

А.П. Глухов

ОБОСНОВАНИЕ ЛЕГИТИМНОСТИ ИДЕИ СОЦИАЛЬНОГО РАВЕНСТВА: ЭТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ИНТЕГРАТИВНАЯ ПЕРСПЕКТИВЫ

Томский государственный педагогический университет

Несмотря на более чем двухсотлетнюю историю реализации проекта модерна, когнитивно-эмансипационные потенциалы модерна еще не полностью исчерпали себя даже в условиях постиндустриального общества. Основанная на идеях свободы и равенства попытка выработать универсальную форму человеческого существования и сегодня остается актуальной.

В социологической науке социальное равенство в общем виде определяется как равный доступ к ограниченным ресурсам материального и духовного потребления. Трактовка самого понятия доступа зависит от конкретных представлений о принципах справедливости и эгалитаризме, лежащих в основании той или иной теории. Так из идеи морального равенства и принципов дистрибутивной справедливости можно вывести требование фактически равного распределения всех основных общественных ресурсов (собственности, власти, престижа). Напротив, процедурное толкование подразумевает лишь равные возможности доступа к основным благам.

В любом случае, именно принципы справедливости определяют концепцию социального равенства. Каким же образом можно определить идею справедливости?

Понятие справедливости включает в себе идею личного права, на основании которого лицо, или лица, могут предъявлять известные требования по отношению к другим лицам. Справедливость предполагает существование права, соответствующего нравственной обязанности. Справедливость, таким образом, есть социальная обязательность, исполнения которой не только ждут друг от друга, но, прежде всего, друг от друга требуют. Доброжелательность, сострадание и солидарность, напротив, начинаются там, где эти требования выполнены, справедливость соблюдена. При этом, учитывая плюральность толкований справедливости, не всегда можно определить, какие обязанности имеют отношение к справедливости, а какие к солидарности. Часто «притязательное общество» бывает склонно интерпретировать действия, которые совершаются из одной только солидарности, как действия, осуществления которых человек по праву может требовать.

Следовательно, справедливое равенство представляет собой вытекающее из идеи права требова-

ние равного доступа к ограниченным ресурсам материального и духовного потребления.

Особо необходимо подчеркнуть момент редкости основных общественных ресурсов. Коммунистические утопии предполагают достижение такого изобилия, при котором требования справедливого распределения общественных ресурсов теряют всякий смысл. Принцип коммунистического общества по Марксу – «от каждого по способностям – каждому по потребностям», что предполагает неравенство, впрочем, лежащее за пределами понятия справедливости. Коммунистический идеал равенства – это не равенство индивидов, но равенство классов и групп, в перспективе бесклассовое общество. Как отмечает Дэниел Белл, «устранение дефицита, как условие уничтожения любых форм соперничества и раздоров, было основополагающим принципом всех форм утопического мышления» [1, с. 617–618]. Но достижение изобилия с помощью полностью автоматизированной производительной экономики с ее безграничными возможностями оказалось всего лишь фантазией социальной науки; одни дефициты сменились другими. По мнению Дэниела Белла, идея редкости, являющаяся основой всех современных социальных наук, аксиоматично гласит, что «все ценности (престиж, власть, богатство) являются редкими по сравнению с желаниями; что все ресурсы дефицитны по отношению к потребностям» [1, с. 630–631].

Хотя редкость таких благ, как власть или социальный престиж самоочевидна, а недостаточность материальных ресурсов в перспективе ближайшего развития цивилизации была спрогнозирована еще в 70-е годы XX столетия (можно вспомнить знаменитый доклад Римского клуба «Пределы роста»), многие «левые» движения, подвергающие сокрушительной критике современное общество потребления, утверждают, что материальные ресурсы, наоборот, избыточны в сравнении с «естественными» человеческими потребностями, до уровня которых должны быть снижены индивидуальные желания. Однако сразу же возникает вопрос: где взять критерий «естественности» потребностей и что за инстанция, и каким образом заставит миллионы потребителей разом урезать свои потребности (поскольку трудно предположить, что не отдельные представители духовной элиты общества, интеллектуалы, но массы людей вдруг откажутся от благ

цивилизации и добровольно самоограничат свое потребление). На наш взгляд, утопично ожидать в ближайшем будущем превышение материальных благ над человеческими потребностями и желаниями, но если даже это все-таки произойдет, проблема будет решена только отчасти – дефицит власти и престижа сохранится.

