет экстраполировать представления о прикладной функции науки на решение вопроса о практическом значении философии.

В данной ситуации как раз и возникает необходимость обращения к вышеупомянутому вопросу с учетом новых реалий. Таким образом, *целью* данной статьи выступает осмысление прикладного значения философии в контексте т.н. постметафизического (Ю.Хабермас) мышления. Данная цель, как представляется, требует актуализации вопроса о соотношении философии и науки с точки зрения их роли в человеческой жизнедеятельности.

Прикладные аспекты научного познания в условиях постметафизики

Традиционный (условно – метафизический) взгляд на прикладную функцию науки можно сформулировать следующим образом: 1) научное знание представляет собой более или менее адекватное отражение действительности на уровне сущности (глубинных закономерностей); 2) целью (осознанной или неосознанной) получения этого знания всегда уже выступает преобразование действительности человеком-субъектом на началах рациональности; 3) тем самым наука и техника (в самом широком смысле этого слова) выступают, так сказать, двумя

сторонами одной медали – феномена, который именуется, например, хайдеггеровским термином «постав» (Gestell). Прикладная функция оказывается здесь как бы изначально «вшитой» в знание, и данное обстоятельство отчетливо проявляется в институциональных аспектах научного познания – как в отечественной, так и в мировой науке. В частности, определение ведущих направлений научных исследований, осуществляемое как государственными властями, так и частными спонсорами, руководствуется прежде всего представлениями о предполагаемой пользе исследований в тех или иных областях науки.

Подобная позиция кажется естественной и даже единственно возможной. Вместе с тем именно отказ от основных предпосылок метафизического мышления, характеризующий интеллектуальные и духовные процессы на протяжении прошлого и нынешнего столетий, делает эту позицию проблематичной. Ключевой характеристикой «метафизики», в том смысле, в котором ее трактует, например, М.Хайдеггер, выступает убеждение в существовании основания всего сущего, неизменного и принципиально доступного для человеческого познания. Метафизика, согласно Хайдеггеру, «представляет сущее постоянно и исключительно в аспекте сущего» [Хайдеггер, 2007, 46].

В контексте этой установки наука и философия отличаются друг от друга только степенью широты охвата своей предметной области и, соответственно, выполняют одну и ту же – познавательную – функцию. Тем самым *все, что есть*, без каких-либо принципиальных ограничений, включается в сферу актуального или потенциального познания-овладения субъектом. Это означает, в свою очередь, что и сам субъект – со своими потребностями и целями – также автоматически попадает в эту область принципиально познаваемого. Таким образом, прикладная функция как философии, так и науки осуществляется в рамках данной установки, так сказать, на двух уровнях. Первый уровень предполагает определение целей и задач деятельности человека-субъекта, второй же – выработку конкретных технологий достижения этих целей и решения задач. Важно, однако, то, что и цели, и средства их достижения признаются здесь вполне познаваемыми.

Все меняется в тот момент, когда под вопросом оказывается вышеупомянутая ключевая метафизическая установка – убеждение в существовании неизменного (и принципиально познаваемого!) бытийного основания. Вместе с проблематизацией данного основания субъект ставит под вопрос самого себя, точнее говоря, ту ипостась своего существования, которая подлечит объективирующему познанию и техническому преобразованию. Между объективированным образом себя самого (включающим в себя и представление о своих потребностях и целях) и тем бытийным «остатком», который не конвертируется в предмет, обнаруживается непреодолимая пропасть. В результате возникает парадоксальная ситуация: растущие технологические возможности конкретных наук сопровождаются ростом неуверенности в отношении того, где и как (и насколько широко) необходимо эти возможности использовать.

Разумеется, это отнюдь не означает того, что человек-субъект, выступающий главным героем новоевропейской цивилизации и распространивший свое влияние на весь мир в рамках глобализационных процессов, становится более осмотрительным в реализации своей мощи. Сформулированный Ж.Эллюлем еще во второй половине XX столетия «технологический императив», как известно, утверждает неминуемый характер реализации тех возможностей, которые открываются перед человеком в процессе развития технологий. Согласно французскому мыслителю, «именно техника есть теперь “данность” без всяких определений: тут нет надобности ни в смысле, ни в ценности, она навязывает себя просто тем, что существует» [Эллюль, 1986, 148]. Однако сам факт появления и усиления общественных дискуссий

относительно допустимости реализации тех или иных технологических возможностей (например, клонирования), а также попытки законодательного регулирования этой реализации как на уровне отдельных стран, так и в мировом масштабе, свидетельствует о вышеупомянутой неуверенности.

