# Кризис гносеологических принципов классического позитивизма в социологии и формирование новой научной парадигмы

**на рубеже ХIХ - ХХ веков**

Громов И.А.

На рубеже двух веков позиция классического позитивизма испытывает значительные теоретико-методологические трудности в объяснении характера общественной жизни и перспектив социально-исторического развития. Все более настойчивыми и основательными становятся тенденции подвести общефилософское и логико-гносеологическое основание под отрицание принципов натурализма и естественнонаучных методов познания социальной реальности, найти специфические методы познания социогуманитарных наук.

В адрес социологии, как воплощения позитивизма в социогуманитарных науках, высказывались серьезные упреки в том, что она теряет подлинный объект исследования, игнорирует специфику социальных явлений. Как можно было заметить, уже в рамках психологического направления подчеркивалось, что в области социальных явлений мы имеем дело не с механической причинностью, свойственной природе, а с закономерностями человеческого бытия, имеющими телеологический характер, которые не связаны жестко с безусловной необходимостью. Таким образом, осознавалась и формировалась новая гносеологическая парадигма, которая начинает проводить резкую грань между миром природы и миром социокультурного бытия, а общество рассматривать не как организм, а как организация духовного порядка.

Широкое философское обоснование антипозитивистская тенденция получила прежде всего в Германии. Эта тенденция вышла за рамки собственно философии и оказала огромное влияние на формирование немецкой социологической школы и социологии в целом. Вообще, немецкая социология имела специфические условия и истоки, которые обуславливали ее особое положение в истории данной науки.

Пересмотр сформированных ранним позитивизмом теоретических и методологических предпосылок исследования общества происходил по самым различным направлениям и был обусловлен внутренней логикой развития социологической науки, рядом внешних, социально-политических причин, а также факторами связанными со спецификой научного познания, вызванной сменой научных парадигм на рубеже ХХ столетия и прежде всего в таких отраслях знания как физика, биология, психология. Понятно, что социология как составная часть общенаучного знания и человеческой культуры не могла развиваться не испытывая на себе "давления" всего этого комплекса причин. В жизненных устоях европейской цивилизации, образно говоря, происходила "переоценка ценностей" по всему периметру человеческих отношений. Эта "переоценка" по разному происходила и осознавалась в общественном сознании. Она выливалась не только в новые философские системы, нравственно-этические принципы и социально-политические доктрины, но и затрагивала социально-психологический уровень человеческого сознания, формируя определенные типы социального поведения. Историческое видение перспектив европейской цивилизации окрашивается во все более мрачные тона и связывается со "слепой и разрушительной силой действия масс". Последнему в огромной степени способствовали социально-политические события 1848-50 гг., а также 1871 г., отразившие усиливающуюся поляризацию различных социальных классов и слоев общества. В общей цепи этих процессов нельзя не отметить колоссальные изменения технологического базиса производства и его организационных структур, подорвавших идеологию и практику свободной конкуренции и способствовавших установлению господства монополистического капитала. Эти глубинные подвижки в основах человеческой жизни нашли свое отражение в социологических терминах: "отчуждение", "бюрократизация", "рационализация". Социологи все отчетливее осознают происходящее разрушения в традиционных социальных формах человеческого бытия: семье, соседских общинах, ремесленных цехах, а также рост "социальной аномии" в обществе (самоубийств, преступности, агрессии и т.д.). Все это, безусловно, не способствовало идеологии социального оптимизма, сформированного еще в эпоху Просвещения и воспринятого основателями социологической науки.

Общий дух глобального социального кризиса, распад и неопределенность свойственная тому времени, наиболее ярко выразил Ф.Ницше: ": Нет ничего, чтобы стояло на ногах крепко : Все на нашем пути скользко и опасно, и при этом лед, который нас еще держит, стал таким тонким; мы все чувствуем теплое и грозящее дыхание оттепели - там, где мы ступаем, скоро нельзя будет пройти никому!" Таким образом, философия делает предметом своего познания пессимистическое социальное настроение, которое в итоге приводит к "переоценке всех ценностей", в том числе и теоретико-методологических оснований гуманитарного знания вообще. Эта "переоценка" коснулась прежде всего представлений о критериях научности социального знания, утвердившихся (и получивших характер несокрушимых догм) под влиянием достижений классического естествознания и идеи Прогресса, опирающейся с середины Х!Х в. на достижения эволюционистской биологии.

Одним из центральных принципов классического естествознания, получившим мировоззренческое значение и утвердившимся в системе социальных наук, было учение о всеобщей причинной обусловленности всех явлений. Подобная концепция детерминизма абсолютизировала формы причинности, описываемые динамическими законами механики, что вело к отождествлению причинности с необходимостью и придавало пониманию процессов развития фаталистический оттенок. В наиболее отчетливой форме такая точка зрения была сформулирована П Лапласом (1749-1827). Согласно Лапласу, значение координат и импульсов всех частиц во вселенной в данный момент времени совершенно однозначно определяет ее состояние в любой прошедший или будущий момент. Эти "механицистские иллюзии" были развеяны открытиями в области квантовой физики, которые показали, что достижения этой одной из точнейших наук вовсе не являются самоочевидными, как полагали в начале Х!Х в. Революционные открытия, породившие кризис в физике серьезно затронули теоретические и методологические основания социогуманитраных наук. Поскольку позитивизм, выросший на основе классических естественнонаучных принципов познания и возведших их в ранг философского мировоззрения, считал их незыблимыми и применимыми к исследованию любых социальных проблем. Т.е. речь пошла, как верно отметил Ю Давыдов, ": о кризисе той общей модели научного знания, на которую ориентировались начиная с ХУП столетия и науки о государстве и праве, и политическая экономия, и история, и наконец, социальная философия, равно как и социология в более узком смысле"\* ( История теоретической социологии. - Т.2, с. 6.).

Переход от абсолютистских, механистических представлений о реальности к релятивистским, вероятностным, заставил во многом по новому взглянуть на проблему причинности в социальной науке, а отсюда и на поминание законов развития социальной системы, строившееся на эволюционистской концепции. Позитивистский эволюционизм, с его идеей однонаправленности исторического развития, исходил из того что все народы проходят одни и те же стадии и движутся к социальному прогрессу. Наиболее отчетливо, хотя и с разных теоретико-методологических и социально-политических позиций, эта установка нашла свое воплощение у О.Конта и К.Маркса.

