

---

## НЕКОТОРЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СООТНОШЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

М. С. ДАНИЕЛЯН

Вопрос о соотношении философии и социологии в настоящее время является серьезной теоретической проблемой, и вряд ли общие рассуждения послужили бы обнаружению его гносеологической и идеологической значимости. Лишь всестороннее научное обсуждение этого вопроса позволяет раскрыть это его содержание, проявляющееся иногда завуалированно, но, тем не менее, достаточно определенно в том или ином его решении.

Стремление отторгнуть социологию от философии, сделать ее фактуальной наукой характерно для позитивистской философской концепции в целом, независимо от того, какую историческую и гносеологическую форму принимает позитивизм. Идет ли речь о «социальной физике», предложенной Контом, или о психологизации социального знания, что характерно для второго позитивизма, или же о логико-эмпирическом или лингвистическом анализе в неопозитивизме, — постулаты этой концепции неизменны: философия — «псевдознание», и если обществознание хочет наконец обрести статус науки, подобный естествознанию, оно должно раз и навсегда выйти за пределы философской («метафизической») проблематики. В такой постановке вопроса весьма примечательно не столько противопоставление философии «науке», естествознанию и обществознанию (каким оно должно стать), сколько стремление *использовать* достижения естествознания и других специальных методов и наук *против* философии.

Такая нигилистическая по отношению к философии позиция, приводящая к «дефилософизации» социологии, отнюдь не относится к сфере чисто теоретических положений. Это по существу едва прикрытая, но в высшей степени последовательная установка на «деидеологизацию» той области знания, которая, при всем различии своих аспектов, является, безусловно, и принципиально идеологической, то есть связанной с социальной, классово обусловленной точкой зрения.

Усматривая в философии (по крайней мере интуитивно) это мировоззренческое содержание (хотя и категорически отрицая его идеологическое осмысление), позитивизм, отторгая философию от социологии, тем самым стремится сделать социологию столь же идеологически «нейтральной», сколь, согласно ему, является естествознание.

Между тем сам тезис о нейтральности естествознания не является таким бесспорным. Если говорить о теоретическом уровне естествознания

(оставляя в стороне его научные и технические достижения), то «нейтральной» в этом смысле можно назвать лишь ту или иную специальную теорию, метод, подход. Если же иметь в виду теоретические концепции, относящиеся к фундаментальным вопросам естествознания, то они, как свидетельствует о том история человеческого знания, были и остаются, безусловно, философски значимыми и, следовательно, идеологически содержательными.

Вместе с тем верно и то, что связь философии с социологией имеет принципиально иной характер, обусловленный спецификой обществознания<sup>1</sup>. Единство социологии и философии наиболее явственно проявляется в том, что обществознание ни в одном из своих аспектов, ни на одном из своих «уровней» не может быть идеологически нейтральным, безразличным к классам и классовым интересам: идеологичность социологии внутренне обусловлена ценностным характером ее познавательных задач, социальных целей и функций. Само отторжение философии от социологии, ее «деидеологизация» есть также по своему существу идеологический феномен, ибо такая позиция выражает в конечном счете буржуазную «точку зрения» на обществознание и общественное развитие. Теоретическое обоснование *единства социологии и философии* имеет поэтому первостепенное значение для научного решения этой проблемы. И в этой связи критика попыток позитивистической интерпретации соотношения социологии и философии является одной из важнейших гносеологических и идеологических задач.

\* \* \*

Вопрос о соотношении социологии и философии весьма сложен и содержателен. При изучении этого вопроса, на наш взгляд, целесообразно различить два основных аспекта. Первый из них предполагает рассмотрение обсуждаемой проблемы с точки зрения *логики* (гносеологии и идеологии) *развития философского мышления*, второй — с точки зрения соотношения между *методами построения систематического знания* об обществе<sup>2</sup>. Очевидно, что это различие достаточно условно, и разъединить эти аспекты даже в целях так называемого последовательного изложения весьма затруднительно: и в данном случае тесная взаимосвязь обоих аспектов является тем «стержнем», благодаря которому проблема не «разваливается», не нарушается целостность постановки вопроса. Но поскольку целостность, тем не менее не есть неразличимое тождество, то проблематика этих двух аспектов вырисовывается с достаточной определенностью. Первый аспект, связанный с исторически изменчивым смыслом (и соответственно определением) понятий «философия» и «социология», и составит содержание предлагаемой статьи.

<sup>1</sup> По этим вопросам см. «Социология и идеология», М., 1969, стр. 16, 25, 26, 36.

<sup>2</sup> Совершенно бессмысленно отождествлять эти два аспекта с *диахроническим* и *синхроническим*. В философском контексте эти термины лишены специальнонаучного познавательного содержания, ибо здесь они ничего не «раскрывают», не объясняют и даже не описывают.

Определения философии и социологии, как известно, никогда не носили формального или терминологического характера. И поэтому их изменение аккумулировало богатое познавательное содержание, связанное с извечной философской проблематикой сущности и существования, всеобщего и единичного, конечного и бесконечного, а в этой связи и с характеристиками познавательной способности человека и, следовательно, с отысканием способов и методов построения (или выработки) философских и обществоведческих концепций. В зависимости от того, как понимались задачи философии, ее назначение и, конечно, ее метод, в исторически-конкретных философских концепциях обществознанию отводилось соответствующее место, а учение об обществе, принимая тот или иной облик, определяло тем самым и постановки вопросов в обществоведческой науке. И именно потому сопоставление философии и социологии в этом плане способствует исследованию гносеологического (и в этом смысле методологического) содержания поставленной проблемы. При этом интерес представляет, разумеется, не внешняя сторона развития философского знания, нередко сводимая к констатации фактов дифференциации (или интеграции?) философского знания (речь идет в данном случае о социальных дисциплинах, как-то «политика», «этика», «социология», «антропология», «аксиология» и, наконец, «исторический материализм» и т. д.), а внутренний, гносеологический и мировоззренческий смысл этих процессов в плане соотносительности философии и социологии.

Самый беглый взгляд на историю философии уже позволяет сделать некоторые гносеологические заключения по интересующему нас вопросу.

