

УДК 17 (073)

**Бойченко Н. М.***Кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти НАПН України*

## ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ МОРАЛЬНИХ ПРАКТИК СТУДЕНТСЬКИХ СПІЛЬНОТ

Статтю присвячено аналізу наявних теоретичних підходів до осмислення прикладної етики як теорії моральних практик конкретних спільнот. Здійснено спеціальний розгляд проблеми дослідження моральних практик студентських спільнот. Узагальнено та концептуалізовано на новій основі попередні вітчизняні дослідження цінностей студентських спільнот.

Ключові слова: соціальні спільноти, студентські спільноти, моральні практики, соціальні практики, прикладна етика, конструктивізм, комунікативна філософія, філософська герменевтика, етичні цінності.

Студентські спільноти є надзвичайно важливим об'єктом дослідження сучасних соціальних та гуманітарних наук. Ще Герберт Маркузе у 60-ті роки звернув увагу на те, що провідною соціальною групою сучасного суспільства стало студентство як найбільш активна і талановита частина молодого покоління [16], у 1972 році Джон Сьорл надав соціологічного обґрунтування студентським бунтам—з усіма їхніми чеснотами та вадами на той час [25]. І якщо соціальна роль студентства як провідної верстви не викликає сумніву, однак сутність та специфіка їхньої ціннісної позиції не отримала однозначної теоретичної оцінки. Чи питання полягає у недостатньо коректно вибраних пізнавальних засобах—чи таке утруднення пов'язане зі специфікою, зокрема складністю, самого предмету дослідження? На нашу думку, наявні обидві причини, однак, варто зупинитися на кожній з них окремо.

Чи можна вважати студентство такою соціальною групою, яка прагне стати «гегемоном», за висловом Антоніо Грамші [9]? На нашу думку, ні. Якщо у 1960–70-ті роки на Заході студентство і претендувало на таку місію і передусім у її політичному форматі, то нині ситуація там радикально змінилася. Звісно, гегемоном сучасного суспільства виступає вже далеко не пролетаріат, який нині значною мірою перейшов

у статус середнього класу у розвинених країнах, а у країнах третього світу не дійшов і невідомо, чи дійде коли-небудь до класової самосвідомості європейського типу. Однак, і сама ідея соціального месіанства пішла значною мірою в історію—більшою мірою разом з пролетаріатом, а частково (залишково) дещо згодом і після пролетаріату. Так, перед тим, як спробувати надати таку місію гегемона студентству, її надавали інтелігенції (Карл Мангайм [15]), та менеджерам (зокрема Пітер Друкер [11]). Однак, саме версія з революцією менеджерів виявилася найбільш розвинуеною у західній соціальній науці, тоді як студентство дещо відійшло на другий план—в усякому разі, месіанство йому давно ніхто не приписує. Таким чином, студентство навряд чи має певні «класові» за аналогією з пролетаріатом інтереси—економічні, політичні чи якісь інші. І все ж, це—соціальна верства, яка явно відрізняється від інших, у тому числі й своїми цінностями. Якщо не варто говорити про певне «месіанство» студентської верстви, то свою місію студентство все ж має. Однак, на наш погляд, некоректно цю місію формулювати у політичних, економічних та інших зовнішніх щодо сфери освіти термінах, навіть якщо йде мова не про інтереси, а цінності.

У вітчизняній літературі вже було здійснено кілька спроб осмислити цінності студентства як єдиної верстви [3; 19; 20]. Важливо з'ясувати, як такі цінності розглядають самі студенти, а як науковці—тобто наскільки збігаються такі уявлення. Наприклад, варто порівняти результати аналізу духовних цінностей студентства у їхній оцінці експертами [20] та самими студентами [3]. Дослідження проводилися практично у той самий час—наприкінці 2012 року у Львові [3, с. 166] та 2008–2010 роках у Києві [20, с. 108]. Результати виявилися вражаюче неподібними, що не можна пояснити відмінністю регіонів (швидше, стереотипно, можна було би очікувати прямо протилежні регіональні оцінки). Так, наприклад, лише 16,7% експертів у Львові визначали патріотизм як домінуючу цінність для студентів [3, с. 170], тоді як 56,2% самих студентів у Києві патріотизм вважали характерним для сучасного українського студентства [20, с. 110], екологічні цінності (відповідно—«бережливе», «дбайливе ставлення до природи») експерти визнали 11,1% експертів і 72,5% самих студентів, «національна позиція» студентства у експертів—20%, а відповідно у самих студентів: «віра в національну ідею»—37,9%, «національна гідність»—63,5%, «повага до національних традицій»—72,8%. І такі приклади незбігів по цим дослідженням можна було би продовжувати.