Дефицит ресурсов вызывает в обществе конфликт интересов, который выражается в том, что людям не безразлично, как большие выгоды, полученные из сотрудничества, распределяются между ними, поскольку в преследовании своих собственных целей они стремятся получить больше сами и минимизировать долю, которую нужно разделить с другими. Как иронизирует Джон Ролз, «в обществе святых с общим идеалом, если такое общество вообще может существовать, вопрос о справедливости вообще не должен возникать. Каждый будет работать, не думая о себе, ради одной цели, определенной их общей религией, и обращение к этой цели (в предположении, что она ясно определена) должно разрешать любой вопрос о правильности» [2, с. 125].

Таким образом, можно подвести итог: требования справедливого равенства возникают всякий раз тогда, когда люди выдвигают конфликтующие притязания на дележ социальных преимуществ в условиях умеренной скудости. По замечанию Дэвида Юма, достаточно увеличить до известной степени благожелательность людей или же щедрость природы для того, чтобы сделать добродетель справедливости (и вытекающее из нее требование социального равенства) совершенно бесполезной [3, с. 258]. Поэтому, эгалитаризм, в противоположность всем утопиям (в том числе коммунистическим), представляет собой направление мысли, развивающее проекты достижения социального равенства в рамках существующего естественного и социального порядка с помощью реформ экономического и политического характера.

В основании концепции социального равенства проекта модерна всегда лежал метасоциологический постулат отождествления людей по тому или иному признаку. Воспользовавшись историко-ретроспективным методом, можно выделить три типа тематизации понятия человеческого равенства, фундирующие толкование социального эгалитаризма в рамках проекта модерна.

Во-первых, равенство понимается как *естественное природное равенство* всех людей, приблизительно равная одаренность всеми способностями. Традиция выведения социального равенства из равенства естественного берет свое начало в философии софистов, впервые сформулировавших антитезу природы и закона (фюзиса и номоса) и подвергнувших критике институты права и государс-

тва за искажение человеческой природы. В космополитической философии стоиков естественное равенство трактовалось как тождественность людей в плане обладания разумом, способностью суждения. В рамках просветительской философии такие представители естественно-правовой теории, как Локк, Гоббс, Руссо, выдвинули идею естественного равенства всех людей в «естественном состоянии», искаженного в дальнейшем развитии цивилизации и несправедливыми социальными институтами.

Подобная теория выведения социального равенства из равенства естественного не выдерживает серьезной критики по причине своего крайнего натурализма. Слишком очевидны различия пола, возраста, физических данных, а также природной одаренности и унаследованных способностей. Социальное равенство не может основываться на естественных атрибутах: как подчеркивает Джон Ролз, «нет ни одной естественной черты, по отношению к которой все человеческие существа равны, то есть которой обладает каждый (или достаточно многие) в равной степени» [2, с. 438–439]. Природные различия, так или иначе, влияют на социальную стратификацию и хотя бы частично закрепляются в форме социальной дифференциации. В современном постиндустриальном обществе наследственные биологические признаки (особенно интеллект), неравно распределяемые природой, все очевиднее оказывают большое влияние на модели социального господства и подчинения. Поэтому обосновывать социальное равенство через естественное было бы не корректно.

Во-вторых, можно выделить идею *личностного равенства* всех людей. Рассмотрение индивидов как уникальных и неповторимых личностей берет свое начало в христианской традиции. Как подчеркивал Георг Зиммель, ничто так не способствовало созданию представления о всеобщем равенстве, как учение об абсолютном «я», о личной бессмертной душе, которая присуща каждому человеку, и о равенстве всех людей перед Богом [4, с. 337]. В последствии идеи личностного равенства получили развитие в философии практического разума Иммануила Канта, отождествлявшего всех людей в качестве автономных моральных субъектов на уровне ноуменального «я». Согласно указанному выше подходу, хотя каждый человек представляет собой индивидуума с характерными свойствами, которые нельзя встретить во второй раз в том же сочетании, он не сводим к сумме этих свойств, которые являются второстепенными по сравнению с формой индивидуальности, присущей каждому человеку и определяющей его ценность сообразно моменту редкости. Идея личностного равенства приоритетна именно потому, что люди неодинаковы: именно