Довольно позднее введение О. Контом в научный обиход термина «социология», конечно, не значило ни того, что обществоведение впервые возникло в первой половине XIX в., ни даже того, что в этот период оно, наконец, обрело свою собственную проблематику и впредь должно совершенствоваться «в терминах» и «методом», предложенными социологией. Пути становления обществоведческой науки слишком сложны и многообразны, чтобы имелись достаточные основания для столь прямолинейных умозаключений. Гораздо значимее то обстоятельство, что любая философская концепция, будь она «натурофилософской» или «этической», материалистической или идеалистической, позитивистской или антропоцентрической, ставит своей конечной целью не просто объяснение мира, определение его целостной картины или же исследование возможностей и характера его познания человеком. Если это философия, то ее главная проблема заключается в том, чтобы на теоретическом языке обсудить вопрос о месте человека в этом мире во всех осмысляемых (и даже угадываемых) на соответствующем этапе развития мысли отношениях, и потому она *никогда* не может выйти за пределы «системы» мир (природа)—человек—общество, а человечество, в свою очередь, *всегда* кровно заинтересовано в *философском* познании мира. В историческом плане различие философских концепций заключается, следовательно, в новых постановках вопроса и соответственно в различных теоретических проблемах и аспектах, возникающих в этой связи.

И именно поэтому природа человека и общества не могла не быть внутренне обоснованной, неотъемлемой проблемой философии. Для начала, имея в виду как раз процесс *становления общественности* (конечно, не линейный, а много- и разнообразный), по всей видимости, надо подчеркнуть эту общую, но тем не менее фундаментальную идею для обсуждения методологических вопросов, связанных с соотношением философии и социологии. Но для того, чтобы сделать эту мысль и ретроспективно подтверждаемой, следует вновь сослаться на исторически непероценимое значение *и в этом смысле* марксовой концепции философии, ибо именно Марксу (в противоположность Контю) принадлежит заслуга осуществления этой внутренней тенденции и задачи философии. Маркс последовательно и целеустремленно шел к переосмыслению традиционной для немецкой философии нового времени проблемы субъект-объект, точнее, к критическому пересмотру ее *теоретических основоположений*, начиная с «гносеологизма» Канта и кончая онтологическим спекулятивизмом Гегеля и младогегельянцев<sup>3</sup>. Спекулятивная метафизика<sup>4</sup> (а также «субстанционализм» — спинозианский элемент) философии Гегеля была преодолена Марксом благодаря тому, что субъектно-объектное взаимодействие было рассмотрено на основе эмпирически обоснованных предпосылок и, следовательно, по-новому осмыслено в аспекте практически-критической деятельности человека<sup>5</sup>. Поэтому марксова постановка основного вопроса философии (*общественное бытие—сознание*) впервые по существу позволяет рассмотреть всю проблематику «системы» мир—человек—общество как *философскую*, то есть в качестве *теоретической* (а не теологической) *целостности* (а не совокупности), взятой в ее многогранной противоречивости и в то же время определенности. Вследствие этого и мировоззренческое содержание этой целостности, понятое как сложный идеологический феномен, обрело, наконец, философски осмысленное содержание. При таком подходе — и это очень важно подчеркнуть — совершенно явственно обнаруживается методологическая односторонность и спекулятивной метафизики, предпосылающей конкретно-многообразному миру (а также *исторически* существующему человеку) онтологические или трансцендентальные сущности, и наивного эмпиризма, не способного иметь в виду *единство* многообразия и вследствие этого колеблющего теоретические основы философского знания. Согласно Марксу, лишь при таком практически-критическом и эмпирически-предпосылочном подходе общественности, равно как и «онтология» и «гносеология», обретает действительный теоретический смысл и возможность не односторонних постановок и решений. Поэтому именно материалистическое понимание *человеческой истории* определило исторический (диалектический, или, по удачному выражению Г. В. Плеханова,

<sup>3</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 62—67, 138—148.

<sup>4</sup> Термин «метафизика» в данной статье используется в первоначальном смысле, имеющемся у Маркса: для выражения содержания, выражаемого этим термином, в принятом в нашей литературе смысле используется термин «антидиалектика».

<sup>5</sup> См. К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 18—25.

«современный») материализм в качестве принципиально новой философской концепции, в структуре которой общесоциологическая теория («истмат») является и определяющей для нее, как целостности, и в то же время определяемой ею.

В свете такой постановки вопроса представляется необоснованным рассматривать истмат лишь как «раздел марксизма» или как результат «естественной дифференциации наук», ибо в этом случае смещаются все содержательные акценты и проблема становится разрозненной. Если, став на точку зрения подобной дифференциации, обобщить крайние определения *каждого* из разделов марксистской философии, то она должна была бы принять, грубо говоря, вид своеобразной «системы», в которой на совершенно неопределенном основании в лучшем случае взаимодействуют дифференцирующиеся науки (или «разделы»): диамат как материализм («натурофилософия»), диамат как теория познания (диалектическая логика и система категорий диалектики), истмат (как общесоциологическая теория и «методологическая основа»), дополненный «среднеуровневыми» теориями и конкретно социологическими исследованиями и, наконец, венчающий эту систему современной формально-логический *аппарат*, в качестве «Обновленного Нового Органона», во власти которого разрешить все спорные, веками не решенные и имеющие быть философские проблемы. Трудно возражать против попыток систематизации внутрифилософского знания (хотя надо иметь в виду, что всякая систематизация чревата опасностью схематичности), но при условии, что эта систематизация исходит из того, что философское знание является «конкретной» структурой, единством многообразия, а марксистская философская концепция — такое «многообразие», «единством» (основанием, «сущностью») которого является материалистическое понимание истории.

Вне всякого сомнения, что каждая сфера философского мышления имеет свою специфическую проблематику — и так, между прочим, было всегда со времени возникновения философии как теоретического знания, — и в этом смысле исторический материализм, безусловно, является общесоциологической теорией, или, говоря словами В. И. Ленина, «научной социологией». Но, если даже иметь в виду реальную тенденцию усложнения и осмысления этой специфики, а также действительный процесс возникновения тех или иных специальностей научных дисциплин, вопрос о *дифференциации* наук внутри философского знания следует тем не менее ставить таким образом, чтобы не разрушать философию в своей главной определенности.

В частности, предоставляя истмату «относительную» (этот термин в данном контексте мало выразителен, ибо в конечном счете все относительно) самостоятельность — даже в условиях подвижности «граней» между ним и диаматом, — философы объясняют это желанием «спасти» истмат от растворения в диамате (и, по-видимому, в «социологии»). Эти опасения не очень понятны. При последовательной постановке вопроса исторический материализм не только занимает подобающее ему положе-

ние общесоциологической теории, но и выступает как теоретическая основа марксистско-ленинского понимания основного вопроса философии.

