

Философия

УДК 17:316.4

А.В. Харламов

СОЛИДАРНОСТЬ И ПРОБЛЕМА МОРАЛИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ КОНЦЕПЦИЙ

Статья посвящена социально-философскому анализу концепции солидарности в работах современных исследователей. Под солидарностью понимается особый тип социального взаимодействия, для которого характерны разделяемые его участниками единство целей, ценностей или идеалов, на основе которых они готовы действовать совместно и нести ответственность за свои поступки. В работе исследуется связь теории солидарности с проблемами морали, этики и права. Рассмотрен коммуитарный и либеральный взгляд на идею солидарности, представлена попытка решить противоречие между различными направлениями гуманитарной мысли.

Описывается место солидарности в рамках либеральной теории справедливости (Дж. Ролз) и представлений о «достойном обществе» (А. Маргалит). Изучен вопрос о том, могут ли представления о социальной солидарности способствовать решению моральных вопросов, связанных с уровнем доступа граждан к получению ими медицинских и образовательных услуг.

Представлено обоснование нравственного смысла солидарности, как основанного на безрасчетном сотрудничестве механизма отождествления индивидуума с общим делом. Рассматривается понятие «другого» как предварительного условия самореализации в отношениях между участниками социального взаимодействия. В работе намечены перспективы изучения места солидарности во взаимосвязи с идеями сохранения достоинства личности, формирования чувства принадлежности человека к общности других через взаимную поддержку, заботу и признание.

Ключевые слова: солидарность, справедливость, мораль, этика, право, ценности.

DOI: 10.35634/2412-9550-2023-33-1-5-14

Солидарность – одно из ключевых понятий в современном социально-философском дискурсе. Социальные процессы последних лет, включающие в себя миграционный кризис в Европе, последствия пандемии, терроризм и рост насильственных форм преступности, побуждают общественность пересматривать сложившиеся ранее способы и формы объединения, методы противодействия негативным факторам в сфере социальной защиты, политики и морали. Однако каждый раз, несмотря на явную потребность в понимании механизмов солидарности, внедрении соответствующих практик в социальную действительность, возникают трудности с обозначением данного понятия, его разграничения со смежными явлениями, имеющими ценность для людей: моральными обязательствами, коллективными чувствами, политическими и правовыми принципами.

Чтобы решить эти трудности, часто предпринимаются попытки определить солидарность, выявив структурные элементы внутри данного понятия [30]. За последние годы в российской [2; 5; 7; 11] и зарубежной [25-27] научной литературе уже были сделаны попытки доказать, что солидарность является самостоятельной философской категорией, не смешиваемой с близкими к ней понятиями симпатии, дружбы или милосердия [28; 29].

Так, например, в отличие от благотворительности солидарность предполагает равенство в отношениях участников, которые разделяют цели, ценности или идеалы на основе ожидания взаимности такого же отношения других участников социального взаимодействия [13]. Отношения солидарности побуждают людей к коллективным действиям (принятию рисков, долгосрочному стратегическому планированию), чего не предполагают отношения симпатии или дружбы [14].

Солидарность предполагает такой тип социального взаимодействия, при котором потенциально участники не только разделяют цели и идеалы других, но и готовы действовать коллективно, взаимно нести бремя ответственности, которое могут повлечь за собой соответствующие действия в достижении поставленной цели. Такое понимание солидарности как базового механизма социальной динамики ставит перед исследователями ряд проблем, связанных с вопросами морали [24]. В частности, возникает вопрос о примирении солидарности, предполагающей коллективный характер социального действия, с необходимостью сохранения личной автономии и индивидуальной свободы.

Попытка решения данной дилеммы побуждает к изучению социальной справедливости с позиции моральной оправданности. Разные мировоззренческие позиции, как правило, отталкиваются от традиций кантовской философии, предполагающей акцент на концепции автономии субъекта в отстаивании индивидуальных прав. Гегелевская модель моральной философии делает упор на индивидуальных отношениях взаимного признания. Рассматривая эти подходы, можно поставить вопрос о том, какое место занимает солидарность в решении сегодняшних вопросов социальной практики. В частности, речь может идти о том, насколько солидарные действия проявляются в вопросах предоставления необходимого медицинского обслуживания или образования для лиц с разным уровнем материального достатка или физическими возможностями.