Прикладная наука оказывается здесь в парадоксальном положении: она лишается своего смыслового вектора, при этом отнюдь не теряя, а скорее, наращивая свою эффективность в самых разных областях человеческой жизнедеятельности. В этой ситуации направления развития тех или иных прикладных исследований начинают определяться не столько соображениями о целях и потребностях человека и человечества, сколько самими научно-технологическими процессами. Иными словами, упомянутый «технологический императив» начинает определять не только использование знания, но и пути его дальнейшего приращения. В рамках подобной установки внимания заслуживают прежде всего те направления исследований, которые уже зарекомендовали себя в качестве перспективных, как с точки зрения своей эффективности в практическом применении, так и с точки зрения возможностей своей дальнейшей разработки. В результате прикладная наука начинает как бы «капсулироваться» в самой себе. Таким образом, именно в той ситуации, когда прикладная функция философии – как фундаментального познания – оказывается под вопросом, потребность науки в *осмыслении* начинает ощущаться особенно остро.

Постметафизика: философия как деятельность

Постметафизическое мышление, начало формирования которого можно отнести к рубежу 19-20 столетий, радикально меняет взгляд на философию. Проблематизация самой идеи универсального бытийного основания оборачивается подозрением в отношении способности фундаментальных философских концепций объяснить мир как целое. В результате два вышеупомянутых полюса постметафизического мышления, которые условно можно обозначить как «рационально-сциентистский» и «иррационалистический», предлагают две вариации осмысления философии не как формы познания, но как деятельности особого рода. «Рационально-сциентистскую» позицию в отношении философии предельно отчетливо выражает, в частности, представитель неопозитивизма Мориц Шлик в своей небольшой работе «Поворот в философии». Данный подход, восходящий к уже упомянутому «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна, трактует философию как «деятельность по прояснению предложений», и не в последнюю очередь – предложений науки. Поворот, о котором говорит Шлик, оказывается необходимым в контексте окончательного признания невозможности прогрессивного развития философского познания. Последнее требует сохранения и передачи определенных философских истин, которые не подвергались бы последующему пересмотру. Однако вся история философии говорит об обратном: «...практически все великие мыслители стремились провести радикальную реформу философии и считали это существенно важной задачей. Эту особенность философии так часто описывали, о ней так часто сожалели, что бесполезно было бы вновь все это обсуждать. Молчаливый скептицизм и воздержание от суждений кажутся единственно правильным отношением к проблеме. Опыт двух тысяч лет, видимо, научил, что попытки положить конец хаосу систем и изменить судьбу философии нельзя более принимать всерьез» [Шлик, 1993, 28].

Эта невозможность преодолеть «хаос систем» связана, согласно Шлику, именно с тем, что философия вообще не призвана создавать какие бы то ни было концептуальные системы, которые описывали бы последние основания всего существующего. Сама задача построения

таких систем является ошибочной и выступает основным заблуждением метафизического мышления. Подлинная миссия философии заключается в том, чтобы определять и разъяснять значение «предложений науки», которые только и могут рассматриваться в качестве знания. Мысль, развиваемая неопозитивистом Шликом в опоре на тезисы «Логико-философского трактата» Витгенштейна, одновременно и головокружительно проста, и безмерно сложна. Ее простота заключается в признании очевидного обстоятельства: последние основания всего сущего сами, в свою очередь, не могут быть обоснованы. Иными словами, любые попытки такого обоснования оборачиваются дурной бесконечностью. Преодоление последней возможно только в отказе от *знания предельного* и в апелляции к действиям, характеризующимся своего рода самоочевидностью. Познание и разъяснение предельных оснований «не может продолжаться до бесконечности и всегда приходит в конечном счете к указаниям на то, что имеется в виду и, таким образом, к реальным актам; однако сами эти действия не могут быть далее разъяснены, да они и не нуждаются в разъяснении. Окончательное наделение смыслом, таким образом, всегда происходит с помощью *деяний*. Именно деяния, или действия, составляют философскую деятельность» [Шлик, 1993, 31].

Вышеприведенное рассуждение Шлика демонстрирует и обратную сторону данной позиции, или тот момент, когда упомянутая простота оборачивается сложностью. Этим моментом оказывается неизбежно непроясненный смысл самих «действий по наделению смыслом». Коль скоро сами эти действия относятся к области «невысказываемого» [Шлик, 1993, 31], вся познавательная деятельность оказывается в зависимости от того, что «не нуждается в разъяснении». Но в таком случае основа подчеркнуто рациональной позиции неопозитивизма обнаруживает свой иррациональный характер, суть которого можно определить как веру в разум. В данной ситуации философская деятельность очевидным образом теряет свой целостный характер и оказывается направленной на отдельные фрагменты знания («предложения» или их совокупность в виде тех или иных концепций). Тем самым вопрос о векторе развития знания и об универсальном смысле последнего «повисает в воздухе».