У чому корінь проблеми? Навряд чи справа полягає у соціологічній похибці, яка не може перевищувати навіть у крайньому разі 2–3%. Регіональні відмінності також недоречно згадувати, адже на Західній Україні український патріотизм і повага до національних традицій аж ніяк не нижчі за столичні. Очевидно, слід говорити про суттєві розбіжності у оцінках — з одного боку — «експертів», якими були викладачі світських та духовних університетів, та студентства (фактично це його самооцінка).

Висновки з цього більш, ніж самоочевидного припущення, можуть, однак бути різними. По-перше, можна взагалі ігнорувати такі результати соціологічних опитувань щодо цінностей, які апелюють до оцінок. По-друге, можна спробувати виявити, чиї оцінки є більш об'єктивними. Нарешті, по-третє, можна брати до уваги вплив оцінки на майбутню поведінку опитуваних.

Отже, якими би не були результати соціологічних опитувань, ігнорувати їх зонайменше нерозумно — їх лише слід коректно інтерпретувати. Коли досліджуються оцінки, варто розуміти, що вони не можуть точно відображати певні об'єктивні цінності — такі цінності отримують заломлення через інші цінності, а саме цінності опитуваних. Наприклад, можна говорити про критичне ставлення викладачів до студентів, або ж завищену самооцінку студентів — або і про те, і про інше водночас. Для того, щоби визначитись, який чинник більше викривив об'єктивну ситуацію з цінностями студентства, варто звернутися до несумнівних і яскраво виражених проявів цінностей студентства у його наступній громадянській поведінці. Цінності не можна розглядати просто як спосіб самопрезентації — це спосіб утвердження своєї ідентичності дією — близьку до цієї нашої думки позицію представляє, зокрема, Мирослав Попович [17]. Якщо згадати Євромайдан і піднесення громадянської активності в Україні наприкінці 2013 — на початку 2014 років, а особливо за рахунок київського та західноукраїнського студентства, то у нашому випадку безумовно більше довіри заслуговує самооцінка студентів, аніж оцінка викладачів. Однак, наскільки? На нашу думку, самі політичні події в Україні спонукали студентство до таких дій, які ще вище підняли показники їхнього патріотизму та національної самоповаги, аніж це показували попередні опитування. Патріотично налаштовані студенти вже були готові до захисту національних цінностей, тоді як викладачі не були готові до такої самопожертви студентів. Окремі дослідники зазначали важливість Я-концепції для професійного і громадянського становлення — зокрема майбутнього

педагога [19, с.216–217]. Однак, в цілому оцінка духовних цінностей студентства викладачами виявилася значно заниженою. Можна було би припускати, що за іншого розвитку подій (наприклад, більш жорстких репресивних заходів режиму В. Януковича щодо перших студентських протестів на Майдані незалежності у Києві), більшу правоту мали би у своїх оцінках викладачі, але, як зауважував І.В. Ф. Гегель «історія не має умовного модусу», тут наявна лише дійсність, тобто результати того, що насправді було здійснено.

Таким чином, варто говорити про суттєві проблеми з експертним середовищем — передусім з його методологією, загальним підходом до визначення ціннісних орієнтацій вітчизняного студентства. Для цього є як об'єктивні підстави у об'єкті дослідження, так і недостатня розвинуеність методологічної культури середовища суб'єктів дослідження.