Идеология социального эволюционизма была, безусловно, плодотворной, поскольку давала общие перспективы социально-исторического развития и позволяла более или менее четко выделить ее основные этапы. Однако в этой однонаправленности "линеонарности" исторического развития были заложены и "глубинные ошибки" методологического и геополитического характера.

В первом случае это приводило к тому, что многообразные формы и варианты социально-исторического (культурного) развития народов подгонялись под одну схему. А сам "сравнительно-исторический метод превращался при этом в средство некритического сбора фактов для подкрепления априорной схемы и только". Как отмечал И.Кон, отсюда происходили постоянные и нескончаемые конфликты и споры между социологами и историками. Социологи обвиняли историков в "детской привязанности к хронологии и единичным фактам, переоценки роли "великих людей" и непонимании закономерности общественного развития. Историки в свою очередь обоснованно критиковали социологов за механицизм, увлечение произвольными обобщениями, натяжки и схематизм".\* (История социологии в Западной Европе и США. - с. 81.).

Касаясь ошибок геополитического характера эволюционистской теории нельзя не заметить, что понимание исторического развития в качестве "однонаправленного" и "нипредсказуемого" предполагало принятие модели европейского развития в качестве всеобщей.

В целом эволюционизм исходил из того, что человеческая история имеет единую "логику", объединяющую множество, казалось бы случайных и несвязанных между собой событий.А главное, что логику истории можно обнаружить, распознать, и цель эволюционистской теории и заключалась в том, чтобы реконструировать эту историческую цепь событий. Как считалось, подобная реконструкция позволит понять прошлое и откроет возможности для предсказания будущего.

Под объектом, подвергающемуся изменениям, имеется ввиду все человечество, которое является единым целым. Несмотря на то, что разные авторы ставят в основу (предпосылкой) изменения различные факторы общественной жизни (религию, идеи, технологию или ,например, экономику), все они исходят из того, что тот или иной фактор эволюционирует вместе со всем обществом, а его эволюция есть проявление единой природной эволюции. Неудивительно, что многие эволюционистские теории базируются на аналогиях с развитием организма (наиболее ярким представителем этой теории был Г.Спенсер).

Классическая эволюционная теория признавала постепенный, непрерывный, куммулятивный и восходящий характер социальной эволюции. А конечные причины социальных изменений рассматриваются как имманентные, эндогенные, т.е. эволюция -это раскрытие внутренних потенций общества. Безусловно, эволюционные изменения отождествляются с прогрессом, который и приводит к улучшению общества и человеческой жизни. \* (П.Штампка. Социология социальный изменений. - М, 1996, с.144-146.).

Нельзя не заметить, что некоторые антиэволюционистические тенденции в историческом познании, объяснении характера развития человеческой истории появились уже в работах А.Шопенгауэра (1788-1860) и Я.Буркхарда (1818-1897). Последний в своей работе "Рассмотрение истории мира" прямо предостерегает от конструирования каких-либо закономерностей относительно истории и прежде всего веры в прогресс и ставил исторические события под покров непостижимой загадочности.

Н.Данилевский (1822-1885) в работе "Россия и Европа" (1865) разрабатывает концепцию "культурно-исторических типов", которая, с одной стороны, была направлена против идеологии паневропеизма, а с другой - отрицания "единой нити в развитии человечества" и утверждения идеи множественности, многочисленности и несводимости друг к другу человеческих культур.\* (Громов И.А., Стельмашук Г.В. Культура как предмет социально-философского познания - СПб, 1999, с. 82-101.).

Однако эти идеи находились на периферии социологического знания и не затронули социологию в собственном смысле слова. Вместе с тем антиэволюционистские настроения проникли в антропологию и этнографию, которые, как известно, в Х!Х в. были теснейшим образом связаны с социологией и, которые подпитывали историко-сравнительный метод, являвшийся длительное время основным методом социологического познания общественной жизни.

Развитие антропологии и этнографии показали неадекватность сравнительного метода в объяснении процессов развития культуры в глобальном, общечеловеческом масштабе. Этнографический материал наглядно показывал сложность культурно-исторических явлений и то, что историко-сравнительный метод с его акцентом на исследование генезиса процессов не учитывает многочисленные факты взаимодействия и взаимного влияния культур, их диффузии в историческом пространстве.

Это дает толчок к широкому формированию диффузионистской ориентации в культурологических науках (антропологии, этнографии, истории искусств и т.д.), где во главу угла ставится объяснение не самостоятельной эволюции отдельных народов, а главным образом процесс культурных заимствований между отдельными народами. Таким образом диффузионизм в исследовании культурно-исторического развития нес в себе опасность потери основных линий развития и создания обобщающей генетической теории культуры в духе принципов эволюционизма. К тому же история этнографической науки накопила значительное количество фактов, говорящих о сходстве культурных элементов у различных народов, но которое не могло быть объяснено процессом взаимодействия через соседство, подражание и т.д. Т.е. это подводило к выводам о том, что никаких эволюционных закономерностей история человечества не знает.

Вследствие этого (и не в меньшей степени из самой логики органицистского подхода к исследованию общества) в качестве руководящего принципа сначала в этнографии, а затем и в социологии, хотя хронологическую последовательность здесь вряд ли можно установить, объясняющего специфику культурной жизни выдвигается функционализм. Этот подход, если его не абсолютизировать и не вырывать из контекста исторического познания в целом не противоречил эволюционной теории и успешно использовался представителями классического позитивизма и, в частности, Г.Спенсером и Э.Дюркгеймом. Другое дело, когда в объяснении специфики той или иной культуры акцент делается не на анализ стадий ее эволюции или поиск внешних влияний, а на внутреннюю целостность и функциональную взаимозависимость элементов самой этой культуры как самостоятельного образования. Здесь этнологи, как справедливо подчеркивает И.Кон, "начинают забывать об исторической перспективе и о существовании, кроме данного народа, человечества".\* (История социологии в Западной Европе и США. - с.82). Т.е. исчезает перспектива понимания истории как закономерного процесса, что было характерно для представителей эволюционной теории в социологии. Поскольку методологическая переориентация, происходившая в этнологии имела самое непосредственное отношение и к социологии, то " кризис эволюционизма был не локальный, а общенаучной тенденцией".\* (История социологии в Западной Европе и США. - с.82).Кроме того, в научном осмыслении исторического развития человечества все более значимые бреши пробивает в натурализме традиции романтической философии, где во главу угла ставится познание индивидуального, будь то отдельная личность, культура того или иного народа, или историческая эпоха.\* (См. о философии романтизма: Громов И.А., Стельмашук Г.В. Культура как предмет социально-философского познания. - с. 56-65.). Логическим завершением подобного пересмотра истории человечества, хотя и не в рамках социологии, явилась работа О.Шпенглера "Закат Европы", первый том которой вышел в 1918 г.\* (См. подробнее там же. - с. 183 - 207.).