Одной из причин интереса к данной проблеме стало появление новых научных данных в сфере когнитивистики, эволюционной биологии и социальной психологии. Научные сообщества пытаются более осмысленно подойти к решению тех задач, которые связаны с проблемой реформирования существующих социальных отношений. Вопросы моральной ответственности возникают, в частности, в связи с изменением роли медиа, ростом институтов государственного воздействия в сфере общественной нравственности и культуры. Изменение механизмов пропаганды, использующих возможности современной интерактивной цифровой среды, приводят к необходимости пересмотра тех теоретико-методологических подходов к изучению солидарности, которые сложились в последние несколько столетий. В частности, сохраняется вопрос верификации инструментов социальной адаптации, формирования нормативно-ценностных ориентаций и групповых идентичностей, которые напрямую затрагивают теорию солидарности.

Несмотря на имеющиеся попытки комплексного подхода к пониманию солидарности, которыми отмечены исследования последних десятилетий, сохраняется специализированный подход к анализу проблемы. Он связан с узкопрофильным рассмотрением понятия солидарности в контексте близких к нему дескрипторов (социального неравенства, конфликта, гражданской активности и социального доверия). При этом социально-философский анализ данного явления, связанный с выявлением последствий формирования солидарности для решения морально-этических задач, может позволить учесть имеющиеся достижения гуманитарных и социальных наук, выделив интегративные механизмы, приводящие к воспроизводству солидарности в различных типах общества [1].

Разработку проблемы солидарности можно обнаружить еще в работах Платона. В «Государстве» философ рассматривает вопрос о справедливости, связывая данную концепцию с вопросами согласия между людьми в достижении общего блага. Вслед за Платоном, моральные императивы социальной солидарности можно обнаружить у Аристотеля и Цицерона. В период средневековья представления о солидарности используются в юридической сфере для обозначения обязательств должников перед кредитором в его латинском значении «*in solidum*» (в полном объеме, целиком). Толкованием идеи солидарности занимаются христианские богословы, опирающиеся на представление Августина о «Граде Божиим» (в связи с его концепцией благодати, учением о милосердии и братстве). В XIX веке концепция солидарности приобретает социально-философские коннотации. От Пьера Леру (1797–1871), заимствовавшего концепцию у средневековых легистов, концепт подхватывают классики социологии – Огюст Конт и Эмиль Дюркгейм. Для них солидарность – это, прежде всего, прочность (лат. *solidus*) социальных отношений. Через нее индивид связывается с обществом напрямую («механическая» солидарность) или опосредованно («органическая» солидарность) [6].

В XX веке проблема солидарности рассматривается различными направлениями социологии. В рамках структурно-функционального направления, представленного работами Т. Парсонса. В них социолог использует категории интеракционизма, обуславливая систему человеческого действия культурно-личностными детерминантами, включающими в себя систему знаковых средств. Парсонс считает, что система действия предполагает «ориентацию одного субъекта («актера») на других, выстраивая схему социального взаимодействия как систему отношений [10].

Не менее значимым вопрос о коллективных формах социального действия и взаимодействия становится и в рамках микросоциологического подхода, представленного трудами Дж. Г. Мида [9], Г. Дж. Блумера [4] и А. Шюца [18]. Для Парсонса солидарность – это одно из условий общественного воспроизводства и контроля со стороны системы социального действия внутри и извне. В отличие от него А. Шюц рассматривает данный феномен как результат стремления индивида достичь прагматического согласия с жизненным миром (интерсубъективным миром повседневности).

Поскольку солидарность нередко рассматривается в рамках социологического дискурса как степень социальной сплоченности отдельной группы или сообщества индивидов, то предполагается, что индивиды в этой группе в силу различных мотивов оказываются готовы заниматься решением задач всего коллектива, продвигать общие интересы или, например, находиться на службе у государства.

Одной из проблем, связанных с теорией солидарности, является вопрос морального выбора. Если люди готовы поддерживать общее благо и приносить свои индивидуальные интересы в жертву интересам коллектива, должны ли они это делать в качестве морального требования? Во многих европейских странах, имеющих национальную систему страхования на случай болезни, старости или потери работы, финансируемую за счет государства, солидарность обеспечивается регулярными выплатами страховых взносов и уплатой налогов.

Предполагалось, что личный интерес и благоразумие гражданина становится сильным мотивирующим фактором, позволяющим принять на себя ответственность и поддержать тех, кто нуждается в уходе, но не в силах оплатить его стоимость. Концепция государства всеобщего благосостояния предполагала, что люди будут добровольно поддерживать механизмы социального обеспечения, направленные на поддержку малоимущих и нуждающихся. В отличие от стран Европы, для которых такой порядок соответствовал приверженности общему благу, в других странах (например, в США) акцент делался на идее свободного выбора и индивидуализме.

