

МОРАЛЬНЫЙ ГАБИТУС НАУКИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОДИФИКАЦИИ И ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ

Н. А. Иванова

MORAL SCIENTIFIC HABITUS: THEORETICAL CODIFICATION AND FEATURES OF FORMATION

N. A. Ivanova

В статье рассматриваются особенности формирования и теоретические реконструкции морального габитуса науки. Введение понятия «моральный габитус» связано с трактовкой субъектного основания научной практики как совокупности когнитивных, поведенческих, ценностных и эмоциональных диспозиций, а также с вопросом о том, где и как существуют нравственные диспозиции? Показано, что ценностные диспозиции, с одной стороны, существуют на уровне практического воплощения, которое всегда ситуативно и лишено определенности, с другой – на уровне дискурса о них. Именно первый базовый феноменологический уровень фиксируется понятием «моральный габитус». Автор доказывает, что моральный габитус, представляя собой модус практических диспозиций, имеющих этическую направленность, предполагает наличие определенных социальных механизмов формирования, среди которых особая роль принадлежит университету как месту, где реализуются практика производства и распространение диспозиций. Когнитивные диспозиции становятся условием морального габитуса, поскольку его содержанием является необходимость предвидения отдаленных последствий собственных действий, продиктованная принципом ответственности за настоящее и будущее.

The paper presents the features of formation and the theoretical codifications of moral scientific habitus. The introduction of the notion of «moral habitus» is related not only to the interpretation of the subjective basis of scientific practice as a set of cognitive, behavioral, value and emotional dispositions, but also to the question: where and how moral dispositions exist? It is shown that the value dispositions on the one hand are at the level of practical implementation, which is always situational and uncertain, on the other hand – at the level of discourse about them. The first basic phenomenological level is fixed by the notion of «moral habitus». The author argues that moral habitus, representing the mode of practical dispositions, which have an ethical orientation, assumes the existence of the social mechanisms of formation, among which the special role belongs to the university as a place where the practice of production and the extension of dispositions are implemented. The cognitive dispositions become a necessary condition for moral habitus because its content is the need to anticipate long-term action consequences dictated by the principle of responsibility for the present and the future.

Ключевые слова: научная практика, моральный габитус науки, теоретические кодификации, особенности формирования, университет, принцип ответственности.

Keywords: scientific practice, moral scientific habitus, theoretical codification, features of formation, university, principle of responsibility.

Трактовка субъектного основания научной практики как совокупности когнитивных, поведенческих, ценностных и эмоциональных диспозиций делает возможным введение понятия «моральный габитус», обусловленное вопросом о том, где и как существуют нравственные диспозиции? С одной стороны, они существуют на уровне практического воплощения, которое всегда ситуативно и лишено определенности, с другой – на уровне дискурса о них. Именно первый базовый (фактический) уровень, который можно назвать феноменологическим, и фиксируется понятием «моральный габитус». При изучении морального габитуса необходимо: во-первых, исследовать механизмы его формирования и воспроизводства, во-вторых, попытаться его теоретически кодифицировать.

Следует подчеркнуть, что задачи исследования механизмов и содержания морального габитуса невозможно рассматривать изолированно друг от друга, так как вопрос, как происходит формирование нравственных диспозиций, имеет содержательный аспект. В настоящее время эта взаимосвязь фиксируется с помощью понятия «этос», которое в отечественной

традиции подвергается анализу в работах В. И. Бакштановского и Ю. В. Согомонова, которые указывают, что идея этос с необходимостью отсылает к феномену морали. Последний же в силу своей дуалистической природы может быть представлен в двух крайних формах: гиперсоциальной и гиперморальной [1, с. 24 – 25]. Гиперсоциальная трактовка определяет мораль как социально санкционированное различными общественными формами поведение, в результате – доминирование идеи социального не допускает автономии моральных норм. Именно неустойчивость терминологического статуса понятия «этос», который маркирует промежуточный уровень между моралью как идеально-должным и многообразием нравов как реально сущим, позволяет обратиться к понятию «габитус» для акцентирования:

– во-первых, социальной детерминации нравственных диспозиций;

– во-вторых, наличия субъектных предрасположенностей к ним и возможности индивидуальной свободы в их формировании и интерпретации;

– в-третьих, парадоксального характера поведенческих практик, когда действия, не будучи кодифицированными, приводят к целенаправленным результатам.