«Иррационалистический» полюс постметафизики, на первый взгляд, избавлен от вышеупомянутой фрагментарности мышления. Такие подходы, как экзистенциализм, философия жизни, философская герменевтика подчеркнуто ориентируются на осмысление Целого, не подлежащего рассудочно-аналитическому познанию. Подобная позиция, однако, оборачивается другой проблемой: научное (да и любое другое, ориентирующееся на «внутримирное сущее», по Хайдеггеру) познание вновь отделяется пропастью от осмысления целостности человеческого бытия – но уже, так сказать, с другой стороны этой пропасти. Переход от фрагментарности «внутримирного» действия, всегда ориентированного на заранее заданные и (в силу этого) остающиеся вне рефлексии цели и результаты, к целостному смыслу бытия неизбежно требует скачка, о котором пишет, в частности, К.Ясперс: «...между объективной работой познания в ориентировании в мире, и экзистенциальным мышлением той объективности, в которой являются друг другу экзистенция и трансценденция, – лежит скачок. Объективное познание отвлекается от субъекта познающего и видит только чистые объективности; поэтому сделавшееся внешним, как предмет ориентирования в мире, лишается своей души. Экзистенциальное же поведение, напротив, не постигает в понятии какой-либо чистой объективности, но силою своего собственного бытия видит действительность самобытия в его объективно встречающейся ему историчности. Поэтому в обмирщении бытия (*Weltlichwerden des Seins*) что-то всегда остается незатронутым: то, что я познаю как эмпирическую действительность, не есть как таковая то, что оно есть само по себе» [Ясперс, 2012, 108].

Признание неизбежности этого скачка делает «эмпирическую действительность», со всеми ее проблемами, целями и задачами, чем-то недействительным по сравнению с экзистенциальным смыслом, открывающимся только в полноте человеческого бытия. Тем самым философия оказывается оторванной не только от науки, но и от повседневности человеческого существования. С точки зрения последней она предстает чем-то совершенно *бесполезным*.

Это положение дел объясняется опять-таки разрывом между «эмпирической действительностью» человеческого существования, по-прежнему определяющей в своих основных чертах субъект-объектным противостоянием, и целостным смыслом человеческого бытия, выходящим за рамки данной оппозиции. Прикладной смысл любого (не только научного) знания в рамках отношения к миру как к «объективной реальности» так или иначе состоит в выработке *технологии взаимодействия с объектом*. В роли объекта здесь может выступить любое сущее, включая и другого человека, подтверждением чему служат разнообразные социальные технологии, становящиеся все более изоцированными. Однако совершая вышеупомянутый скачок в измерение целостного смысла бытия, человек лишается возможности технологического взаимодействия с объектом – по той простой причине, что в этой среде смысла как бы «растворяются» как субъект, так и объект познания и деятельности. Субъект здесь перестает быть точкой отсчета своего взаимодействия с миром, обнаруживая свою всегда-уже-принадлежность к Целому. В качестве одной из граней этого Целого выступает в том числе и природа, обнаруживающая здесь свой непредметный исток, о котором говорит М.Хайдеггер в работе «Наука и осмысление»: «Природа в ее предметном противостоянии, какую она предстает современному естествознанию, есть только *один* из способов, каким то присутствующее, которое издавна носит название *physis*, обнаруживается, предоставляя себя для научной обработки. Даже если предметная область физики в себе целостна и замкнута, противопоставление ее в качестве предмета никогда не в силах охватить всю сущностную полноту природы. Научное представление никогда не сумеет об-ставить природу, потому что предметное противостояние есть в принципе только *один* из способов, какими природа дает о себе знать» [Хайдеггер, 2007, 344].

Таким образом, «сущностная полнота» (не только природы, но какого бы то ни было сущего) оказывается безнадежно разлученной с целесообразной деятельностью любого рода. Это означает, в свою очередь, что обретение этой полноты в акте философствования принципиально лишено какого бы то ни было прикладного значения. Абсурдность подобного положения дел может быть преодолена только в том случае, если сама вышеупомянутая полнота будет осмыслена как важнейшее условие осуществления человеческого бытия. Иными словами, переосмысление прикладного значения философии должно быть связано с «наведением моста» между двумя дополняющими друг друга онтологическими измерениями: целостностью бытийного смысла и (всегда конкретной) целесообразностью деятельностных актов человека в мире.

Философия как выявление «среды смысла»

Вышеупомянутая оторванность полноты бытийного смысла от повседневной жизнедеятельности человека, возникающая на «иррационалистическом» полюсе современной (постметафизической) философии, связана прежде всего с нигилистическим отрицанием конкретных («малых») действий. В свою очередь, подобное отрицание (осознанное или неосознанное) коренится в представлении о том, что упомянутые действия обладают, так

сказать, «целесообразностью в себе». Такой не подлежащей сомнению целесообразностью характеризуется, как обычно полагают, любое действие, направленное на добывание «хлеба насущного», на исцеление от болезни, наконец – на сохранение жизни перед лицом той или иной угрозы. Подобное автоматическое целеполагание нередко рассматривается как проявление жизненных инстинктов, не зависящее от экзистенциального смысла, выступающего подлинным «человеческим в человеке». В свою очередь, последнее в рамках подобной установки оказывается подчеркнуто оторванным от какой бы то ни было «пользы» и, тем самым, исключает любой разговор о прикладном значении философии как целостного осмысления бытия.