К настоящему времени можно обнаружить озабоченность общественности в том, сохраняется ли чувство взаимной ответственности между людьми таким же сильным, каким оно было столетие назад. Солидарность все чаще требует своего оправдания, сталкиваясь с концепциями культурной неоднородности и индивидуальной автономии. Солидарность интересов предполагает, что граждане вкладывают свой взнос в публичную систему здравоохранения, образования и пенсионного обеспечения, надеясь на то, что сами получат помощь в случае необходимости.

Однако все чаще этим ожиданиям бросает вызов текущая демографическая и экономическая ситуация. Население большинства стран мира стремительно стареет, а расходы на медицинское обслуживание растут. Предоставление помощи системой государственного обеспечения становится все более неустойчивым. В подобной ситуации люди теряют уверенность в том, что получат от государства реальный результат своих «инвестиций» в будущем.

Исследователи отмечают, что как только солидарность начинает опираться исключительно на личные интересы индивидов, она начинает сливаться с идеей справедливости в ее либеральном выражении. В этом случае индивидуальные интересы уравниваются лишь контекстом общественного договора, заключенного автономными индивидами в своих интересах.

Наиболее ярко либеральный подход к этому вопросу был развит в работе Джона Ролза, где эффективность системы распределения услуг была подвергнута критической оценке в рамках теории справедливости. Дж. Ролз предлагает два принципа, необходимых для оценки того, насколько справедливо в обществе распределяются экономические и социальные блага [12]. Американский мыслитель предлагает читателю выбрать из совокупности заблуждений о своем социальном положении и обязательствах перед другими. Согласно первому принципу, каждый человек обладает неотчуждаемыми правами, позволяющими ему претендовать на самые широкие свободы, если они не нарушают свободы других. Это означает, что индивид не может отменить общее благо. Второй принцип Дж. Ролза говорит о том, что существующее неравенство предполагает разумное ожидание, что оно будет направлено на пользу человеку, должно связываться с возможностями получить «должности, открытые для всех».

С точки зрения Дж. Ролза это означает, что права человека не могут быть предметом политического торга или математического расчета интересов. Либеральный мыслитель выступает против утилитарного принципа «наибольшего блага для наиболее возможного числа людей», считая, что каждый обладает свободами, согласованными посредством справедливых процедур. В таком обществе экономическое и социальное неравенство допускается только тогда, когда оно отвечает интересам каждого человека. Знаменитый тезис о справедливости как честности приводит Дж. Ролза к идее приоритетности права по отношению к вопросам этики. Идея того, что понятие права предшествует понятию добра – ключевая в работе Дж. Ролза – часто подвергается критике со стороны противников либеральной идеи.

Одной из заслуг Дж. Ролза является разработанный им список основных благ, который предполагается использовать в качестве критерия для оправдания существующего неравенства. Первичными

благами Дж. Ролз называет те вещи, которые разумный индивид предпочел бы иметь для достижения тех или иных целей. Несмотря на различие целей, приоритетов у разных людей, исследователь предполагает наличие общности субъектов на уровне базовых природных и социальных благ. Примерами таких благ могут служить интеллект и богатство. Конкретное содержание таких благ предполагает теорию блага, предусматривающую минимум необходимых предположений, разделяемых всеми людьми. Однако во многих случаях переходу к полноценной теории блага в этом случае мешает дифференциация культур и невозможность полного согласования путем социального консенсуса.

Несмотря на эгалитаризм концепции Дж. Ролза, рассматривающего социальный порядок в качестве блага, рассчитанного на всех, в реальной практике либерализма можно обнаружить противоположную тенденцию, сводящую взаимные обязательства членов общества по отношению друг к другу к минимуму. Это же касается и форм социальной поддержки, которую граждане получают от государства.

По мнению Майкла Сэндела [15], моральные обязательства граждан к другим формируются на определенных представлениях о тех принципах, с которыми люди склонны соглашаться или не соглашаться. При этом существует риск, что такое понятие справедливости (приоритета прав и свобод над благом) может привести к разрушению доброжелательных отношений между членами сообщества. Автор приводит пример семьи (как социального идеала), в которой отношения между родителями и детьми регулируются спонтанной привязанностью, заботой друг о друге, в то время как отношения справедливости не рассматриваются как значимые. Члены семьи щедры друг к другу, а необходимости в защите индивидуальных прав не возникает.

Представим себе, что в семье случается раздор, а интересы между членами семьи расходятся. Конфликт приводит к тому, что непосредственные отношения и взаимная привязанность уступает место принципам справедливости и необходимости соблюдения членами семьи личных прав. В этой ситуации они, скорее всего, будут занимать расчетливую позицию, требуя точного соответствия своего экономического вклада в доходы и расходы домохозяйства.