Эту парадоксальность М. А. Розов описывает следующим образом: «реально существующие этические нормы, в рамках которых человек осуществляет свое поведение, как правило, нигде не сформулированы и представляют собой нечто достаточно неопределенное. Они напоминают нормы языка, нарушение которых мы чувствуем, но которые не способен четко сформулировать ни один носитель языка. Нормы такого рода существуют на уровне воспроизведения непосредственных образцов поведения и оценки, а образцы не задают четкого множества возможных реализаций. Иными словами, имея дело с реальной практикой речевого или этического поведения, мы можем зафиксировать механизмы этого поведения, но никак не точные правила, ибо сам механизм противоречит их существованию» [15, с. 147].

Понятие «моральный габитус» может оказаться востребованным при анализе прикладной этики, представленной с одной стороны, моральными практиками, с другой – этическим знанием [2, с. 39]. В настоящее время отечественные инициаторы институализации прикладной этики концептуализируют моральные практики посредством понятия «нормативно-ценностные подсистемы» или «малые системы», которые регулируют и ориентируют определенные общественные сферы. Идея «морального габитуса» призвана подчеркнуть практический характер нравственных диспозиций. Представляя собой совокупность практических схем, моральный габитус позволяет описать ситуации открытых моральных проблем, для которых не существует готовых решений и правил. Проявляя себя в ситуациях с высокой степенью неопределенности (таких практиках, как эвтаназия, трансплантация, милитаризация), моральный габитус по умолчанию содержит в себе дилеммы и выборы, которые актуализируются в реальной практике в форме поступков, причем каждый из них имеет моральное оправдание. Можно предположить, что чем выше степень риска и неопределенности ситуации, тем проблематичнее возможность однозначной кодификации практических предрасположенностей.

Анализ реальных нравственных диспозиций предполагает комплексный междисциплинарный подход и на теоретическом уровне может быть обозначен как моральный инклюзивизм. Идея выделения двух классов моральных теорий (моральный эксклюзивизм и моральный инклюзивизм), обусловленных тем, что моральные действия, с одной стороны, представляют собой часть реального мира, с другой – по своим причинам и следствиям выходят за пределы фактичности принадлежит С. М. Левину [9]. Моральный эксклюзивизм располагает ценности за пределами мира, в результате чего они образуют особый регион (царство ценностей). Актуальным при этом оказывается вопрос об его отношении к реальному миру. И если изначально это отношение мыслилось как бесконечное движение реального к совершенному, то позже стало

трактоваться как сопротивление реальности идеальным формам (колонизация жизненного мира или железная клетка). Моральный инклюзивизм помещает мотивы и причины морали в реальное бытие. К его представителям могут быть отнесены Т. Гоббс с его идеей общественного договора как механизма генезиса моральных норм, а также ранние работы А. Смита, направленные на выявление нравов и обуславливающих их факторов. Такой подход, согласно С. М. Левину дает возможность определить мораль как сложный конгломерат «диспозиционных или эмерджентных свойств» [9, с. 149]. Следовательно, в рамках морального инклюзивизма как комплексного междисциплинарного подхода, ориентированного на исследование моральных практик понятие «моральный габитус» является адекватной категорией анализа нравственных диспозиций субъекта научной практики.

Следует сказать несколько слов об особенностях кодификации любых практических диспозиций. По своей сути кодификация предполагает придание и соблюдение формы (символического порядка) с целью ограничения размытости и неопределенности реальных практик. Ее достоинством и одновременно недостатком является то, что кодификация как объективация призвана покончить с произволом и вседозволенностью, а также с творчеством и импровизацией. Однако, даже будучи успешной, кодификация не дает возможности избавиться от индивидуальных вариаций и ситуационных флуктуаций, и поэтому ее успехи всегда относительно.