\* \* \*

Если вновь возвратиться к возникновению термина «социология», то следует обратить внимание на то обстоятельство, что Конт дал это новое название обществоведению, конечно, не потому, что ему просто не нравились старые термины, такие, как, скажем, «политика», «теодицея» «этика» и, наконец, «философия истории». Смысл этого терминологического нововведения был, как известно, связан с совершенно особой интерпретацией характера обществоведческого знания.

Основоположников позитивизма прежде всего не устраивала сама *философская* постановка обществоведческой проблематики. Эмпиризм (по их мнению, освобождающий от метафизической предпосылочности), который к тому времени завоевал форпосты естествознания, толкал их, как известно, к отрицанию существования извечных онтологических сущностей (но отнюдь не к отрицанию антидиалектических неизменных и вечных «законов»), а термин «философия» прочно ассоциировался с их безусловным принятием. Конт, конечно, не знал, да и вряд ли был бы в состоянии понять марксово отношение к онтологически понятой сущности, его критику спекулятивной метафизики, а тем более совершенно по-новому обоснованный им метод построения обществоведческой теории. Противопоставляя состояние «научное» или «позитивное» состоянию «метафизическому, или отвлеченному», первый позитивизм принципиально отрицал научность философского обществознания, полагая, что теперь, когда человеческий разум создал «небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук *наблюдения* (подчеркнуто нами. — М. Д.) обосновать *социальную физику*»<sup>6</sup>.

Конечно, и *такая* постановка вопроса была по сути *философской* точкой зрения, к тому же безусловно и определенно антидиалектической, и это имело определяющее значение для негативистического решения вопроса о соотношении философии и социологии. Поэтому в самом термине «социология» первоначально содержится тот смысл, что *научность* обществознания полагается как категорическое отрицание какой бы то ни было ее связи с философией, а метод обществознания решительно противопоставляется методу философскому<sup>7</sup>. Так, термин «социология» с

<sup>6</sup> О. Конт, Дух позитивной философии. См. «Антология мировой философии», М., 1971, стр. 563.

<sup>7</sup> Один из компетентных теоретиков позитивистской социологии Ал. Босков рассматривает процесс становления общественной мысли (имея в виду обществознание) как раз с этой принятой буржуазной историей социологии точки зрения (Г. Беккер, П. Сорокин и др.). В его концепции *социальная философия* (общественная мысль, не связанная еще с «наблюдением» и, скорее, оценочно-императивная, то есть «метафизи-

первых же дней своего возникновения обрел позитивистское содержание, связанное в гносеологии с отрицанием сущности и на этом основании с идеей непознаваемости необходимости и закономерности в наблюдаемых объектах, в обществоведении — с отрицанием закономерностей социального развития и, следовательно, его социалистических перспектив, в области же специальных обществоведческих дисциплин — с определенно выраженной тенденцией сведения всей значимости обществоведческого знания к его утилитарной роли.

Подвергая критике позитивистское решение вопроса о соотношении философии и социологии, следует, однако, отметить, что сама постановка этого вопроса была вызвана реальными процессами развития буржуазной философии, ряд направлений которой пришел к откровенному иррационализму, а также естествознания, вступившего в фазу конкретных исследований и обобщений. Что же касается буржуазного обществознания, то и оно к тому времени, несмотря на использование естественнонаучных понятий, отмежевывается от естествознания, но, с другой стороны, уподобившись ему как «наука наблюдения», отторгается от философии. Поэтому понятно, что эта проблема для обществознания имела не только исторически оправданное и рациональное значение, но и особый методологический смысл. И если на первых порах она ставилась в общем плане: философия (*метафизика*) — социология (*социальная физика*), то со временем этот методологический смысл получил более адекватное выражение в постановке вопроса о соотношении «общей» и «специальной» социологии.

Рассмотренная в аспекте соотношения общесоциологической и конкретно социологической («эмпирической») теории (в логике науки, соответственно, теоретических и эмпирических законов), эта проблема как бы полностью переместилась в пределы «позитивной науки» и порвала последние нити, связывающие социологию с философией. Это случилось не без влияния баденской школы неокантианства (очень определенно противопоставившей обществознание естествознанию), с одной стороны, а также вследствие развития конкретно социологических исследований и их поведенческих (в значительной степени бихевиористических) интерпретаций — с другой. Но, пожалуй, наибольшее значение в переосмыслении постановки проблемы философия—социология имело развитие самого позитивизма в сторону эмпиристико-логического. Логика науки, казалось бы, выработала *общенаучные* способы построения и проверки теорий, а логический позитивизм давал методологические основания для об-

---

ческая) сменяется *социальной теорией*, преследующей уже «научные цели». Социальные теории, в свою очередь, бурно развиваясь во II трети XX в., «благодаря временному союзу с развивающимися физическими и биологическими науками» превращаются в «серьезный вызов» социальной философии, и в этом противопоставлении социальная теория становится *социологической* теорией. Конттовской «позитивной философии» в данном контексте отводится роль «протосоциологии», которая дала социологии «идею и программу». (См. Г. Беккер и А. Босков, Современная социологическая теория, М., 1961, стр. 15—19).

новленной постановки вопроса. И хотя такая постановка вопроса оказалась значимой в ряде специальных аспектов, однако надежды сторонников позитивистского обществознания относительно «освобождения» от философии не сбылись. Очень скоро выяснилось, что общесоциологическая теория, как бы она ни строилась, по-прежнему ставила мировоззренческие и гносеологические вопросы, неизменно вовлекаясь в обсуждение проблем сущностного порядка. К тому же эти проблемы решались в плане вполне ортодоксальной мегафизики (до сих пор в социологии используются такие философско-социологические понятия, как «идеальные типы» общества М. Вебера, «аномия» Д. Дюркгейма, не говоря уже о таких спекулятивно-метафизических представлениях, как «принцип имманентной самодетерминации» П. Сорокина<sup>8</sup>), дополненной довольно произвольно устанавливаемыми критериями типологии социальных явлений (Г. Беккер, Т. Парсонс).

Более того, социология ни на одном из своих уровней не становилась «точной» и в смысле метода. Здесь так же, как и в логике науки, остро стояла проблема нового знания при переходе от обобщений эмпирического уровня к обобщениям уровня теоретического, справиться с которыми не помогли ни «операционные правила» П.-У. Бриджмена, ни «Словарь» Н. Р. Кембелла, ни правила соответствия Р. Карнапа<sup>9</sup>. К тому же у социологов этого направления, кроме общих с логиками, были и свои собственные трудности методологического характера, связанные с выработкой специальных методов исследования и построения социологического знания (конечно, в рамках эмпиризма), а также с определением границ использования логико-математического аппарата.