Сучасні моральні практики є надто плюральними і слабко пов'язаними між собою, що створює значні складнощі для їхньої концептуалізації як певного загального соціального явища. Практично кожна така моральна практика виявляється більше пов'язаною зі змістовою специфічністю тієї сфери суспільного життя, яка її породжує, аніж із загальними етичними поняттями, принципами і чеснотами. Останні набувають у різних моральних практиках настільки відмінного смислового наповнення, що починають у деяких ситуаціях прямо суперечити одні іншим. Водночас всередині кожної із моральних практик панує цілковита злагода і моральний порядок. Чи потрібно посилатися на якусь із версій самоорганізації у моральній сфері життя суспільства — від теорії карми, «наперед встановленої гармонії» і «невидимої руки» до синергетики і теорії соціальних систем? Чи все ж варто спробувати знайти спільний знаменник у таких здавалося би інколи несумісних моральних практиках? Ми все ж схилиємося до більшій доречності знаходження відповіді на друге питання і у якості путівника у пошуку такого спільного знаменника спробуємо використати теорію практик. Якщо з'ясуємо, як співіснують у сучасному суспільстві різні соціальні практики — знайдемо більш переконливу відповідь і на питання щодо можливості узгодження практик моральних. Щонайменше ця відповідь буде прагматичною, але, можливо, частково вона задовольнить і стандартам понятійного мислення.

Чим зумовлена така множинність сучасних практик? Сучасне суспільство є не просто високо диференційованим, як це визначали Толкот Парсонс, Ніклас Луман [14] та інші прихильники теорії соціальних систем, але й мультикультурним, як зазначають представники канадської

школи дослідження цінностей — Чарльз Тейлор [21], Вільям Кімліка, Ѓоран Терборн. Це зумовлює необхідність не просто більш чи менш централізованого контролю за множинними версіями виконання соціальних функцій, але й надання широкого простору для розвитку розмаїтих культурних практик, навіть якщо вони надають мозаїчний характер соціальній структурі. Все це не може не відобразитися на моральних практиках, які під різними кутами зору постають або ж як необхідний наслідок запровадження будь-якої соціальної практики, або навіть як чи не основна причина такого запровадження. Справа у тому, що нові типи діяльності виникають внаслідок внутрішньої детермінації кожної з соціальних систем, соціальних інститутів, соціальних структур тощо, але для того, щоби вони набули характеру комунікативної норми, вони, на нашу думку, мають перетворитися на моральну практику більшою чи меншою мірою, більш чи менш явно.

Йдеться про те, що легітимація будь-яких соціальних норм потребує їхнього обґрунтування щонайменше у двох вимірах: по-перше, легітимацію цінностями (чи смисловими кодами, як їх називав Ніклас Луман [14]) певної конкретної соціальної системи, а по-друге, легітимацію моральними цінностями як комунікативними (яку аналізують, зокрема, Карл-Отто Апель [2] та Юрген Габермас). Таким чином, необхідне обґрунтування як з боку певної із соціальних систем, так і обґрунтування з боку життєсвіту. Якщо Луман та прихильники теорії соціальних систем намагаються звести усю процедуру легітимації лише до її першої складової (вважаючи мораль лише однією з систем поруч з іншими — і не більше того), то Габермас та Апель намагаються її редукувати до другої складової. Однак, коли починаємо розглядати конкретні моральні практики, щоразу з'ясовується неусувність обох складових, тобто обох видів обґрунтування. Прекрасний приклад цього подає дослідження з прикладної етики, запропоноване колективом авторів під керівництвом Т. Г. Аболіної: розглядаючи різні види прикладної етики, скрізь автори неминуче приходять до необхідності у питаннях моралі враховувати смислову специфіку тієї чи іншої сфери суспільного життя [1]. На жаль, етика вищої школи не знайшла свого спеціального розгляду у даному виданні. Втім, уже напрацьовані підходи дають підстави як для критичних суджень, так і для розвитку окремих методологічних положень.

Так, особливий інтерес становить судження Т. Г. Аболіної щодо того, що прикладна етика є не стільки розділом етики як такої, але швидше «новою стадією розвитку етики і моралі, на якій здійснюється їх орга-