Что касается понятия «научный этос», то, благодаря Р. Мертону, оно на наш взгляд придает анализу науки в большей степени нормативный характер, а, следовательно, сталкивается с трудностями, на которые обращает внимание А. А. Гусейнов [5].

Во-первых, из нормы невозможно вывести реальную поведенческую стратегию (моральный поступок), потому что норма абстрактна, а действие единственно, индивидуально и реально (зависит от определенной ситуации). Например, из нормы незаинтересованности не всегда ясно, как поступать в ситуации права на научное открытие.

Во-вторых, этические нормы не могут быть доказаны, так как из суждений о фактах невозможно вывести ценностные суждения.

В-третьих, нравственное поведение не обязательно является результатом знания этической нормы.

В-четвертых, реальные ценностные диспозиции характеризуются неопределенностью, что выражается в современной тенденции релятивизации и фрагментации моральных норм.

В науке об усилении процесса фрагментации свидетельствует рост числа прикладных этик, который может быть оценен по-разному: как доказательство индивидуальной свободы или как рост вседозволенности.

Современная научная практика характеризуется содержательной неоднородностью моральных диспозиций, о чем свидетельствуют исследования Б. И. Пружинина. В настоящее время можно говорить о двух принципиально различных ценностных уста-

новках: одна соответствует классической цели науки поиска истины, которая отождествляется с благом; другая обусловлена задачами прикладных исследований (экономической эффективностью, национальной безопасностью и т. п.). Современная смена ориентиров – отказ от поиска истины и ориентация на эффективность – свидетельствует, как о смене общекультурных парадигм, так и об изменении мотивации научных исследований. Б. И. Пружинин высказывает предположение, что именно мотивация научно-исследовательской деятельности является решающим моментом социокультурной детерминации научного познания [14, с. 110]. Если в культуре Нового времени идея истины выступала как особая форма приобщения к подлинному бытию, а практико-прагматические формы исследований выступали подчиненным моментом: средством достижения конечной цели (понимание истины), и это делало науку структурирующим основанием культуры, то современное усиление прагматической установки приводит к росту дифференциации, фрагментации, локальности и ситуационности знаний о мире. Задачи и результаты прикладных исследований формируются и оцениваются извне, а достижение истины предстает как побочный эффект. Однако, фундаментальные исследования в свою очередь имеют тенденцию к конструктивизму (отчуждению от жизненного мира), возможность преодоления которого связана с прикладными исследованиями. Следовательно, невозможна редукция одних диспозиций к другим, а необходим поиск нового синтеза, учитывающего достоинства и недостатки каждой из уже сложившихся систем диспозиций, в котором ориентация на истинность, целостность и преемственность, характерные для фундаментальных исследований, сочеталась бы с интересами их приложений в силу их диалектической взаимосвязи. Последнее проявляется в том, что прикладные исследования дают основу для развития фундаментальной науки, которая, являясь хранительницей науки в ее традиционной форме, призвана преодолеть ситуативность прикладных исследований.

В историческом плане отказ от установки, ориентированной на единство знания и блага, когнитивного и морального приходится на период разработок ядерного оружия, когда, произошло деформирование классического этоса науки и началось формирование его конвенционалистской формы. В отличие от деонтологических концепций, утверждающих недопустимость зла в качестве средства достижения добра, конвенционализм принимает идею о том, что действие должно оцениваться по его последствиям [3, с. 271]. И если первоначально эта интенция носила интуитивный и эмоциональный характер, то позже приобрела форму «центральной аксиомы лабораторной жизни». Слабым местом данной установки является отсутствие механизмов разоружения и предотвращения самой возможности войны. И если исходно основным мотивом явилось достижение паритета (стратегического равновесия и взаимного устрашения), то затем он дополнился критерием экономической эффективности и полезности. В результате со-

временный мир, по словам Н. В. Осипов и С. Г. Кара-Мурзы, превратился в «общество знания», а не совести [13, с. 139].