Соответственно, актуализация вышеупомянутого разговора становится возможной только при условии устранения этого разрыва. Иными словами, необходимо установить связь между «внутримирными» целями и задачами человеческой жизнедеятельности и целостным бытийным смыслом, всегда так или иначе предполагающим трансцендирование этих целей и задач. Основным тезисом данного небольшого исследования выступает следующее утверждение: таким связующим звеном между конкретными действиями человека в мире и целостным осуществлением человеческого бытия выступает *мыследействие*. Тем самым философия как деятельность, главным содержанием которой выступает осуществление мыследействия, обретает статус неотъемлемой составляющей человеческой жизнедеятельности во всех ее измерениях.

Разумеется, разворачивание вышеозначенного тезиса требует прежде всего прояснения того, что в контексте нашего разговора выступает под именем *мыследействия*. В курсе лекций «Эстетика мышления» М.К.Мамардашвили утверждает: «...первым актом мысли является не мысль о чем-то, а как бы ее конституирование самой себя, или рождение» [Мамардашвили, 2000, 47]. Именно этот «первоакт» мысли Мамардашвили ниже называет «мыследействием» [Мамардашвили, 2000, 81]. Исходя из этого, под мыследействием мы будем понимать предельное, или пограничное, понятие, выступающее условием какой бы то ни было концептуализации. Будучи условием мыслимости чего бы то ни было, сами эти понятия, однако, безусловны – иными словами, не могут быть объяснены и выведены из чего-то иного. Мыследействие может быть усмотрено разумом только «изнутри» живого события мысли, и в силу этого не подлежит объективации.

Несложно заметить, что подобное предварительное определение мыследействия охватывает собой все то, что в философии выступает обычно под именем *идей, категорий* или *понятий*. Вместе с тем обращение к концепту «мыследействие» призвано прежде всего высветить несколько иной, по сравнению с привычным, ракурс осмысления перечисленных выше терминов (понятий). Эта инаковость связана именно с акцентом на событийном характере мысли: последняя трактуется здесь как акт своего о-существования, целиком исчерпывающийся самим собой и не имеющий отчужденного от себя «продукта». Подобная смена акцента оборачивается своего рода «перепрочтением» любого опыта философствования, представляющего в данном контексте как осуществление мыследействия, зачинающего собой (всякий раз) новый способ бытия и мышления, или – что то же самое – новую вариацию человеческого бытия-в-мире.

Одним из наиболее выразительных примеров такой творящей силы мыследействия может выступить платоновская *идея*, в том случае, если она будет истолкована в означенном выше событийном ключе. Убедительным примером подобного истолкования выступает исследование Р.А.Лошакова «Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии». Автор работы, в частности, говорит о том, что платоновский «Парменид» «...является ничем иным, как

апофатическим логосом самого бытия. Бытие являет себя через иное самого себя – через то, что не есть оно само. Поскольку же бытие есть не просто иное, но единое иного, то единое – это не универсальная мера всего сущего, а мера бытия, которую имеет сущее. Сущее предстает как определенное сущее “это” в силу той меры бытия, которую оно имеет. Та мера бытия, которой обладает сущее, как раз и выражается Платоном при помощи слова “идея” [Лошаков, 2007, 18].

Самым важным здесь оказывается то, что идея как «мера бытия» не может быть чем-то статичным – именно в силу своей *инаковости*. Последняя, так сказать, по определению сопротивляется всякой статике, всегда предполагающей тождественность – в противовес *иному*. Мера бытия выявляется только в о-существовании бытия в сущем, и именно поэтому *идея* (в вышеозначенном понимании) есть *присутствие*, а не *наличие*: «Идея присутствует в предмете, оставаясь при этом единым, не дробясь и не рассыпаясь в этом предметном множестве. Другими словами, бытие присутствует в сущем, тогда как сущее лишь наличествует в бытии. Однако поскольку бытие есть иное сущему, то присутствие не есть наличие» [Лошаков, 2007, 20].

Именно это различие позволяет избежать тех нелепостей «платонизма», которые подверглись уничтожающей критике уже в творчестве самого Платона. Прежде всего здесь снимается вопрос о возможности (и способе) существования идеи как *общего* – наряду с конкретными вещами и явлениями. Сама привычная дилемма (существуют ли идеи «в чистом виде» или только в индивидуальных вещах) обнаруживает свой ложный характер. Присутствие идеи в вещи (как присутствие бытия в сущем) есть функция события мысли, или мыследействия, в контексте которого оба полюса вышеупомянутой дилеммы оказываются чем-то вторичным, производным. Иначе говоря, идея и не «сама по себе», и не содержится исключительно в вещи: она как бы «прорастает» сквозь вещь в свершении мыследействия. Так являет себя, например, идея прекрасного: «...прекрасное есть иное, чем эта прекрасная чаша или этот прекрасный закат. И тем не менее прекрасная чаша и прекрасный закат могут быть даны как явления только в “светлой ночи” иного. Иное входит в состав сущего так, что сущее является как конечный образ иного – как *лик*. При этом иное невозможно исчерпать в виде последовательности конечных приближений, путем обобщения суммы явлений иного, поскольку такая операция была бы равнозначна превращению иного в тождественное. Так, сколь угодно большое число явлений прекрасного не даст в итоге саму идею прекрасного. Поэтому всякое сущее содержит в себе трансцензус бесконечности. Можно сказать, что идея актуально бесконечна по отношению ко всякой совокупности своих явлений» [Лошаков, 2007, 22-23].