Поэтому не случайно один из крупнейших американских социологов-теоретиков Р. Мертон, разработавший метод структурно-функционального анализа применительно к обществознанию, выдвинул казалось бы конструктивную идею, которая помогла бы обойти рифы на путях систематизации результатов эмпирических исследований в общесоциологическую теорию. Всякие попытки создания общесоциологической теории, которая могла бы интегрированно воспроизводить уровни наблюдаемых деталей социального поведения с тем, чтобы стать руководством в эмпирических исследованиях, Мертон считает «апокалиптической верой». «Социология, — пишет он, — не готова еще для своего Эйнштейна, потому что не нашла своего Кеплера». Поэтому термин «теория» Мертон предлагает отнести лишь к концепции (конечно, логически связанной), которая ставит перед собой не всеобъемлющие, а скромные задачи и применима к ограниченному числу фактов.<sup>10</sup> Эти теории Мертон называет, как известно, «теориями среднего уровня» (точнее, «ранга»).

<sup>8</sup> См. P. A. Sorokin. The Principle of Immanent Change, „Theories of Society“, N. Y., 1965, стр. 1312, 1313.

<sup>9</sup> См. Р. Карнап, Философские основания физики, М., 1971, стр. 311.

<sup>10</sup> R. K. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, Illinois, 1954, стр. 6.

Казалось бы, такая трезвость в определении характера социологии как, в конечном счете, конкретной, специальной (несмотря на оправданные оговорки Мертона) науки могла бы стать «временным» решением проблемы: пока не надо пытаться создавать общесоциологические теории, будем разрабатывать локальные проблемы и строить «промежуточные» теории, совершенствуя методологию, технику, процедуры и логико-математический аппарат в социальных исследованиях, чтобы *после* заняться конструкцией на этой основе общесоциологической теории.

Не говоря уже о том, что такой подход не снимает ни одну из методологических (гносеологических) проблем, а только откладывает их обсуждение, он в то же время противоречит историческому опыту развития самого философского мышления.

Дело в том, что эмпиризм, как определенная программа обоснования знания, вопреки своим объективистическим притязаниям, в теоретико-познавательном плане (уж не говоря о собственно идеологическом) столь же предпосылочен и не в меньшей мере предполагает философские решения, чем, скажем, рационализм или сенсуализм. Это, собственно, признается в принципе многими позитивистами, начиная от Конта и вплоть до Карнапа.<sup>11</sup> Поэтому как сама эмпирическая постановка вопроса, так и эмпиристические социологические теории любого ранга имеют гносеологическое (и мировоззренческое), а следовательно, общесоциологическое содержание. И с этих гносеологических позиций они по существу отказываются не от притязаний быть общесоциологической теорией, а от допущения каких бы то ни было *критериев* ее доказуемости или проверяемости. И хотя «эмпирическое» понятие, на первый взгляд, не претендует на общезначимость («всеобщность»), то тем хуже, когда оно фактически принимает на себя эту функцию, — тогда открываются двери для произвольных теоретических конструкций. Именно это имел в виду В. И. Ленин, анализируя полемику относительно характера общественно-знания между Н. Михайловским и П. Струве. Считая, что Струве в каком-то смысле прав, противопоставляя спекулятивно-метафизическому понятию «живой личности» эмпирический и социальный «элемент» — «группу», В. И. Ленин тут же, как бы предвосхищая будущие теоретические споры вокруг философии и социологии, предупреждает: «Само по себе это понятие (группа.—М. Д.) слишком еще неопределенно и произвольно: *критерий* различения «групп» можно видеть и в явлениях религиозных, и этнографических, и политических, и юридических и т. п. Нет *твердого признака*, по которому в каждой из этих областей можно было различить те или иные «группы». Теория же классовой борьбы потому

<sup>11</sup> Конт, определяя значение «теории» как достаточного фундамента соответствующих наблюдений, считает бесспорным, что человеческий разум не мог бы никогда ни сочетать, ни даже собирать эти необходимые материалы, если бы он всегда не руководствовался некоторыми предварительно установленными философией спекулятивными взглядами (О. Конт, Дух позитивной философии, СПб., 1910, стр. 12). Та же идея, но, конечно, строго логически и корректно выраженная, лежит в основе обоснования гипотетико-дедуктивного метода.

именно и составляет громадное приобретение общественной науки, что устанавливает приемы этого сведения индивидуального к социальному...».<sup>12</sup> Не подвергая сомнению применимость понятия «группы» к исследованию тех или иных сфер общества, В. И. Ленин акцентирует здесь другое, принципиально важное обстоятельство: для определения теоретического содержания социологического понятия отнюдь не достаточно *любого* сведения «элементов индивидуальности» к «социальным источникам». Научной (здесь, как известно, и само понятие «науки» определяется с принципиально иных гносеологических позиций) социология может стать лишь в том случае, если она определит «критерии», «твердые признаки» своих теоретических (можно прибавить и «эмпирических») понятий и, самое главное, *приемы* сведения индивидуального к всеобщему — социальному. В социологической теории *любого* уровня они не должны быть случайными, локальными, произвольными, а неизбежно философски (гносеологически и методологически) осмысляются в контексте «целостности» — высказанной или не высказанной философской концепции. Согласно В. И. Ленину, именно в этом своем содержании они и выступают определенным образом в марксистской концепции материалистического понимания истории и теории классовой борьбы.

Если с этих позиций подойти к идее «теорий среднего уровня» Р. Мертона, то становится очевидным, что это не просто отрицание возможности общесоциологической теории. «Теория среднего уровня», кроме того, предлагается как «заменитель» *общесоциологической* теории, принимающий на себя ее познавательные и идеологические функции, но не располагающий, однако, для этого ни «твердыми признаками», ни «критериями» и ни «приемами». Обо всем этом, вероятно, следует подумать прежде, чем решать вопрос о включении «среднеуровневых» теорий в состав исторического материализма.

Исторический материализм, конечно, содержит в себе целый ряд познавательных аспектов и социальных функций. Не говоря уже об его значении как философской (гносеологической и методологической) концепции, он является в то же время и общесоциологической теорией общественного развития (истмат в собственном смысле) и социально-политической теорией переустройства общества (научный коммунизм), а также использует дисциплины, связанные с конкретно социологическими исследованиями («эмпирическая социология»).