нічний синтез і внаслідок цього етика всю систему свого обґрунтування пов'язує з граничними можливостями людського життя, не виходячи за його межі» [1, с. 19]. Така позиція, на нашу думку, зближує етику та антропологію, оскільки лише остання має достатньо компетенції для визначення граничних можливостей та меж людського життя. З іншого боку, Т. Г. Аболіна фактично засвідчує зближення прикладної етики та соціальної філософії, адже «предметним полем прикладної етики є якісно нове наукове завдання—інтелектуально осмислити соціальну реальність, в якій перестали домінувати традиційні механізми трансляції моральнісної культури» [1, с. 21]. При цьому авторка вбачає як «необхідність етичної експертизи великих соціальних проєктів і моделювання можливих деструктивних загроз для морального клімату у разі їх реалізації» [1, с. 21], так і застосування соціально ангажованих процедур для досягнення цих цілей, а саме—«через спільне (робота у групах, підрозділах, організаціях) осмислення конкретних складних типових ситуацій підвищувати розуміння наявності морально-етичного виміру в них та уміння надавати більш правильні оцінки і відповідно діяти» [1, с. 22]. Отже, моральні практики все більшою мірою набувають комунікативних ознак—це вже не класичні моральні аскези та індивідуальні самоудосконалення,—але все більшою мірою соціальні практики набувають морально-етичного виміру як складову формування своєї ідентичності тими комунікативними спільнотами, які утворюються довкола таких практик.

Отже, варто уважніше звернутися також до проблеми функціонування соціальних практик у сучасному суспільстві та до тих філософських досліджень, які надають аргументи для осмислення їхньої загальносуспільної значущості. Певною мірою попередній огляд таких досліджень було здійснено у праці В. Волкова та ОХархордіна [7]. Ці автори звертають увагу передусім на філософію Мартіна Гайдегера, Людвіга Вітгентштайна та П'єра Бурд'є як на фундаторів напряму, тоді як серед його основних представників виявляються переважно знакові імена сучасної французької філософії, такі як класики постмодерністської філософії—Мішель Фуко, Жиль Дельоз, та близькі до них Мішель де Серто, Бруно Латур, Люк Болтанські та Лоран Тевено. До них долучаються лише кілька імен з англomовного світу науки—Джеймс Скот та Алесдеа Макінтайр, але нікого з представників сучасної німецької філософії у даному дослідженні не згадано. Втім, для початку і такий огляд є доволі корисним.

Безпосередньо питанням аналізу соціальних практик приділяють останні десятиліття Люк Болтанскі та Лоран Тевено. Для цілей нашого дослідження звертаємо увагу на такі, висвітлені ними аспекти сучасної проблеми соціальних практик, згідно О. Хархордину: увага до соціальних ситуацій, прив'язка теоретичних проблем до їхніх матеріальних наслідків та дослідження соціальних умов формування критичної позиції [7, с. 228–230]. Цей перелік заслуговує як на схвалення в цілому, так і на низку критичних зауважень, які дозволяють його розширити.

По-перше, варто зауважити, що не лише соціальні практики загалом, але передусім дослідження моральних практик має переходити від моделювання процесів, яке базується на апріорних принципах, до вивчення конкретних ситуацій та їхньої подальшої типізації. Власне, одним із перших подібну програму запропонував Макс Вебер при історичному переосмисленні категорії цінностей порівняно з їхньою трансценденталістською трактовкою у кантіанців [6]. Інша справа, що такий індуктивний підхід завжди буде мати характер теоретичної неповноти внаслідок його принципової незавершеності—адже спостереження практик ніколи не може бути ані вичерпним, ані всеохопним. Тут не варто відкидати такий підхід внаслідок його теоретичної недосконалості, але слід звернути увагу на те, що типізуються саме найгостріші ситуації, ті, які суспільство (нехай навіть і самі автори спостережень) свідомо визначають як проблемні.

У зв'язку з таким акцентуванням свідомої складової оцінки і самого перебігу практик виникає цілком зрозуміле прагнення (щонайменше психологічно) підтвердити реалістичність такого розуміння практик, їхню невідповідність і впливовість у суспільстві. Тому й відбувається звернення до речей [4] як чогось по видимому безсумнівного. Такий підхід, втім, на нашу думку, надто залежить від майстерності, а головне—від сумлінності дослідника, адже зверненням до прикладів можна не лише проілюструвати, але й увести в оману читача, а саме тоді, коли приклади будуть яскравими, але винятковими (нетиповими, тоді як видавати їх можуть саме за поширені), або ж коли приклади будуть подаватися препаративними, тенденційно, тобто умисно або неумисно, але—викривлено. Звісно, апеляція до прикладів—все ж краще, ніж їхня відсутність, адже це створює можливість для емпіричної перевірки. Однак, очевидно, що такі перевірки також можуть бути недосконалими і процес такої «верифікації/фальсифікації» може розтягнутися надовго, без переконливих аргументів на користь тієї чи іншої позиції.