Последний тезис из вышеприведенной цитаты высвечивает еще одну грань философского первоакта: актуально бесконечная идея по определению превосходит всякое содержание. Это означает, в свою очередь, что невозможно говорить об идеях (категориях, философских понятиях) во множественном числе: последнее как раз предполагало бы содержательное деление идей. Говоря, к примеру, об идеях прекрасного, справедливости, мужества, знания, как будто бы выступающих отдельными объектами обсуждения в платоновских диалогах, мы тем самым уже исходим из понимания идеи как чего-то ограниченного – не как бытия, но как сущего. Подобное понимание, в свою очередь, с необходимостью предполагает вопросы о способе существования идей и о месте их пребывания, иными словами – вновь ставит нас перед лицом концептуальных тупиков «платонизма».

Напротив, событийное понимание идеи – как мыследействия – снимает вышеупомянутые вопросы раз и навсегда, коль скоро идея оказывается здесь *функцией события мысли*. Событие мысли и бытия, осуществляясь, всякий раз отменяет собой любую ставшую содержательную определенность, рождая «мир впервые». Именно поэтому идея как мыследействие может быть только одна, будучи *чистой формой мысли*. Точнее говоря, эта единственная идея воплощается

в бесчисленных содержательно определенных вариациях, но ключевым условием этого воплощения выступает именно *форма*, то есть мыследействие. Этот парадокс единого во многом так или иначе осмысляется и проговаривается в философии от древности до современности; от Аристотеля, утверждающего, что «о сущем говорится...в различных значениях» [Аристотель, 2008, 72], до Гегеля, выстраивающего свою «Науку логики» как систему категорий, оказывающихся разными вариациями единого Понятия. Х.-Г. Гадамер предельно точно формулирует этот вечный интерес всякой философии: «Понятие – это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом “понятие”. ...Верно ли, что предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвертывание мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть? Это истинно так, таков ответ традиции от Аристотеля до Гегеля» [Гадамер, 1991, 27].

Связь мышления и бытия устанавливается в едином и единственном акте, точнее – (всякий раз) впервые рождается в этом действии. Последнее, свершаясь, выступает условием самой возможности *различения* мышления и бытия. Тем самым «предмет» философии обнаруживает свой виртуальный характер: этим «предметом» оказываются не наиболее общие законы бытия и не наиболее фундаментальные законы и формы мышления, а *само единство мысли и бытия*, которое не может длиться, но осуществляется только в мыследействии. Это единство каждый раз *создается*, на что и указывает Х.-Г.Гадамер: «Единство предмета философии создается именно тем, что как единство слова есть единство того, что достойно речи, так единство философского понятия есть единство того, что достойно мысли. Не отдельные дефиниции понятий обладают каждая своей самостоятельной философской легитимацией, а всегда лишь собранное единство мысли, и только оно, обосновывает единство понятий в его функции» [Гадамер, 1991, 31].

Что же это за функция? Учитывая бессодержательный характер вышеназванного единства мысли, речь может идти только о своего рода «функции функций». Иными словами, актуализация единства мысли в Понятии как главное (и, возможно, единственное) дело философии выявляет *целостный смысл* любого частного действия. Этот смысл не может быть полностью артикулирован, не подлежит исчерпывающей объективации, а значит – не может стать предметом познания. Это означает, что смысл всегда выходит за рамки сугубо дискурсивного мышления, будучи одновременно тем, что *понимается и переживается*. Тем самым философский первоакт оказывается условием и фоном человеческой жизнедеятельности, во всей ее полноте и многообразии аспектов.

Необходимость свершения этого первоакта оказывается очевидной ровно постольку, поскольку любые представления о вышеупомянутой «целесообразности в себе» обнаруживают свою несостоятельность. Онтологическая ситуация постметафизики, обнажая безосновный характер человеческого бытия, делает все менее возможным автоматическое существование человека, направляемое тем или иным «самоочевидным» смысловым ориентиром. Прикладной вопрос «как делать?» в этой ситуации неизбежно предполагает вопрос: «что делать?», а этот последний, в свою очередь, обусловлен более фундаментальным вопросом: «как быть?». Признание этой зависимости обнажает неочевидные смысловые акценты хайдеггеровского призыва, прозвучавшего около века назад: «*вопрос о смысле бытия* надо поставить заново» [Хайдеггер, 2003, 16.]