Но, по-видимому, вряд ли следует связывать это различие с понятием «уровней», и вот по каким соображениям. Прежде всего, очевидно, нужно иметь в виду ту элементарную мысль, что «уровень» невольно, но не без основания, ассоциирует с оценочными понятиями «низший», «средний», «высший», а такая оценочная позиция в данном случае не только не уместна, но просто бессмысленна. Кроме того (и это имеет немаловажное значение в плане различения методов), в логике науки, основанной на естествознании, понятие «уровень» (которое непосредственно связано

<sup>12</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 428—429 (подчеркнуто нами.—М. Д.).

с проблемой нового знания, с соотношением эмпирического и теоретического) интерпретируется не в плане диалектического, а, в лучшем случае, гипотетико-дедуктивного (то есть логико-эмпиристического) метода. Тем не менее на этом основании понятие «уровень» в логике науки имеет строго определенное значение. Поэтому следует не переносить этот термин в социологию, а *переосмыслить* самое проблематику, связанную с этим понятием на основе диалектического метода и в связи со спецификой общественнознания.

Применительно как к социальному *знанию*, так и к общественному *сознанию* эта проблема, безусловно, нуждается в специальной теоретической разработке. Предварительно же можно заметить, что лишь при *философском* (диалектически-целостном) подходе возможно такое обсуждение этой проблемы, которое позволило бы избежать односторонних сведений одних познавательных аспектов и социальных функций к другим и, тем самым, растворению одних наук или дисциплин в других. Только так может быть обоснована разная необходимость разработки всех аспектов в соответствии с их «ролью», их гносеологическим и идеологическим содержанием. На этих же путях можно будет и точнее определить познавательные цели и социальные функции «эмпирической социологии» (конкретно — эмпирических исследований), которую нельзя связывать лишь с общесоциологической теорией в качестве первого эмпирического уровня.

Нельзя не согласиться с мнением, что конкретно-эмпирические исследования не содержат в себе нового теоретического («синтетического») знания и общеметодологического подхода и в этом смысле не являются наукой. Но это, однако, не исключает необходимости научной разработки их собственной, специальной методики, техники и процедур. Кроме того, и это очень важно в плане поставленных перед нашим обществом задач, конкретная социология дает материал не только для общесоциологической теории, не только для тех или иных обществоведческих наук (экономической, психологической, правовой и т. д. и т. п.), но и для усовершенствования методов научного руководства обществом и производством государственными, партийными, управленческими органами, а также для регулирования отношений человека с внешней средой. В этом смысле диапазон ее действия гораздо шире, чем в качестве «первого уровня» общесоциологической теории, и в этом же ее важное не только теоретическое, но и непосредственно практическое значение.

\* \* \*

Псевдообъективистическое ограничение социологической проблематики фактуальностью, «наблюдением» (конечно, «поведения», а не «сознания») не спасло позитивистическое общественнознание от постановок общесоциологических (и, следовательно, философских) проблем еще и в другом смысле. Общественнознание, даже в том случае, если оно делает предметом своего исследования лишь *факты* поведения, все равно в этих отдельных фактах вынуждено охватить все стороны и феномены жизни

общества: ведь «вычлененным» может быть подход, но не сама данность человеческого поведения. Между тем «строго научная» ориентация позитивистской социологии искусственно оставляет за пределами рационального осмысления целый ряд аспектов человеческого поведения, которые, по мнению социологов, по существу не поддаются научному исследованию ни в плане познания, в конечном счете, являются бессодержательными. Такая судьба, с точки зрения позитивистической социологии, постигла этику.

Представители социологической теории (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, У. Г. Самнер, В. Парето и др.) разными путями пытались вовлечь моральную проблематику в область социологической науки, но все они неизменно терпели неудачу. Это вряд ли следует считать случайностью; по-видимому, моральная проблематика слишком близка к философской, чтобы ее можно было исследовать в рамках одностороннего эмпиризма, вне целостного философского подхода. Именно потому все они «почти единодушно приходят к выводу, что нравственные представления и идеи нормативной этики (философская этика, конечно, заведомо исключается.—М. Д.) не несут в себе никакого знания и не могут быть представлены в виде логических форм мышления и являются иррациональными по своей природе».<sup>13</sup> Вследствие такого вывода создавалась, естественно, противоречивая ситуация, вполне логично приведшая к неопозитивистической попытке уже с *методологических* позиций и более последовательно освободить этику и от социологического (в первую очередь общесоциологического) содержания, которое, с их позиции, является «метафизическим», то есть философским. На этих путях и возникла специфически-этическая теоретическая область знания — метаэтика, предметом которой является логический (а позднее и лингвистический) анализ языка моральных суждений, а гносеологической задачей — исключение из области этики как философских, так и общесоциологических («общих» и «специальных») — проблем. Неопозитивистическая постановка вопросов теории морали приводит к философским выводам, выраженным в идее эмотивизма. Эмотивистическая же концепция этики, как известно, полагает, что моральные понятия это по существу «псевдопонятия», а моральные суждения, не являясь ни фактуальными, ни формальными, не имеют познавательных характеристик. Свой смысл и значение они обретают вне пределов логики (и, следовательно, рационального мышления), в эмоционально-психологической сфере человеческого общения.

Выводя этику (в отличие от социологии) за пределы знания, неопозитивизм тем самым как бы с другой стороны реализует тенденцию эмпирико-логической локализации социологической теории, в лучшем случае ее «среднеуровневость», и с методологических позиций принципиально отвергает ее гносеологические, мировоззренческие притязания. В то

<sup>13</sup> О. Г. Дробницкий, Т. А. Кузьмина, Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967, стр. 158.

же время, наследуя неокантовские тенденции и имея в виду разделение наук на номологические и идеографические, уже на иных основаниях «раскалывает» и само обществознание, превращая определенную часть общественных феноменов в научно непознаваемые. Это отторжение от социологии всей проблематики, которую не так-то просто «очистить» от философии, есть, по сути, позитивистское решение вопроса о соотношении философии и социологии.

Такое же принципиальное размежевание в вопросе философия — социология происходит во всей современной буржуазной философии между сциентистскими и иррационалистическими направлениями, представленными, в частности, в экзистенциализме.