Другим фактором, подводившим социологию к расставанию с историко-сравнительным методом и принципами эволюцинистского понимания общественного развития и отдельных социальных проблем, являлось все возрастающее проникновение в социальные науки статистических, вероятностных методов исследования.

Использование статистических методов с необходимостью заставляло по новому посмотреть на проблему причинности в социальных науках, а отсюда и существенным образом релятивизировать понятие "закон развития общества", к которому, как известно, постоянно апеллировала социология (Конт, Маркс, Спенсер и др.). Хотя для социологической науки применение статистических методов исследования не было абсолютной неожиданностью, поскольку еще А.Кетле в 30-40-х гг. Х!Х в. обосновал и широко использовал их для познания массовых социальных явлений общественной жизни и установления определенных статистических закономерностей, носящих вероятностный характер. Правда новые идеи относительно познания массовых социальных процессов у Кетле парадоксальным образом сочетались с позицией механического детерминизма, а его концепция "среднего человека" исходила из постулата о неизменности человеческой природы. В целом, открытие математических методов обработки социальной информации и несводимость массовых процессов к "классическому видению", что "есть закон", в ХIХ в. не оказало сколько-нибудь существенное влияние на теоретико-методологические позиции социологии. Можно сказать, что большинство крупных социологов исходили из того, что хотя социологическая наука и не обладает точностью и универсальностью знания, которые свойственены наукам естественным, тем не менее, общим ориентиром и целью развития социологии было приближение к теоретическому статусу занимаемому естествознанием. А различия между методами, применяемыми в естественных науках и социологии рассматривались как незначительные, а так же считалось, что существует более или менее точные критерии уровня "научности" познания мира.

Если отвлечься от нюансов, которые нередко разделяют отдельных представителей позитивистского течения в социологии, то общая позиция позитивизма в познании социальной реальности может быть в целом сведена к следующим исходным принципам:

- социальные явления, с точки зрения любой аналитической задачи, качественно те же, что и природные явления;

- методы анализа, разрабатываемые в естественных науках, применимы и в социологической науке;

- цель социологии состоит в выработке системы в высшей степени обобщенных теоретических положений, которые должны служить основой для прогнозирования процессов социальной жизни.

Именно эти гносеологические постулаты и явились предметом серьезной философской критики в конце Х!Х в., которая в итоге привела к радикальному пересмотру, касающемуся как понимания предмета социальной реальности, так и методов ее исследования. У истоков этой критики, приведшей к формированию новой научной парадигмы в социологии, стояли В.Дильтей (1833-1911) и ведущие теоретики баденской школы неокантианства В.Виндельбанд (1848-1915) и Г.Риккерт (1863-1936).

В истории социологии, где в силу необходимости обращаются к анализу идей В.Дильтея, чтобы показать гносеологические основания "новой, антипозитивистской" направленности в сфере социального познания, обычно акцентируют внимание лишь на неприятии идей методологии позитивизма со стороны этого крупнейшего немецкого мыслителя, которого историки философии часто называют "Кантом исторического познания". В этой связи нельзя не заметить, что философско-методологические воззрения Дильтея формировались не только под влиянием идей немецкого романтизма и идеализма, но и позитивистских установок Дж.С.Милля и О.Конта. Последнее четко проявилось в отрицании им метафизических схем познания исторических реалий и ориентации на анализ непосредственно данных сознания.

Как писал о нем один из крупнейших философов истории Э.Трельч (1865-1923), ": его основной установкой была, с одной стороны, глубокая чуткость к миру идей немецкого идеализма и его историко-этическому миропониманию, с другой стороны, внимание к уводящему от идеализма реалистически-точному направлению современной ему научной и социально-политической жизни. Первое влекло его все к новым анализам великого немецкого наследия, второе к принятию англо-французского позитивизма".\* (Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. - М, 1994, с. 101.). Правда момент согласия между ним и позитивизмом относится лишь к требованию конкретности исследования эмпирических фактов.

Дильтей противостоял метафизике (абстрактным философским схемам), потому что, по его мнению, только устранение метафизики может являться предпосылкой исторического познания, основанного на эмпирически-индивидуализирующем мышлении и в этом смысле исходной точкой его учения выступал психологизм. Однако в противовес позитивизму он утверждал своеобразие духовного мира и своеобразие исторических методов, служащих его исследованию, а также выводил сферу духа (культуры) за пределы чистого интеллекта, и здесь он развивал идеи немецкой романтической эпохи с их ориентацией на художественное освоение (познание) мира.

Дильтей целиком находился "в сфере непосредственного переживания и из него самого пробивающихся толкований". Отсюда реальное существование "внешнего мира" есть для него не метафизическое заключение, но непосредственная очевидность переживания; равным образом и единство переживающего "Я" для него не является положением, которое нуждается в метафизическом обосновании и выведении - это для Дильтея живая очевидность.\* ( Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. - М, 1994, с. 404).

Эти философско-гносеологические принципы определившие специфику его исторического (гуманитарного) познания в противовес естественнонаучному, вытекают из трактовки центрального понятия, каковым является понятие "жизнь".

Как он писал, "основной корень мировоззрения - жизнь", причем "жизнь каждого индивидуума творит сама из себя свой собственный мир".\* (Дитльтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах || Культурология ХХ века. Антология. - М., 1995, с. 216-217).

Из неразрывно связанной цепи индивидуумов возникает, по Дильтею, общий жизненный опыт, который лежит в основе всего, что мы называем обычаем и традицией. И здесь он подходит к тому, что в последствие стало основой разведения наук естественных и наук гуманитарных ("наук о духе") как по предмету, так и по методу познания.