Необходимость этого возвращения к вопросу о бытии, как теперь понятно, носит не столько концептуально-теоретический, сколько именно *практический* характер. Важно, однако, уточнить, что вопрос о бытии, к которому предлагает вернуться немецкий мыслитель, оборачивается здесь вопросом о предельном онтологическом смысле *самой практики*. Этот

смысл как раз и есть то, что актуализируется и (частично) артикулируется в свершении мыследействия как философского первоакта. Очевидный дефицит смысла в жизни современного человека, видимый сегодня «невооруженным глазом» и проявляющийся, в частности, в таких симптомах, как неуклонный рост употребления антидепрессантов во всем мире, недвусмысленно указывает на девальвацию и разрушение «общего смысла», не требующего личностной рефлексии. Именно поэтому, парадоксальным образом, такое «элитарное» занятие, как философствование, оказывается чем-то *жизненно необходимым*.

В своем «Письме о гуманизме» Мартин Хайдеггер называет эту необходимость «бытийной мыслью», выходящей за пределы самой оппозиции теоретического и практического: «Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она переходит за всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и разворачиваться теоретическое видение. Эта мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рас-сказ о бытии в язык как жилище экзистенции. Таким образом, мысль есть действие.

Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего без-результатного осуществления. В самом деле, мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия» (Хайдеггер, 2007, 303). Важно, однако, что это предоставление слова «невыговоренному смыслу бытия» не равно артикулированию смысла. Последний, как отмечалось выше, не может исчерпать себя в каком бы то ни было «продукте», не может быть объективирован.

«Дать слово» означает здесь – актуализировать среду смысла, имеющую неизбежно событийную природу и выступающую контекстом (а значит, и направляющей силой) любого действия. Именно поэтому упомянутая Хайдеггером «малость без-результатного осуществления» оборачивается эффектом, превосходящим любую (прагматически трактуемую) эффективность. Этим эффектом становится сама *возможность* действия, выступающая не как абстрактная, теоретически представляемая, но как вектор смысла, парадоксальным образом возникающий только в *свершении* философского первоакта. Последний, таким образом, как бы «кристаллизует» среду смысла, которая *сама* (без опоры на какие-либо рассудочные схемы) направляет «человека действующего». Именно это бессловесное понимание, как представляется, выступало во все времена под именем *мудрости*. Постметафизическая мысль существенно уточняет и углубляет понимание данного феномена, осмысляемого здесь в событийном ключе. В отличие от дискурсивного мышления, мудрость не может быть алгоритмизирована, она действует целостным образом и всегда *воплощена*, представляя собой, по выражению М.К. Мамардашвили, «метафизическую материю»: «Разум выполняется в человеческом элементе, в живом, в метафизической материи. Поэтому нужна этот элемент пробуждать, оживлять и укреплять “снова-деятельностью”, ...элементом которой является “философия”» [Мамардашвили, 2019, 423-424]. Тем самым философия оказывается не чем иным, как единственным в своем роде способом актуализации разума «в человеческом элементе». Обязательное присутствие этого элемента в событии мысли требует понимать само мышление как акт соединения несоединимого: реального (а значит, уникального, случающегося здесь и сейчас) переживания бытия-в-мире и облакающей это переживание мыслительной *формы* (идеи или *предельного понятия*).

Философия, таким образом, предстает здесь как своего рода *практика перевода* индивидуального, точечного события мысли-бытия в понятийную форму, способную стать

«общим» достоянием. Философский первоакт – онтологический «кентавр», таинственное парменидовское «одно и то же», непостижимым образом соединяющее в себе *бытие* и постигающую его *мысль*: «В этом смысле философия сама – одна из первых гармоний, выделяемых в чистом виде. Перевод реальной философии (пред-чувствия закона и существования в нем, чувства идеи, чувства топоса и т.п.) в ясное понятие и есть, собственно, дело философии. То есть абстракция и отдельное понятийное артикулирование дела мысли во всяком деле» [Мамардашвили, 2019, 424].

Примечательно, что автор вышеприведенной цитаты помещает в один семантический ряд «чувство идеи» и «чувство топоса». Собственно, в контексте онтологии события оба упомянутых выражения указывают на один и тот же феномен: переживание бытия как осмысленного единства, сконцентрированного в точке «здесь и сейчас» (отсюда – «чувство топоса») и ожидающего своего о-формления («чувство идеи»). Результат этого о-формления в виде философских понятий (идей) и концепций, в свою очередь, неизбежно сохраняет эту «кентаврическую» природу первоакта мысли. Плоды философского творчества не могут, так сказать, потребляться в готовом виде, как в случае с научным знанием, включенным в человеческую жизнедеятельность посредством технологий разного рода. В этом отношении философия оказывается в одном измерении не с наукой, а с искусством, также ожидающим от зрителя творческого со-участия.