Это означает, что индивиды утрачивают взаимную доброжелательность, царившую до того момента. В подобной ситуации, считает М. Сэндел, мы можем наблюдать процесс нравственной деградации социального института. Справедливость в этом случае из добродетельного принципа становится фактором порока. Одним из подходов, делающим акцент на возможности перераспределения общественного богатства на основе выбора и личной ответственности, является теория Рональда Дворкина [20].

Его концепция, поддержанная «новыми правыми», предполагает, что безработные, отказывающиеся устраиваться при наличии возможности трудоустройства, должны быть ограничены в получении социальных субсидий. Поскольку такие граждане не лишены тех же возможностей, что и работающие, то нет оснований (с позиций справедливости) для того, чтобы средства работающих граждан перераспределялись на всех, в том числе добровольно не работающих. Такой подход предполагает, что меры социальной поддержки в каждом конкретном случае должны быть основаны на тщательном изучении возможностей и потребностей отдельного человека. Общность и взаимность как проявление солидарности тогда сводятся к рациональному расчету, основанному на идентификации нуждающегося индивида как получателя социальных благ.

По мнению критиков данного подхода, подобное использование механизмов общественной солидарности для помощи нуждающимся (с позиции «справедливого» распределения социальных благ) приводит к распаду социальных связей и автономизации. Как только лица, ведущие нездоровый образ жизни или маркируемые в качестве «недостойных», начинают восприниматься в качестве «паразитов», людям не требуется большого количества доказательств, чтобы ограничить таким гражданам доступ к услугам здравоохранения, образования и социального обеспечения. Справедливость в этом случае означает, что вклад «инвесторов» должен быть оправдан «правильным» поведением «получателей». Власть в подобных случаях начинает более внимательно собирать информацию о гражданах, претендующих на получение социальных пособий [22].

В этом не было бы ничего морально порочного, если бы сбор таких данных касался всех без исключения. Однако подобная аргументация приводит на практике к унижениям, когда находящиеся за чертой бедности граждане, нуждающиеся в медицинской и социальной помощи, оказываются объектами проверки и государственного контроля такого масштаба, который никогда не испытывают их более обеспеченные сограждане.

Практику подобного рода можно обнаружить в различных странах современного мира, в том числе и в современной России. Так, финансовое давление на систему социальной поддержки нуждающихся приводит к сокращениям финансирования пенсий, выделяемых из государственного бюджета дотаций на детей. Услуги по уходу за больным человеком на дому сокращаются до краткосрочных посещений или консультирования участкового врача по телефону. Семьи, желающие получить (даже самые незначительные) блага со стороны государства, вынуждены доказывать, что их действительно не способны поддержать родные и близкие.

Концепцией, которая противостоит подобным рассуждениям, является концепция «достойного общества», представленная в одноименной работе Авиша Маргалита [8]. Израильский автор противопоставляет свою концепцию теории «справедливого общества». По мнению А. Маргалита, «достойное» – это такое общество, где социальные институты предотвращают возможность унижения одних людей другими. Понятие «унижения» ученый рассматривает как такое поведение или состояние, которое дает индивиду (ему или ей) основания, чтобы самоуважение считалось оскорбленным.

Социальные институты государства всеобщего благосостояния, считает мыслитель, склонны унижать людей. Это может делаться путем патернализма, исключения граждан из культурной жизни, их отторжения или отказа в правах. Нередко такие лица вынуждены проходить унижительные процедуры, чтобы получить материальное обеспечение, гарантированное им законом. В противоположность такой практике, «достойным» мы могли бы назвать такое общество, которое заботится о функционировании собственных институтов, стремясь не допустить унижения. Это социум, в котором идет борьба с условиями, оправдывающими унижение граждан, находящихся в состоянии иждивенцев.

Концепция А. Маргалита кажется схожей с теорией справедливости Дж. Ролза. Если допустить, что какое-то общество полностью реализует принципы свободы и обоснованных различий, изложенные в концепции Дж. Ролза, его вряд ли можно будет назвать «недостойным». Несмотря на это, система распределения социальных благ в нем может по-прежнему содержать те институты унижения (в том числе, на уровне процедур), при которых распределение будет справедливым, но предполагающим отсутствие заботы и сострадания к другим.