По Дильтею, ": во всех положениях жизненного опыта, как отдельного человека, так и общества, характер достоверности их, как и характер их формулировки, совершенно отличается от общезначимых научных знаний. Научное мышление может проверить свои рассуждения, на которых зиждется правильность конечного вывода; оно может точно формулировать и обосновать свои положения. Другое дело - наше знание жизни: оно не может быть проверено, и точные формулы здесь невозможны".

Человек, как историческое существо, согласно немецкому философу, не может быть понят через его включение во всеобщую взаимосвязь мира просто как часть природы и изучаться на основе принципов естествознания. Поскольку естественные науки прослеживают лишь то каким образом ход естественных событий воздействует на положение человека, тогда как гуманитарные науки - суть наук о духе, изучают свободную деятельность человека, преследующего определенные цели. Физические вещи, изучаемые естествознанием, известны нам лишь опосредованно, как явления. Напротив, данные науки о духе берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человека над самим собой и над другими людьми и отношениями между ними. Следовательно, первичным элементом наук о духе является, по Дильтею, непосредственное внутреннее переживание, в котором представление, чувство и воля слиты воедино и в котором человек непосредственно осознает свое существование в мире. Это непосредственное переживание по своей природе сугубо индивидуально. Поэтому Дильтей считал принципиально невозможным и неправомерным существование социологии, претендующей на роль обобщающей науки об историческом развитии и в качестве своей задачи ставил сохранение своеобразия духовного мира и методов его познания. Непосредственно решению этой задачи он посвятил такие работы: "Введение в науки о духе" (1883), "Очерки по обоснованию наук о духе" (1905), "Создание исторического мира в науках о духе" (1910). Свою задачу Дильтей пытался решить тем, что подводит жизнь под рубрику психологии - науки о душе, о переживании. У Дильтея переживания - это такая действительность, которая существует не в мире, но доступна рефлексии во внутреннем наблюдении, в сознании самого себя. Сознание характеризует всю область переживаний. И в этом плане психология как наука есть наука о взаимосвязи переживаний, о сознании.

В понимании психологии Дильтей отмежевывается от набирающей в то время силу позитивистской естественнонаучной трактовки психологии. Его психология описательна, а не объяснительна, она расчленяет, а не конструирует.\* (Хайдегер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни Вопросы философии. - 1995, ? 11, с.126.).Естественнонаучная психология переносила на психологию методы физики и пыталась понять закономерности, подвергая измерению регулярно повторяющееся.\* (Такую психологию, в частности попытался создать его соотечественник, основатель экспериментальной психологии. В.Вундт. См.: Вундт В. Основы физиологической психологии. - М., 1874). Такая психология, как считал Дильтей, не имеет шансов стать фундаментом для наук о духе.

В противоположность таким тенденциям он стремился в первую очередь видеть душевную взаимосвязь, душевную жизнь, данную в своей целостности, а именно с тремя основополагающими определениями: 1) она развивается; 2) она свободна; 3) она определена приобретенной взаимосвязью, то есть исторична. Душевная жизнь определяется им как целенаправленная взаимосвязь. Причем, подобное определение доказывается прежде всего индивидуальной жизнью. Постольку, поскольку жизнь есть жизнь с другими, то надлежит создать структуры жизни с другими.

Как же изначально дается жизнь другого? Как вопрос теоретико-познавательный, он встает как вопрос о познании чужого сознания. Дильтей, как считают исследователи его творчества, не вдавался в него, ибо для Дильтея жизнь первично всегда уже есть жизнь с другими, всегда уже есть знание о соживущих других и, что структурная взаимосвязь жизни приобретается, то есть что она определяется через ее историю.

Конечный интерес Дильтея заключался в историческом бытие, которое он связывал с главным средством гуманитарного познания "пониманием", противостоящим естественно-причинному объяснению. Отсюда основной тезис Дильтея - "мы объясняем природу, но мы понимаем духовную жизнь". В этой установке содержится глубокий смысл, который был насколько это логически возможно, реализован "понимающей социологией" М.Вебера с ее методологической ориентацией на анализ смыслового содержания поступка (действия) и познания мотивов действующего лица. Таким образом, в сфере гносеологии антинатурализм в противоположность позитивизму выдвигает на первый план проблему познающего субъекта, где центральным вопросом становится вопрос об истинности и значимости выводов в "науках о духе".

Положения Дильтея о специфике исторической реальности были переведены на логико-гносеологический язык, связанный по большей части не с обоснованием специфики исторического бытия, а самого процесса познания истории и установления критериев общезначимости суждений в науках "о духе". На это были направлены научные усилия главных представителей баденской школы неокантианства В.Виндельбанда и Г.Риккерта.

С точки зрения последующего развития социологической науки в идеях, выдвинутых представителями данной школы, прежде всего следует отметить два момента, а именно: учение о ценностях (аксиология - от греческого axia - ценность и logos - слово, понятие, учение ) и методологическое обоснование возможностей исторического познания, а в более широком смысле теоретического познания социально- исторической реальности вообще.

Хотя понятие ценности, не только в обыденном, но и в научном планах употребляется в различных значениях все же философская трактовка этого понятия (и которой придерживались Виндельбанд и Риккерт) обозначала самые общие принципы целесообразной деятельности, отправляясь от которых человек вообще приписывает тем или иным объектам как материального, так и духовного мира определенную значимость для него и принуждающую его действовать и вести себя определенным образом. Сопрягая понятие ценности с вопросом о целях человеческой действительности В.Виндельбанд и Г.Риккерт рассматривали философию как науку об общезначимых (по Риккерту -"трансцендентальных") ценностях, носящих непреходящий общечеловеческий смысл.

Импульсом к развитию аксиологии как философской (а затем и как социологической) дисциплины стало обнаружение в процессе познания важной роли оценочного момента, которое ставило познание в зависимость от направленности человеческой воли.