Тому все ж варто звертатися не лише до усвідомлення проблемних ситуацій, не лише до речових маркерів певних смислових конструкцій, але й до аналізу конструйованості самих соціальних практик [4]. Прикладом аналізу соціальних практик як створюваних і контрольованих постає аналіз соціальної критики як особливого соціокультурного феномену, який виникає внаслідок послідовної реалізації певної моделі поведінки, нерідко — як результат свідомого налаштування на таку поведінку. І тут якнайкращим прикладом для соціальних практик можуть бути моральні практики.

Самі Люк Болтанські та Лоран Тевено звертаються до аналізу моральних ситуацій, однак все ж варто доповнити їхній підхід розлогим досвідом трансцендентальної прагматики, який тільки на перший погляд видається віддаленим від аналізу конкретних соціальних ситуацій. Зокрема, варто зосередити увагу на проблемі морально-етичної відповідальності, а саме на прикладі екологічної відповідальності, яка доволі глибоко проаналізована Юргеном Габермасом, Карлом-Отто Апелем та Дитрихом Бюлером [5], а крім того, вже знайома вітчизняним філософам завдяки зусиллям Анатолія Єрмоленка та дослідникам його школи комунікативної філософії. Крім того, не можна оминати при аналізі соціальних практик, а тим більше практик моральних філософсько-герменевтичного підходу, зокрема представленого у працях Ганса-Георга Гадамера [8] та Поля Рікера [18].

Якщо порівняти позиції цих трьох підходів до осмислення конкретних соціальних ситуацій, то конструктивізм апелює до можливостей дослідника опанувати ситуацію самостійно, комунікативна філософія — до процедури дискурсу, а герменевтика покладається на «голос» самого досліджуваного феномену, точніше — на ті «голоси», які він викликає. Конструктивізм намагається охопити конкретність моральної ситуації за рахунок опису розмаїття моральних практик як різних «світів виправдання» [4]. Створюється певна ілюзія контролю за моральними практиками, сукупність яких утворює певну соціальну ситуацію. Хоча у подальшому Болтанські та Тевено намагаються розширити перелік таких «світів виправдання», для них як для соціологів такі світи набувають реальності лише за умови їх наукової фіксації і опису на підставі певної статистичної інформації. Це створює певні небезпеки — передусім, щодо спрямованості збору статистичних даних, акуратності їх опрацювання, адже тут можлива небезпека відкидання соціологом певних моральних практик як «несуттєвих», «випадкових» чи взагалі не релевантних до моральної проблематики (згідно переконанням самого



соціолога). Загалом, мовою філософії у випадку конструктивізму отримуємо класичні проблеми суб'єктивістського підходу до дослідження соціальної реальності. Під новою назвою отримуємо модифікацію тієї філософії, яку ґрунтовно критикував ще Мартин Гайдегер [23].

З іншого боку, конструктивізм, на відміну від класичної філософії суб'єкта, прагне позбутися будь-яких залишків субстанціоналізму, намагаючись розглядати постать дослідника-«конструктора» суто функціонально. Конструктивістський підхід має вже доволі широку розробку у різних національних традиціях сучасного філософування. Так, американська дослідниця О. О'Нейл звертається до розробки поняття рекурсивного розуму як підстави для самообґрунтування розуму, яке, втім, звучить у неї цілком у кантівському дусі: «...розум повинен генерувати стандарти та принципи зсередини себе» [24, с. 89]. Такий розум не можна вивести з реалістичних підстав (матеріалістичного гатунку) чи релятивістських засновків (певних соціальних констеляцій). Такий розум не ставить собі за мету давати остаточні визначення чи апелювати до речей (стану справ) при відповіді на моральні питання, оскільки він налаштований контр фактично—адже саме нормативна позиція самоврядного розуму задає чіткі обмеження та висуває вимоги при пошуку відповідей на етичні питання. Однак, тим самим цей рекурсивний розум все ж залежить від певних приписів—не отриманих ззовні, але наданих його ж самого попередньою діяльністю. Як бачимо, цей розум є моральним лише у сенсі індивідуалістичної етики Канта, адже усі процедури доведення—це його власні процедури, його критика—це передусім самокритика, а отже й результати таких процедур і критики, на нашу думку, мають силу лише для самого такого розуму. Це—фактично мораль надлюдини, позбавлена усієї метафорички філософії Ніцше, тобто логічно «очищена». Однак, таку ізольованість рекурсивного розуму О'Нейл вважає перевагою, а не недоліком—адже норми, обґрунтовані засобами такого розуму, є «конструкціями без фундаменту» [24, с. 21]. Антифундаменталізм, на наш погляд, може бути важливим епістемологічним здобутком, однак з позицій етики він не може означати нічого іншого, як ціннісний і передусім моральний нігілізм. На таких вихідних принципах навряд чи можливо виснувати будь-яку етику чи тим більше мораль—це позиція вихолощення усього людського з практики, а тому це вже навряд чи можна назвати практикою чи навіть застосувати на практиці з надією на позитивний моральний результат.