Известно, что экзистенциализм, как одно из иррационалистических современных направлений в философии, принципиально по-иному ставит проблемы «системы» природа—человек—общество. В поисках основ жизни философы этого направления приходят к выводу, что их надо искать, если и не полностью в «экзистенциальном мышлении», то во всяком случае *не* в «наличном бытии», к которому именно обращены такие конкретно-эмпирические, по их мнению, науки, как социология, психология и т. д. И хотя в центре внимания экзистенциализма всегда находится «феноменология человеческого бытия», то есть по существу самые важные и жгучие обществоведческие проблемы их решения должна давать *не социология*. Для экзистенциализма, который пытается ставить обществоведческие вопросы в неразрывной связи с философскими, «антропоцентризм» как раз и выражает: это слияние философии и обществознания. Обществоведческая проблематика здесь по существу совпадает с философской и исключает эмпирическое и, уже с их точки зрения, «бессодержательное» исследование социальных явлений, когда речь идет об их «понимании» и объяснении.

Следует особо подчеркнуть, что такое «слияние» не есть целостность в марксистском понимании, ибо оно лишено рационально-осмысленного и предметно-диалектического содержания. О сближении экзистенциалистического подхода с марксистско-ленинским (который также считает, как об этом говорилось выше, что обществоведческие теории являются философскими) не может быть и речи еще и потому, что в экзистенциализме этот вопрос рассматривается в онтологическом аспекте, следствием чего — при определенных предпосылках — является его *иррационалистическая* интерпретация.

Но самым интересным представляется то, что противоположность позиций позитивизма и экзистенциализма в обсуждаемом вопросе в то же время объединяет их в каком-то смысле в одно целое. В диалектически сложной и многообразно взаимосвязанной структуре функционирования и развития общества каждое из этих направлений, в конечном счете, «выхватывает», вычленяет лишь то, что поддается осмыслению с его позиций, предоставляя невмещающиеся аспекты другой стороне и этим как бы дополняя друг друга. Но не только это. Еще более разительна их общность в тенденции их теоретических предпосылок. Экзистен-

циализм, по существу принимая те же определения социологии, что и позитивизм, именно на этом основании выводит общесоциологическое знание во внерациональную, антиинтеллектуальную сферу, в контекст онтологически иррационального. Тем самым философия (и соответственно — общесоциологическая теория), вполне в традициях позитивизма, утверждается как «метафизика».

Такая «дифференциация» (с вычленением того или иного аспекта) в сфере обществоведческого знания не проходит бесследно для развития философского мышления. Это верно лишь постольку, поскольку эти в целом неприемлемые направления ставят и обсуждают важные теоретические проблемы. Что касается обсуждаемого вопроса, целостного по своей сути, то он не может быть рационально истолкован ни в пределах *каждого* из этих односторонних направлений, ни в них *обеих*, вместе взятых. В любой односторонней крайности страшна не потеря целостности объекта, проблемы или подхода как таковая (ведь целостность не абстрактное требование «системы», не самоцель), а искажение действительных отношений и, следовательно, связанных с ними проблем. При этом неизбежно возникает необходимость компенсировать «потери» с помощью эклектических связей или спекулятивных конструкций<sup>14</sup>. Эти искажения не носят чисто личностного характера, связанного с особенностями интеллекта, с недостатком ума и образования. В конечном счете основанием для них служит определенная социально обусловленная «точка зрения», и поэтому яркая буржуазная окраска этих направлений имеет идеологически отрицательные последствия. Именно поэтому «разговоры о целостности» вряд ли следует считать общим местом.

С точки зрения самого общего теоретического обзора можно заключить, что тенденция буржуазной социологии освободиться от философской опеки еще больше акцентирует значимость философской проблематики. Логика развития обществоведческого знания (и философского мышления) не только не завершается «дифференциацией наук» в философии, а, напротив, выдвигает настоятельное требование их диалектически взаимосвязанного (целостного, но в то же время теоретически конкретного) рассмотрения на каждом повороте, в каждом из определившихся аспектов, сфер, «уровней».

Термин «социология» исторически имеет определенное позитивистское гносеологическое и мировоззренческое значение. Но вместе с тем вынужденная постановка в рамках социологии вопроса о характере и

<sup>14</sup> Примером тому может служить беккеровская шкала «священного и светского», в которой использованы понятия «священного» и «мирского» Э. Дюрингема. Г. Беккер как бы вынужден прибегать ко множеству «дополнительностей» и даже к «диалектическим» приемам (вплоть до «перехода в свою противоположность»). См. Г. Беккер и А. Босков, Современная социологическая теория, стр. 206. То же в принципе можно сказать, например, о концепции свободы уже в экзистенциалистической «антропологии». Отрицательная «диалектика» Сартра (свобода-несвобода-свобода) мало научна и спекулятивна и может иметь ценность (теоретическую) лишь в качестве самоуспокоительных упражнений человеческого интеллекта.

возможности общесоциологической теории (а вне позитивизма — о характере обществоведческого знания вообще) свидетельствует о необходимости обсуждать эти вопросы в аспекте «метафизического», то есть *философского* знания, при котором термин «социология» обретает свой этимологический смысл,—как общественное знание *вообще*. Но в то же время он продолжает сохранять свое «частное», приобретенное в процессе развития позитивистское содержание. Вследствие этого создается возможность двусмысленного использования термина «социология», а это ведет к определенным и очень серьезным трудностям и смещениям. Бессмысленно возражать против понятия «социология» в его общем смысле, можно только напомнить о том, что за этим термином скрыты серьезные гносеологические и мировоззренческие проблемы. И если есть, тем не менее, основания для возражения против безоговорочного использования этого термина в марксистско-ленинском общественном знании, то именно потому, что недооценка этого смысла может привести к смещениям в самой сути обществоведческих проблем.

Марксистско-ленинская позиция в вопросе о характере социологической (и, в первую очередь, общесоциологической) теории противопоставлена упомянутым односторонним крайностям по своим фундаментальным теоретическим положениям. Для марксистско-ленинской теории неприемлемы не те или иные выводы позитивизма или экзистенциализма, а сама постановка вопроса по существу. Но то, что с точки зрения марксистской философии социологическая теория не может быть нефилософской, отнюдь не означает возвращения к домарксистской спекулятивной метафизике, ибо Маркс, *пересматривает* в целом вопрос о том, что такое философия. Гносеологическим стержнем обсуждения этого вопроса для Маркса служит проблема *метода построения научной теории*, которая и позволяет без теоретических потерь обсудить вопрос о познавательных и социальных функциях и задачах общесоциологической теории.