Собственно, по Виндельбанду, все положения познания уже содержат комбинацию суждения с оценкой, ибо оценка истинности решается в утверждении или отрицании. Причем все эти оценки имеют смысл постольку, поскольку подвергаются проверке соответствие предмета представления той цели, в связи с которой его судит оценивающее сознание. "Вся оценка, - пишет он, - предполагает в качестве своего собственного мерила определенную цель и имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Поэтому всякая оценка выступает в альтернативной форме одобрения или неодобрения :".\* (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи Избранное. Дух и история. - М., 1995, с. 42.). Вместе с тем представители баденской школы неокантианства не ограничивались лишь констатацией относительности всех оценок и не встали на путь релятивизации процесса познания. По мнению того же Виндельбанда, ": есть известные оценки, которые имеют абсолютное значение, хотя бы они фактически не пользовались всеобщим признанием или даже никем не признавались".\* (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи Избранное. Дух и история. - М., 1995, с. 46.).

Эти оценки обладают "нормативной общезначимостью" и в процессе нашего познания присутствуют как "некая высшая необходимость", "сознание вообще". Они, как отмечает он, ": представляют собой, следовательно систему норм, которые будучи значимы объективно, должны быть значимы и субъективно: В соответствии с этими нормами определяется ценность реального. Только они делают вообще возможным общезначимые оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях отдельных наук. Философия --наука о принципах абсолютной оценки".\* (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи Избранное. Дух и история. - М., 1995, с. 52). Хотя Виндельбанд и признает, что "философия как наука о нормативном сознании есть идеальное понятие , которое не реализовано и реализация которого : возможна лишь в известных пределах:"\* (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи Избранное. Дух и история. -с. 53.).Более того, как он пишет, "полное овладение при помощи научного исследования нормативным сознанием в его целостности нам недоступно и убеждение в реальности абсолютного нормативного сознания есть дело личной веры, а не научного познания."\* (В. Виндельбанд. Прелюдии. Философские статьи и речи Избранное. Дух и история. -с. 58).

Более четко и определенно разведение понятий "ценности" и "оценки" сделано Г.Риккертом. Как он отмечал, смешение ценности и оценки является одним из самых распространенных и самых путанных предрассудков в философии. Поэтому мы должны видеть разницу между понятием ценности и понятием психического акта оценивающего субъекта, точно так же как между понятием ценности и понятием объектов, в которых ценности обнаруживаются, то есть благ. Хотя ценности, по Риккерту, для нас и связаны всегда с оценками, но они именно связаны с ними, а потому-то их нельзя отождествлять с действительными реальными оценками. Как таковая, ценность, относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему. Когда речь идет об акте оценки, то можно спросить всегда, существует ли он или нет. Но такая постановка, с точки зрения немецкого философа, совсем не затрагивает собственно проблемы ценности. Для ценности, как ценности, вопрос об ее существовании лишен всего смысла. "Проблем ценности, - пишет он, - есть проблема "значимости" (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки".\* (Риккерт Г. О понятии философии Философия жизни. - Киев, 1998, с. 459.).

Заключая свои рассуждения Риккерт прямо подчеркивает: ": Блага и оценки не суть ценности, они представляют собой соединение ценностей с действительностью. Сами ценности таким образом не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если таким образом мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается мировая проблема. Противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира - действительность. Им противостоит другая часть - ценность. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства. Расширение философского понятия о мире ведет таким образом к постановке новой основной проблемы, : проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы действительно чем-то больше, нежели простые объяснения действительности."\* (Риккерт Г. О понятии философии Философия жизни. -с. 460.).

Эти философские установки относительно ценности являются во многом ключом к пониманию методологических принципов, на которых строилась система познания веберовской социологии с ее стремлением сделать процесс познания свободным от различного рода оценочных суждений.

Разрабатывая концепцию ценностей Г.Риккерт выделял шесть областей ценностей: 1) ценность научного познания (логические ценности), где истина в своей чистоте не может определяться как социальная, поскольку, если что-нибудь истинно, то оно остается истинным, независимо от того, существует ли вообще какая-нибудь общественная группа или нет; 2) ценности искусства, где созерцающий объект непосредственно "переживает" единство, в котором и сосредоточена ценность. Произведения искусства, которые выражают эти ценности, подобно науке относятся (какую бы роль они не играли в социальной жизни) не только к сознательной, но и к безличной и асоциальной сфере; 3) ценности мистического характер, которые притязают на созерцательное постижение мира в его целостности, при котором субъект поглощается Всеединым. Все есть Единый бог. Таковым выступает пантеизм и в этой области совершенной ценности мы имеем так же чистейшие выражение безличного и асоциального характера ценностей. Индивид здесь ничто; 4) ценности нравственной жизни (социально-этические ценности), которые определить гораздо труднее, чем понятие науки, или искусства, или мистической или пантеистической религии, но одно ясно, что они не есть созерцание. Этика в качестве "практической" философии имеет своим предметом действующего человека, действия которого принимают вид долга. Сознание долга направляется не только на осуществление ценностей вообще, но и на реализацию автономных личностей в социальной жизни, где определенные формы жизни ("права") считаются обязательными для каждого члена общества, т.е. индивид оказывается ими социально связанным; 5) ценности личной жизни ("ценности жизни"), под которые подходит множество разнообразных фактов, но именно вследствие этого множества им трудно дать единую характеристику. Однако именно в этой сфере настоящая жизнь активного социального человека приобретает самостоятельное значение. Это относится к отношениям, которые мы называем любовью, добротой, дружбой, общительностью и т.д. Именно здесь в большей своей части кроется смысл нашего личного, активного социального существования; 6) ценности религиозной жизни носящие не пантеистический характер, где субъект поглощается объектом, а ценности, которые выражают идеал абсолютного совершенного субъекта и на место пантеизма становится вера в личного Бога. Через личное приобщение к трансцендентальному и вечному Лицу, любимому нами и, как мы верим, любящему нас, должны мы возвысить жизнь в ее индивидуальной полноте. Божественная любовь вбирает в себя земную и дает ей высшее освещение. Во всех отношениях - в личном, действенном и социальном верующий может надеяться на освобождение от проклятия конечности. Все эти существенные черты нашли свое выражение в христианстве.\* (Риккерт Г. О системе ценностей Науки о природе и науки о культуре. - М., 1998, с.374-387.).

Несмотря на многие трудности, связанные с решением вопросов об отношении ценностей к жизни и их влияния на процесс познания, а равно и условий формирования общезначимых ценностей, система неокантианской аксиологии, по признания исследователей, до сих пор остается наиболее продуманной попыткой философского обоснования фундаментальных принципов этого учения.\* (История теоретической социологии. - Т.2, с.263.).

Именно с "подачи" В.Виндельбанда и Г.Риккерта понятие "ценность" прочно вошло в социологическую науку заняв одно из центральных мест как в различного рода теоретических построениях, так и в практике проведения конкретно-социологических исследований. Собственно "социологическую жизнь" ценностям придал М.Вебер исходя из предпосылки, согласно которой осмысленным человеческое поведение предстает лишь в соотнесении с ценностями в свете каковых находят свое выражение индивидуальные цели и нормы поведения людей. Эту связь Вебер подробно прослеживает в ходе социологического анализа религии, которую он рассматривает как источник смыслообразующих ценностей.

В ходе последующей ассимиляции понятию ценности придают "операциональное" определение и, в частности, в известной работе У.Томаса и Ф.Знанецкого "Польской крестьянин в Европе и Америке", она трактуется как совокупность "правил поведения", с помощью которых "группа сохраняет, регулирует и распространяет соответствующие типы действия среди ее членов".

Большую социологическую (социально-политическую) нагрузку понятие ценностей несло в рамках структурно-функциональной теории Т.Парсонса в связи с проблемой интеграции в социальных системах. Здесь ценности рассматриваются в качестве высших принципов, на основе которых обеспечивается согласие как в малых общественных группах, так и в обществе в целом.\* (Достаточно подробную эволюцию понятия "ценность" в социологической науке дал У.Л.Колб. См.: Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории Г.Беккер и А.Босков. Современная социологическая теория. - М, 1961, с.113-158; См. там же: История теоретической социологии. - Т.2. с.266-269.).

Важнейшим аспектом философской системы Виндельбанда и Риккерта являлось то, что в круг своего анализа они включили методологические основания гуманитарных наук ("наук о культуре"), подвергнув значительной критике их зависимость от принципов естественнонаучного познания.

Определяя философию как "учение об общезначимых ценностях", они рассматривали историю как процесс осознания и воплощения ценностей и видели в философии поэтому основную задачу в выработке специфического метода исторических наук. В отличии от Дильтея они различали науки не по предмету ("науки о природе" и "науки о духе"), а по методу их исследования. Они различали "номотетические" (nomos - гр. - порядок, закон) науки, которые рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого посредством естественнаучных законов, с одной стороны а с другой - "идеографические (образные) науки"описывающие единичное в его эмпирической неповторимости. Согласно новой установке общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием. В нем всегда присутствует нечто невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как "индивидуальная свобода", поэтому оба метода не могут быть сведены к единому основанию. Поскольку, с одной стороны - закон, а с другой - событие в их индивидуальности.

Как нельзя дедуцировать уникальное событие, так и от неповторимых явлений невозможно механически прийти к определению закона. "Закон и событие, - писал Виндельбанд, - останутся рядом друг с другом как несоизмеримые величины нашего понимания мира".

Подобная гносеологическая постановка проблем, направленная на разведение этих двух типов познания, сделанная В.Виндельбандом, свое дальнейшее логическое развитие нашла в трудах Г.Риккерта: "Границы естественно-научного образования понятий" (1896), "Науки о природе и науки о культуре" (1899), "Философия истории" (1904) и др. Хотя Риккерт, вслед за Винтельбандом, и противопоставлял индивидуализирующее познание, которое свойственно "наукам о культуре" генерализирующему естествознанию, основывающемуся на абстрактной всеобщности понятия закона утверждающего причинную связь явлений, он тем не менее искал связующие звенья между этими методами и пытался их логически обосновать.

"Науки о культуре", пользующиеся идеографическим методом с целью воссоздания предмета исследования в его единичности и уникальности тем не менее нуждаются в общих положениях, которые формулируются в рамках номотетических наук. Полный отказ от использования номотетических методов грозит "наукам о культуре" скатыванием на позиции иррационализма и релятивизма. В этом плане идеографический метод, воспроизводящий индивидуальное целое, с необходимостью нуждается в услугах генерализирующего метода, хотя и в качестве подчиненного.

Разделение "наук о культуре" и "наук о природе" Риккерт производит на основе разведения самих понятий "культура" и "природа". ": Природа, - пишет Риккерт, - есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и представлено собственному росту. Противоположность природе в этом смысле является культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайне мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности."\* (Риккерт Г. Науки и природе и науки о культуре. - с. 54-55.).То есть, по Риккерту, во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления и созданы. Это предопределяет и метод наук, относящихся к изучению природы и культуры, а чтобы понять метод какой-нибудь науки, мы, как считает немецкий философ, должны ознакомиться с ее принципами образования понятий, ибо результат познания дается в понятии.\* (Риккерт Г. Науки и природе и науки о культуре. - с. 54-65). С этой точки зрения "познавать природу - значит :образовывать из общих элементов общие понятия и , если возможно, высказывать безусловно общие суждения о действительности, т.е. понятия естественных законов, логической сущностью которых является то, что они не содержат ничего такого, что встречается лишь в единичных и индивидуальных явлениях."\* (Указ соч. - с. 67.). Причем Риккерт подчеркивает, что обобщающее естественно-научное познание не исключает самого широкого углубления в частности и детали и не оставляет полностью без внимания индивидуальный момент. НО дело в том, что естествознание никогда не сможет изложить в своих понятиях все особенности исследуемых объектов и поэтому мы называем естественно-научный метод генерализирующим.

С другой стороны, есть науки, целью которых является не установление естественных законов и даже вообще не образование общих понятий - это исторические науки ("науки о культуре") в самом широком смысле этого слова. Они, по Риккерту хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной. И поскольку речь идет о последней, естественно-научные понятия оказываются бессильными, т.к. значение их основываются именно на исключении им всего индивидуального как несущественного.\* (Указ соч. - с. 74). В этом смысле он и противопоставляет генерализирующему методу естествознания индивидуализирующий метод истории, который является основным в "науках о культуре".

В своих исследованиях Риккерт не ограничивается простым противопоставлением этих двух во многом различных методов познания. Для него важнейшим является вопрос о том: ":возможно ли вообще индивидуализирующее образование понятий ?.." Он пытается найти руководящий принцип образования понятий, содержание которых представляет собой нечто особенное и индивидуальное, ибо от этого зависит не только логический характер исторической науки, но и сам принцип деления на науки о природе и науки о культуре.