Философский текст как о-формленная мысль (минимальной единицей которой как раз и выступает идея или понятие) не может быть встроен в последовательность актов жизнедеятельности человека. Напротив, он прерывает эту последовательность, нарушает ее непрерывность. В этом смысле вызывающий аристотелевский тезис о бесполезности философии остается вечно актуальным. Философия не может быть использована именно по причине своей онтологической «кентавричности»: для того, чтобы обрести действительность, понятие или концепция должны быть «оживлены» в событии мысли, в свершении мыследействия. Но последнее свершается только и исключительно путем трансцендирования, прорыва за/на предел мира, а значит – за рамки любых «внутримирных» расчетов, целей, мотивов. Тем самым любая о-формленная мысль как «продукт» философствования оказывается обращением и призывом к тому, кто окажется способным воспроизвести это мыследействие: «...действительность *философствования* налична не в объективном результате, а как установка сознания. Правда, когда философствование высказывает себя, в этом всегда есть нечто окончательное. Но это делается только для утверждения возможности пробудить других индивидов, к которым обращается в слове это прежде бывшее бытие» [Ясперс, 2012, 291].

Событие мысли-бытия как «прежде бывшее бытие» не имеет длительности, оно может только выступить обращением к «другим индивидам» и, тем самым, послужить искрой для вспышки *иного события*. Последнее, таким образом, отнюдь не гарантировано, оно не обеспечивается неким непреложным законом бытия. Мыследействие имеет своим неустранимым (и, по сути, единственным) условием *свободу*. Очевидно, что это условие само, в свою очередь, не может выступать в виде закона, не может быть предметом знания, доказательства и обоснования: «Свобода непредметна и неисследима. Ее следует лишь делать (*ist zu tun*) в той изначальной самодостоверности, которая уже не спрашивает более об объективном обосновании, которого в тотальном смысле никогда нельзя дать здесь» [Ясперс, 2012, 73]. Вместе с тем именно в ситуации постметафизики свобода парадоксальным образом обнаруживает свою насущность для человеческой жизнедеятельности: только в свершении философского первоакта, или мыследействия, выступающего манифестацией свободы, актуализируется смысл как реальная среда любого ограниченного действия.

Иными словами, *необходимость* любого подобного («внутримирного») действия обосновывается только *свободой*. Но это обоснование не носит дискурсивного характера, а значит, не может быть отчуждено от мыслящего. Это означает, что человеческое существование в постметафизическую эпоху имеет своим неустранимым условием постоянный выход за границы каких бы то ни было концептуальных образований разной степени общности. Только постоянное «переучреждение» разума в первоактах мысли оказывается способным наделять смыслом любое человеческое действие. Тем самым философия как деятельность оказывается тем, что насущно не для всех, но для каждого: она осуществляется и оправдывает себя в приложении к индивидуальному бытию-событию. Это утверждение применимо к обоим вышеупомянутым полюсам постметафизического мышления; «рационально-сциентистская» вариация философии как деятельности нацелена на доведение до логической ясности отдельных понятий или высказываний, а «иррационалистический» полюс постметафизической философии призван актуализировать целостный (неартикулируемый) бытийно-смысловой контекст любого частичного действия. Однако именно потому, что речь здесь идет о полюсах *одного и того же* события мысли, данные вариации философствования не исключают, а дополняют друг друга: в первом случае целостный бытийно-смысловой контекст выступает молчаливым фоном всех логико-семантических рассуждений и аргументов, во втором же – оказывается необходимым обращением к дискурсивному мышлению как (всегда несовершенному) средству выражения невыразимого смысла.

Заключение

Резюмируя все вышесказанное, зададимся прежде всего следующим вопросом: отменяет ли концепция философии как деятельности, направленной на актуализацию разума, традиционные представления о роли философии в человеческой жизнедеятельности? Речь в данном случае идет в первую очередь об использовании философского *знания* о наиболее общих законах существования в стратегическом планировании деятельности человека-субъекта. Разумеется, следует признать, что подобная роль философии как фундаментального знания сохраняет определенную значимость в общественном сознании. Вместе с тем сложно отрицать и то обстоятельство, что существование человека XXI столетия (как в социальном, так и в экзистенциальном измерении) характеризуется все более заметной хаотизацией. Последняя затрагивает самые разные аспекты человеческого бытия: от экономико-политического до духовно-религиозного. Именно в условиях усиления хаотизации бытия философия все более заметно меняет своего «адресата», обращаясь прежде всего не к коллективному субъекту, а к тому, кого М.Хайдеггер именуется «Dasein».

Признание этого обстоятельства лишает смысла даже вопрос о том, насколько массовый характер может иметь обращение к философии в современном хаотизирующемся обществе; данный вопрос опять-таки формулируется в рамках позиции «общего смысла», разрушение которого как раз и является следствием упомянутой хаотизации. Важно, что философия в данной ситуации открывает каждому человеку возможность преодоления хаоса в пространстве индивидуального бытия. Вместе с тем событийная онтология мыслит бытие только и исключительно как уникальное, осуществляющееся «здесь и сейчас» событие (обозначенное, например, М.М.Бахтиным как «единственное событие бытия»). Именно поэтому, согласно М.К.Мамардашвили, «философия имеет дело только с индивидуальной мыслью. Но ее *выполнение* – элемент жизни человеческого феномена как живого...» [Мамардашвили, 2019, 482].