Комунікативна філософія і близька до неї трансцендентальна прагматика пропонують важливі теоретичні принципи, які вказують шлях

до подолання індивідуалізму, а інколи й етичного соліпсизму конструктивістської програми.

Так, Габермас пропонує не стільки займатися конструюванням норм (як це пропонує О'Нейл), скільки реконструюванням аргументативних передумов обґрунтування норм. Кантіанський запал О'Нейл зазіхає на значно більше, аніж пропонував сам Кант—на моральне обґрунтування всіх інших норм. Тоді як Габермас з одностороннім апелює лише до аналогії зі сферою моралі, а саме—до необхідності здійснення рефлексії щодо умов обґрунтування загальнозначущих норм у різних практичних контекстах (таких як право, економіка та політика).

Тут важливим є поняття «ідеального дискурсу» як регулятивного ідеалу для здійснення дискурсів реальних. Тобто, комунікативна філософія створює настанову на принципову відкритість кожного конкретного дискурсу. У класичній філософії дискурс міг розглядатися або ж як діалог (що є переважною перевагою обраних), або ж більше як метафора—найкращим співрозмовником вважають самого себе, або у кращому разі—книжку: «Одна з причин того, що важко знайти розумного і приємного співрозмовника, полягає у звичай більшості людей відповідати не на чужі судження, а на власні думки» [12], а ще раніше Лукіан: «Треба користуватися не красою книг і не їхньою кількістю, але їхньою мовою і всім, що в них написано» [13]. Комунікативна філософія робить значний крок уперед у демократизації дискурсу. За умови відсутності примусу і наявності прагнення вести аргументований дискурс допускаються усі бажані. Ба більше, коли мова заходить про питання екології, виявляється, що треба враховувати також точку зору майбутніх поколінь. Щоправда, розгляд останньої позиції також потребуватиме своєрідної «реконструкції», що, як ми вже показали, більше властиво конструктивізму, аніж комунікативній філософії. Це знову відкидатиме нас до монологічного мислення «за іншого».

Нарешті, варто здійснити переоцінку значущості філософської герменевтики—свого часу її доволі жорстко критикував Габермас з позицій комунікативної філософії і критики ідеологій. Традиції, які вивчає герменевтика і які не можна вільно препарувати, Габермас розцінював як приховані ідеології, від яких слід дистанціюватися. Однак, сама критика ідеологій, як виявилось, далека від досконалості і більше нагадує своєрідну приховану ідеологію—в усякому разі вона аж ніяк не є незаангажованою, і проголошуючи ангажованість завданням емансипації особистості, насправді реалізує завжди якийсь ідеологічний

проект — політичний (як то ліберальний, соціал-демократичний тощо), або ж моралістичний.