Именно в этой связи ставит В. И. Ленин в своих первых философских произведениях вопрос о социологии. Имея в виду ее общесоциологический смысл, он обсуждает эту проблему не формально и терминологически, а по существу, ставя вопрос о том, *какая* социология может считаться научной. Противопоставляя марксистскую концепцию односторонностям в области общественного знания («субъективной социологии» и «объективизму»), в сходной, но еще в недостаточной степени определившейся ситуации, В. И. Ленин, не возражая против термина «социология», в то же время с категорической определенностью ставит вопрос о гносеологическом и идеологическом содержании общесоциологической теории. Согласно В. И. Ленину она является выражением «точки зрения» и соответственно «метода», ибо единство мировоззренческого (объясненного как идеология) и гносеологического составляет суть марксистского понимания основного вопроса философии. «...Теперь — со времени появления «Капитала», — пишет В. И. Ленин, — материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение, и пока

мы не будем иметь другой попытки научно объяснить функционирование и развитие какой-нибудь общественной формации,— именно общественной формации,— подчеркивает В. И. Ленин (то есть целостности. — М. Д.),— а не была какой-либо страны или народа, или даже класса и т. п.,— другой попытки, которая точно так же сумела внести порядок в «соответствующие факты», как это сумел сделать материализм, точно так же сумела дать живую картину известной формации при строго научном объяснении ее,— до тех пор материалистическое понимание истории будет синонимом общественной науки».<sup>15</sup>

Проблемы метода, «приемов построения» социологической теории, привлекают особое внимание В. И. Ленина, ибо, по его мнению, один и тот же объект — в рассматриваемом случае современное ему российское общество — может, в зависимости от социально обусловленной «точки зрения», по-разному вычленяться в процессе построения социологической науки. Михайловский и Струве вычленяют, «выхватывают» односторонние крайности, разрушают «целостность» — русское общество начала XX в., не умея найти определяющих ее оснований. «Диалектическим методом...,— пишет В. И. Ленин,— Маркс и Энгельс называли не что иное, как *научный метод в социологии*, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм (не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов), для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, исследование законов ее функционирования и развития».<sup>16</sup> Эта целостность «живого организма» представляется В. И. Ленину (вслед за Марксом) отнюдь не бесстелесным «скелетом» — метафизической сущностью, которая *после* обрастает «плотью и кровью» (в этой связи очень характерна ленинская критика спекулятивизма «триады»), а как вся капиталистическая общественная формация, «как живая — с ее бытовыми сторонами, с фактическим социальным проявлением присущего производственным отношениям антагонизма классов, с буржуазной политической надстройкой, охраняющей господство класса капиталистов, с буржуазными идеями свободы, равенства и т. п., с буржуазными семейными отношениями»<sup>17</sup>.

Метафизическому представлению о целостности, как спекулятивному развертыванию сущности, В. И. Ленин здесь противопоставляет марксово «единство многообразия», построенное на эмпирически обоснованных предпосылках и анализе многообразных отношений общества. В таком противопоставлении не «многообразия» является спекулятивным порождением метафизической сущности (закона, необходимости), а, на-

<sup>15</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 139—140.

<sup>16</sup> Там же, стр. 165 (подчеркнуто нами.—М. Д.).

<sup>17</sup> Там же, стр. 137 (подчеркнуто нами.—М. Д.).

против, «сущность» (необходимость, закономерность, повторяемость развития, всеобщность) есть теоретический вывод, объективно содержательный, вытекающий из анализа реальных (освобожденных от иллюзорности) отношений этой целостности (общества), взятой в ее функционировании и развитии,<sup>18</sup> диалектическое обобщение определяющих ее основ.

Но существенное (хотя бы в рассматриваемом плане) заключается не в гносеологическом противопоставлении материалистической диалектики метафизике, определившей принципиальную особенность Марксовой философской концепции. В данной связи важно то, что Маркс *«свой»* диалектический метод рассматривает и как *метод построения* научной теории, который позволяет ему, исходя из эмпирически обоснованных предпосылок, путем восхождения от абстрактного к конкретному, раскрыть анализируемый объект как единство (закономерность) в его многообразии (многообразных отношениях). Это, собственно, особый, диалектический способ образования понятий («абстракций») и построения теории, который по существу отличен и от индуктивного, и от дедуктивно-логического, и от гипотетико-дедуктивного. К сожалению, на эту характеристику Марксова метода обращается слишком мало внимания, вероятно, потому, что, с точки зрения логики науки, он не имеет корректного, точного выражения, хотя все серьезные философы интуитивно (и не только так) чувствуют, что вне этого подхода нет ни философии, ни, следовательно, общесоциологической теории.

Между тем главным образом в этом смысле марксистский диалектический метод противопоставлен *любой* метафизической концепции (метафизической и в позитивистском смысле), вплоть до современного иррационализма и теологизма. Что же касается позитивизма, то спор с ним, конечно, идет не о том, должна или не должна социологическая теория строиться на основе конкретно социологических исследований, о чем говорилось выше. Фундаментальная противопоставленность марксистской и позитивистской точек зрения на обществознание проявляется в сфере «приемов», метода построения *теории*, то есть речь идет о том, *как* должна строиться общесоциологическая теория, и именно это имеет принципиальное гносеологическое и идеологическое значение.

Конечно, такая дисциплина, как логика (философия) науки, развивавшаяся на первых порах в пределах позитивизма, оставила далеко по-

---

<sup>18</sup> Следует обратить внимание на то, что диалектическую точку зрения на «функционирование и развитие» общества как единого организма, по-видимому, не следует интерпретировать в плане метода системных исследований. Логика рассуждений свидетельствует о том, что наложение «функционирования» на «развитие» по своему существу лишь усложняет схему соотношения функционального (у Пиаже — «группировка») и генетического (соответственно — «операциональное развитие»), но не дает представления о диалектической целостности (см. Ж. Пиаже, Избранные философские труды, М., 1969, стр. 218—220).

зади те времена, когда антидиалектический подход можно было отождествить с «механическим сцеплением»: логика науки и эмпиристическая социология располагают целым рядом более сложных приемов, разработанных в разных планах и на разных основаниях и имеющих позитивное специальнонаучное значение. Тем не менее возникает вопрос: принципиально возможно ли логико-эмпиристическими методами построить общесоциологическую (и, соответственно «среднего уровня» или даже «конкретно-социологическую») *теорию*, вне философского (диалектического) метода онтематизации знания.