Автор настоящего исследования солидарен с позицией Л. П. Киященко, согласно которой общую основу современных постнеклассических ценностных установок субъекта научной практики составляет настроенность, которая формируется в горизонте тесной взаимосвязи специально-научного и жизненного миров. Ее содержательный аспект проявляется в том, что идея общей ценностной установки сменяется дифференциацией локальных форм, их персонификацией, так как исследовательские диспозиции подвергается влиянию систем норм и ценностей конкретной организации, в которую включен субъект научной практики (экономической, политической, общественной, религиозной). Разделяющие дисциплинарные границы сосуществуют наряду со средами, где происходят транслингвистические и трансдисциплинарные обменные процессы, включающие ценностную толерантность. Это означает, что современные моральные диспозиции обусловлены «зачастую неосознаваемыми повседневными правилами поведения в жизненном мире; сложившимися в обществе установками (рефлексивно и рационально выраженных форм – теоретически обоснованных или достигнутых по договоренности); межличностными отношениями (партерства, конкуренции, лидерства и т. д.); интеллектуальным и эмоциональным климатом (общности по интересам) сообщества» [8, с. 52]. Другими словами они зависят от всех диспозиционной системы в целом.

Однако современная дифференциация нравственных диспозиций не отменяет возможности сохранения нормативной ориентации в их формировании, которая содержится, например, в исследованиях В. А. Лефевра. Обратив внимание на то, что классические подходы демонстрируют упрощенную трактовку человека (в частности, абсолютизацию материальных (утилитарных) ценностей и игнорирование моральных установок), В. А. Лефевр предлагает различные модели генерации высших ценностей, в которых рефлексивным регулятором действий выступает субъект [11]. И если первая модель представляет субъекта как локальный центр социального организма, на которого оказывают влияние другие субъекты, то вторая модель учитывает отношение субъекта к «другому», принимающее форму союза или конфликта и детерминированное этическими ценностями. В рамках второй модели существенным является различие между этическими и ценностными системами. Система ценностей, представленная общей совокупностью положительных и отрицательных оценок, регулирует жизнь сообщества. Этическая же система дает возможность оценки не столько отдельных действий и явлений, сколько их комплексов, и объясняет существование амбивалентных этических установок. Третья модель биполярного выбора позволяет соединить низшие и высшие классы ценностей, проявляющиеся соответственно в отдельных и обширных классах ситуаций. В 2009 г. В. А. Лефевр предложил четвертую модель, где высшей универсальной ценностью явля-

ется принцип запрета эгоизма в следующей формулировке: «каждый субъект, входящий в группу, преследуя свои личные цели, не должен наносить ущерба группе как целому» [11, с. 156]. Общей концептуальной рамкой предложенных моделей является принцип иерархии ценностей, а системообразующим механизмом выступает рефлексия, которая трактуется как способность систем к построению моделей и как осознание принципов их построения. Субъектами рефлексии при этом могут выступать отдельные индивиды, группы, организации, государства и человечество в целом. Предметом рефлексии является не только мышление (как это представлялось в классической традиции), но и действия, восприятие, переживания, эмоции, оценки. Следует отметить, что иерархический принцип построения моделей В. А. Лефевра входит в противоречие с представлением о сложноорганизованном единстве открытых и динамичных целостных систем, к которым, безусловно, относится субъект. Кроме того, данный подход на наш взгляд продолжает традицию антропоцентрической этики, в которой воздействие человека на природные объекты не имеет этической значимости. Он также не учитывает диффузный характер моральных практик.

Требование переосмыслить проект антропоцентрической этики, ограничивающей предмет моральной ответственности сферой человеческого, предлагает Г. Йонас. Отталкиваясь от идеи телесности, он указывает, что изменившийся характер деятельности человека требует пересмотра характерных для традиционной этики предпосылок, а именно идей неизменности человеческой природы, очевидности идеи человеческого блага и ограничения ответственности узкими рамками «здесь» и «теперь» [6, с. 42]. В противоположность этому современная этика признает изменчивость и многообразие человеческой природы как органической формы, учет не только интересов человека, но и природы и ее ранимости, исчезновение различий между искусственным и естественным, сущим и должным. Основным мотивом введения нового императива выступает страх перед будущим, имеющий эвристическое значение и вызванный «шоком» от ядерной техники. Необходимость новой формы этики обусловлена разрывом между мощью человеческой технической деятельностью и возможностями предвидения ее последствий. В отечественной традиции различные формы научно-технических достижений (исследования в области ядерной физики, эволюционной биологии и генной инженерии) и вызванные ими этические вызовы подробно проанализированы И. Т. Фроловым и Б. Г. Юдиным [16]. В своей приблизительной формулировке новый императив, согласно воззрениям Г. Йонаса, означает требование действий, последствия которых совместимы с поддержанием человеческой жизни на Земле. Для его реализации не существует однозначного рецепта, а «есть лишь множество подлежащих сравнению путей, которые следует отыскивать снова и снова – для каждого конкретного случая, ныне и в будущем, постоянно храня бдительность» [6, с. 33]. И лишь в этом случае может быть выработан соответствующий навык

или «моральный габитус», который характеризуется неудовлетворенностью, обусловленной неопределенностью коллективных практик технической цивилизации и их временным характером. Вместо подчинения универсальному закону, характерному для традиционной морали, необходим переход к уместному действию, зависящему от места и времени и продиктованному заботой и ответственностью. Новый императив обращен не к индивидуальным действиям, а к общественно-политической практике, и имеет не универсальный, а временной горизонт. Ответственность или забота, согласно позиции Г. Йонаса, должна носить форму «преимущественно оберегающего и защищающего служения, в пределах которого нашим дальнейшим долгом будет деятельность в направлении исцеления и, по возможности, улучшения, проходящая, однако, под знаком умеренности» [6, с. 361]. Конкретные же обязанности не могут быть систематизированы, так как формируются в конкретных научно-технологических практиках.

Следует подчеркнуть, что ответственность за будущее не отрицает ответственности за настоящее. Вместо перехода от одного типа ответственности к другому следует учитывать ответственность в ее узкой и более широкой формах, ориентированную как на совершенное настоящее, так и на проектируемое будущее, и учитывать как индивидуальные, так и коллективные (социальные и политические) формы. Это означает, что следует согласиться с Х. Ленком, который утверждает, что в настоящее время ни один аспект научно-технической деятельности не является морально нейтральным, а подлежит полной ответственности [10, с. 391 – 392]. Отсюда вытекает требование поддерживать этику не столько как предмет преподавания, сколько как исследовательскую практику. Однако эти призывы неизбежно потерпят неудачу, если не будут существовать механизмы их формирования, так как «содержание наших ценностных ориентаций и их историческая динамика вырастают из специфически-человеческой практики» [7, с. 169]. Ведущая роль практики проявляется в следующем.

Во-первых, имманентным свойством ценностных диспозиций является выбор, основание которого следует искать в социокультурной практике, которая и порождает различия.

Во-вторых, процесс дифференциации единой ценностной системы осуществляется также под влиянием социальной практики, которая сама есть диалектическое единство общего и единичного.

В-третьих, формирование ценностных диспозиций требует включенности субъекта в определенную практику, и закрепляется, изменяется, радикально преобразуется в зависимости от изменений практического бытия.

Утверждение о том, что рождение, функционирование и корректировка ценностных диспозиций осуществляется в практике опровергает представление об их биоутилитарном, допрактическом и религиозном происхождении.

Анализ процесса формирования этических диспозиций требует обращения к социальным институтам,

ответственным за их возникновение, поддержание и распространение. И здесь на наш взгляд крайне актуальными являются исследования С. Фуллера, сосредоточенные на вопросе производства знания и поиске его адекватных институциональных форм. Выдвигая требование исследовать производство знания в его целостности, С. Фуллер утверждает необходимость контроля и предсказания результатов познавательной деятельности, поскольку она осуществляется путем социального взаимодействия и дискурсивных практик. И эти процессы должны оцениваться не исходя из вневременных перспектив, а с точки зрения их способности быть лучшими из возможных. Нормативно желаемым институтом производства знания, согласно воззрениям С. Фуллера, выступает университет. В противоположность критике института образования с его принудительным воздействием и ролью учителя как хозяина С. Фуллер полагает, что университет как форма института образования представляет собой явление, в котором невозможна монополизация идеологических целей в силу того, что его основу образует специфический продукт – знание. Именно вопрос об отношении между моралью и эпистемологическими ценностями С. Фуллер считает «самой важной и всеобщей проблемой социальной эпистемологии» [19, с. 35].