Хотя сам А. Маргалит и не использует термин «солидарность», однако его концепция наиболее близка к пониманию сущности данного термина как выражения не только рациональной, но и эмоциональной принадлежности к человеческому сообществу. Унижение, пишет он, это «отказ в причастности к человеческому семейству». Автор признает, что его концепция утопична, но полагает подобный утопизм основанием для критики существующих в реальности социальных порядков.

Любопытно, что и для Дж. Ролза уважение человека к самому себе является одним из основных моральных благ. Это означает, что люди должны ощущать, что их планы на жизнь будут реализованы и могут быть осуществлены. В противном случае делать что-либо вообще не имеет смысла. По мнению Дж. Ролза, в исходном положении человек любой ценой стремится избежать таких социальных условий, которые подрывают его уважение к себе. Рационально мыслящие индивиды, которые желают установить справедливое общество, будут стремиться избежать формирования таких государственных или иных социальных институтов, которые повлияют на уменьшение базового блага, самоуважения. Можно допустить, считает автор, неравенства в распределении отдельных материальных благ, но никакого различия в распределении самоуважения быть не должно. Таким образом, общество, отказывающееся от унижения своих членов, является необходимым условием для формирования собственно справедливого общества.

Известно, что идея солидарности, предполагающая жертвенную мораль, то есть добровольный отказ людей от своих индивидуальных интересов ради достижения общего блага, достаточно хорошо согласуется с коллективистскими моделями социального развития (социальным холизмом, коммунитаризмом). Не случайно многие современные авторы, принадлежащие к крылу коммунитаризма [16], обращают внимание на укорененность человека в рамках определенного хронотопа и культуры.

Справедливым в этом случае кажется то условие, при котором разные люди способны преодолеть свои различия в установлении дружеских связей и достижении солидарности. Основанием подобной модели становится модель Аристотеля, в которой цель человека («телос») допускает моральный конфликт между «я» и «мы».

Такое понимание солидарности предполагает интерпретацию группового сплочения исключительно с позиции противопоставления по принципу «свой – чужие». Образу «мы» противопоставляется представление «они». При этом о признании индивидуальности и автономии личности речи уже

не идет. Все индивидуальные различия стремятся к стиранию в различных коллективных идентичностях, стремящихся сохранить групповое единство.

Сторонники коммунитаризма критикуют либеральных мыслителей за отказ от осознания важности принадлежности человека к определенной социальной общности. Либерализм, рассматривающий индивида как автономную и независимую сущность, не учитывает изначальной вовлеченности индивида в различные социальные практики (религиозные, культурные, сексуальные, политические). Такой отрыв индивидуума от сообщества, считают коммунитаристы, ведет к искажению социальных моделей, в которых самоопределение и индивидуальная свобода могут быть осуществлены только в рамках социального целого. В этом случае индивидуализация осуждается как морально сомнительный процесс. Индивид, заинтересованный в достижении исключительно своих субъективных интересов, перестает испытывать чувство моральной ответственности перед другими.

Примером таких обществ, по мнению сторонников коммунитаризма, могут быть традиционные общества, описанные Ф. Тённисом (1855–1936). Социолог, как известно, противопоставлял два типа обществ. В первом случае (*Gemeinschaft*) речь идет о традиционном обществе, члены которого ориентируются на нормы морали, связанные с авторитетом семьи, церкви, школы. Во втором случае (*Gesellschaft*) социальная сплоченность держится на взаимовыгодном взаимодействии в достижении личных целей [17].

Современные теории солидарности идут по пути примирения между коммунитарными и либеральными парадигмами. В частности, речь идет о признании индивидуальных различий и инклюзивной интерпретацией солидарности. Так, например, Джоди Дин, ссылаясь на концепцию «обобщенного другого» Дж. Г. Мида (1863–1931), утверждает, что современному обществу необходимо сформировать некое коммуникативное «мы», предполагающее обращение к третьему варианту сообщества, основанного на идее инклюзивности [19].

Исследователь считает, что солидарность – это коммуникативная практика, в которой личности создают коллективное «мы», основываясь на своих размышлениях относительно ожиданий обобщенного другого. В этом случае идентичность утверждается как способ удовлетворения таких ожиданий. Подобный тип солидарности автор называет «рефлексивной солидарностью» [19].

Другой пример попытки совместить понимание солидарности с признанием существенных различий между людьми предлагает Аксель Хоннет. В то время как современное международное право закрепляет доктрину всеобщности прав, солидарность требует сформировать средства для того, чтобы выразить имеющиеся различия между людьми. А. Хоннет, ссылаясь на все того же Дж. Г. Мида, приводит доводы в пользу создания социальных структур, способствующих ориентации индивида на социальном уровне [21].

Согласно А. Хоннету, понимание обществом самого себя через культуру способно обеспечить критерии для социальной оценки индивидов. В этом случае способности и достижения людей будут оцениваться во взаимном интересубъективном процессе, в зависимости от степени реализации ими отдельных культурных ценностей. Люди, считает А. Хоннет, симпатизируют образу жизни друг друга в том случае, если они уважают своих соплеменников на уровне общего горизонта ценностей. Отдельная группа может выступать первой инстанцией, где происходит признание индивидуальных различий между индивидами и формируется их самооценка. Впоследствии, считает ученый, подобная солидарность может быть распространена и на другие сообщества. Таким образом, о социальной солидарности можно говорить тогда, когда каждый член общества оказывается в состоянии оценить самого себя в отношении ценностей, разделяемых другими.

Оба автора (Дж. Дин и А. Хоннет) дистанцируются от такого понимания солидарности, которое отказывается признавать индивидуальные различия и сохранять за человеком свободу совершать моральный выбор. Их представление о солидарности предполагает, что горизонт ценностей (А. Хоннет) или «гипотетический третий» (Дж. Дин) оказываются социальным контекстом, необходимым для формирования и развития самооценки. Таким образом, в обеих концепциях происходит разрыв с классической либеральной идеей человека, необремененного обязательствами и свободного поступать так, как он или она считает нужным, воспринимая общество как помеху для своих планов. В данном случае социум оказывается необходимым условием для уважения человеком самого себя.

Такое понимание солидарности означает взаимное признание людьми друг друга и не может рассматриваться в противопоставлении «мы» и «они». На эмоциональном уровне это означает формирование чувства братства, связывающего заботу о благополучии ближнего, универсальность прав

человека и защиту собственного достоинства. Можно сказать, следуя мысли ряда авторов, что это «инклюзивная солидарность», способствующая повышению самооценки через механизмы самоуважения и защиты прав [22].

В текущем социально-философском контексте солидарность, как правило, рассматривается с позиции личных интересов. Считается, что индивиды готовы участвовать в служении интересам коллектива, поскольку ожидают, что получают отдачу в виде различных форм поддержки, заботы или помощи в ситуации, когда она им потребуется. Однако, как считают некоторые авторы, такое понимание солидарности является слишком узким и больше напоминает поверхностные коалиционные сделки, заключенные на основе общности интересов.

Рахель Джегги утверждает, что в действительности механизм солидарности оказывается более глубоким, чем простая коалиция с другими [23]. Реальные жизненные примеры показывают людей, которые действуют в ситуациях, не направленных на реализацию только личных интересов или имеющих стратегические планы. Как пишет исследователь, действовать из солидарности – это означает «стоять друг за друга, потому что один признает свою судьбу в судьбе другого» [23, p. 291].

Это не означает, что речь идет о какой-то особой «моральной солидарности». Скорее, речь идет о том, что любая форма солидарности несет в себе нравственный смысл постольку, поскольку солидарность подразумевает безрасчетное сотрудничество, основанное на простом отождествлении с общим делом. Люди реализуют себя, вступая в отношения с другими, где само наличие межсубъектных взаимодействий оказывается условием для самореализации. «Другой» в этом случае не ограничивает свободу, а является ее предварительным условием.

Известно, что понятие «этической жизни» в философии впервые формулирует Г.В.Ф. Гегель. Он ввел категорию *Sittlichkeit*, чтобы отделить данное понятие от *Moralität* у Канта. *Sittlichkeit* рассматривается немецким философом как концепция «этического порядка». Как он пишет в «Феноменологии духа» (1807), она нужна для того, чтобы обозначить «этическое поведение, основанное на обычаях и традициях», то есть того, которое развилось через привычку и подражание. Стоит отметить, что для Гегеля «этика» относится к отношениям близости и признания, в то время как «мораль» в большей степени характеризует абстрактные обязанности и права. У Канта и в традиции неокантианства справедливость будет интерпретироваться как вопрос о месте универсальных ценностных категорий, выбор которых оправдан на основе рациональных соображений и регулирующих нормативные поступки людей вообще.

Аксель Хоннет считает, что кантовская концепция важна для формирования установки на уважение достоинства личности и защиты прав человека [21]. Но она недостаточна в вопросах самоуважения и признания человеком самого себя. Этому, по мнению Хоннета, должна способствовать идея солидарности, как один из трех «паттернов признания», необходимых для самореализации. Два других – это любовь и право.

В любви человек оказывается участником отношений, укрепляющих его доверие к окружающим и уверенность в себе. Самым ранним примером таких отношений оказывается взаимодействие ребенка со своей матерью. В случае с правом человек получает признание и уважение уже как социальный агент, способные совершать поступки и действовать на основании рациональных установок, нести соответствующие обязательства и моральную ответственность.

Солидарность рассматривается Хоннетом как опыт признания человеком себя в качестве личности, обладающей определенной идентичностью и вступающей во взаимодействие с другими в контексте взаимного узнавания. Исследователь опирается на контекстуальное понимание индивидуального развития. Солидарность в этом случае рассматривается как необходимая часть этического существования, являясь необходимой предпосылкой для индивидуальной самооценки. В то время как кантовская концепция достоинства личности (*Moralität*) защищает идею неотчуждаемых прав человека, солидарность способствует его уважению к себе, опираясь на взаимное родство и базовую взаимозависимость между людьми.

Таким образом, современные концепции солидарности уточняют и дополняют классическую либеральную парадигму, где ценности социального признания и групповой принадлежности всегда отходили на задний план. Теоретики классического либерализма не выступали против данных ценностей, но не считали необходимым заниматься продвижением идей подобного рода. Вмешательство в личную жизнь и частную сферу рассматривалось в данном случае как нарушение индивидуальных прав и свобод [3].

Этика либерализма представляет собой конструкцию, сформированную на основе принципа выполнения справедливых процедур, то есть реализации норм права, а не решении проблем добра и зла. Задача общества в этом случае – обеспечить выполнение процедур и позволить гражданам решать индивидуальные задачи на основе их выполнения.

При этом очевидно, что в социальной действительности всегда присутствуют сферы отношений, для которых важно, чтобы люди разделяли представление о добре и зле, моральном и аморальном. Прежде всего, это отношения семьи и дружбы, землячества и клубы по интересам. Однако для классического либерализма такие формы социальной активности не имеют большого значения на институциональном уровне. Групповые формы объединения признаются лишь как способ достижения индивидуальных целей и реализации личностных планов [29].

Однако критики такой позиции подчеркивают, что общество – это еще и место для совместной жизни и самоидентификации с общим видением блага, а не только инструмент достижения индивидуальных целей. Общественное благо, если оно разделяется людьми, помогает им развивать самодисциплину, побуждая действовать так, как они бы не стали в обычной ситуации.

Заключение

Государство, которое дистанцируется от граждан в решении вопросов общего блага, постепенно перестает поддерживать механизмы социального обеспечения, основанные на солидарных формах социального действия. В перспективе это способно привести к кризису легитимации, когда власти предлагают гражданам идти на все большие и большие жертвы во имя абстрактно понимаемой справедливости, в то время как у самих людей остается все меньше общности с теми, ради кого они должны пойти на личные или имущественные жертвы. Увеличение нагрузки на медицинские и образовательные учреждения должно побуждать государство увеличивать средства на их содержание, в то время как реальная поддержка таких институтов со стороны людей начинает стремительно уменьшаться. Особенно наглядно это проявляется в индивидуализированных обществах, характеризующихся распадом социальных связей, ростом атмосферы взаимного недоверия.

В случае, когда действующие нормы морали не опираются на совместную заботу и сострадание, общество постепенно становится безнравственным или безразличным. Формула «моя хата с краю» делает особенно уязвимым положение лиц, которые не могут помочь себе самостоятельно. Пожилые люди с деменцией и ограниченными возможностями для обучения, граждане с психическими проблемами и слабым здоровьем, инвалиды и бездомные – все они оказываются уязвимы перед лицом общества, утратившего солидарность. Это означает, что социальная солидарность оказывается одной из граней гуманности (человечности), связанной с представлением о человеческом достоинстве.

Дальнейшее исследование механизмов формирования подлинной солидарности, подчеркивающей важность признания индивидуальных различий и одновременно отражающей заботу о другом, нуждается в дальнейшем социально-философском исследовании. Заметим, что сам термин не является альтернативным в отношении теории справедливости. Однако за последние годы накоплен достаточно широкий материал теоретических концепций, стремящихся выйти за рамки идеи удовлетворения прав и минимальных человеческих потребностей. Все большее место в дебатах о месте солидарности в структуре общественных отношений занимает идея сохранения личностного достоинства, неотделимого от формирования чувства принадлежности человека к сообществу других людей посредством взаимной поддержки, заботы и признания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александер Дж. Парадоксы гражданского общества // Социология: теория, методы, маркетинг. 1999. №1. С. 27–41.
2. Аносов С.С. Социальная солидарность: теоретическое осмысление в современной науке // СИСП. 2017. №4-1. С. 416–432.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.
4. Блумер Г. Символический интеракционизм: перспектива и метод. М.: Элементарные формы, 2017. 344 с.
5. Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. 496 с.
6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 576 с.

7. Красиков В.И. Солидарность как социо-антропологический феномен // Вестник Кемеровского государственного университета. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2019. №4 (12). С. 355-364.
8. Маргалит А. Достойное общество. М.: НЛЮ, 2021. 304 с.
9. Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов. М.: РАН. ИНИОН, 2009. 290 с.
10. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. 270 с.
11. Реутов Е.В. Социальная солидарность в общественном дискурсе (опыт регионального исследования) // СНИСП. 2017. №3 (19). С. 111-121.
12. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 536 с.
13. Социальная солидарность и альтруизм: Социологическая традиция и современные междисциплинарные исследования: Сб. науч. тр. М.: РАН. ИНИОН, 2014. 284 с.
14. Среды. Очерки по теории солидарности. Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2008. 120 с.
15. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 352 с.
16. Сэндел М. Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения свободного рынка. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 256 с.
17. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002. 452 с.
18. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
19. Dean J. Solidarity of strangers: Feminism after identity politics. Berkeley: University of California Press, 1996. 232 p.
20. Dworkin R. What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare // Philosophy & Public Affairs. 1981. Vol. 10, no. 3. P. 185–246.
21. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts (Studies in Contemporary German Social Thought). The MIT Press 1996. 237 p.
22. Houtepen R., Meulen R.t. The Expectation(s) of Solidarity: Matters of Justice, Responsibility and Identity in the Reconstruction of the Health Care System // Health Care Analysis. 2000. No. 8. P. 355–376.
23. Jaeggi R. Solidarity and Indifference // Solidarity in Health and Social Care in Europe. Philosophy and Medicine. 2001. Vol. 69. P. 287–308.
24. Kolers A. A Moral Theory of Solidarity. Oxford: Oxford University Press, 2016. 208 p.
25. Prainsack B. The 'We' in the 'Me': Solidarity and Health Care in the Era of Personalized Medicine // Science, Technology & Human Values. 2018. Vol. 43, no. 1. P. 21–44.
26. Prainsack B., Buyx A. What is Solidarity // Solidarity in Biomedicine and Beyond (Cambridge Bioethics and Law). Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 43-72.
27. Scholz S.J. Political solidarity. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2008. 286 p.
28. Solidarity: Theory and Practice. Lexington Books. 2014. 376 p.
29. Taylor Ch. Philosophical Arguments. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 318 p.
30. ter Meulen, R. Solidarity, justice, and recognition of the other // Theoretical Medicine and Bioethics. 2016. No. 37. P. 517–529.

Поступила в редакцию 30.01.2023

Харламов Андрей Васильевич, кандидат философских наук, доцент
ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет»
630126, Россия, г. Новосибирск, ул. Вилюйская, д. 28
E-mail: harlam@inbox.ru

A.V. Kharlamov

**SOLIDARITY AND THE PROBLEM OF MORALITY:
SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF MODERN CONCEPTS**

DOI: 10.35634/2412-9550-2023-33-1-5-14

The article is devoted to the socio-philosophical analysis of the solidarity concept in the modern researchers' works. Solidarity is understood as a special type of social interaction, characterized by the unity of goals, values or ideals shared by its participants, on the basis of that they are willing to act together and take responsibility for their actions. This paper explores the relationship of solidarity theory with problems of morality, ethics and law. The idea of solidarity is considered according to the communitarian and liberal views. There is an attempt to resolve the contradiction between various strands of humanitarian thought. The author describes the place of solidarity within the framework of the liberal theory of justice (J. Rawls) and ideas of "decent society" (A. Margalit). He also explores whether notions of social solidarity can contribute to the solution of moral issues related to the level of citizens' access to medical and educational services.

The paper presents the justification of the moral meaning of solidarity as a mechanism when the individual identifies himself with a common cause, based on uncalculated cooperation. The author considers the concept of "the other" as a precondition for self-realization in the relations between the participants of social interaction. The paper outlines the prospects of studying the place of solidarity in relation to the idea of preserving personal dignity, forming a sense of belonging to the community of others through mutual support, care and recognition.

Keywords: solidarity, justice, morality, ethics, law, values.

Received 30.01.2023

Kharlamov A.V., Candidate of Philosophy, Associate Professor at Department of Law and Philosophy
Novosibirsk State Pedagogical University
Vilyuyskaya st., 28, Novosibirsk, Russia, 630126
E-mail: harlam@inbox.ru