постольку, поскольку каждый представляет собой нечто особенное, он равен каждому другому. Различные системы ценностей, разные возможности и вкусы приводят к тому, что люди будут хотеть жить совершенно по-разному. Равенство их как личностей требует, чтобы другие уважали это право. Личностное или моральное равенство в качестве принципа справедливости лежит в основании реанимирующей кантовскую традицию теории справедливости как честности Джона Ролза. С точки зрения Ролза, статус моральной личности дает право на равную справедливость. Моральная личность отличается двумя признаками: во-первых, она способна иметь концепцию собственного блага (как оно выражается в рациональном жизненном плане), и, во-вторых, она способна иметь чувство справедливости и поступать в соответствии с ним, по крайней мере, до некоторой минимальной степени. По мнению Ролза, поскольку всем людям присуще индивидуальное представление о благе и, хотя бы по минимуму, чувство справедливости, они подходят под определение моральной личности. А быть моральной личностью означает для человека быть субъектом притязаний на справедливое равенство [2, с. 438]. Таким образом, концепция морального равенства лежит в основании принципов дистрибутивной справедливости и дистрибутивного (распределительного) равенства.

Данный способ обоснования социального равенства, опираясь на трансценденталистскую концепцию субъекта, наследует все ее негативные импликации: индивид идентифицирует сам себя через соотношение не с чем иным, как с собственной индивидуальностью. Из представления об индивиде как некоем внесоциальном единстве, самореферлирующемся через собственную субъективность, невозможно вывести необходимость требований равенства. Из понятия уникальности личности парадоксальным образом можно, скорее, вывести представление об абсолютной несравнимости, неравноценности всех людей, чем идеал эгалитаризма; в данной перспективе критерий приведения к равенству вообще элиминируется.

В-третьих, существует *процедурное толкование равенства*. Оно предполагает равное отношение к неравным от природы индивидам: правила игры в социальном пространстве должны быть одинаковы для всех. Никакие произвольно создаваемые препятствия не должны мешать людям достичь того положения в обществе, которое соответствует их способностям и к которому они стремятся, побуждаемые своими жизненными принципами. Открытые перед человеком возможности должны определяться только его способностями, а не происхождением и социальной принадлежностью. Данное толкование эгалитаризма берет начало в трудах ан-

лийских либеральных экономистов (прежде всего, Адама Смита), идеях Томаса Джефферсона о «естественной аристократии», получает развитие в утилитаризме Иеремии Бентама, Джона Стюарта Милля, Герберта Спенсера и окончательно оформляется в доктрину «общества равных возможностей». В данной доктрине социальное неравенство предполагается в качестве естественного результата равенства возможностей, предоставляемого от природы неравным людям. Как отмечает Дж. Ролз, процедурное равенство не накладывает никаких ограничений на те основания, которые могут быть предложены в оправдание неравенства. Чаще всего в утилитаризме таким основанием выступает принцип пользы (функциональной эффективности). Как утверждал Дж. Ст. Милль, «равенство есть требование справедливости, не иначе как за исключением тех случаев, когда польза требует неравенства» [5, с. 101]. В подобной системе взглядов требование равенства сужается до возможности на равных правах вступить в экономическую игру при заведомом неравенстве изначальных ставок у игроков. Идея пользы (функциональной эффективности) не может служить необходимым устойчивым основанием концепции социального равенства. Недаром подобного типа либерализм часто стремительно деградирует на уровень социального консерватизма, негативно относящегося к либерально-эгалитарному движению.