В противоположность подходам, в которых эпистемологические ценности рассматриваются как форма блага, либо благо трактует как предел эпистемологических ценностей, С. Фуллер выдвигает тезис о минимальном разграничении между моральными и эпистемологическими ценностями в современных условиях [19, с. 36]. Их различие, а также двойственность в оценке знания, когда идея «универсализации» знания противостоит идее его «элитарности», есть историко-культурный феномен. Действительно, большую часть истории «знание» характеризовалось дефицитностью и приватностью, что позволило трактовать его как «позиционный товар», обладание которым дает его обладателю конкурентные преимущества, а его распространение подобно валютной инфляции. Однако предложенная П. Самуэльсоном в период институализации кейнсианского подхода идея «общественного блага» была призвана показать, что знание нельзя трактовать в рамках классической модели экономического товара. В то время как товар обладает свойствами «дефицитности» и «приватности», объем знания не уменьшается с увеличением числа его обладателей, а также не предполагает отказа для того, чтобы им обладали другие. Это означает несостоятельность рынка в производстве подобных благ как частного производства и признание роли в их производстве государства, выступающего по отношению к образованию и здравоохранению монополистом, а, следовательно, нуждающегося в разумном увеличении налогов. Зародившаяся в 80-е гг. XX в. идея «социального капитала» явилась ответом на кризис проекта общества всеобщего благоденствия, так как богатство не успевало расти так быстро, чтобы обеспечить сбор налогов, необходимых для финансирования здравоохранения и образования как общественных

благ, на которые в обществе всеобщего благоденствия имеют право все. Введение понятия «социальный капитал» отразило несостоятельность института государства в создании благ для всех, так как социальный капитал создается самоорганизующимися группами, которые сами выступают получателями собственных усилий. В общем виде различие между «социальным капиталом» и «общественным благом» состоит в том, что, если первый достигается посредством стратегий, которые движутся снизу вверх и дают конкурентное преимущество тем, кто активно в него вовлечен, то «общественное благо» обеспечивается сверху вниз и не зависит от личного вклада в его производство.

С. Фуллер отмечает, что по отношению к «социальному капиталу» и к идее «общественного блага» уникальное место занимает университет, «предпринимательство» которого заключается в систематическом превращении социального капитала в общественное благо» [17, с. 55]. С. Фуллер описывает цикл творческого разрушения, включающий: исследование (как создание) и обучение (как разрушение социального капитала). В процессе исследования первичными получателями социального капитала являются сами исследователи и их инвесторы. Порожденное ими знание выступает источником рыночных преимуществ или «позиционным благом», которое для того, чтобы стать общедоступным, требует дополнительных усилий (например, принимает форму платы за обучение), что приводит к снижению рыночных преимуществ первоначальных «инвесторов». В процессе обучения «инвесторы», с одной стороны, лишаются исходного преимущества, так как результаты исследования становятся доступными для других, с другой – приобретают мотивацию для инновационных исследований, дающих новые преимущества. Таким образом, творческое разрушение социального капитала создает общественное благо. Однако для этого должен выполняться ряд условий. Во-первых, необходимо место, где посредством трансляции результаты исследования становятся общедоступными, то есть специальные знания встраиваются в общее образование. И, во-вторых, в процесс образования должно быть вовлечено как можно больше людей, что будет препятствовать централизации специального знания. С. Фуллер специально останавливается на первом условии, в соответствии с которым учебный план как основа университета должен включать знания, выходящие за пределы профессиональной квалификации и обеспечивающие формирование личности, позволяющей идентифицировать себя не только с определенной профессиональной группой, семьей или местом проживания, но и с «мировым гражданством». И в этом отношении в условиях постоянной и все более усиливающейся фрагментарности современного мира у университета нет конкурентов среди других социальных институтов. Указанный выше тип знания традиционно называется «гуманитарным», которое, как и любое другое знание может, рассматриваться и как привлекательное, и как разрушительное.