В решении этой проблемы Риккерт исходит из того, что действительностью, которую мы рассматриваем с точки зрения отношения ее к культурным ценностям (а иной подход в науках о культуре просто делает бессмысленном само познание) должна быть всегда рассмотрена со стороны особенного и индивидуального, ибо только индивидуализирующее историческое рассмотрение будет действительно соответствовать этому культурному явлению. Рассмотренные же как природа и подведенное под общее понятие,оно, как считает Риккерт, превратилось бы в один из безразличных родовых экземпляров. Именно поэтому в науках о культуре не удовлетворяет генерализирующий метод естественных наук. Поэтому в исторических науках о культуре и стремимся не к установлению общей природы вещей, а понять культурное значение объекта, используя для этого индивидуализирующий метод. И именно он из необозримого и разнородного многообразия выбирает только то, что имеет значение для культурного развития. Таким образом, лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным образовать понятия доступные для изображения исторической индивидуальности.\* (См. указ. Соч. - с.89-91.). ": Только благодаря принципу ценности, - пишет Риккерт, - становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности становится понятным отличающееся от содержания общих естественных понятий (Naturbegriff) содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать "культурных понятий" (Kulturbegriff); и, для того, чтобы еще яснее выявить свое своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-генерализирующий метод методом отнесения к ценности, в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отношение к ним своих объектов".\* (См. указ. Соч. - с.93).

Сам процесс отнесения к ценностям остается у Риккерта в области установления фактов, оценки же выходят из нее. Причем, то что культурные люди признают некоторые ценности за таковые и поэтому стремятся к созданию благ, с которыми эти ценности связываются, - это факт, который, по его мнению, не подлежит никакому сомнению.\* (См. указ. Соч. - с. 94).

Таким образом и история, подобно естествознанию, подводит, как считает Риккерт, особенное под "общее". Однако это не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и индивидуализирующего метода истории. Ибо здесь господствует не общий естественный закон или общее понятие, для которого все особенное есть лишь частный случай наряду со множеством других, а культурная ценность есть "общее" истории, которая с необходимостью связана с единичным и индивидуальным, в котором она развивается".\* (Там же. - с. 100.).

Риккерт никоем образом не отрицает наличия в истории причинных связей, но считает, что историю нельзя изображать при помощи общих понятий закона. Причинная связь представляет здесь собой не общее понятие, а индивидуальную и единичную реальность и ее отражение требует индивидуальных понятий.

В цепи своих рассуждений Риккерт видит возможные принципиальные возражения. Во-первых, это касается того, что индивидуализирующее образование понятий может иметь место и без ценностных точек зрения, а потому и нет необходимости связывать понятие истории с понятием отнесения к ценности. Во-вторых, можно усомниться в объективности исторических наук о культуре и в этом плане они никогда не смогут достичь уровня объективности, который существует в науках естественных.

Что касается первого возможного возражения, то Риккерт, вообще, не сомневается в возможности индивидуализирующего изложения без отнесения к культурным ценностям. Но он ставит это положение в другую плоскость и задается вопросом: "возможно ли научное изображение индивидуальности объекта, которое не руководствовалось бы общей ценностной точкой зрения?"\*\* (Указ. Соч. - с. 119). И он дает отрицательный ответ на поставленный вопрос. А логика его такова, что если объекты не важны или не интересны, т.е. не находятся ни в каком отношении к ценностям, то их индивидуальность не вызывает к себе никакого внимания. Научным индивидуализирующее описание может быть названо только в том случае, если оно основано на всеобщих или культурных ценностях. При отсутствии всякого отнесения к общим культурным ценностям этот процесс, по Риккерту, может рассматриваться лишь как собрание материала, которое само по себе не есть еще наука.\* (Указ. Соч. - с.121.). Отсюда всеобщую историю можно писать лишь на основе руководящих ценностей, относительно которых утверждается значимость, принципиально выходящая за пределы чисто фактического познания.

Хотя в исторических науках не существует основной науки, аналогичной механике для естественных наук, у нее все - таки есть возможность создать некое целое. Этим целым является понятие культуры, выступающим в качестве руководящего принципа при образовании исторических понятий и оно может сообщить им единство общей связи.

Итак, по Риккерту, единство и объективность наук о культуре обусловлены единством и объективностью нашего понятия культуры, а последнее в свою очередь, - единством и объективностью ценностей устанавливаемых нами.\* (Указ соч. - с.124-125.). Но как определиться в выборе ценностей, чтобы придать историческим исследованиям действительное единство, которое бы выражало историю всего культурного развития. Этой задачи, по Риккерту, служит философия истории, без которой не может быть исторической науки. Собственно, и естествознание, как отмечает он, представляет исторический продукт культуры, а отсюда в борьбе за право исторического понимания вещей мы не должны бояться естествознания. Более того, по его мнению, естественно-научная точка зрения скорее подчинена исторической и культурно-научной, т.к. последняя значительно шире первой.

Как пишет в этой связи Риккерт: "Не только естествознание является продуктом культурного человечества, но также и сама "природа" в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т.е. значимое, объективно ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную значимость связанной с ним ценности."\* (Указ соч. - с.127). С точки зрения объективности наук о культуре нельзя отвлечься от того, что мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре. Ибо "без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить", ценности же, составляющие этот идеал "открываются в истории, и с прогрессом культуры они, подобно звездам на небе, одна за другой вступают в горизонт человека."\* (Указ соч. - с.128).

Нельзя не заметить, что в процессе анализа поставленной Риккертом проблемы о специфике познания в науках о культуре, он постоянно подчеркивал, что оба метода и генерализирующий и индивидуализирующий находят свое применение как в естественных, так и в гуманитарных науках. Вместе с тем, его концепция была использована для противопоставления естественно-научного и гуманитарного знания, а также поддержке иррационального в гуманитарном познании и утверждения мнения о его "ненаучности", то есть в целях, которые отличались от его собственных.

Проблема связей и перехода от индивидуализирующего к генерализирующему методам познания была и остается для социологической науки "ахиллесовой пятой" ее методологии. Крайности "индивидуализации" и "генерализации" социальных реалий мы встречаем не только в прошлой истории этой науки, но и на современном этапе.