Тому герменевтика, на нашу думку, потрібна і самій критиці ідеологій — для виявлення прихованих мотивів такої критики. При цьому сам Габермас згодом визнає те, що герменевтика може спиратися на інтерсуб'єктивність соціального досвіду. Якщо у ранній період Габермас у полеміці із Гадамером звертає увагу на те, що дискурс може бути «викривленим» внаслідок невротичних розривів та ідеологічних спотворень, тому герменевтика потребує доповнення критикою ідеології [10, с. 381], то згодом — у працях Поля Рікера знаходимо цікаву спробу синтезу герменевтики і комунікативної філософії [18]. На нашу думку, філософська герменевтика здатна виявляти множинність контекстів, представлених у певній практичній ситуації, тоді як критика ідеологій та й загалом комунікативна філософія схильні вирізняти певну «генеральну лінію» дискурсу, якусь одну площину розгляду, спрощуючи (інколи не виправдано і тенденційно) ситуацію дискурсу.

Теоретичним полем, у якому можливо використовувати переваги кожного з трьох згаданих підходів до аналізу соціальних практик — конструктивізму, комунікативної філософії та філософської герменевтики — є сфера дослідження моральних практик. Саме тут неадекватність інтерпретацій, які допускає абсолютизація будь-якого зі згаданих підходів, стає відразу відчутною. За великим рахунком, це справа прикладних етик. Однак, для набуття цією проблематикою певної узгодженості і інтегрованості є не лише теоретичний запит, але й практичні потреби. Мова йде про освітню сферу, де усі прикладні етики мають набутися не просто освітнього осмислення, але й примирення у їхньому сполученні з практиками педагогічними та іншими практиками освітнього процесу.

Першочерговим завданням прикладної етики освітнього процесу є переосмислення на не-апріорних засадах, а на засадах ситуативного аналізу практик теми академічних цінностей. Академічність цінностей університету як така, що має універсальний характер, базується, на нашу думку, на укоріненні цих цінностей в уявленні про істину як загальнозначущу і універсальну цінність, яка є нейтральною і безсторонньою щодо інших цінностей. З цієї тезою варто посперечатися, зокрема, саме вона вказує на розбіжності між академічними цінностями як певним ідеалом і етичними цінностями певних конкретних спільнот, передусім — університетських, які цей ідеал витлумачують дещо по-різному. Втім, для всіх цих спільнот саме академічні цінності і є єдиною ланкою при узгодженні їхніх етичних позицій.

Повертаючись до нашої вихідної проблеми, зауважимо, що комунікативна методологія як базова передбачає включення комунікації як у предмет дослідження цінностей студентства, так і у саму процедуру такого дослідження. З'ясування цінностей студентства не може бути процесом відстороненого від комунікації із самими студентами абстрактного конструювання їхнього ціннісного світу, який у такому разі більше присутній у свідомості таких «конструкторів», аніж у самих студентів: ціннісний образ студентства тоді буде суттєво розходитись із цінностями самих студентів. Втім, навіть таке конструювання не можна ігнорувати— треба його враховувати при побудові комунікації між студентами і викладачами. А для адекватної оцінки такого конструювання, як, до речі, до адекватної оцінки ціннісного самоконструювання студентства (яке теж не є істиною у останній інстанції), необхідно звертатися до методологічних засобів філософської герменевтики.

#### **Список використаних джерел:**

1. Аболіна Т. Г. Прикладна етика. Навч. посіб. / Т. Г. Аболіна, В. Г. Нападиста, О. Д. Рихліцька та ін.; за наук. ред. Панченко В. І.—К.: Центр учбової літератури, 2012.—392 с.
2. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність [Текст]: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель; [пер. з нім. В. Купліна].—К.: Дух і Літера, 2009.—430 с.
3. Бліхар М. П. Духовні цінності сучасної студентської молоді (за результатами експертного опитування) /М. П. Бліхар // Вісник Одеського національного університету. Соціологія і політичні науки.—2013.—Т. 18, Вип. 2 (2).—С. 164–172.
4. Болтански Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Люк Болтански, Лоран Тевено; [пер. с фр. О. В. Ковеневої; науч. ред. перевода Н. Е. Копосов].—М.: Новое литературное обозрение, 2013.—576 с.
5. Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу /Д. Бьолер [пер. з нім. А. Єрмоленка].—К.: Стило, 2014.—157 с.
6. Вебер М. Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках /М. Вебер [пер. знім. О. Погорілого]//Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.—К.: Основи, 1998.—С. 264–309.
7. Волков В. В. Теория практик /Вадим Волков, Олег Хархордин.—СПб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.—298 с.