С. Фуллер отмечает, что спровоцированная исследованиями в эволюционной психологии, бихеви-

ристской генетике и когнитивной неврологии дискуссия о «природе человека», потребовала постановки вопроса о роли социальных наук в проекте «третьей культуры», призванной способствовать интеграции естественных и гуманитарных наук. В противоположность подходам, разделяющим пессимистический взгляд, согласно которому действительность сопротивляется нашим попыткам ее изменить, а выживает наиболее приспособленный, общественные науки, используя в качестве ключевого понятие «общественные блага» призваны отстаивать проект государства всеобщего благоденствия, который для своей реализации требует соответствующей инфраструктуры. Именно университеты, созданные во времена относительного социального благополучия, были призваны поощрять людей думать не только о неотложных и сиюминутных потребностях выживания, но и о духовных и национальных целях, а также целях за пределами человеческого бытия. В противоположность современному менеджерам образования, которые, исходя из критерия эффективности, подвергают критике идею университета как места, где знания одновременно производятся и распространяются, и полагают, что процесс преподавания более эффективен онлайн, а исследования следует проводить в специальных «научных парках», С. Фуллер отстаивает тезис о том, что уникальная миссия университета заключается в производстве знаний как общественного блага, когда вырабатываемые отдельными учеными новые знания, выступают первоначально как социальный капитал, затем трансформируются в общественное благо, благодаря тому, что университет имеет «институциональный мандат» на преподавание, разрушая тем самым монополию на интеллектуальную собственность ее создателей. Выполняя преподавательскую функцию, ученые способствуют тому, чтобы знания делали максимальную работу с минимальными затратами для ее получателей в лице студентов.

В соответствии с этими общими рассуждениями С. Фуллер считает невозможным отказаться от постановки вопроса о негативной и позитивной ответственности интеллектуалов, которую он иллюстрирует, ссылаясь на позиции Т. Куна, М. Хайдеггера, Р. Рорти, с одной стороны, и М. Фуко, К. Поппера, И. Лакатоса – с другой [18]. Утверждая необходимость чувства социальной ответственности для интеллектуала, С. Фуллер противопоставляет позиции Т. Куна и М. Фуко, которые, надежно занимая престижные академические статусы, могли, не беспокоясь за их сохранение, высказываться по вопросам интерпретации и использования своих идей. Однако, если М. Фуко можно считать образцом ответственного интеллектуала, постоянно классифицирующего политические действия в отношении их совместимости со своими высказываниями и прилагающего много усилий для их прояснения и адекватного понимания, то Т. Кун по мере популярности и широкой распространенности своих идей все более дистанцировался от их критики, отклоняя предложения коллег

вступить с ними в дискуссию и предпочитая общаться лишь с теми, чьи трактовки науки соответствовали его собственным взглядам. Сам С. Фуллер говорит о необходимости прямого публичного вмешательства интеллектуалов в научную и большую политику. В целом же установка на единство знания и блага противоречит традиции, согласно которой знание является этически нейтральным, а вопросы моральной ответственности возникают лишь на стадии его применения. В противоположность этому утверждается, что сам процесс производства знания должен носить этическую направленность.

В отечественной философии критику коммерциализации университетского образования с учетом ее моральных последствий осуществляет В. Г. Горохов, полагая, что подобный проект нарушает основной этический принцип – общедоступность знаний, превращая его в товар. В этом отношении востребованным является опыт российской высшей школы сложившийся в XIX в. на медицинских факультетах и сочетающий в себе гуманитарно-теоретическую подготовку и формирование навыка самостоятельной практической деятельности. В результате чего было «воспитано целое поколение практикующих высоко-нравственных врачей, оказывающих реальную помощь простому российскому населению и действительно несших в народ культурно-просветительскую миссию» [4, с. 13]. Общий вывод, который делает В. Г. Горохов, анализируя современные тенденции модернизации образования в духе академического капитализма, созвучен тезису С. Фуллера о том, что именно университет способен перенаправить безличные рыночные механизмы с характерными для них утилитарными подходами в широкое общегуманитарное русло и сформировать навык социально ответственного отношения к миру, отличный от отношений господства и приспособления. Это единство теории и действия как форма достижения внутреннего блага в рамках определенных практик соответствует проекту модернизации морали А. Макинтайра, в котором критерием практики является способность людей достигать совершенства не ради внешних целей, а ради самой практики [12, с. 368]. Следует подчеркнуть, что требование внутреннего совершенства способно превратить научную практику из формальной рутины в креативные формы при условии, если в расчет принимается целостный горизонт человеческой жизни.

Таким образом, моральный габитус представляет собой модус практических диспозиций, имеющих этическую направленность, и предполагает наличие определенных социальных механизмов формирования, среди которых особая роль принадлежит университету как месту, где реализуется практика производства и распространения диспозиций. Когнитивные диспозиции становятся условием морального габитуса, поскольку его содержанием является необходимость предвидения отдаленных последствий собственных действий, продиктованная принципом ответственности за настоящее и будущее.

Литература

1. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Эмос среднего класса: нормативная модель и отечественные реалии. Тюмень: Центр прикладной этики, 2000. 273 с.
2. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 39.
3. Визгин В. П. Возникновения ядерного эмаса: «Мы создавали такое оружие с единственной целью, чтобы его нельзя было применить» // Эмос науки; РАН Ин-т философии; Ин-т истории естествознания и техники; отв. ред. Л. П. Киященко, Е. З. Мирская. М.: Academia, 2008. С. 261 – 276.
4. Горохов В. Г. Как возможны наука и научное образование в эпоху «академического капитализма» // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 3 – 14.
5. Гусейнов А. А. Знание в современном мире (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 4 – 7.
6. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / пер. с нем., предис., примеч. И. И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 42.
7. Каган М. С. Философская теория ценностей. СПб.: Петрополис, 1997. 205 с.
8. Киященко Л. П. Эмос постнеклассической науки (к постановке проблемы) // Философия науки. Вып. 11: Эмос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 29 – 53.
9. Левин С. М. Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 144 – 153.
10. Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники // Философия техники в ФРГ / пер. с нем. и англ. М.: Прогресс, 1989. С. 372 – 392.
11. Лефевр В. А. Высшие ценности и формальная теория выбора // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 154 – 157.
12. Макинтайр А. После добродетели: исследование теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
13. Осипов Н. В., Кара-Мурза С. Г. Общество знания: История модернизации на Западе и в России. М.: ЛИБРОКОМ, 2013. 368 с.
14. Пружинин Б. И. Прикладное и фундаментальное в эмесе современной науки // Философия науки. Вып. 11. Эмос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 109 – 120.
15. Розов М. А. К методологии анализа эмаса науки. К методологии анализа эмаса науки // Философия науки. Вып. 11. Эмос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 137 – 154.
16. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. М.: Политиздат, 1986. 399 с.
17. Фуллер С. В чем уникальность университетов? Обновление идеала в эпоху предпринимательства // Вопросы образования. 2005. № 2. С. 50 – 76.
18. Фуллер С. Этот сезон в Ибанске: Хайдеггер, Кун и интеллектуалы в плену прагматизма // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. II. № 2. С. 168 – 195.
19. Fuller S. Social Epistemology as the Science of Cognitive Management: releasing the Nidden Potential in the History of philosophy // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVII. № 3. С. 14 – 37.

Информация об авторе:

Иванова Наталья Александровна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Новокузнецкого института (филиала) КемГУ, ivanova-nkfi@mail.ru.

Natalia A. Ivanova – Candidate Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Novokuznetsk Branch-Institute of Kemerovo State University.

Статья поступила в редколлегию 27.01.2015 г.