Многие консервативные авторы полагают, что тенденция к равенству в современных общественных движениях является выражением зависти. Таким образом, они стремятся дискредитировать это стремление, отнеся его к ущербным коллективным импульсам. Начиная с Фр. Ницше, пустившего в употребление понятие *ressentiment*, консервативно настроенные мыслители выводят требования социального равенства из психологической ущербности «человека массы» и негативных этических установок (зависти, ревности, недоброжелательности и злобы), якобы присущих ему имманентно. Австрийский экономист-консерватор Людвиг фон Мизес объяснял эгалитарные стремления масс муками неудовлетворенного честолюбия, столь свойственными неудачникам, лишенным возможности гордиться своими достижениями. В обществе «равных возможностей» «человека несчастным делает то, что эта система дает каждому возможность добиться самого высокого положения, но этого, разумеется, достигают немногие» [6, с. 176]. Адепт неограниченной свободы рынка А. Хайек указывал на то, что тяга к выравниванию социального положения проистекает из иждивенческой установки некоторых представителей низших классов, желающих пользоваться плодами цивилизации, но при этом предъявляющих чрезмерные требования независи-

мо от своей роли и участия в поддержании системы [7, с. 260]. Даже сторонник просвещенческих установок З. Фрейд трактовал чувство справедливости и вытекающий из него эгалитаризм как сублимированные эмоциональные импульсы зависти и ревности. В то время как одни члены социальной группы ревниво стремятся охранять свои преимущества, менее удачливые движимы завистью и стремлением отобрать их.

Однако в целях необходимого обоснования подобной консервативной позиции необходимо сначала доказать, что отрицаемые требования равенства действительно несправедливы и не присущи имманентно социальной природе человека, должны с необходимостью привести к ухудшению положения всех членов общества, включая и менее удачливых.

Задачей данной статьи, напротив, является своеобразная апология идей социального равенства, обоснование легитимности требований эгалитаризма как вполне законного правового притязания в рамках современной социальной системы.

Вышерассмотренные способы обоснования социального эгалитаризма (через естественное равенство, через моральную автономию, через формальную процедуру), берущие свое начало в проекте модерна, исчерпали на сегодня свой эвристический потенциал.

Если в рамках современного социального дискурса возможно обоснование идеи эгалитаризма, оно должно быть осуществлено средствами современной социальной антропологии и современной социальной теории. Мы постараемся обосновать требования социального равенства «изнутри» социального целого, исходя из субъекта социального взаимодействия, и «извне» с точки зрения социальной системы в целом.

За основу выведения требований социального равенства, исходя из перспективы социального субъекта, может быть взята, с некоторыми оговорками, концепция моральной личности (и вытекающие из нее идеи естественного права), соотношенная с социально-коммуникативной антропологией символического интеракционизма. В рамках подобного обоснования, на наш взгляд, необходимо уйти от натуралистических импликаций трактовки социального равенства как, прежде всего, равного распределения (возможного или фактического) определенных видов социальных благ, свойственной проекту модерна и берущей начало еще с эпохи Просвещения.

В интерпретации Пьера Бурдьё топология социального пространства определяется неравным распределением различных видов капитала, функционирующих одновременно как инструменты и цели борьбы в различных полях. Однако подобное нерв-

ное распределение капиталов и основных благ и ресурсов может быть описано не только в категориях «социальной физики», но и социальной феноменологии. Говоря о социальном пространстве, П. Бурдьё отмечает, что оно есть не только реализация социального деления, понимаемого как совокупность позиций, но пространство виденья этого деления: *division* и *vision* [8, с. 390].

Как особо подчеркивает Т. Парсонс, социальное деление (социальная стратификация) функционирует, прежде всего, как категория восприятия и оценивания индивидов. Моральная оценка индивида с позиций общепринятой морали, свойственной той или иной социальной системе, выступает в структурно-функциональной теории в качестве главного критерия социального ранжирования. Даже богатство в современном индустриальном обществе, по мнению Т. Парсонса, получает свое значение, прежде всего, в качестве символа достижений. Через распределение свойств социальный мир объективно представляется как символическая система: различия в нем функционируют как различительные знаки и знаки отличия, будучи даже вне всякого стремления отличиться. Первичные критерии социального статуса усиливаются вторичными символами. Социальные различия стремятся функционировать символически как пространство стилей жизни. Как отмечал еще Морис Хальбвакс, определенная степень расточительности и неутилитарные расходы богатых выполняют социальную функцию символической маркировки богатства. «Потребление напоказ» (термин Т. Веблена) служит способом означивания своего социального статуса. Талкотт Парсонс указывал на то, что, наряду с удовлетворением жизненных потребностей, чрезвычайно важным компонентом жизненного уровня является символическое значение, которое имеют многие предметы потребления для поддержания определенного социального статуса. Как отмечает Пьер Бурдьё, «агенты классифицируют сами себя и позволяют себя классифицировать, выбирая в соответствии с собственным вкусом различные атрибуты – одежду, еду, напитки, спорт, друзей, которые хорошо сочетаются и которые хорошо им подходят или, более точно, соответствуют их позиции» [9, с. 194].

Основной функцией, которую выполняет символическое означивание своей социальной позиции доминирующими классами, является поддержание чувства дистанции по отношению к доминируемым. Через символическое акцентирование эту дистанцию обозначают и держат, заставляя других уважать ее. Отношения символической силы стремятся воспроизвести и усилить отношения реальной силы, конституируемой различным распределением капиталов. По замечанию П. Бурдьё, «капи-

тал позволяет держать на расстоянии нежелательных людей и предметы и в то же время сближаться с желательными людьми и предметами, минимизируя таким образом затраты (особенно времени), необходимые для их присвоения» [10, с. 43]. Социальное пространство в качестве символической матрицы социальных отношений проецирует на себя и символически акцентирует отношения превосходства и доминирования. Знание своей социальной позиции, чувство своего места (sense of one's place) заставляет доминируемых держаться «скромно», а доминирующих «держаться дистанцию, знать себе цену», не фамильярничать и т.д. «Вертикальный» характер метафор, взятых из представлений о физическом пространстве и применяемых в обыденном дискурсе, касающемся социального положения индивидов («повысить свой социальный статус», опуститься вниз по социальной лестнице» и др.), свидетельствует о расстановке индивидов по степени превосходства и доминирования в некоем идеальном социальном пространстве как ментальной структуре, выражающей определенную схему восприятия социальной действительности.

Определив символический характер «социального пространства», проведем обоснование эгалитаризма исходя из перспективы субъекта социального взаимодействия. Для этого воспользуемся концепцией моральной личности Джона Ролза, реализующей кантовскую традицию, а также теорией социального генезиса «Я-концепции» символического интеракционизма.

Хотя кантовское обоснование равенства недостаточно по причине своей тавтологичности (выводится из ноуменальной природы индивидов как свободных и равных субъектов, что еще надо доказать) и трансцендентальной трактовки субъекта, оно может быть использовано в качестве своеобразных строительных лесов и в рамках социологического понимания характера социальной субъективности.

Если мы признаем в качестве минимально необходимой предпосылки дальнейшего рассуждения кантовское аксиоматическое определение человека как моральной личности, субъекта, обладающего автономией в значении целеполагания и свободного следования велениям долга, то из данного предположения с необходимостью можно вывести требование самоуважения как конституирующего условия, независимого от склонностей и основанного на велениях долга морального поведения.

Согласно Дж. Ролзу, продолжающему кантовскую традицию практической философии, наиболее важным первичным благом, к которому индивид стремится в любой социальной системе, является чувство собственного достоинства. Подобное само-

уважение по необходимости включает в себя два аспекта: во-первых, «ощущение человеком своей собственной значимости, его твердое убеждение в том, что его концепция собственного блага, жизненного плана заслуживает реализации. Во-вторых, уверенность в собственных способностях, поскольку во власти человека выполнить собственные намерения» [2, с. 58]. Чувство собственной значимости подкрепляется уверенностью в обладании жизненными благами, которые могут послужить средствами реализации рационального жизненного плана и убежденностью в том, что наша личность и наши дела оценены другими людьми, ассоциация с которыми приносит удовлетворение. Признание статуса моральной личности за каждым индивидом, согласно Ролзу, автоматически означает и легитимацию его в качестве субъекта притязаний на равную справедливость.

Тот факт, отмечает Дж. Ролз, что справедливость как честность и вытекающий из ее принципов эгалитаризм дают больше оснований для чувства собственного достоинства, чем другие принципы, является сильным доводом в пользу их применения. Реализация нравственных способностей и открытое признание гражданско-правового статуса людей, составляющие благо хорошо организованного общества, предполагают равное отношение к индивидам как субъектам морали.

Исходя из интерпретации генезиса «Я-концепции» личности символического интеракционизма, социальное равенство может быть обосновано еще более радикальным образом. По определению Чарльза Хортона Кули «социальное я – это просто представление или система представлений, почерпнутая из общения с другими людьми, которые сознание воспринимает как свои собственные» [11, с. 132–133]. В обыденной речи значение «я» содержит так или иначе ссылку на других людей и не имеет смысла вне соотнесенности с «ты», «он» или «они». Самоидентичность индивида формируется в процессе рефлексивного отражения ожиданий «значимых других». По классификации Ч.Х. Кули идея зеркального «я» «включает три основных элемента: представление о том, как мы выглядим в глазах другого человека; представление о том, как он судит об этом нашем образе, и некое чувство я, вроде гордости или стыда» [11, с. 136]. Прогресс в развитии от ребенка к взрослому в плане конституирования своей самости состоит лишь в том, чтобы представлять себе состояния чужого сознания, означающие нашу самость, с большей определенностью, полнотой и тщательностью.

Символический интеракционизм радикально отказывается от понятия трансцендентального (или ноуменального) субъекта предшествующей философской традиции и трактует самость как консис-

тентную конструкцию, представляющую собой результат интериоризации и рефлексивного синтеза установок социального окружения: вне отношений с другими «я» не существует.

При этом социальное «я» не является пассивным отражением установок других, это активная социальная сила, стремящаяся захватить и расширить свое место в социальном пространстве. Оно активно пробивает себе дорогу в общественной жизни, пытаясь оказать давление на сознание других людей с целью своего признания. В перспективе социальной интеракции социальное «я» тождественно притязанию на значимость. Интеракционистская трактовка «я» как социального конструкта, возникающего на пересечении нитей социальной коммуникации, логически достаточно обоснована, опирается на солидную опытную базу и подтверждается исследованиями детской психологии.

Если отбросить трансценденталистское понимание реферирующегося через собственную самость субъекта, единственно возможной становится социологическая трактовка социального «я», которая предполагает в качестве условия его конституирования наличие у индивида самоуважения, чувства собственного достоинства, покоящегося на уважении других, и признания его притязаний на значимость со стороны членов сообщества.

Если мы рассмотрим в перспективе подобных требований современное стратифицированное, разделенное на классы индустриальное общество, то придем к выводу, что в отношении доминируемых слоев оно не удовлетворяет условиям конституирования недеформированного «я».

Как мы уже отмечали, социальное пространство как символическая система намеренно акцентирует превосходство и дистанцию доминирующих через особый жизненный стиль и престижное потребление, а также различные атрибуты политической власти. В современном обществе, как отмечает Ф. Фукуяма, деньги и власть ценятся не столько в качестве условий доступа к материальным благам, сколько в качестве символа социального статуса и признания [12, с. 159].

Следовательно, в отношении доминируемых классов оно (социальное пространство) выступает с неизбежностью в качестве пространства унижения, отрицающего их притязания на значимость и чувство собственного достоинства. В современном обществе потребления, где минимум материальных благ гарантирован каждому, не столь значим материальный аспект социального неравенства, сколь символическое (но от этого не менее реальное) ущемление права личности на самоуважение через означивание своего превосходства высшими слоями общества. Подобное болезненное раздражение

социального «я» стоит у истоков практически любого проявления социального недовольства: по определению Ч.Х. Кули «я есть все то, пренебрежение чем вызывает во мне возмущение» [11, с. 184]. Следовательно, в отсутствие социального равенства социальная зависть неизбежна.

По предположению Дж. Ролза «главным психологическим источником подверженности зависти является отсутствие уверенности в нашей собственной значимости, соединенное с чувством бессилия» [2, с. 464]. Совершенно естественно, что наименее удачливые склонны быть тем более завистливыми по отношению к лучшей ситуации более удачливых, чем менее уверены они в собственном достоинстве и чем больше их ощущение, что они не могут улучшить свои перспективы. Мало того, что несоразмерность между индивидами является социальной структурой и подчеркивается образом жизни. Менее удачливым часто еще насильно напоминают об их ситуации, что приводит к еще более низкой оценке как собственной личности, так и образа жизни. Они рассматривают свое общественное положение как не допускающее конструктивных альтернатив для противостояния предпочтительным обстоятельствам более преуспевших. Эти люди, пишет Дж. Ролз, «смягчают свои страдания и приниженность убеждением, что у них нет другого выбора, как причинить ущерб людям с лучшим положением, даже с потерями для себя» [там же]. Однако подобного рода зависть можно с равным основанием определить как негодование, возникающее из чувства, что с индивидами обращаются несправедливо. Консерваторам же, в ответ на их критику эгалитаризма, можно возразить, что лучше устроенные, отвергая притязания менее удачливых на большее равенство, проявляют по отношению к ним чувство недоброжелательства. «Любой человек считает, что он имеет некую врожденную ценность или достоинство. Если эта ценность не получает достаточного признания со стороны других, он испытывает гнев», — отмечает Ф. Фукуяма [12, с. 158]. Негодование доминируемых не является простой рационализацией эмоциональных импульсов зависти или раздражения; оно гораздо более рационально и включает представление о разумных пределах личных притязаний и направлено против нарушения норм справедливости и естественного права.