Методологический анализ и выяснение специфики познания в науках о культуре имели важные последствия не только для развития гуманитарных дисциплин, но и для социологии. Несмотря на то, что социологии Риккерт отказал в праве считаться исторической наукой (он видел в социологии ": чисто естественно-научное трактование человеческой социальной духовной жизни"\* (Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. - СПб, 1896, с. 481.)), его "философский ученик" - М.Вебер обосновал с теоретико-методологической точки зрения социологию в качестве "универсально-исторической" науки, где центром познания ставится "человек в истории".

Проблемы исторического познания (поставленные представителями баденской школы неокантианства), связанные с отнесением к общезначимым культурным ценностям, являлись для социологии важнейшим стимулом поиска объективных критериев научного знания свободного от предвзятых политических и идеологических оценок. В этом плане работы представителей баденской школы были одной из первых попыток проанализировать логически основы социогуманитарных наук, одним из результатов которых можно рассматривать широкую разработку и развитие различного рода типологических процедур в социологии. Это влияние неокантианства на методологию научного познания в области социологии было оказано опосредовано через М.Вебера. Именно М.Вебер, разрабатывая понятие своей понимающей социологии, встал перед проблемой сочетания номотетического метода с идеографическим, индивидуализирующим. Он вслед за Риккертом подчеркивал рациональный характер процедур, осуществляемых с помощью идеографического метода. А главное, он исходил из того, что уникальное и неповторимое в истории вполне постижимо логическими средствами и, что здесь нет необходимости обращаться к иррациональным приемам познания (интуиции, "вчувствованию", "вживанию" и т.д.). Тоже можно сказать и о познании причинных связей, которые Вебер, как и Риккерт, рассматривал в качестве необходимой составляющей индивидуальной эмпирической действительности. Однако, как отмечает Ю.Давыдов: "Стремление широко использовать наряду с номотетическим методом и идеографический метод, было характерно лишь для послевеберовской немецкой школы социологии в 20-е гг. Но в целом в западной социологии, в особенности англо-американской (но и также и французской), по-прежнему господствовал номотетической метод"\*. (История теоретической социологии. - с.275.)

Вместе с тем, в рамках американской социологии 20-30-х гг. очень значительную роль играли и исследования, ориентированные на использование идеографического метода, получение качественной информации, основанной на анализе субъективных источников (личной переписки, дневников, углубленного интервью и т.д.), а также включенного наблюдения. Это отчетливо видно не только в работе Ф.Знанецкого и У.Томаса "Польский крестьянин в Европе и Америке", но и в процессе проведения знаменитого "Хоторнского эксперимента" и в ряде других социологических работах американских авторов. Они во многом строились под влиянием антипозитивистских идей и в своей исследовательской деятельности ориентировались на понимание субъективных мотивов и широкое использование как в теоретическом, так и методологическом планах понятия "ценность". Хотя эта группа социологов в процессе обобщения материала, безусловно, стремилась сохранить критерии научной рациональности и доказательности выводов и в этом можно видеть значительное влияние "понимающей социологии" М.Вебера.

В целом процессы связанные с определенной переориентацией познания общественной жизни с генерализирующего метода, свойственного раннему позитивизму, на индивидуализирующий метод наук о культуре имели важные последствия для социологической науки. Речь в данном случае идет о переходе от социологического реализма, к социологическому номинализму. Именно это направление в логико-методологическом (гносеологическом) отношении оказалось наиболее предпочтительным и привлекательным с научной точки зрения для целого поколения социологов.

Если отвлечься от гносеологических тонкостей, связанных с философской интерпретацией "реализма" и "номинализма", уходящей еще в средневековье, то в социологии под "реализмом" понимается общетеоретическая и методологическая ориентация, согласно которой общество, равно как и отдельные социальные институты (государство, семья, право и т.д.) выступают как самостоятельные реальности, несводимые к взаимодействию отдельных индивидов; социологический номинализм, наоборот, отказывал социальным целостностям (обществу, государству и т.д.) в праве на самостоятельность и считал, что таковой обладают лишь отдельные индивидуумы. Классическое выражение социологической номинализм получил у М.Вебера в его теории социального действия, где любое социальное образование (социальное целое) рассматривается лишь с позиций действия отдельных людей.

Установка на то, что подлинными носителями реальности являются надиндивидуальные целостности, а не конкретные индивиды нашла свое воплощение в трудах О.Конта, Л.Гумпловича, Э.Дюркгейма, М.Ковалевского и ряда других мыслителей. Причем социологический реализм имел место не только на почве позитивистской социологии, но и в социологических теориях, построенных на антипозитивизме. Вместе с тем, последовательно придерживаться только исходных принципов реализма или номинализма никому не удавалось. Каждому из представителей этих течений приходилось в той или иной мере учитывать и апеллировать к фактам соединяющим общество и индивидов, надиндивидуальное и личностное.

Так, теория социального действия, исходящая из номинастической ориентации понимания социальной системы (система это сумма действий индивидов) в объяснении ряда социальных процессов и явлений вынуждена обращаться к социологическим факторам и утверждениям, имеющим "реалистическую основу". Это можно проиллюстрировать, обратившись к структурно-функциональной теории Т.Парсонса и, в частности, к положению о том, что отдельные деятели могут объединяться в системы, свойства которых невыводимы из свойств самих деятелей, или что в сложных социальных системах в качестве определяющих факторов выступают не отдельные индивиды, а "нормы" и ценности, носящие по существу надиндивидуальный характер и т.д.\* (См. анализ общей теории действия Т.Парсонса: Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная социология. - Спб, 1997, с. 228-250.).

С другой стороны, можно привести немало примеров, когда сторонники социологического реализма обращаются к использованию аргументов номиналистического толка. К таковым можно отнести методологическую установку Г.Спенсера о том, что в обществе нет ничего такого, что бы не было в свойствах составляющих его индивидов. Определенные логико-методологические принципы познания наличествуют в любом анализе конкретных социальных явлений и знание теоретических дискуссий, происходящих на всем протяжении исторического развития социологии является необходимым компонентом совершенствования наших представлений о мире. А сам процесс распространения тех или иных научных парадигм в социологии носит логически обоснованный и упорядоченный характер и вписывается в контекст исторических условий, а также гносеологических приоритетов, сформулированных в научном сообществе.