8. Гадамер Г.-Г. Истина і метод [Текст]: в 2 т. / Г.-Г. Гадамер. —К.: Юніверс, 2000.—Т. 1: Истина і метод. Герменевтика I: Основы філософської герменевтики [пер. з нім. О. Мокровольського; ред. С. Жолоб].—2000.—464 с.
9. Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая /А. Грамши; [пер. с итал. ].—М.: Издательство политической литературы, 1991.—560 с.
10. Дахній А. Післяслово перекладача. Юрген Габермас: становлення соціального філософа / Андрій Дахній // Залучення іншого: студії з політичної теорії / Юрген Габермас; [пер. з нім. ].—Л.: Астролябія, 2006.—С. 372–404.
11. Друкер П. Классические работы по менеджменту / Питер Друкер; [пер. с англ. ].—М.: Московская школа управления «Сколково»: Альпина Бизнес Букс, 2008.—220 с.
12. Ларошфуко Ф де. Мемуары. Максимумы / Франсуа де Ларошфуко [Изд. подгот. А. С. Бобович, Э. Л. Линецкая, М. В. Разумовская, Н. Я. Рыкова; Отв. ред. Б. Г. Реизов].—Л.: Наука Ленинградское отделение, 1971.—280с.
13. Лукиан. Сочинения: В 2-х т. / Лукиан [пер. с лат. ].—Т. 1.—СПб.: Алетейя, 2001.—479 с.
14. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; [пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина].—СПб.: Наука, 2007.—648 с.
15. Маннхейм К. Проблема интеллигенции: Исследование ее роли в прошлом и настоящем / Карл Манхейм; [пер. с нем. ] // Манхейм К. Избранное: Социология культуры.—М.; СПб.: Университетская книга, 2000.—С. 94–233.
16. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе; [пер. с англ. ].—К.: Порт-Роял, 1995.—314с.
17. Моральні цінності не можна відкладати на завтра, вони потрібні вже сьогодні (інтерв'ю з академіком НАН України М. В. Поповичем) // Вісник Національної академії наук України.—2015.—№ 2.—С. 3–6.
18. Рикер П. Путь признания / П. Рикер; [Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной].—М.: РОССПЭН, 2010.—268 с.
19. Соннова М. В. Громадянські цінності в системі цінносних пріоритетів майбутнього педагога /М. В. Соннова // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Педагогічні науки.—2012.—№ 22 (5).—С. 209–219.

20. Статінова Н. Пріоритети та цінності сучасної студентської молоді / Н. Статінова, О. Кущенко // Вісник Київського національного торговельно-економічного університету.—2011.— № 3.—С. 107–117.
21. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор [пер. з англ.].— К.: Дух і літера, 2005.— 696 с.
22. Хабермас Ю. Проблема легітимации позднего капитализма / Юрген Хабермас [пер. с. нем. Л. Воропай].— М.: Праксис, 2010.— 264 с.
23. Хайдеггер М. Ницше: в 2-х т. / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. П. Шурбелева].— М.: Владимир Даль, 2006.— Т. 2.— 458 с.
24. O'Neill O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* / Onora O'Neill.— Cambridge: Cambridge University Press, 1989.— 263 p.
25. Searle J.R. *The Campus War: A Sympathetic Look At The University In Agony* / John R. Searle.— New York: World Pub. Co., 1971.— 256 p.

Стаття надійшла до редакції 14.01.2015 р.

Бойченко Н. М. Теоретические подходы к исследованию нравственных практик студенческих общностей

Статья посвящена анализу существующих подходов к осмыслению прикладной этики как теории моральных практик конкретных социальных общностей.

Ключевые слова: социальные общности, студенческие общности, моральные практики, социальные практики, прикладная этика, конструктивизм, коммуникативная философия, философская герменевтика, этические ценности.

Boychenko N.M. Theoretical approaches to the research of moral practices of student communities

The article analyzes the existing theoretical approaches to understanding of applied ethics as a theory of moral practices of specific communities. It is made specifically research of the problem of moral practices of student communities. It is presented an overview and conceptualization on the new base the previous national studies of student communities values.

Keywords: social communities, student communities, moral practices, social practices, applied ethics, constructivism, communicative philosophy, philosophical hermeneutics, ethical values.