Подведем итог: требования социального равенства этически легитимны, поскольку могут быть выведены не из натуралистической установки фактического равенства индивидов, но проистекают из самой природы субъекта как социального существа, обладающего чувством собственного достоинства и незлиминируемым никакими обстоятельствами притязанием на значимость в глазах других.

Только общество, так или иначе реализовавшее идею социального равенства, не унижает всех своих членов.

Но эгалитаризм необходимо обосновать и «извне» социального взаимодействия, с точки зрения социальной системы в целом в перспективе структурно-функциональной необходимости.

Попробуем обосновать структурно-функциональную необходимость эгалитаризма для нормального функционирования социального сообщества через категорию интеграции социальной системы. Понятие интеграции относится к степени взаимозависимости действий или «системности», содержащейся в каком-либо способе воспроизводства системы. Поэтому интеграцию можно определить как взаимную согласованность различных социальных практик.

В традиции структурного функционализма интеграция поведений отдельных действующих внутри воспроизводимых ими систем происходит из моральной оценки и координации индивидуальных актов поведения с точки зрения системы в целом. Как если бы незаинтересованный наблюдатель оценивал действия каждого и «дирижировал» связностью отдельных социальных практик, исходя из их влияния на функционирование социума как целого. Однако возникает вопрос, что может заставить отдельного актора смотреть на свое поведение с точки зрения пользы действия для системы в целом и координировать его с другими, непосредственно с ним не связанными функциональными практиками? Концептуальная ограниченность подобной трактовки интеграции социума состоит в невозможности объяснить конфликт и противостояние групповых интересов.

Критики парсоновского функционализма Д. Локвуд и Э. Гидденс разводят понятия системной и социальной интеграции. Первое понятие относится к интеграции между подсистемами и другими коллективными образованиями социального целого. Понятие социальной интеграции характеризует системность на уровне взаимодействия лицом к лицу. Воспроизводство всякой социальной системы – это совместный результат взаимопроникающих друг в друга процессов социальной и системной интеграции.

В современных гетерогенных обществах, характеризующихся далеко зашедшей функциональной дифференциацией, соответственно резко возрастает и потребность в интеграции. Причем «вертикальная» системная интеграция в различных организациях и социальных сообществах все более уступает место «горизонтальной» социальной интеграции на уровне взаимодействия лицом к лицу. К примеру, как отмечает американский экономист Лестер Туроу [13, с. 93], наивысшего успеха в кон-

курентной борьбе достигают те фирмы и организации, работу которых отличает слаженность, согласованность и координация как главное условие продвижения на рынке, достигаемая за счет передачи части управленческих функций на низовой уровень. Отсюда следует, что способность плодотворно общаться превращается в особого рода капитал, имеющий важное экономическое значение. Наличие согласованности и доверия позволяет организовать работу людей в более гибком режиме и добиться высокой эффективности. Наоборот, организации с низким уровнем доверия и согласованности, основанной на взаимности, вынуждены заменять социальную интеграцию скрепами бюрократических правил, формальных договоров прямым принуждением, что приводит к росту «транзакционных издержек». Как пишет Ф. Фукуяма, «социализированное поведение не обязательно наносит ущерб эффективности» [12, с. 142]; в хорошо устроенном обществе социальный порядок должен быть увязан с нравственными ценностями равноправного общения, обратное ведет к высоким коллективным и индивидуальным затратам. Общественный капитал, коим располагают солидарные общества, – это, по определению Фукуямы, «возможности, возникающие из наличия доверия в обществе или его частях» [12, с. 134]. Основой такого доверия является предварительный морально-нравственный консенсус, вытекающий из отношений взаимности. Полное доверие, если оно не поддерживается традицией как в домодернистских обществах, а носит рациональный характер, возможно только между равными и предполагает своим условием взаимное признание притязаний на значимость. Через соединенность с коллегами по работе человек может реализовать свое фундаментальное стремление к обретению признания.

Сделаем вывод: равноправность, минимальный уровень эгалитарности во взаимодействии внутри отдельных сообществ и социума в целом является необходимым условием социальной интеграции системы, которая в перспективе движения в направлении все большей дифференциации и гетерогенности приобретает определяющее значение.

Вышеизложенного достаточно для обоснования легитимности эгалитарной идеи. Мы показали, во-первых, что эгалитарные требования происходят не из негативных этических установок, но из фундаментального стремления к обретению признания, неотъемлемо присущего социальной природе человека, во-вторых, что их удовлетворение способствует социальной интеграции системы, играющей важную роль в современных обществах.

Но легитимность идеи эгалитаризма, обоснованность требований социального равенства еще не означает автоматически возможности их реали-

зации в рамках социальной системы. Перспектива эгалитарных исследований должна включать в себя определение условий возможности реализации социального эгалитаризма. Необходим дальнейший

детальный анализ вариантов эгалитарного проекта модерна с целью выявления глубинных философских и метасоциологических оснований, их критика и корректировка.

Литература

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.
2. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
3. Юм Д. О первоначальном договоре // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965.
4. Зиммель Г. Социальная дифференциация // Тексты по истории социологии 19–20 веков. М., 1994.
5. Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1882.
6. Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М., 1993.
7. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.
8. История теоретической социологии: В 5 т. Т. 4. СПб., 2000.
9. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть // Бурдьё П. Начала. Choses Dites. М., 1994.
10. Бурдьё П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Бурдьё П. Социология политики. М., 1993.
11. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000.
12. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
13. Туроу Л. Будущее капитализма. Новосибирск, 1999.

Е.В. Еришова

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА (ЭПОХИ ПРЕ-МОДЕРНА И МОДЕРНА)

Томский государственный педагогический университет

Теоретические построения в трудах философов и социологов, отражающие систему взаимоотношений государства и общества, складывались в контексте социально-экономических, политических и социокультурных условий как попытка упрочить существующий политический строй, либо рассмотреть альтернативные варианты развития государства и общества. «Человек – существо социальное», справедливо полагал еще за три столетия до нашей эры Аристотель. Двадцать столетий спустя Ш. Монтескье, в подтверждение этой мысли, замечает, что «желание жить в обществе – один из естественных законов, которым подчиняется человек». Однако, продолжает французский просветитель, «общество не может существовать без правительства» [1, с. 5], подразумевая, видимо, что общество перестает быть таковым, если оно не управляется государственной властью. В наше время в наиболее распространенное понимание общества включены, по мнению П. Козловски, «различные социальные сферы, в том числе и сфера политическая, которая, однако, наделена властью над остальными и возможностью их контролировать» [3, с. 43].

Проблема взаимоотношения общества и государства – это проблема генезиса того и другого.

И как бы различные авторы ни строили свои умозаключения, есть две основные позиции в данном вопросе. Первая основана на позиции преобладания государства над обществом, что означает, что государство формирует общество. Другая, противоположная точка зрения, отстаивает примат общества над государством. Модели соотношения государства и общества, выстраиваемые разными авторами, находятся в зависимости от различий в этих подходах. Одновременно, перед ними встает задача определить некие нормы (моральные, правовые, религиозные), или, другими словами, базис, на котором строятся эти взаимоотношения. Ж.-Ж. Руссо в своем «Трактате об общественном договоре» отмечал, что прежде мыслителей волновали проблемы блага и справедливости, а его современники говорят только о материальной выгоде. Это замечание связано, на мой взгляд, с переменами, произошедшими в этической теории. Поэтому в данной статье предпринимается попытка проследить внутреннюю логику движения от одной модели к другой и выяснить, как взаимосвязаны изменения в политико-философской мысли и моральной философии.

Зачатки идей, которые позже составили концептуальный каркас различных направлений полити-