Мыследействие в рамках этой позиции выступает своего рода «квантом»

философствования, создающим (актуализирующим) целостную среду смысла, направляющую человеческие действия разной степени общности. Тем самым осмысление (понимание) оказывается важнейшим условием приложения любого знания: оно определяет *уместность* или *неуместность* применения знания в конкретной ситуации. Но именно дискретный характер философского мышления, его «квантовость», ставит нас перед лицом парадокса: польза философии выявляется только при условии отказа мыслящего от преследования пользы, от прагматических целей и задач, и решимости осуществить мыследействие. В этом отношении следует отличить представленную в данном исследовании позицию от феномена т.н. «философской практики», развивающегося в последние десятилетия и нацеленного на разрешение жизненных задач современного человека [Назарова, 2022]. Прикладное значение философии, таким образом, заключается в утверждении приоритета смысла бытия по отношению к любым «внутримирным» целям и задачам. Однако экзистенциальная новизна современной ситуации заключается в том, что именно бескорыстное стремление к смыслу становится условием эффективной жизнедеятельности.

Библиография

1. Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2008. 608 с.
2. Гадамер Х.-Г. История понятий как философия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26-43.
3. Мамардашвили М.К. Из архива // Мамардашвили М.К. Введение в философию. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 189-636.
4. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
5. Назарова Ю.В. Философская практика в контексте практической философии и прикладной этики: проблемы и перспективы (российский опыт) // Общество: философия, история, культура. 2022. № 11. С. 29-33.
6. Савкин Н.С. Возможности прикладной философии // Философия и общество. 2015. № 3-4. С. 155-165.
7. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2007. С. 46-64.
8. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 330-350.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 266-305.
10. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012. 384 с.

Comprehension as an Aspect of Applied Philosophy

Elena V. Bakeeva

Doctor of Philosophy, Professor,
Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin,
620083, 19, Mira str., Ekaterinburg, Russian Federation;
e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

Abstract

The article examines the problem of the applied significance of philosophy in the context of post-metaphysical thinking (J. Habermas). In the post-metaphysical situation, the function of philosophy as the knowledge of the most general laws of existence is called into question, and an interpretation of philosophy as a special kind of activity is formed. The main thesis of the study is the assertion of thought-action as a unit of philosophizing, which actualizes the holistic semantic

context of any partial action. Thus, philosophy as an activity of comprehension turns out to be an inescapable condition of human life activity.

For citation

Bakeeva E.V. (2026) Osmysleniye kak aspekt prikladnoy filosofii [Comprehension as an Aspect of Applied Philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (1A), pp. 18-31. DOI: 10.34670/AR.2026.78.25.002

Keywords

Applied philosophy, science, comprehension, thought-action, metaphysics, post-metaphysics.

References

1. Aristotle. (2008). *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Eksmo Publ.
2. Gadamer, H.-G. (1991). *Istoriya ponyatiy kak filosofiya* [History of Concepts as Philosophy]. In H.-G. Gadamer, *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful] (pp. 26-43). Moscow: Iskusstvo Publ.
3. Jaspers, K. (2012). *Filosofiya. Kniga pervaya. Filosofskoye oriyentirovaniye v mire* [Philosophy. Book One. Philosophical Orientation in the World]. Moscow: Kanon+ Publ.
4. Mamardashvili, M.K. (2000). *Estetika myshleniya* [Aesthetics of Thinking]. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ.
5. Mamardashvili, M.K. (2019). *Iz arkhiva* [From the Archive]. In M.K. Mamardashvili, *Vvedeniye v filosofiyu* [Introduction to Philosophy] (pp. 189-636). Moscow: Merab Mamardashvili Foundation Publ.
6. Nazarova, Yu.V. (2022). *Filosofskaya praktika v kontekste prakticheskoy filosofii i prikladnoy etiki: problemy i perspektivy (rossiyskiy opyt)* [Philosophical Practice in the Context of Practical Philosophy and Applied Ethics: Problems and Prospects (Russian Experience)]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kultura*, 11, 29-33.
7. Savkin, N.S. (2015). *Vozmozhnosti prikladnoy filosofii* [Possibilities of Applied Philosophy]. *Filosofiya i obshchestvo*, 3-4, 155-165.
8. Heidegger, M. (2007a). *Nauka i osmysleniye* [Science and Reflection]. In M. Heidegger, *Vremya i bytiye* [Time and Being] (pp. 330-350). St. Petersburg: Nauka Publ.
9. Heidegger, M. (2007b). *Pis'mo o gumanizme* [Letter on Humanism]. In M. Heidegger, *Vremya i bytiye* [Time and Being] (pp. 266-305). St. Petersburg: Nauka Publ.
10. Heidegger, M. (2007c). *Vvedeniye k «Chto takoye metafizika?»* [Introduction to "What is Metaphysics?"]. In M. Heidegger, *Chto takoye metafizika?* [What is Metaphysics?] (pp. 46-64). Moscow: Akademicheskii Proyekt Publ.