Специальнонаучные методы в плане собственно логики характеризуются «точностью» благодаря все усовершенствуемому логико-математическому аппарату и поэтому, на первый взгляд, как будто обладают той универсальной «строгой научностью», к которой закономерно стремится человеческое знание. С этой точки зрения, диалектический метод — как метод построения теории — кажется как бы аморфным и не достаточно определенным.

Между тем в этой формальнологической несводимости марксистско-ленинского диалектического метода заключается его самое важное теоретическое достоинство, ибо это есть открытое признание несциентифицируемости философии вообще, марксистско-ленинской философии в частности, и в то же время утверждение ее познавательной значимости и *научности* на принципиально иных гносеологических основаниях. Своеобразие марксистско-ленинского подхода позволяет, не отбрасывая гносеологической и мировоззренческой устремленности к познанию сущности явлений, полностью преодолеть метафизическую постановку проблемы при помощи метода многоференциального логического (и исторического) анализа конкретных явлений («фактов») конкретной исторической целостности (общества). И в *этом смысле* марксистский диалектический метод совершает как бы акт самопознания, воспроизводя в теоретической концепции суть, характер бесконечно сложной структуры человеческого мышления.

В этом аспекте, пожалуй, больше всего показательна история развития логических (и философских) методов от классической дедукции к индуктивному методу и через дедуктивное установление логических путей подтверждаемости к гипотетико-дедуктивному методу. Если эту историю рассмотреть с точки зрения все большего приближения к формальнологическому выражению диалектического метода (как «типа» мышления), то бросается в глаза недостаточность даже самого совершенного из них в смысле полного и всестороннего охвата исследуемых объектов. Может быть, этот «зазор» и рождает на каждом повороте развития философского мышления идею о том, что без философии (диалектики) не обойтись, и тем самым стимулирует развитие и собственно логических методов и философского знания. И не только это. Сама проблема соотношения методов может обсуждаться не формальнологически (логистиче-

ски) или, в лучшем случае, «методологически»,<sup>19</sup> а опять-таки целостно, многосторонне и в единстве, то есть философски. И, по-видимому, в этой связи одна из самых трудных проблем метода — проблема «приемлемости» и «эвристичности» теории — совершенно справедливо рассматривается на более широких теоретико-философских основаниях.

Что же касается специальнонаучных подходов к исследованию *социальных* объектов, которые служат уже собственно социологическим основанием для рассмотрения вопроса о возможном характере социологических теорий, то здесь в несколько ином плане (но тем острее) стоит проблема соотношения этих подходов с историко-материалистическим, диалектическим. Эти вопросы требуют специального рассмотрения, но не трудно догадаться, что речь идет не об отрицании этих подходов как таковых в сфере специальных социологических дисциплин. Возражения относятся к возможности построить с их помощью общесоциологическую теорию, и на этом основании прийти к решению проблемы «уровней» в социологической теории.

\* \* \*

Развитие нашего общества ставит перед философией и обществом серьезные и ответственные задачи. Исторический материализм, как единственная научная социология, по самому своему существу имеет первостепенное социально-политическое значение: ему принадлежит роль теоретического руководства в коммунистическом преобразовании общества. Еще большую значимость приобретает эта его функция в связи с задачами сегодняшнего дня, поставленными XXIV съездом КПСС, — с ускорением темпов научно-технического прогресса, совершенствованием методов управления обществом и производством. Развитие общественнознания, естествознания и техники обнаруживает важные и сложные стороны теоретических проблем социального знания, новые возможности связи теории и практики, практического применения научных достижений. Дальнейшая научная разработка этой проблематики в области общественнознания на базе марксистско-ленинского понимания этого вопроса и критики позитивистской философии, безусловно, способствовала бы развитию науки, которая является одним из главных факторов решения задач коммунистического строительства.

---

<sup>19</sup> В нашей литературе стало принятым рассматривать методологию как какой-то «эрзац» философии. Как будто там, где нужно уйти от прямых ответов на действительные вопросы, в частности на вопрос о соотношении истмата и социологии, можно отделаться общими утверждениями: «играет методологическую роль». Между тем само понятие «методология» можно интерпретировать по-разному в контексте различных философских направлений. Поэтому сведение роли истмата к «методологии» по отношению к «социологии» (?) есть лишь отговорка. В действительности речь должна идти не о методологической, а прежде всего, о гносеологической роли истмата как марксистской философской концепции в отношении ко всем сферам, аспектам, «уровням» социологического знания.

ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ ԵՎ ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆՔՅԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅԱՆ  
ՄԻ ՔԱՆԻ ԻՄԱՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Մ. Ս. ԴԱՆԵԼՅԱՆ

(Ա մ փ ո փ ս ու մ)

Փիլիսոփայության ու սոցիոլոգիայի փոխհարաբերության հարցը իմացաբանական և իդեոլոգիական խոր բովանդակություն ու նշանակություն ունի: Այդ հարցը հողվածում քննարկվում է գլխավորապես մարդկային մտածողության տրամաբանության կապակցությամբ:

Փիլիսոփայության ու սոցիոլոգիայի միասնության մարքսիստական-լենինյան ուսմունքն այս պրոբլեմի կապակցությամբ հակադիր է պոզիտիվիստական փիլիսոփայությանը, որը ճգնում է սոցիոլոգիան անջրպետել փիլիսոփայությունից, դարձնել այն «սպաիդեոլոգացված», «փաստային» գիտություն:

Պատմա-փիլիսոփայական նյութի վերլուծությունը ցույց է տալիս, թե ինչպիսի միակողմանի ծայրահեղության է հանգեցնում պոզիտիվիստական տեսակետը և հարցի էության իմացաբանական ինչպիսի աղճատման է բերում այն: Ինչ վերաբերում է ժամանակակից բուրժուական սոցիոլոգիային, ապա նրանում լայնորեն քննարկվող «միջին մակարդակի տեսությունների կոնցեպցիան» իրենից ներկայացնում է էմպիրիկ հասկացություններին ընդհանուր սոցիոլոգիական տեսության ֆունկցիաներ վերագրելու մի փորձ, որը իմացաբանական տեսակետից չի արդարացվում, իսկ գաղափարապես բոլորովին անընդունելի է:

Ընդհանուր սոցիոլոգիական տեսություն կառուցելու մարքսիստական մեթոդը հիմնված է առաջին հերթին ընդհանուր-սոցիոլոգիական հասկացությունների տարբերակման շափանիշները մշակելու, նրանց ապացուցելիության և ստուգելիության բազայի վրա: