

МЕТОДОЛОГИЯ  
*METHODOLOGY*

## Наследие М. Хайдеггера и А. Шютца в контексте развития интерпретативной социологии

*В.Н. ТИТОВ\**

\***ТИТОВ Владимир Николаевич** – доктор экономических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории исследования социального развития Института социального анализа и прогнозирования Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Адрес: 119034, Пречистенская наб., д. 11. E-mail: yashiknash@list.ru

В статье проведен сравнительный анализ социальной теории А. Шютца и отдельных положений философии М. Хайдеггера в контексте развития традиции интерпретативной социологии. Выделены основные особенности “социальной гносеологии” Шютца и “социальной онтологии” Хайдеггера, возможные пересечения и принципиальные расхождения между двумя парадигмами. Особое внимание уделено рассмотрению позиции Хайдеггера, отмечены те идеи его философии, которые могут оказать конструктивное влияние на дальнейшее развитие интерпретативной социологии. Обозначены возможности применения выделенных идей при проведении “качественных” методов исследования. Представлен вывод о том, что, несмотря на существенные различия в теоретических подходах, творческое наследие мыслителей содержит комплекс идей, которые могут существенно обогатить интерпретативную социологию.

**Ключевые слова:** понимающая социология, социальная гносеология, социальная онтология, качественные методы, интерпретация, субъект-объектные отношения, эголизм.

**DOI:** 10.31857/S086904990007567-5

**Цитирование:** Титов В.Н. (2019) Наследие М. Хайдеггера и А. Шютца в контексте развития интерпретативной социологии // *Общественные науки и современность*. № 6. С. 157–173. DOI: 10.31857/S086904990007567-5

## The Legacy of M. Heidegger and A. Schutz in the Context of the Development of Interpretative Sociology

*Vladimir N. TITOV\**

\***Vladimir N. Titov** – Dr. Sc. (Economics), leading researcher at the Laboratory of Social Development Research Institute of Social Analysis and Forecasting Russian Academy of Public Administration under the President of the Russian Federation. Address: 119034 Prechistenskaya Embankment, 11, Moscow, Russian Federation. E-mail: yashiknash@list.ru

**Abstract.** The article presents a comparative analysis of A. Schutz social theory and certain provisions of M. Heidegger's philosophy in the context of the development of the tradition of interpretive sociology. The main features of Schutz's "social epistemology" and Heidegger's "social ontology", possible intersections and fundamental differences between the two paradigms are highlighted. Particular attention is paid to the consideration of the position of M. Heidegger, marked those ideas of his philosophy, which can have a constructive influence on the further development of interpretive sociology. The possibilities of using the selected ideas during the "qualitative" research methods are indicated. It is concluded that, despite significant differences in theoretical approaches, the creative legacy of thinkers contains a set of ideas that can significantly enrich interpretive sociology.

**Keywords:** understanding sociology, social epistemology, social ontology, qualitative methods, interpretation.

**DOI:** 10.31857/S086904990007567-5

**Citation:** Titov V. (2019) The Legacy of M. Heidegger and A. Schutz in the Context of the Development of Interpretive Sociology. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 6, pp. 157–173. DOI: 10.31857/S086904990007567-5 (In Russ.)

### **Исходные основания феноменологической социологии А. Шютца**

Теоретико-методологической основой современной социологии, судя по публикациям в ведущих журналах, является методологический индивидуализм. Это особенно ярко проявляется в таких подходах, как теория рационального выбора, базирующаяся на антропологии "человека экономического", и доминировании количественной методологии. Методологические истоки современной науки, включая социологию, во многом восходят к традиции Картезианской эпистемологии с ее центральной проблемой, касающейся того, каким образом индивид достигает знания о внешнем мире [Schmid 2009]. В эпистемологическом отношении этот вопрос исходит из предпосылки о том, что каждое "атомизированное Я" независимо от других, социального контекста, пытается ставить и решать вопрос о возможности познания самостоятельно. "Социальное" в этом случае мыслится как суммирование актов индивидуального познания. Сторонники эпистемологии Р. Декарта исходят из предпосылки личностного индивидуального познания, которую отстаивали ранние представители политической экономии, а также предшественники социологии, исходившие из идеи общественного договора [Hirschman 1986]. Ранние социологи по сути восприняли идею о том, что атомизированные индивиды становятся социальными только тогда, когда они взаимодействуют друг с другом. Согласно классической версии теории рационального выбора, независимые индивиды рационально осуществляют выбор в пользу заключения общественного договора либо затем, чтобы прекратить губительную "войну всех против всех", либо в стремлении избежать тягот естественного существования. Те социологические направления, которые восприняли методологический индивидуализм, в целом склонны рассматривать актора и его предпочтения как независимые от предпочтений других акторов [Becker, Murphy 2000].

М. Вебер, которого считают основоположником понимающей социологии, рассматривая типы социального действия, выделял в качестве непосредственно социальных только традиционные и ценностно-рациональные типы. Из его работ следует, что индивидуальное действие становится социальным только тогда, когда оно по своему смыслу ориентировано на поведение других [Вебер 1990]. Он начинает с "Эго", которое только иногда выступает как социальное. Как отмечал Р. Сведберг, Вебер воспринял идею "человека экономического" и методологический индивидуализм из экономической теории, но не принял идею "предельной полезности" [Swedberg 1998]. Даже в тех случаях, когда модель "человека экономического" и методологический индивидуализм подвергаются

критике со стороны ряда социологов, тем не менее сама исходная модель, восходящая к Декарту, продолжает сохранять свое значение в качестве эпистемологической основы.

Ряд современных социологов пытаются переосмыслить значение “социального”, предлагая теорию социальных сетей [*Granovetter* 1985], так называемую “отношенческую социологию” (*relational sociology*) [*Emirbayer* 1997], однако по своей исходной основе подобные концепции оказываются неспособными преодолеть рамки методологического индивидуализма. Попытка П. Бурдьё избавиться от противопоставления субъект-объектных отношений посредством концепции “хабитус” или аналогичное стремление Э. Гидденса, представленное в его теории “структуриации”, также оказались скорее компромиссными моделями. Если предельно упрощать ситуацию, то преобладающую установку можно представить следующим образом: есть некий индивид, который с той или иной степенью рациональности и активности стремится соотнести свои решения и действия с требованиями внешней социальной среды. В процессе выстраивания своей стратегии адаптации он вступает во взаимодействие с другими акторами, исполненными схожих интенций, в результате чего складываются те или иные сети коммуникаций, выстраиваются некие паттерны отношений.

Попытаемся остановиться на вопросе о том, как декартовская дихотомия “субъект – объект” отразилась в традиции так называемой “понимающей социологии”. Одним из ее направлений стала так называемая “феноменологическая социология”. Само название направления указывает на связь с учением основателя феноменологии – Э. Гуссерля.

В социологии попытка освоить и творчески адаптировать методологию Гуссерля была предпринята его учеником А. Шютцем (1899–1959), влияние которого в определенной степени прослеживается в одной из основополагающих социологических работ – “Социальное конструирование реальности” [*Бергер, Лукман* 1995], а также во всей конструктивистской парадигме.

Чтобы лучше понять характер влияния Гуссерля на последующее развитие феноменологической социологии, попытаемся обозначить в предельно упрощенном виде позицию философа, которого прежде всего интересовал вопрос, поднятый в философии Декарта, о том, каким образом мыслящий субъект формирует знание о мире. Гуссерль предлагал решение проблемы познания с помощью концепции “жизненного мира” – реальная жизнь, лишенная каких-либо абстрактных коннотаций. Проживая в реальном “жизненном мире”, индивид формирует некую “естественную установку”. Она может включать социальные окружение, материальные артефакты, ценности и нормы социальной жизни и т.п. – все, что постоянно окружает человека и воспринимается им как само собой разумеющееся. Однако этот само собой разумеющийся мир, представленный в естественной установке, согласно Гуссерлю, не может быть основанием для подлинного знания. Гуссерль полагал, что программа по достижению подлинного знания может быть реализована на основе психологической редукции, которая заключает мир, как мы его знаем, “в скобки” [*Husserl* 1980]. “В скобки” при этом выносятся вся человеческая история, знания, культурные наслоения, традиции и т.п. Только после осуществления трансцендентальной редукции возможно достижение сущности явлений на основе чистой интуиции [*Husserl* 1962]. Это означает, что мир как таковой больше не является центром внимания; он заключен “в скобки”, и центром внимания оказывается некое “чистое” знание о мире.

Гуссерль однако впоследствии выделял трансцендентальное сообщество, представленное другими Эго. Социальная проблема – или проблема интерсубъективности – является, согласно Гуссерлю, производной по отношению к картезианскому вопросу о том, как достигается знание о внешнем мире. Согласно Гуссерлю, социальные сообщества – это некие личности “более высокого порядка” [*Гуссерль* 2010]. Проблему установления взаимности знания он пытался решить путем внедрения “эмпатии” между различными индивидами (Эго). Это разделение на Эго, с одной стороны, и мир – с другой, основополагающее

в философии Гуссерля. Таким образом, intersубъективность мыслилась им как продукт некоторой коммуникации независимых Эго на основе апперцепции по аналогии с самим “Я” (“аппрезантация”).

Следует подчеркнуть, что Гуссерль не проявлял специального интереса к социологии. Его в большей степени интересовала амбициозная задача создания фундамента для всех научных направлений на основе “очищения” сознания от всего внешнего, привнесенного в философию за долгие века ее развития. Однако его идеи стали отправным пунктом для разработки социологической методологии А. Шютцем.

Шютца прежде всего интересовала проблема нахождения соответствия между индивидуальным сознанием, сформированным на основе неповторимого опыта социализации и личностных особенностей, с одной стороны, и “intersубъективностью” – включенностью индивида в сложные социальные отношения, интеракции – с другой [Schutz 1967]. Он подчеркивал, что при изучении социального мира объектом исследования должен стать человек, воспринимающий мир с точки зрения “естественной” установки. Так воспринимаемый мир получает обозначение “жизненный мир”. Этот “жизненный мир”, присутствующий в естественной установке, предшествует всякому научному исследованию этого мира. Предметом феноменологической социологии должен стать опыт сознания по формированию “естественной установки” в отношении “жизненного мира”. “Естественность” установки заключается в том, что “жизненный мир” становится некоей самостоятельной реальностью, в отношении которой у большинства не возникает сколько-нибудь серьезных вопросов и сомнений.

Вслед за своим учителем Шютц подчеркивает интенциональный характер сознания, его направленность на что-то, что находится вне его. Таким образом, социологическая феноменология стремится не к познанию сущности мира, “вещей в себе”, а скорее к пониманию того, каким образом мир отражается в представлении о нем, каким образом через естественную установку он становится “жизненным миром”. При этом “естественная установка”, формирующая “жизненный мир”, основывается не столько на методах объективного научного рационального познания, сколько на основе “переживания” мира и себя в нем. Социальный опыт есть воплощение совокупности всего “рефлексивного использования” собственного “Я” в его “текущих переживаниях”. Одна из составляющих естественной установки – присутствие в жизненном мире других “Я”, наделенных сознанием. Поэтому жизненный мир – не просто сумма “знаний” и представлений одного “Я”, а результат intersубъективного конструирования, генерирования социального опыта многих [Абельс 2000, с. 85]. То, что “жизненный мир” более или менее схожим образом представляется другими, объясняется тем, что людям приходится решать примерно схожие практические проблемы, в результате чего вырабатывается взаимозаменяемость перспектив, взаимные типизации и идеализации [Абельс 2000, с. 86–95].

В своем стремлении разработать теорию действия, Шютц соединяет теорию значения, заимствованную из феноменологии и теорию действия Вебера, который понимал социальное действие как действие индивида, ориентированное на других. Следует подчеркнуть, что и в феноменологии, и в теории социального действия Вебера этот вопрос трактуется с точки зрения отдельного индивида, с позиции “Я – другой”. Таким образом, в методологии Шютца человек представляется как достаточно активный субъект познания, конструирующий свой “жизненный мир” и выстраивающий в соответствии с картиной этого мира и индивидуальными мотивами те или иные стратегии поведения. Гуссерлю и Шютцу, несмотря на тезисы об intersубъективности, взаимозаменяемости перспектив, присуща одна общая черта – представление о изначальности “Я” (Эголизм) по отношению к миру. Феноменологический подход ориентирован прежде всего на обнаружение неких структур “чистого” сознания “Я” о социальном мире, понимание того, каким представляется мир в сознании “Я”. Описанию подвергаются сами феномены сознания

как результаты переживания. В предельно упрощенном виде есть “Я” и его переживания относительно реального мира, при этом сам мир, его свойства не являются предметом феноменологии, оставаясь “вещью в себе”. В то же время Шютц стремился к достаточно критическому рассмотрению и адаптации идей Гуссерля применительно к решению проблем социологии [Шюц 2003<sup>a</sup>, с. 31–84].

Прежде всего, его не устраивало отсутствие определенности в отношении того, что понимается под не принадлежащим сфере “Я”, от чего “Я” должно абстрагироваться. Он также не был удовлетворен тем, каким образом Гуссерль трактует статус “Других” (в его философии – это просто “эго-субъекты”). Из подобной трактовки субъектов в качестве автономных “Я” невозможно прийти к пониманию одного автономного “Я” другим “Я”, невозможно понять феномен “Мы”. Из идеи наличия независимых “эго-миров” нельзя понять сам феномен социальной коммуникации: «Но Гуссерль не делает никакой попытки объяснить, как могут совпадать некоторые секторы физического мира — совпадение, которое, конечно, должно быть познано каждым из лиц (индивидов), последовательно коммуницирующих друг с другом. Только такое пояснение могло бы показать, как вообще может возникнуть общий окружающий мир и как можно было бы установить эту со-общность “познания” до установления взаимного понимания, которое опиралось бы на нее» [Шютц 2003, с. 70]. Коммуникации и эмпатии должно логически предшествовать уже сложившееся взаимопонимание в рамках социальной общности.

Таким образом, для Шютца отправной пункт социального анализа – “субъективная точка зрения”, положение актора в социальном мире и его субъективные установки в отношении этого мира [Шюц 2003<sup>a</sup>, с. 100]. Этот актор (“Я”) обретает опыт и знания об этом мире в процессе социализации. Актор выступает у Шютца как заинтересованное в объектах мира лицо. Опыт социализации, заинтересованность в объектах, возможность кооперации с другими “Я” позволяет актору интерпретировать окружающий мир. Интерпретация базируется на некоторой “естественной установке” в отношении “жизненного мира” и позволяет актору строить планы, проектировать свои действия. Основа подобной интерпретации – два типа мотивов: “для-того-чтобы” мотив и “потому-что” мотив, задающие интенциональность деятельности. Первый мотив относится к будущему и соответствует объяснению цели действия, а второй относится к прошлому и является обоснованием причин действия [Шюц 2003<sup>a</sup>, с. 105]. Знание подобных мотивов позволяет социальному исследователю интерпретировать действия различных социальных акторов, выделяя некие типичные мотивы для тех или иных социальных категорий. Генерализация подобных мотивов применительно к социальным категориям позволяет представить их в виде неких типичных “социальных интересов”.

Несмотря на целый ряд важнейших и конструктивных идей, предложенных Шютцем и способствующих развитию методологии понимающей социологии, в центре его внимания оставался интерпретирующий и ориентированный на взаимодействия основе общей системы “социальных знаний”, на сводимости перспектив в жизненном мире индивида (“Я”). Хотя “Я” у Шютца и обременено опытом социализации, требованиями социального контекста, однако – это всегда “Я” и мир, “Я” и другие, имплицитно подразумеваемая разделенность субъекта и объекта. В процессе переживания и интерпретации “Я” других во взаимодействиях “лицом–к–лицу” выстраиваются “Мы-отношения”, другие типизируются в социальные роли, происходит ментальное освоение социального мира.

### **Проблема наследия Хайдеггера в социологической традиции**

Имя другого ученика Гуссерля – М. Хайдеггера (1889–1976) практически не упоминается в связи с развитием интерпретативной (понижающей) социологии. Только отдельные философы и социологи в своих исследованиях творчества Хайдеггера стремятся уделить

внимание его вкладу в развитие социальной философии, осуществить интерпретацию его текстов с социологической точки зрения [Слинин 2004; Dreyfus 1991; Aspers, Kohl 2013]. Это тем более удивительно, если учитывать то обстоятельство, что Хайдеггер достаточно последовательно акцентировал тему предзаданности социального мира, обусловленности Дазайн (Dasein) миром социальной повседневности. Философия Хайдеггера оказала огромное влияние на развитие онтологии, эпистемологии, антропологии, литературную критику и другие области гуманитарного знания. Однако социальная теория лишь в незначительной степени оказалась восприимчивой к его наследию. Это может быть обусловлено как трудностями перевода его философии на язык социологии, а также усвоенным мнением о том, что Хайдеггер сосредоточил все свое внимание на “Я” как некоей монаде бытия [McGuire, Tuchanska 2000].

На первый взгляд, позиция Хайдеггера не позволяет найти возможность занять социологическую позицию ввиду его настойчивого внимания к человеку как таковому, его самости, поиску аутентичности. Главная сложность прямого использования категорий Хайдеггера в социологии – собственно экзистенциалистская позиция философа, которого прежде всего интересует вопрос выбора, преодоления усредненного присутствия в мире, экзистенциальный прорыв из “неподлинности” состояния “Man” и возврат к своей “самости”, подлинности. Однако уже радикально по-новому поставленная им проблематика бытия заставляет увидеть здесь открывающиеся возможности для социологии. Прежде всего Хайдеггер говорит о “фактичности” бытия, о бытии здесь, о присутствии (Dasein). Бытие в его трактовке предельно “заземляется”, “свободно парящая” категория переносится на “почву”.

В отличие от социальной феноменологии, развивавшейся Шютцем применительно к анализу формирования “естественной” установки индивида в “жизненном мире”, Хайдеггер полагал, что человек не столько открывает для себя в процессе познания окружающий мир, сколько изначально оказывается погруженным (“брошенным”) в этот мир. Тем самым он переносит акцент с эпистемологической проблематики на онтологическую. Хайдеггер в этом отношении достаточно серьезно расходится с базовой методологической предпосылкой своего учителя об “эпохе” – отказе от каких-либо суждений о сущности феноменов, тем более суждений на основе “естественной установки”. Сама идея о приближении к постижению некоего “чистого трансцендентного сознания” в отрыве от попыток понять само бытие, его фактичность (история, социальный, культурный контекст) представляется ему неверно поставленной задачей. “Жизненный мир” при такой трактовке становится не только результатом интересубъективных переживаний, конструирования, но и средой, в которую оказывается некоторым образом “вплетен” индивид.

Однако исходная феноменологическая установка в отношении мира у Хайдеггера сохраняется. При этом его феноменология радикально отличается от того, к чему стремился его учитель – Гуссерль. Путь Хайдеггера имеет иную отправную точку – максимальная конкретизация понятия бытия как бытия “брошенного в мир” Дазайн (Dasein), который прежде всего преследует сугубо практические цели в повседневном мире. Для Хайдеггера нет разделения на феномены и ноумены. Мир в его повседневных практиках обнаруживается для Dasein как “несокрытый”. Именно эта несокрытость (самоочевидность) и есть необходимое условие для решения практических задач в мире.

Некоторые исследователи полагают, что Хайдеггер сразу переключает внимание с вопроса о том, каким образом индивид (эго) познает окружающий мир, на вопрос о бытии человека и его зависимости от сложившихся социальных отношений и практик [Dreyfus 1991]. Но надо помнить, что для Хайдеггера отправной пункт – повседневность с ее практиками. Человек – часть жизненного мира, он не может полностью отстраниться от него. “Брошенность” в мир предполагает необходимость быть частью этого мира. Философ отмечает, что обособленный и независимый субъект, как он понимается в фи-

лософской традиции картезианства, не в состоянии поддерживать сколько-нибудь адекватную связь с другими в мире повседневности.

Хайдеггер полагает, что человек с рождения оказывается заключенным в структуру понятий, уже созданных в “жизненном мире”. Эта структура понятий, предзаданных и осваиваемых Dasein, в процессе социализации должна быть подвержена сначала герменевтической деконструкции, а затем интерпретации на основе понимания социальных практик в данном социокультурном контексте. “Жизненный мир” в его трактовке – исторический продукт человеческой культуры, то есть сама логика, эпистемология – продукты длительной культурной эволюции. В этом смысле социокультурный фон трактуется скорее не как результат относительно свободного конструирования социальной реальности, а как уже давно сложившаяся и наличная реальность, раскрывающаяся через практики.

Познание зависит от той точки зрения и правил интерпретации, которые сформировались прежде, и поэтому оно обусловлено историей. Бытие человека в мире, по Хайдеггеру, определяется фактором истории, а также его стремлением освоить его, воспринимая окружающее как средства, инструменты для решения практических задач. Когда человек делает что-то, он всегда делает это либо в присутствии другого, либо для других, либо подразумевает другого в той или иной социальной роли. Таким образом, человек не может восприниматься как некая независимая и обособленная сущность, но только как часть некоего социального целого, которое обозначается как *Мир*. Человек лишь постольку человек, поскольку он овладел институтами и знаниями своих предшественников.

Сложившиеся в процессе эволюции нормы и практики никогда не могут быть исключены из сферы человеческого действия. Бытие – это прежде всего бытие в мире с другими посредством создания чего-либо с другими, для других, с помощью использования инструментов и знаний, произведенных другими, соблюдение норм, разделяемых другими. Жизненный мир – это не просто продукт социального конструирования реальности, но и среда, в которую человек оказывается включенным и которая, в свою очередь, оказывается включена в человека как часть его субъективности. Человек (Dasein) не рождается свободным, его экзистенциальная связь с миром зависит от других. Человек не может избежать состояния “брошенности” в мир других (мир *Мир*).

Согласно Хайдеггеру, сложность и вариативность реального бытия отдельного Dasein среди других не должны скрывать то, что само социальное бытие с другими предшествует индивиду. Отдельный человек может воспринимать критически наличное социальное бытие, отвергать его, ставить под вопрос, занимать циническую позицию, обратиться к различным формам неприятия и эскапизма. Но любые формы отвержения наличного социального бытия будут все равно соотноситься с наличным бытием. Выбор форм и средств неприятия или отвержения все равно будет зависеть от того, что предлагает наличное социальное бытие.

Хайдеггер буквально воспринял девиз своего учителя Гуссерля “назад к вещам” и полагал, что первым шагом должно стать “всматривание” в вещи в фактическом мире. Он исходил из предпосылки о том, что у нас уже имеется некое усвоенное в мире представление о нем – “естественная установка”. Чтобы понять ее, необходимо пропитаться всеми тривиальностями, которые содержит эта установка: наша жизнь во многом определяется самими вещами, окружающими нас [Михайлов 1999, с. 135]. Вещь в такой трактовке перестает быть чисто абстрактной философской категорией и становится очевидной основой фактичности жизни.

Заслуживает отдельного упоминания идея Хайдеггера о множественности миров, в которых протекает фактическая жизнь [Михайлов 1999, с. 136]. “Бытие-в-мире” (*In-der-Welt-Sein*) представлено “окружающим миром” (*Umwelt*), то есть это: мир ландшафтов, географические места, города; “со-мир” (*Mitwelt*) – одушевленный мир, включающий в себя родителей, братьев, сестер, начальников, учеников, знакомцев и т.д.; “собствен-

ный мир” (Selbstwelt) [Михайлов 1999, с. 136]. Данные миры не созерцаются человеком, но составляют часть его, переживаются им в его практической жизни, становясь частью его повседневности. В то же время, помимо миров, образующих повседневность, есть миры, обладающие большей степенью оформленности, принудительности, которые могут вторгаться в эту повседневность: политика, наука, религия, экономики, искусство. Миры, включенные в “бытие-в-мире”, тем или иным способом обнаруживают себя, заявляют о себе. Первоочередным и наиболее значимым для Dasein является “собственный мир”, через который и по отношению к которому воспринимаются и переживаются “со-мир” и “окружающий мир”.

Самая очевидная ошибка, которую Хайдеггер подверг резкой критике, заключается в том, что исследователь навязывает свои теоретические модели и произвольно переносит их в онтологию повседневной общественной жизни. Так, сторонники теории рационального выбора полагают, что объект их исследований действует в соответствии с логикой максимизатора индивидуальной полезности. Он полагает необходимым придерживаться так называемой “онтической” позиции (явленное, а не сущностное понимание бытия), которая должна стать основой для построения онтологии повседневности. Философ использует понимание истины, применявшееся в древнегреческой философии, где истина обнаруживалась не в утверждениях, которые соответствуют фактам, но скорее как предварительное условие повседневного окружающего мира (несокрытость). Хайдеггер полагал, что мы не испытываем фундаментальных сомнений в существовании мира, не можем быть отделены от него. Мы уже знаем, что существуем в мире из нашего повседневного опыта. Другие Dasein создают наш социальный мир. Мы не только оказываемся в когнитивных отношениях к вещам, которые можем изменить с помощью инструментального действия, но мы всегда каким-то образом уже находимся в социальной среде, в которой человек соблюдает социальные условности. Одна из существенных черт Dasein, согласно Хайдеггеру, – его социально-историческая локализация.

Именно наша практическая жизнь и опыт становятся отправной точкой, а не мир, независимый от нас. Хайдеггер использует два состояния существования: 1) “zuhanden” (подручное), обычно переводимое как доступное и относится к объектам, которыми можно манипулировать – это форма практической полезности; 2) “vorhanden” (наличное) – понятие, относящееся к тому, что существует, но не используется для прямого назначения: примером того, что мы обычно понимаем под природой, может быть природа [Хайдеггер 2003, с. 88–91]. Таким образом, философ пытается выстраивать свою онтологию с Dasein и его повседневных практик в повседневном мире. Dasein человека эксплицируется через его действия в мире, а не через его сознание, что дает основание говорить о прагматизме Хайдеггера.

Хайдеггер полагает, что Dasein всегда соприсутствует с Daseins других индивидов, рассматривая социальный контекст как основу постижения мира. Dasein, или человек, может быть только с другими, именно бытие с другими становится основой онтологических отношений, которое характеризует Dasein. Отношение к другим не обязательно должно иметь конкретный характер, часто это отношение не прямое и предстает в форме социальных институтов, определяющих способы общения, выражения чувств, которые восприняты от предшествующих поколений и других индивидов в процессе социального взаимодействия. “Социальные” институты – по сути часть жизненного мира, который нельзя заключить в скобки или избежать. Таким образом, они являются сущностным аспектом бытия.

Человек ведет себя так же, как другой (Man). Эти нормы и действия никогда не могут быть исключены из Dasein, иначе человек больше не был бы человеком. Dasein находится в мире, вовлечен в действия с другими, для других, в положение других, с инструментами и знаниями, полученными от других, и в этих действиях, даже когда он вовлечен

в девиантное поведение, он ориентирован на социальные нормы. Эта онтологическая конституция является социальной.

Man как максимальное выражение публичности есть продукт длительной исторической эволюции и социализации. В пространстве Man разные Daseins раскрывают один и тот же мир. Именно в этом и заключается идея Хайдеггера о том, что мир всегда в первую очередь дается как общий мир. Разные Dasein брошены в единую публичность Man и каждый проецирует и продвигает вперед возможности, составляющие эту публичность. Х. Дрейфус считает, что Man – источник всей повседневной понятности, определяет нормативный порядок и анонимность как необходимые составляющие социальности [Dreyfus 1991, с. 161–162].

Хайдеггер рассматривает социальность как существенную особенность индивидуального существования: любой человек окутан тканью сосуществования с другими. Более того, в существующем Dasein брошен в публичность Man, где он думает и переживает, как другие Dasein. Повседневное существование человека тесно связано с другими и открыто для них. Таким образом, все социальные явления основаны на взаимном столкновении и понимании индивидов в публичности общих, нормативных способов поведения, мышления и переживания в общем мире.

#### **Понятие “забота” в философии Хайдеггера и ее значение для интерпретативной социологии**

Одно из центральных понятий философии Хайдеггера – забота. Оно содержит, как представляется, значительный потенциал для углубления методологии интерпретативной социологии. Прежде всего философ обращается к проблеме “бытия в мире” и рассмотрению способов бытия: *“Многосложность этих способов бытия-в примерно обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем, изготавливать что, обрабатывать и взращивать что, применять что, упускать и дать пропасть чему, предпринимать, пробивать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обговаривать, обуславливать...”* [Хайдеггер 2003, с. 76]. Все эти способы бытия в мире обобщаются с помощью понятия “озабочения”. В феноменологии повседневного бытия онтическое противостоит онтологическому. Онтическая “озабоченность” имеет донаучное значение: «...что-то исполнять, устраивать, “доводить до ума”. Выражение может также подразумевать: чем-то озаботиться в смысле “что-то себе раздобыть”. Далее, мы употребляем его в характерном обороте: я озабочен, что предприятие не удастся – “озабоченность” как опасение. Озабоченность может сопровождаться “тяготами”, “омраченностью”, “житейскими заботами”, которые онтически необходимы и сопровождают каждое присутствие» [Хайдеггер 2003, с. 76].

Социологический ракурс рассмотрения возникает у Хайдеггера неизбежно, как только он противопоставляет повседневное бытие, растворенное в “людях” (Man), потенциальному бытию, предполагающему “ужас” от растворения в “людях” и поиск собственной экзистенции. Именно категория (Man) содержит серьезный потенциал для социологического рассмотрения вопроса бытия. Социальный аспект бытия отражен у Хайдеггера в термине “публичность”. Бытие в его онтическом значении оказывается брошенным в публичность людей (Man). Действие этой публичности может быть обнаружено в повседневных способах бытия речи, смотрения и толкования.

Один из аспектов публичности – “толки” как некий способ интерпретации и понимания повседневного присутствия. Язык повседневности уже содержит в себе определенные способы принятого в социуме толкования и объяснения. Язык повседневности есть толкование этого повседневного мира. Язык повседневности – это некое усредненное понимание мира, которое позволяет вообще осуществлять социальную коммуникацию, рассчитывать на понимание со стороны сопresentствующих других [Хайдеггер 2003,

с. 194–195]. Таким образом, в рамках анализа повседневного бытия с другими понятность уже заложена в сказанном.

Понятность – это не то, что может быть постепенно раскрыто через социальную коммуникацию, а нечто уже достигнутое в прошлом и устоявшееся в социальной традиции. Понятность – в контексте повседневности уже “всегдашняя”. Понимание “нового” возможно только через уже освоенное через прежний социальный опыт, традиции принятого усредненного понимания. Вообще, само понимание у Хайдеггера – скорее не постижение сущности, а согласие других с тем, о чем идет речь в проговаривании в контексте повседневного бытия. Понимание в присутствии с другими осуществляется как бы невзначай, по ходу дела. “Люди не столько понимают сущее, о котором речь, сколько слышат уже лишь проговариваемое как такое. Последнее и понимается, о-чем — лишь приблизительно, невзначай; люди подразумевают то же самое, потому что все вместе понимают сказанное в той же самой усредненности” [Хайдеггер 2003, с. 195].

Социальная коммуникация у Хайдеггера трактуется не столько как способ нахождения консенсуса, урегулирования, выстраивания общей картины мира, сколько как процесс взаимного “говорения” с помощью использования уже принятого в традиции социального “тезауруса” и устоявшихся способов толкования, когда участники коммуникации озабочены предметом разговора. Что и как говорится определяет понятность или непонятность. Принятые в обществе или определенной социальной среде темы, язык, способы говорения имеют “авторитарный”, принудительный характер именно в силу принятости, освоенности, наличия сложившегося прежде консенсуса.

Дополнительную “авторитарность” социальной коммуникации придает “литература”. Под этим термином, вероятно, следует понимать в широком смысле все формы и каналы официальной коммуникации, СМИ, любую печатную информацию, имеющую те или иные формы легитимации. Эта “литература” вводит в процесс говорения некие устойчивые штампы, трактовки, стилистику. При этом “Средняя понятливость читателя никогда не сможет решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того, средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различия, не будет нуждаться в нем, поскольку она ведь все понимает” [Хайдеггер 2003, с. 196].

Усредненные, принятые в социальной среде способы говорения (“толки”) позволяют избежать необходимости обращаться к сложностям индивидуального объяснения, необходимости самостоятельного анализа, выработки собственной позиции. Толки уже содержат весь необходимый и достаточный словарь, способы интерпретации; они формируют так называемую “индифферентную понятливость”. “Толки” как усредненный в повседневности способ коммуникации избегают вопросов, поисков, они скорее “замыкают” условно известное, не допуская иного толкования, видения. В конечном итоге, только то, что включено в “толки”, и определяет реальность.

Следующим состоянием, выделяемым Хайдеггером при рассмотрении вопроса повседневного бытия, публичности “падения в люди”, является “любопытство”. Забота “видения” сущностно присутствует в бытии человека [Хайдеггер 2003, с. 198]. Хайдеггер привлекает внимание не столько к познающей и открывающей стороне “любопытства”, сколько к прагматической – желание через него открыть возможности для решения проблем повседневной озабоченности: “Озабочение ведомо усмотрением, открывающим и хранящим в его открытости подручное. Усмотрение дает всякому добыванию, исполнению линию поведения, средства осуществления, верный случай, подходящий момент” [Хайдеггер 2003, с. 200].

Любопытство понимается как некое суетливое стремление найти что-то новое (средство, инструмент, ресурс, новость) с тем, чтобы затем быстро переключиться на находки другого нового. Любопытство причудливым образом встроено в толки. Это – открытие для себя нового в рамках того, что в данное время утверждается и одобряется толками. Оно

“ищет нового только чтобы от него снова скакнуть к новому. Для заботы этого видения дело идет не о постижении и не о знающем бытии в истине, но о возможностях забыться в мире... Толки правят и путями любопытства, они говорят, что человек должен прочесть и увидеть. Повсюду-и-нигде-бытие любопытства вверено толкам” [Хайдеггер 2003, с. 200].

Третий модус бытия с другими, “падения в люди (Man)” – двусмысленность, которая вытекает из толков и любопытства. С одной стороны, она связана с запасом наличных социальных знаний и способов истолкования, с другой – со стремлением раздвинуть границы личного запаса знаний и отыскать новое в рамках более широких границ социального бытия, позволяющим усилить прагматику существования.

Падение бытия в мир, растворение в бытии-друг-другом, можно рассматривать как попытку Хайдеггера философски осмыслить с помощью категорий “толки”, “любопытство”, “двусмысленность” существование в социальном мире. В результате может возникнуть образ чрезмерно “социализированной” личности, плотно запертой в железную клетку социальных норм и ролей. Хотя решению этой проблемы собственно и посвящена вся философская система Хайдеггера. В данном случае нас интересует именно постановка проблемы, а не ее решение в его философии.

Итак, падешть в “мир” “подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо толками, любопытством и двусмысленностью” [Хайдеггер 2003, с. 204]. Отмеченные модусы бытия друг-с-другом дают возможность индивиду затеряться в людях (Man), обеспечить надежность, понятность существования, определить собственную идентичность. Освоение требований публичности, растворение в людях позволяет более уверенно и спокойно решать практические задачи повседневной озабоченности. Понятность – это одновременно уверенность в том, что и как делать в той или иной ситуации, а также уверенность в том, что действия индивида будут понятны и другим. Понятность – вписанность в ситуацию, соответствие ожиданиям в данном контексте взаимодействий. «Это успокоение в несобственном бытии подбивает однако не к застою и бездеятельности, но вгоняет в безудержность “занятий”» [Хайдеггер 2003, с. 205].

Падение, растворение в мире повседневности, публичности, отказ от поиска собственной аутентичности обеспечивает индивиду “умение быть” в мире с другими, умело решать свои практические жизненные задачи. Состояние “падения” позволяет также умело и в соответствии с требованиями ситуации форматировать и реформатировать свою социальную идентичность.

Прагматика существования в повседневном мире взаимодействия с другими отражается в очень важном для философии Хайдеггера понятии – “забота”, “озабоченность”: “Коль скоро к присутствию сущностно принадлежит бытие-в-мире, его бытие к миру есть по сути озабочение”. При этом можно говорить о множестве способов “озабочения”, например об “орудующем, потребляющем озабочении, у которого есть собственное познание” [Хайдеггер 2003, с. 76, 86]. Озабочение окружающим жизненным миром проявляется прежде всего в таких формах, как изготовление и потребление. Сущее жизненного мира Хайдеггера – не некая постигаемая логикой или интуицией скрытая от глаз суть бытия, а нечто непосредственно данное, пригодное для жизни, понятное, то, что позволяет успешно справляться с житейскими заботами. Это сущее не нечто умопостигаемое, а скорее вещное и реальное.

То, чем “озабочиваются” в жизненном мире, понимается как средство для решения тех или иных практических задач: “В обращении находимы средство для письма, шитья, труда, транспорта, измерения” [Хайдеггер 2003, с. 88]. Средства не нуждаются в теоретической рефлексии, но только в непосредственном умелом применении, они должны быть просто “подручными”, удобными в применении для выполнения работы. Средство может быть понято только как нечто пригодное, подходящее, уместное для изготовления

(работы) или потребления. В то же время средство и то, что было изготовлено с помощью него, позволяют установить отношения понятности, определенности с другими.

Изготовленное для потребления или работы других превращает их в потребителей, клиентов, устанавливая с ними связи и коммуникацию: "...заодно с тем встречает мир, в котором живут клиенты и потребители, который вместе и наш. Сработанное изделие подручно не только где-то в домашнем мире мастерской, но и в публичном мире. С ним открыта и каждому доступна природа окружающего мира. В дорогах, улицах, мостах, зданиях через озабоченность открыта в известном направлении природа" [Хайдеггер 2003, с. 90].

Далее Хайдеггер пытается раскрыть феноменологию озабоченности в жизненном мире повседневности. Прежде всего можно выделить индивидуальный уровень озабоченности, на котором проявляется необходимость удовлетворения различных первичных потребностей организма: «И "озабоченность" питанием и одеждой, уход за больным телом тоже заботливость». Социальный уровень озабоченности проявляется в различных модусах присутствия с другими: "Быть друг за-, против-, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга суть возможные способы заботливости" [Хайдеггер 2003, с. 145]. При этом как проявление заботливости о другом, так и индифферентное отношение к заботам другого в равной мере относятся к социальному проявлению озабоченности. Безразличие к другому есть проявление усредненной публичности массового общества. В то же время целенаправленное проявление заботливости в отношении другого может оказаться скрытым проявлением стремления установить отношения зависимости с другим, установить контроль над другим: «При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаена. Эта заменяющая, снимающая "заботу" заботливость определяет в широком объеме бытие-друг-с-другом и она касается большей частью озабоченности подручным» [Хайдеггер 2003, с. 146].

В полной мере социальная сторона заботливости проявляется тогда, когда забота становится общим делом. В случае наличия общей заботы "дефектные" модусы безразличия, отчужденности уступают место доверию, солидарности, сотрудничеству. В то же время Хайдеггер осознанно отказывается от возможности детализированного рассмотрения всех возможных вариантов проявления социальной озабоченности, оставляя эту возможность для социологии. Попытку решения данной проблемы можно обнаружить в [Schmid 2009].

Хайдеггер предлагает разделять три состояния: "бытие при мире (озабоченность), событие (заботливость) и бытия самости (кто)" [Хайдеггер 2003, с. 156]. Следует обратить внимание на то, что все эти состояния представляют собой некие позиции, позволяющие разглядеть различные проявления социального. Первое состояние позволяет соотнести использующее средство для изготовления чего-либо с другим, превращая его в потребителя; второе прямо устанавливает связи с другими, превращая их в сообщество; третье предполагает более сложные экзистенциальные отношения с другим, позволяя раскрыть его свободу.

Возможные проявления заботы (озабоченность, заботливость) в повседневном мире неизбежно связаны с проблемой "самости" (идентичности). Другой, присутствующий в жизненном мире, должен быть как-то опознан, чтобы установить с ним понятное взаимодействие. В повседневном мире публичности другие идентифицируются прежде всего в соответствии с тем, чем они занимаются (работа), какую социальную позицию занимают. Озабоченность в жизненном мире повседневности, бытия с другими создает разнообразные способы взаимодействия: сотрудничество с другими, противостояние другим, забота о других и т.п. Разнообразие форм взаимодействия неизбежно ведет к необходимости самоопределения по отношению к другим, выносит на первый план проблему отличия от других. В случае необходимости сотрудничества, реализации общего дела имеющегося

отличие стремятся скорее сгладить, устранить. Здесь речь идет о конформизме – уподоблении собственной идентичности, формам поведения, установкам, принятым в данном сообществе. В случае конфликтного противостояния другим отличие, напротив, стремятся подчеркнуть, выделить с тем, чтобы более зримо обозначить отношение “мы–они”. Во втором случае конформизм уступает место стремлению установить отношения превосходства над другими, “доминирования–подчинения”.

Интересно отметить мысль Хайдеггера о том, что “другой” – не обязательно какой-то конкретный человек, партнер по взаимодействию; “другой” мыслится им скорее как абстрактное “мы”, некий “обобщенный другой” (Дж. Г. Мид), обладающий правом трактовать, прояснять, устанавливать порядок: «Эти другие притом не определенные другие. Напротив, любой другой может их представлять... Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть... Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “Кто” тут неизвестного рода, люди» [Хайдеггер 2003, с. 151].

Категория “люди” (Man) представляется наиболее интересной для социологии идеей Хайдеггера. Абстракция “Man” становится реальностью благодаря институтам и инфраструктуре публичности современной жизни (СМИ, транспорт, массовые развлечения и т.п.). Публичность растворяет бытие и идентичность отдельного индивида в различных формах бытия с другими. Публичность стремится к устранению различий, к установлению состояния незаметности, подобия с другими: «Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и отшатываемся от “толпы”, как люди отшатываются; мы находим “возмутительным”, что люди находят возмутительным. Люди, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способ быть» [Хайдеггер 2003, с. 151]. Озабоченность присутствием с другими в контексте “Man” находит выражение в стремлении найти и занять срединную позицию. Все отмеченные модусы бытия с другими в повседневности (дистанция, середина, уравнение, публичность, облегчение и шаг навстречу) лишают человека самости, что составляет фактичность “Man”.

Различные инвективы в адрес публичности современного общества, в котором индивид растворяется в анонимном и абстрактном “Man” (“люди”), позволяет Хайдеггеру занять определенную позицию не только критика массового общества, но и предложить собственную философскую программу экзистенциального освобождения. Данная программа, казалось бы, уже не имеет специального отношения к социологии. Однако идея “ужаса” человека перед диктатурой “Man”, перед утратой самости позволяет отыскать возможность использовать эту мысль для социологического прочтения. Так любые попытки выхода за границы публичности, в форме эскапизма, “мятежа” (Р. Мертон) заставляют задаться более предметным социологическим вопросом: что именно вызывает “ужас”, какие именно стороны, проявления социального мира (публичности) заставляют выйти за границы зоны комфорта. Более глубокое понимание тех сторон анонимного “Man”, которые способны вызвать экзистенциальный ужас, позволяет более отчетливо понять системные, институциональные проявления социального порядка и отношение к нему в переживаниях Дазайн (Dasein).

\* \* \*

Итак, попытаемся выделить основные различия между Хайдеггером и Шютцем с точки зрения понимания ими природы человека в контексте интерпретативной (понимающей) социологии. Можно ли реконструировать некую модель “человека” на основе того, как представляли оба теоретика в своих работах его деятельностную и ментальную стороны? На мой взгляд, очень обобщенно основные различия во взглядах между Шютцем и Хайдеггером можно представить в форме таблицы.

**Основные различия социальной философии Шютца и Хайдеггера**

Категории	А. Шютц	М. Хайдеггер
Предмет исследования	Социальное познание	Бытие, понимаемое в его социальной тотальности
Объект исследования	“Я”, индивид	Dasein – способ бытия в мире
Понимание активности	Познание и конструирование социальной реальности	Воспроизводство социальной реальности
Мотивация деятельности	Мотивы “для того, чтобы”, “потому, что”	Мотивы “для того, чтобы”, “ради того, чтобы”
Характер направленности деятельности	Интенция к познанию социального мира	Забота, озабоченность, заботливость, реализуемые в различных практиках
Методологическая позиция	Социальная гносеология	Социальная онтология
Природа понимания окружающего мира	Социализация и последующее переживание и интерпретация на основе социально-ролевых типизаций, приписывания мотивов другим	Социализация и встроенность понимания и озабоченность решением практических жизненных вопросов.
Понимание социальности	Интерсубъективизм на основе предпосылки об общем запасе знаний, сводимости горизонтов	Тотальный нормативизм “Man”

Таким образом, можно обобщенно представить теоретико-методологический подход Шютца к пониманию соотношения между социальным миром и миром человека, который может иметь значение для методологии “понимающей социологии”. Прежде всего предметом исследования в его версии феноменологической социологии является процесс социального познания, объективации и конституирования “жизненного мира”. В центре внимания стоит сам индивид, “Я” как субъект социального познания (“эгологизм”, унаследованный от Гуссерля). Интенциональность “Я” ориентирована прежде всего на ментальное определение себя по отношению к социальной реальности.

Понимание Шютцем социальной природы человека можно охарактеризовать следующим образом: человек, познающий свой социальный мир, свою социальную идентичность, на основе индивидуального опыта социализации, модифицирующегося в процессе непосредственных интеракций и совместного конструирования “мы-отношений”. У Шютца постоянно встречаем “Я”, находящегося в тех или иных когнитивных отношениях с другими “Я”. Он постоянно исходит из предпосылки о переживании повседневности “бодрствующим” (“ясно отдающим себе отчет в происходящем”) взрослым человеком, у которого сформировалась “естественная установка” на реальность. При этом мир “повседневности” рассматривается им как интерсубъективный мир [Шютц 2003<sup>b</sup>, с. 3]. Поскольку человек наделен способностью к интерпретации себя и мира, то этот мир оказывается достаточно пластичным для изменения прежней версии его истолкования. Хотя Шютц отмечал, что естественной установкой правит прагматический мотив, однако анализ этого мотива осуществлялся им достаточно поверхностно. Таким образом, человек Шютца познает, интерпретирует, взаимодействует с другими (в основном лицом-к-лицу), коммуницирует, типизирует, идеализирует, то есть в основном речь идет о тех или иных формах ментальной активности, которая, видимо, и определяет сферу практической активности (мир рабочих операций). Мир рабочих операций, результаты практической деятельности должны объясняться посредством ментальных феноменов – мотивы “для того, чтобы” и “потому, что”. Вся практика человека интерпретируется Шютцем через призму социального познания и конструирования.

Взгляд Хайдеггера на природу человека отличается тем, что такое качество, как познание, явным образом уходит на второй план по отношению к собственно бытию в мире. Сознание, рефлексия, анализ возникают только в случае нарушений, сбоев в практической деятельности человека (отсутствие подручных средств, их недостаток, переизбыток и т.п.), а до тех пор он осуществляет те или иные практики, руководствуясь скорее имплицитным знанием. Человек у Хайдеггера – это не некий субъект познания, но прежде всего способ существования в мире (Dasein). Человек Хайдеггера оказывается полностью погруженным в социальный мир, он целиком поглощен им. Его связывают с миром не просто опыт социализации, а усвоенный им как само собой разумеющийся и очевидный нормативный порядок, разделяемый с другими, который определяется с помощью категории “Man”.

У Хайдеггера нет противопоставления мира человеку. Даже эскапизм, нонконформизм во всех проявлениях – свидетельство не ухода от мира, а занятия иной позиции по отношению к миру. Другие у Хайдеггера – не некие “монады”, а часть мира и, значит, часть самого человека. Социальное бытие человека (Dasein) проявляется в его практической ориентации на мир, умения компетентно использовать подручные вещи, не задумываясь понимать себя и свое окружение, говорить так и о том, что ожидают услышать другие, то есть умения быть с другими в мире. Экзистенциальное выражение этой практической ориентации в мире – “забота” во всех ее формах, “озабоченность” решением повседневных практических проблем, вопросов, “заботливость”. Сама практическая деятельность у Хайдеггера определяется не столько на основе личного рационального выбора, сколько под влиянием тех норм и представлений о “должных” или “правильных” путях и целях, которые диктует культурный контекст социума (“Man”) в его исторической обусловленности. Выделенный Хайдеггером мотив “ради того, чтобы” позволяет более точно понять социокультурную обусловленность действия.

Таким образом, на мой взгляд, теоретические представления обоих мыслителей обеспечивают значительные возможности для развития методологии “понимающей социологии”, основанной на технике интерпретации, деконструкции и реконструкции наблюдаемых социальных феноменов, форм поведения, высказываний респондентов при проведении глубинных интервью, фокус-групп, анализе письменных источников, визуальных материалов. Перспектива “социальной гносеологии” Шютца позволяет выделять типизации, используемые социальными акторами в процессе социального конструирования реальности и являющиеся основой практических мотиваций, “рецептов” действия в тех или иных ситуациях, понять содержание “естественной установки” в отношении “жизненного мира”, которая определяет субъективные ориентации в этом мире.

“Социальная онтология” Хайдеггера дает возможность изменить ракурс анализа, сместив его с процессов социального познания и конструирования реальности на социальное бытие, понимаемое как нормативный порядок, который уже предзадан человеку и который является для него тотальной неизбежностью. Выявляя представления о том, что респонденты рассматривают в качестве “естественно” необходимого, должного, не вызывающего вопросов, можно выйти на определенную трактовку социокультурного фона. Идея о существовании человека в мире как о его способности справляться с практическими жизненными вопросами дает возможность понять, что в данной социальной среде, обществе в целом признается в качестве “умения быть”, что легитимируется в рамках культуры общества или отдельных субкультур в качестве “правильного” образа жизни, “правильных” социальных практик.

Особенно перспективна в учении Хайдеггера концепция “заботы”, “озабоченности”, “заботливости”, которые дают возможность приблизиться к пониманию сущностных аспектов социального бытия, к пониманию того, что волнует или тревожит человека, занимающего ту или иную социальную позицию, что оказывается предметом его обеспокоенности, за что он переживает. Идея “заботы” и ее производных позволяет более точно

и глубоко понять мотивационную составляющую социального существования. В связи с этим следует также вспомнить о выделенных Хайдеггером мотивах, которыми руководствуется забота, – “для того, чтобы” и “ради того, чтобы”. Первый мотив дает ключ к пониманию непосредственной ориентации в текущем, пониманию индивидом своих настоящих практических задач, тогда как второй мотив позволяет приблизиться к пониманию задаваемой культурным контекстом глубинной значимости бытия человека в его ориентации на будущее.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абельс Х. (2000) *Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию*. СПб.: Алетейя.
- Бергер П., Лукман Т. (1995) *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Меддум.
- Вебер М. (1990) *Избранные произведения*. М.: Прогресс.
- Гуссерль Э. (2010) *Картезианские медитации*. М.: Академический проект.
- Михайлов И.А. (1999) *Ранний Хайдеггер. Между феноменологией и философией жизни*. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги.
- Слинин Я.А. (2004) *Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // Мартин Хайдеггер: сборник статей СПб.: РХГИ. С. 83–129.*
- Хайдеггер М. (2003) *Бытие и время*. Харьков: Фолио.
- Шюц А. (2003<sup>a</sup>) *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии*. М.: Институт Фонда “Общественное мнение”.
- Шюц А. (2003<sup>b</sup>) *О множественности реальностей // Социологическое обозрение. № 2. С. 3–34.*
- Aspers P., Kohl S. (2013) *Heidegger and socio-ontology: A sociological reading // Journal of Classical Sociology. No. 4. Pp. 487–508.*
- Becker G., Murphy K. (2000) *Social Economics: Market Behavior in a Social Environment*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Dreyfus H. (1991) *Being-in-the-world, a commentary on Heidegger’s being and time, division 1*. Cambridge: The MIT.
- Emirbayer M. (1997). *Manifesto for a relational sociology // American Journal of Sociology. No. 103. Pp. 281–317.*
- Granovetter M. (1985) *Economic action and social structure: The problem of embeddedness // American Journal of Sociology. No. 91. Pp. 481–510.*
- Hirschman A.O. (1986) *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*. New York: Viking.
- Husserl E. (1962) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. New York: Collier Books.
- Husserl E. (1980) *Ideas, Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kochan J. (2017) *Science as Social Existence: Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge*. Cambridge: Open Book Publishers.
- McGuire J, Tuchanska B. (2000) *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio Univ. Press.
- Schmid H.B. (2009) *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*. New York: Springer.
- Schutz A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*. Evanston (IL): Northwestern Univ. Press.
- Swedberg R. (1998) *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press.

## REFERENCES

- Abel's H. (2000) *Interakciya, identichnost', prezentaciya. Vvedenie v interpretativnyuyu sociologiyu [Interaction, identity, presentation. Introduction to interpretative sociology]*. St.-Petersburg: Aleteyya.
- Aspers P., Kohl S. (2013) *Heidegger and socio-ontology: A sociological reading. Journal of Classical Sociology, no. 4, pp. 487–508.*

- Becker G., Murphy K. (2000) *Social Economics: Market Behavior in a Social Environment*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Berger P., Lukman T. (1995) *Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [Social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge]. Moscow: Medium.
- Dreyfus H. (1991) *Being-in-the-world, a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge: The MIT.
- Emirbayer M. (1997) Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology*, no. 103, pp. 281–317.
- Granovetter M. (1985) Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, no. 91, pp. 481–510.
- Heidegger M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and time]. Kharkiv: Folio.
- Hirschman A.O. (1986) *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*. New York: Viking.
- Husserl E. (1962) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. New York: Collier Books.
- Husserl E. (1980) *Ideas, Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (2010) *Kartezianskie meditacii* [Cartesian meditation]. Moscow: Akademicheskij proekt.
- Kochan J. (2017) *Science as Social Existence: Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge*. Cambridge: Open Book Publishers.
- McGuire J., Tuchanska B. (2000) *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio Univ. Press.
- Mihaylov I.A. (1999) *Rannij Heidegger mezhdue fenomenologiyey i filosofiyey zhizni* [The Early Heidegger. Between phenomenology and philosophy of life]. Moscow: Progress-Tradiciya; Dom intellektual'noj knigi.
- Schmid H.B. (2009) *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*. New York: Springer.
- Schutz A. (2003<sup>b</sup>) O mnozhestvennosti real'nostey [On the plurality of realities]. *Sociologicheskoe obozrenie*, no. 2, pp. 3–34.
- Schutz A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*. Evanston (IL): Northwestern Univ. Press.
- Schutz A. (2003<sup>a</sup>) *Smyslovaya struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoy sociologii* [Semantic structure of the everyday world: essays on phenomenological sociology]. Moscow: Institut Fonda “Obshchestvennoe mnenie”.
- Slinin Ya.A. (2004) Vozniknovenie filosofii Heideggera iz fenomenologii Gusserlya [The emergence of Heidegger's philosophy from Husserl's phenomenology]. *Martin Heidegger: Sbornik statey* [Martin Heidegger: collection of articles]. St.-Petersburg: RHGI, pp. 83–129.
- Swedberg R. (1998) *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press.
- Weber M. (1990) *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress.