

Andrzej Niesporek

 <https://orcid.org/0000-0001-7514-8163>

 andrzej.niesporek@us.edu.pl

Uniwersytet Śląski

 <https://ror.org/0104rcc94>

Filozofia i socjologia. Kilka uwag o ich wzajemnych związkach

 <https://doi.org/10.15633/lie.31208>

Abstrakt

Filozofia i socjologia. Kilka uwag o ich wzajemnych związkach

Jedną z perspektyw badawczych obecnych w socjologii jest analiza wpływu warunków społecznych na ludzkie myślenie: wiedzę, idee i naukę. W tym nurcie badawczym mieści się także socjologia filozofii. Koncentruje się ona na społecznych warunkach aktywności filozoficznej i ich wpływie na myśl filozoficzną oraz różnorodność filozoficznych poglądów. Bada praktyki społeczne związane z konstruowaniem myśli filozoficznej i będące ich rezultatem idee filozoficzne. W artykule analizuje się główne nurty socjologii filozofii, nawiązujące do makro- i mikrostrukturalnych analiz wpływu czynników społecznych na wiedzę, naukę i filozofię.

Słowa kluczowe: socjologia filozofii, socjologia wiedzy, socjologia nauki, filozofia

Abstract

Philosophy and sociology. Some remarks about their relationship

One of the research perspectives in sociology is the analysis of the impact of social conditions on human thinking: knowledge, ideas and science. This research also includes the sociology of philosophy. It focuses on the social conditions of philosophical activity and their impact on philosophical thought and the diversity of philosophical views. Sociology of philosophy studies social practices related to the construction of philosophical thought and the philosophical ideas resulting from them. The article analyses the main trends in the sociology of philosophy, referring to macro and micro-structural analyses of the impact of social factors on knowledge, science and philosophy.

Keywords: sociology of philosophy, sociology of knowledge, sociology of science, philosophy

Na wzajemne związki filozofii i socjologii można patrzeć z różnych punktów widzenia. Głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście jest socjologiczna analiza społecznego warunkowania praktyki filozoficznej. Znajduje ona wyraz w kształtowaniu się nowej subdyscypliny socjologicznej, jaką jest socjologia filozofii. Zrozumienie specyfiki socjologii filozofii wymaga jednak umiejscowienia jej w szerszym kontekście rozwoju socjologicznej refleksji nad ludzkim poznaniem oraz obecnych w niej modeli teoretycznych.

Filozofia nauk społecznych (socjologii)

Filozofię i socjologię łączą wielorakie związki¹. Początki myślenia socjologicznego są zakorzenione w refleksji filozoficznej. Od początków kształtowania się socjologii jako nauki także jej związki z filozofią są różnorodne. Również współcześnie pytania, które zadajemy, zastanawiając się nad socjologią jako dyscypliną naukową, mają filozoficzny charakter². Filozoficzna refleksja nad naukami społecznymi, w tym nad socjologią, ma więc swoją historię i jest ważnym elementem współczesnego dyskursu akademickiego. Obejmuje klasyczne publikacje naukowe (książki i artykuły naukowe) i prace o charakterze podręcznikowym.

Najogólniej rzecz ujmując „Filozofia nauk społecznych to dziedzina filozofii, która krytycznie myśli o naturze i zakresie wiedzy w naukach społecznych”³. Istotnym elementem nauk społecznych, w tym socjologii, jest bowiem ich autorefleksyjność. Nie tylko koncentracja na przedmiocie badań i refleksji teoretycznej, lecz także nad nimi samymi jako dyscyplinami naukowymi. Socjologia i inne nauki społeczne czynią przedmiotem swojego zainteresowania ich własne podstawy poznawcze. Obecność myślenia filozoficznego w naukach społecznych, w tym w socjologii, ujawnia się więc zasadniczo na dwóch poziomach. Jeden to najogólniejszy poziom obejmujący ogólne

1 Por. T. Adorno, *Philosophy and sociology*, Cambridge 2022, *passim*.

2 Por. T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003, s. 11.

3 D. Little, *Philosophy of sociology*, w: *Philosophies of the sciences: A guide*, ed. F. Allhoff, Blackwell Publishing Ltd., 2010, s. 293.

założenia, w tym przedmiot i problematykę badań, a także ogólną perspektywę metodologiczną (np. spór naturalizmu z interpretatywizmem; holizmu i indywidualizmu itp.). Drugi poziom dotyczy wewnętrznych problemów nauk społecznych (socjologii), kiedy pytania badawcze wiodą do punktu, w którym nie istnieją odpowiedzi w ramach danego podejścia. Wówczas pojawia się miejsce na refleksję filozoficzną⁴.

Filozoficzne problemy nauk społecznych są w takim samym stopniu problemami nauk społecznych, jak i samej filozofii. Dotyczą bowiem fundamentalnych filozoficznych pytań: ontologicznych, epistemologicznych i etycznych. „Są to pytania, na które ich dyscypliny nie są w stanie odpowiedzieć, ale odpowiedzi na nie mają wpływ na kierunek i perspektywę badań społecznych”⁵. Klasycznym przykładem styczności myśli socjologicznej i filozoficznej są między innymi teksty Emila Durkheima dotyczące istoty faktów moralnych⁶. Obecne w naukach społecznych (socjologii), także współcześnie, problemy i dylematy filozoficzne, mają więc swoje zakorzenienie oraz rozwiązanie w fundamentalnych sporach filozoficznych.

W refleksję socjologiczną wpisane są więc fundamentalne filozoficzne problemy. W tym kontekście mówi się nawet o idei filozoficznej socjologii, tj. socjologii świadomej filozoficznie⁷. Możemy mówić o trzech obszarach filozoficznych zagadnień obecnych w socjologii. Po pierwsze, dotyczą one związków myśli filozoficznej i socjologii. Zakorzenienia socjologicznych idei w myśli filozoficznej, począwszy od starożytnej Grecji⁸. Po drugie, socjologiczna refleksja odwołuje się do idei człowieczeństwa i humanizmu, będących przedmiotem refleksji filozoficznej. Po trzecie, dotyczy dwoistego charakteru źródeł społecznej normatywności. „Aby zrozumieć to, co normatywne, musimy rozpatrywać je jednocześnie socjologicznie i filozoficznie: normatywność

4 Por. T. Szawiel, *Obecność filozofii a nauki społeczne*, „Stan Rzeczy” 1 (2011) nr 1, s. 165–179.

5 A. Rosenberg, *Philosophy of social science*, Boulder 2012, s. 293.

6 Zob. E. Durkheim, *Sociology and philosophy*, New York–London 1974; por. D. Garlitz, *Durkheim's French neo-Kantian social thought: Epistemology, sociology of knowledge, and morality in the elementary forms of religious life*, „Kant Yearbook” 12 (2020) issue 1, s. 33–56.

7 Por. D. Chernilo, *The idea of philosophical sociology*, „The British Journal of Sociology” 65 (2014) issue 2, s. 338–357.

8 Por. G. McCarthy, *Classical horizons. The origins of sociology in ancient Greece*, Albany 2003, passim.

jest wytworzona przez człowieka i zmienna społeczno-historycznie, stąd wynika jej w pełni immanentna jakość, ale jest też przedspołeczna, a więc quasi-transcendentalna”⁹.

Socjologiczna filozofia

Związki filozofii i socjologii są jednak obopólne. Jak podkreśla Randal Collins, niezbędna jest zarówno filozofia socjologii, jak i socjologiczna filozofia. Jednak ta ostatnia rozumiana jest tutaj przede wszystkim jako filozofia świadoma społecznych uwarunkowań własnej wiedzy, które przedmiotem swojego poznawczego zainteresowania czyni socjologia¹⁰. O ile filozoficzna refleksja nad naukami społecznymi, w tym socjologią, jest powszechnie obecnym i akceptowanym elementem dyskursu naukowego, o tyle socjologiczna refleksja nad filozofią jest relatywnie w nim mniej obecna. Analizowanie idei filozoficznych z perspektywy socjologicznej nie jest oczywiście czymś zupełnie nowym. Źródła takiej perspektywy poznawczej odnajdujemy w myśli Hegla. Jeśli oczywiście traktujemy Hegla jako prekursora myślenia socjologicznego¹¹.

Cechą socjologicznego oglądu poznania/wiedzy jest przekroczenie czyisto podmiotowej perspektywy właściwej dla idei rozumu „ześrodkowanego w podmiocie”¹². Proces odchodzenia od kartezjańskiego podmiotowo-przedmiotowego dualizmu, przechodzenia od epistemicznej do epistemologicznej perspektywy, ukształtował się jeszcze w obrębie filozofii transcendentalnej i znalazł swoje zwieńczenie w myśli Hegla¹³. Hegel dokonał jednak zasadniczego przełomu. Kluczowe jest tutaj nowe podejście do problemu praktyki. Filozof ten rozumie praktykę jako historyczną i społeczną aktywność kulturową człowieka, poprzez którą człowiek kształtuje siebie i swój świat. Praktyka u Hegla ujmowana jest nadal w idealistycznej perspektywie, jako praca

9 D. Chernilo, *The idea of philosophical sociology*, s. 341.

10 Zob. R. Collins, *For a sociological philosophy*, „Theory and Society” 17 (1988) issue 5, s. 669–702.

11 Por. A. Niesporek, *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice 2021.

12 J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 42.

13 Por. M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, passim; M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017, passim.

„Ducha” i „Pojęcia”, jednak staje się kluczową kategorią jego filozofii. Praktyka jest jednoczesnym samowytwarzaniem się podmiotu i przedmiotu, jest — jak powiada Hegel — „byciem u siebie w tym co inne”, jest procesem przekształcania przedmiotu (świata), w którym jednocześnie konstytuuje się sens przedmiotu i samoświadomość (samowiedza) podmiotu. Podmiot rozpoznaje się w kształtowanym przez siebie świecie, „w tym, co inne”, w świecie, któremu nadaje sens¹⁴. Oznacza aktywność, która jednocześnie „wytwarza zarówno całą przedmiotową rzeczywistość społeczno-ludzkiego świata, jak i wszelkie formy jej poznawczego przyswajania przez świadomość i samoświadomość człowieka”¹⁵. Poznanie jest więc tutaj składową społeczno-kulturową praktyki człowieka.

Istotą heglowskiego rozumienia praktyki jest uznanie jednoczesnego samowytwarzania się podmiotu i przedmiotu, w którym swoje bytowe uzasadnienie ma epistemologicznie ujmowana relacja myśli i rzeczywistości. Poznanie jest więc dane poprzez społeczną praktykę, w jedności poznania i praktyki. Praktyka w tym ujęciu stanowi horyzont poznawczy: świat, jaki jest sam w sobie (poza praktyką), i świat dany w procesie praktyki nie mogą zostać rozróżnione.

To radykalne stanowisko wiążące poznanie/wiedzę i życie społeczne/praktykę społeczną znajduje swoje równie radykalne odzwierciedlenie w teorii socjologicznej Niklasa Luhmanna. W nawiązaniu do koncepcji systemu autopoietycznego¹⁶ i teorii form George’a Spencera Browna¹⁷ Luhmann w funkcjonowanie systemu społecznego wpisuje warunki możliwości powstania poznania i wiedzy¹⁸. Podejmując kluczowe dla niego zagadnienie związku systemu i znaczenia, czyni to poprzez aktualizację epistemologicznych w istocie pytań o sposób rozumienia podmiotu i poznania. Odwołuje się

14 Por. A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 42–45.

15 M. Siemek, *Hegel i filozofia*, s. 22.

16 Zob. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis. The organization of the living*, w: H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Boston 1980 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 42).

17 Zob. G. Spencer-Brown, *Laws of form*, London 1969.

18 Zob. N. Luhmann, *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, w: *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, eds. W. Krohn, G. Koppers, Dordrecht–Boston–London 1990, s. 67.

do specyfiki systemu autopoietycznego, analizuje kształtowanie się różnicy między systemem i środowiskiem oraz zamkniętość operacyjną systemu. Poznanie w tak szerokim ujęciu jest działaniem systemu. Dziedzina poznania systemu jest relatywizowana do właściwego mu sposobu utrzymywania ciągłości strukturalnej (autopoiesis). Jego wiedza nie odzwierciedla zewnętrznej rzeczywistości, lecz, poprzez samoodnoszenie się systemu wobec siebie, obraz tej rzeczywistości staje się odzwierciedleniem procesu jego autopoiezy¹⁹. Analizując system społeczny jako system autopoietyczny, Luhmann relatywizuje więc poznanie do mechanizmów funkcjonowania systemu społecznego, rozumianego jako system komunikacyjny. Najogólniej rzecz ujmując, poznanie jest tutaj społecznie współokreślane. Jest elementem utrzymywania ciągłości strukturalnej przez system społeczny. Dotyczy to także wiedzy socjologicznej²⁰.

Socjologia filozofii

Uznanie społecznego uwarunkowania poznania i wiedzy i uczynienie ich przedmiotem refleksji socjologicznej otworzyło także nowe perspektywy dla analizy społecznego kontekstu refleksji filozoficznej, powstania socjologii filozofii. Socjologia filozofii traktowana jest jako subdyscyplina socjologiczna. Definiuje się ją jako:

badanie *aktywności filozoficznej* jako społecznie zorganizowanej działalności, zakorzenionej w różnych kontekstach historycznych i społecznych i obejmującej wytwarzanie wiedzy filozoficznej – to znaczy twierdzeń i argumentów, które roszczą sobie prawo do słuszności²¹.

19 Por. H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesis*, s. 118–121; A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 158–168.

20 Por. N. Luhmann, *The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 25 (1984) no. 1–2, s. 59–72; A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 168–180; A. Niesporek, *Disputes over the concept of social system and the critique of sociological reason*, „Journal of Modern Science” 53 (2023) no. 4, s. 149–169.

21 C. G. Heidegren, H. Lundberg, *What is the sociology of philosophy? Studies of Swedish and Scandinavian philosophy*, London–New York 2025, s. 1.

Socjologia filozofii w najogólniejszym zakresie zajmuje się więc badaniem filozoficznej aktywności, której efektem jest tworzenie filozoficznych idei²². Socjologia filozofii jest powiązana z takimi subdyscyplinami socjologicznym, jak socjologia wiedzy, socjologia nauki i socjologia idei, szczególnie tzw. „nowa socjologia idei”²³.

Socjologia wiedzy, idei i nauki

Zasadniczym pozostaje pytanie o wzajemne związki wymienionych subdyscyplin socjologicznych, a w dalszej części o miejsce wśród nich socjologii filozofii. Najogólniej rzecz ujmując, wspólną płaszczyzną wymienionych subdyscyplin jest przekonanie o społecznych uwarunkowaniach ludzkiego poznania. Różnice między subdyscyplinami wynikają natomiast ze specyfiki poszczególnych form tego poznania. Najszerszym obszarem zainteresowania poznawczego charakteryzuje się socjologia wiedzy. O tyle, o ile wiedzę rozumie się bardzo szeroko, jako po prostu „to, co wiemy”²⁴, a nie jedynie tę jej część uznaną za prawdziwą i trafnie opisującą rzeczywistość, tj. wiedzę w wąskim rozumieniu²⁵. Szeroko rozumiana wiedza bowiem „odnosi się do każdego typu idei i sposobów myślenia od wierzeń ludowych po ścisłą naukę”²⁶. Socjologiczny ogląd społecznego kontekstu wiedzy ma swoje historyczne źródła, nawiązujące do — wspomnianej wyżej — heglowskiej interpretacji transcendentalizmu Kanta²⁷. Socjologicznym wyrazem takiej postkantowskiej perspektywy są prace Emila Durkheima i Marcela Maussa²⁸. Analizowali

22 Por. C. G. Heidegren, *Constellation research and sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 67 (2024) issue 1, s. 88.

23 Ch. Camici, N. Gross, *The new sociology of ideas*, w: *The Blackwell companion to sociology*, ed. J. Blau, Blackwell, 2001, s. 236–249.

24 J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989, s. 9.

25 Por. M. Ziolkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989, s. 16.

26 R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 503.

27 Por. K. R. Popper, *Spółczesność otwarta i jej wrogowie*, t. 2, Warszawa 1993, s. 225.

28 Por. D. Garlitz, *Durkheim's French neo-Kantian social thought*.

oni społeczne pochodzenie, w tym religijne źródła kategorii i pojęć, takich jak przestrzeń i czas czy *sacrum* i *profanum*²⁹.

Złoty okres rozwoju socjologii wiedzy przypada z kolei na drugą i trzecią dekadę ubiegłego wieku, wtedy ukształtowały się główne systemy teoretyczne, tworzone przez Maxa Schelera i Karla Mannheima³⁰. Zakorzeniona w fenomenologii myśl Schelera podejmuje refleksję o społecznych uwarunkowaniach wiedzy raczej z filozoficznego aniżeli socjologicznego punktu widzenia. Socjologia wiedzy jest tutaj przede wszystkim subdyscypliną filozoficzną³¹. Głównym obszarem jej zainteresowań jest szeroko rozumiana wiedza jako składnik życia społecznego. Jak pisze Scheler:

wzajemna wiedza o sobie członków jakiejś grupy oraz możliwość ich wzajemnego „rozumienia się” nie jest czymś, co ta grupa społeczna z czasem dopiero nabywa, lecz tym, co ów przedmiot nazywany „społeczeństwem ludzkim” *współkonstruuje*³².

Myśl Schelera, między innymi, stała się więc inspiracją dla fenomenologicznie zorientowanych koncepcji interpretacji świata tworzonych w działaniu społecznym³³.

Inną perspektywę odnajdujemy u Mannheima, dla którego socjologia wiedzy jest z kolei dyscypliną socjologiczną, podejmującą badania nad bytowym uwarunkowaniem myślenia, przez co rozumie on jego uwarunkowanie przez różnego rodzaju czynniki pozateoretyczne. Mannheim analizuje także teorio-poznawcze konsekwencje socjologii wiedzy. Konieczność przewyciężenia idei prymatu teorii poznania wobec nauk szczegółowych i tworzenie krytycznej teorii poznania zawierającej w sobie wyniki badań socjologii wiedzy³⁴.

29 E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990; E. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.

30 Por. S. Rainko, *Poznanie i determinacja*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 7–35.

31 Por. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981.

32 M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990, s. 67.

33 Por. P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

34 Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.

Chociaż trzeba dodać, że Mannheim miał wątpliwości w kwestii nauk przyrodniczych, co owocowało w jego teorii wieloma dwuznacznosciami.

Swoistym podsumowaniem fundamentalnych założeń obecnych w socjologii wiedzy jest skonstruowany przez Roberta Mertona tzw. „paradygmat socjologii wiedzy”. Stanowi on:

podstawę przeglądu nadal aktualnych odkryć z tej dziedziny, służy wskazaniu rezultatów sprzecznych, nie przystających i zgodnych, pozwala opisać aparat pojęciowy będący obecnie w użyciu oraz określić naturę problemów, z jakimi mieli do czynienia badacze w tej dyscyplinie³⁵.

Paradygmat Mertona pozwala sklasyfikować istniejące w jego czasach kluczowe problemy, którymi zajmowała się socjologia wiedzy. We współczesnym języku można je określić jako, po pierwsze, poszukiwanie społecznych (egzystencjalnych w terminologii Mertona) uwarunkowań tworów umysłowych, po drugie, określenie, jakie twory umysłowe podlegają społecznemu warunkowaniu, oraz po trzecie, w jaki sposób następuje to warunkowanie³⁶.

Klasyczny projekt socjologii wiedzy został rozwinięty w obrębie „nowej socjologii wiedzy”, zwanej też nieklasyczną socjologią wiedzy³⁷. Nieco inaczej rozłożono w niej akcenty. Koncentrowano się nie tylko na zdobywaniu wiedzy, lecz także na jej tworzeniu. Uwzględniono mikroprocesy społeczne, w obrębie których wiedza jest konstituowana i upowszechniana³⁸.

Znalazło to swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w socjologicznej refleksji nad nauką. Pojęcie nauki jest tutaj węższe od pojęcia wiedzy, choć, jak wiemy, trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Socjologiczne ujęcie nauki przekracza obecną w refleksji filozoficznej (epistemologicznej) analizę całokształtu jej związków z rzeczywistością przedmiotową. Koncentruje swoją uwagę na determinacji przez byt społeczny. Społeczna determinacja obejmuje

35 R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497.

36 Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497–498.

37 P. Burke, *Społeczna historia wiedzy*, Warszawa 2016; R. Sojak, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996 nr 4 (143), s. 25–49.

38 Por. P. Burke, *Społeczna historia wiedzy*, s. 19–20.

przy tym nie tylko tę część poznania naukowego, która ma ściśle przyporządkowanie przedmiotowe, lecz także wszystkie nie opisowe idee (wartości, normy, wypowiedzi performatywne, utopie, projekty społeczne itp.), które mają jakąś historię i dzieje własne. „Cała ta rozległa dziedzina, nie podlegając i nie mieszcząc się w relacji epistemologicznej, podlegałaby jednakowoż mechanizmowi społecznego zdeterminowania. Może też odpowiednio być badana i rozpatrywana pod tym kątem widzenia”³⁹. Obejmuje więc nie tylko wąsko rozumianą socjologię nauki, lecz także socjologię idei.

Wśród wielu koncepcji teoretycznych obecnych we współczesnej socjologii nauki, z punktu widzenia podejmowanej w artykule problematyki, istotna wydaje się być koncentracja na konstruktywistycznych aspektach poznania naukowego. W najbardziej ogólnym aspekcie przyjmowała ona metaepistemologiczną tezę obecną w ramach tzw. mocnego programu socjologii wiedzy:

która poprzez redukcję osądów epistemologicznych do wyborów społeczno-kulturowych odbiera klasycznej epistemologii rację bytu, otwierając równocześnie perspektywę epistemologii jako pewnej dziedziny studiów nad kulturą, a mianowicie studiów nad obowiązującymi w danej kulturze (termin luźno rozumiany, tak że może być w poszczególnych przypadkach zastąpiony terminem „społeczeństwo”, „epoka” lub temu podobnym) kryteriami racjonalności⁴⁰.

Ważnym dla współczesnej socjologii nauki jest także odchodzenie od zorientowanego makrostrukturalnie modelu zgodnościowego (*congruence model*). Bazuje on na — silnie obecnym w klasycznej socjologii wiedzy — analizowaniu podobieństw między zbiorowościami społecznymi i cechami, które jej przypisuje badacz, a poglądami, jakie członkowie tej grupy posiadają. Współcześnie chodzi o koncentrację bardziej na mikrostrukturalnych i genetycznych warunkowaniach wiedzy naukowej. Podejście charakterystyczne dla wyrastających z mocnego programu socjologii wiedzy studiów nad nauką

39 S. Rainko, *Poznanie i determinacja*, s. 16.

40 E. Mokrzycki, *Wstęp*, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993, s. XIX–XX.

i technologią⁴¹. Zasadniczym pozostaje tutaj pytanie o rzeczywiste mechanizmy podzielenia przekonania naukowych⁴². Nie można ich uchwycić na poziomie makrostrukturalnym. „Aby zmierzyć się z tym problemem, musimy przyrzeć się genezie i przekształceniom naszych obiektów wiedzy na poziomie możliwie najbliższym rzeczywistym praktykom naukowców”⁴³. Praktyki te uczyniono więc przedmiotem badań, które miały wręcz etnograficzny i antropologiczny wymiar⁴⁴. Pozwoliły na zrekonstruowanie procesu konstruowania nie tylko treści wiedzy naukowej, lecz także jej przedmiotu. Również mikrorelacji społecznych, w obrębie których te konstrukcje były tworzone.

5. Socjologia filozofii – analizy

Związki socjologii filozofii z analizowanymi powyżej subdyscyplinami socjologicznymi wiążą się z różnorodnością obecnych w nich perspektyw badawczych i teoretycznych, poczynsz od opisów makrostrukturalnych uwarunkowań wiedzy czy idei do mikrostrukturalnych analiz konstytuowania konkretnych przekonania i teorii oraz prób poszukiwania pośrednich struktur, np. instytucji czy ruchów intelektualnych⁴⁵, wpływających na treść myślenia.

Makrostrukturalna perspektywa, właściwa przede wszystkim dla klasycznej socjologii wiedzy oraz poprzedzającej ją myśli protosocjologicznej,

41 Por. Ł. Afeltowicz *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*, Toruń 2012, *passim*; *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derr, Toruń 2014, *passim*.

42 Por. S. Woolgar, *Interests and explanation in the social study of science*, „Social Studies of Science” 11 (1981) issue 3, s. 365–394.

43 Por. K. D. Knorr-Cetina, *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktivistycznej interpretacji nauki*, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 183.

44 Por. B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Toruń 2013; B. Latour, S. Woolgar, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020; K. D. Knorr-Cetina, *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford 1981; M. Lynch, *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*, London 1985.

45 Por. S. Frickel, N. Gross, *A general theory of scientific/intellectual movements*, „American Sociological Review” 70 (2005) issue 2, s. 204–232.

znalazła swoje odzwierciedlenie w analizach początków myślenia filozoficznego oraz badania jej radykalnych historycznych przekształceń. Podstawą jest tutaj przekonanie, iż gwałtowne zmiany struktur społecznych skutkują istotnymi zmianami sposobu postrzegania, nie tylko świata społecznego, ale rzeczywistości w jej całokształcie, w tym kluczowych kategorii służących jego opisowi.

Przykładem może być socjologiczna analiza początków kształtowania się filozofii greckiej. Jean-Pierre Vernant pokazał, jak zmiany społeczne związane z przejściem od mykeńskiego królestwa do demokratycznego państwa-miasta stworzyły przestrzeń dla kształtowania się myśli filozoficznej różnej od religii i mitologii. „Nastanie miasta-państwa oznacza nie tylko serię przekształceń ekonomicznych i politycznych; pociąga ono za sobą przemianę mentalności, odkrycie innego horyzontu intelektualnego”⁴⁶. Efektem przeprowadzonych przez Vernanta szczegółowych analiz społecznych zmian związanych z powstaniem państwa-miasta jest konkluzja o ich wpływie na formę i przede wszystkim treść powstającej filozofii, na obecne w niej pojęcia⁴⁷ oraz na głębokie strukturalne podobieństwo między przestrzenią instytucjonalną, w której wyrażał się ludzki kosmos, a przestrzenią kategorii filozoficznych. Bowiem, jego zdaniem, „rozum grecki ukształtował się nie tyle w toku ludzkich stosunków z rzeczami, ile w toku stosunków ludzi między sobą”⁴⁸.

Podobną makrostrukturalną perspektywę przyjmował Otto Bauer, analizując związki rodzącego się kapitalizmu i nowożytnej filozofii. „Jeśli zmienia się życie gospodarcze stosunki społeczne, państwo, prawo, to zmienia się także sposób myślenia ludzi”⁴⁹. Dotyczyło to także, jego zdaniem, wpływu zmian społecznych związanych z powstaniem kapitalizmu na przekształcanie się przyrodniczo-filozoficznego obrazu świata, ukształtowanie się mechanistycznego pojmowania przyrody, opisujących go filozoficznych kategorii oraz odpowiadającej im teorii poznania. „Prawa przyrody, za pomocą których kapitalistyczna epoka tworzy świat na swe podobieństwo, stają się prawami ludzkich zdolności poznawczych, które mają być zakorzenione w nieziennej naturze

46 J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996, s. 9–10.

47 Zob. J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, s. 127.

48 J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, s. 154.

49 O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 271.

ludzkich możliwości poznawczych”⁵⁰. Ta nowa teoria poznania zakładająca, że w przyrodzie nie istnieje nic poza zjawiskami, które dopiero człowiek łączy za pośrednictwem więzi przyczynowej i ujmuje jako prawa, została zapoczątkowana przez Hume’a, a swoje zwieńczenie znalazła w kantowskim transcendentaliźmie. Również heglowska filozofia historii odzwierciedla — zdaniem Bauera — proces rodzenia się, właściwej kapitalizmowi, wolnej konkurencji. „Wyobrażenie, że wolna konkurencja jest środkiem realizacji celów społeczeństwa i państwa, rozwija Hegel, w koncepcję, że duch świata posługuje się wzajemną walką jednostek, by osiągnąć swoje cele”⁵¹.

Współczesna socjologia filozofii odchodzi jednak od takich makrostrukturalnych interpretacji. Kontestuje zbyt ogólnikowe wyjaśnianie związków szeroko rozumianych warunków społecznych i filozoficznych idei. Kontestuje więc, omawiany wcześniej, zorientowany makrostrukturalnie model zgodnościowy. Zbliża się bardziej do mikrostrukturalnych analiz procesów tworzenia wiedzy filozoficznej.

Socjologia filozofii zajmuje się tworzeniem filozofii, jak i efektami filozoficznej refleksji. Podstawowe podejście jest prakseologiczne: tworzenie filozofii wiąże się z różnorodnymi społecznie usytuowanymi praktykami, które skutkują filozoficznymi argumentami i doktrynami utrwalonymi w tekstach⁵².

Pośrednią drogę analizy społecznego determinowania idei filozoficznych wybrał w swojej twórczości Alvin Gouldner⁵³. Dorobek w zakresie socjologii idei/socjologii wiedzy stanowi ważny, choć nie jedyny, element jego twórczości naukowej⁵⁴. Jego pierwszą i fundamentalną pracą dotyczącą socjologicznej analizy myśli społecznej jest *Enter Plato: Classical Greece and the origins*

⁵⁰ O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, s. 290.

⁵¹ O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, s. 295.

⁵² C. G. Heidegren, *Constellation research*, s. 89.

⁵³ Por. Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas: Lessons from „Enter Plato”*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 97–110.

⁵⁴ Por. A. Niesporek, *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*, w: A. Gouldner, *Kryzys zachodniej socjologii*, Kraków 2010, s. VII–XXXV.

of social theory⁵⁵. Stanowi ona swoistą odpowiedź na wyzwanie, jakie w stosunku do socjologii wiedzy sformułował Robert K. Merton w „Paradygmacie socjologii wiedzy”⁵⁶. Dotyczy to szczególnie odpowiedzi na pytanie o sposób warunkowania wiedzy przez czynniki społeczne. Analiza społecznych uwarunkowań myśli Platona jest bowiem dla Gouldnera punktem wyjścia do formułowania bardziej ogólnych wniosków dotyczących mechanizmów tego warunkowania⁵⁷. Gouldner, mimo bardzo szerokiego opisu różnych aspektów *hellenistycznego świata*⁵⁸, odchodzi od makrostrukturalnych wyjaśnień. Poszukuje pośrednich czynników warunkujących myśl Platona, wśród których kluczowym jest wpływ otaczającego go środowiska intelektualnego. Idee — pisał Gouldner — „nie są wytworem samotnego geniuszu, ale często są wytworem kilku ściśle współpracujących ludzi”⁵⁹. To w grupie intelektualistów rezonują uwarunkowania społeczne. Można powiedzieć, że intelektualisci, doświadczając w swoisty sposób tych warunków, odczytują je i wyrażają. Ta teza zawarta *implicite* w książce Gouldnera, zdaniem krytyków, nie do końca została wykorzystana w jego analizach filozofii społecznej Platona. Stała się natomiast punktem wyjścia jego późniejszych prac poświęconych społecznej roli intelektualistów i kształtowania się nowej klasy społecznej⁶⁰.

Odejście od zorientowanego makrostrukturalnie modelu zgodnościowego i poszukiwanie pośredniczących struktur kształtujących myślenie filozoficzne stały się cechą charakterystyczną dla współczesnej socjologii filozofii. Najbardziej reprezentatywnymi jej przedstawicielami są Randall Collins i Pierre Bourdieu⁶¹. Randall Collins rozróżnił trzy poziomy warunkowania myślenia filozoficznego: makro, mezo i mikro. Każdy z tych poziomów

55 G. Steinmetz, Ou-Byung Chae, *Sociology in an era of fragmentation: From the sociology of knowledge to the philosophy of science, and back again*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 122.

56 Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497–498.

57 Por. Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas*.

58 Zob. A. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the origins of social theory*, New York 1965, s. 3–161.

59 A. Gouldner, *Enter Plato*, s. 177; Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas*.

60 Zob. A. Gouldner, *The future of intellectuals and the rise of the new class*, New York–Toronto 1979; por. A. Niesporek, *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*.

61 Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010) issue 1, s. 7.

ma — jego zdaniem — swoją autonomiczną dynamikę i dlatego każdy wymaga własnej odrębnej socjologicznej teorii⁶². Poziom makro obejmuje struktury ekonomiczno-polityczne, poziom mezo — organizacje wspierające życie intelektualne — oraz poziom mikro — sieci społeczne, w obrębie których toczą się dyskusje dotyczące treści poglądów filozoficznych. Warunki ekonomiczno-polityczne nie determinują idei filozoficznych bezpośrednio, lecz ogólnie kształtują kierunki ich rozwoju, przede wszystkim poprzez zmiany pośredniego poziomu, w którym kształtowana jest organizacyjna baza intelektualnej twórczości. Obejmuje ona między innymi uniwersytety, wydawnictwa, fundusze badawcze itp. Baza stanowi infrastrukturę, w obrębie której realizowana jest refleksja filozoficzna. Jednak dopiero w sieciach łączących filozofów wykuwane są konkretne filozoficzne idee⁶³.

Zmiany ekonomiczno-polityczne wpływają na transformację struktury instytucjonalnej, więc także pośrednio na zmiany w upowszechnianiu poglądów filozoficznych, między innymi poprzez wspieranie materialnych warunków konkurowania idei. Jednak to analiza funkcjonowania sieci jest tutaj kluczowa. Sieci stanowią swoistą filozoficzną sferę publiczną, obszar walki o uwagę (*attention space*). Działalność intelektualna zachodząca w tej sferze, zdaniem Collinsa, opiera się na łańcuchach rytuałów interakcyjnych, podobnie jak inne formy aktywności społecznej. Rytuał interakcyjny jest jego zdaniem „mechanizmem wzajemnie skupionych emocji i uwagi, tworzących chwilowo podzielaną rzeczywistość, która w ten sposób wytwarza solidarność oraz symbole przynależności grupowej”⁶⁴. Idee filozoficzne są więc wytwarzane w sytuacjach społecznych i właściwych im rytuałach interakcyjnych, w jakie wchodzi intelektualista⁶⁵. Życie intelektualne toczy się w bezpośrednich relacjach społecznych w trakcie wykładów, konferencji, dyskusji itp. Wtedy tworzona jest solidarność grupowa intelektualistów, energia emocjonalna

62 Zob. H. Lundberg, *Philosophical thought and its existential basis: the sociologies of philosophy of Randal Collins and Pierre Bourdieu*, „Transcultural Studies” 10 (2014) no. 1, s. 126; C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, s. 9.

63 Zob. R. Collins, *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*, Cambridge 1998, s. 324.

64 Zob. R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011, s. 21.

65 Zob. R. Collins, *The sociology of philosophies*, s. 24n.

oraz normy, oddzielające ich środowisko od otoczenia społecznego. Serie intelektualnych rytuałów interakcyjnych tworzą łańcuchy konstytuujące struktury intelektualne świata. „W ten sposób konstytuują się koalicje, sieci intelektualne, a nabyte i zinternalizowane symbole (czyli kapitał kulturowy) [...] stają się swoistymi okularami kognitywnymi, za pomocą których uczeni klasyfikują rzeczywistość intelektualną”⁶⁶. Wykuwają idee.

Również Pierre Bourdieu odrzuca absolutną autonomię tekstów filozoficznych. Uznając ich ograniczenia wynikające z uwarunkowań społeczno-politycznych, poszukiwał jednak czynników mediujących. Taką funkcję spełniało jego zdaniem pole filozoficzne. Pojęcie pola u Bourdieu jest złożone⁶⁷. Ogólnie można powiedzieć, iż jest ono przestrzenią społeczną z właściwymi jej pozycjami społecznymi, określanymi poprzez strukturę dystrybucji władzy (kapitału), umożliwiającą dostęp do korzyści, o które toczy się w danym polu gra. Nagrody i korzyści (stawki) oraz reguły gry są przy tym zrozumiałe wyłącznie w obrębie danego pola, konstytuują je. W polu naukowym, w tym w polu filozoficznym, tworzone są dobra symboliczne. Jest to pole nastawione na szczególną stawkę, jaką jest — monopol autorytetu naukowego. „Monopol kompetencji naukowej rozumianej jako zdolność mówienia i działania w sposób uprawomocniony (to znaczy w sposób autorytatywny i z autorytetem) w nauce”⁶⁸. Analizując związki myśli filozoficznej i zewnętrznych wobec niej uwarunkowań makrospołecznych, Bourdieu posługuje się metodą „podwójnego czytania”. Ma to pozwolić na unikanie ostrej opozycji pomiędzy czytaniem filozoficznym a czytaniem politycznym. Teksty filozoficzne przynależą bowiem, zdaniem Bourdieu, do dwóch pól społecznych i do dwóch przestrzeni mentalnych⁶⁹. Przede wszystkim do pola intelektualnego/filozoficznego, które ma swoją własną logikę, jest jednak równocześnie pod

66 Por. T. Warczok *Konflikt, rytuał, emocje — socjologia Randalla Collinsa*, w: R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, s. XXX.

67 Por. M. Gacek, A. Niesporek, *Szkice z teorii i historii socjologii*. Durkheim, Aron, Bourdieu, Kraków 2017, s. 97–98.

68 P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: *Kryzys i schizma*, t. 2, Warszawa 1984, s. 87; P. Bourdieu, *Homo academicus*, Stanford 1990.

69 Zob. P. Bourdieu, *The political ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1988, s. 3.

wpływem procesów i konfliktów zachodzących w szerszym społeczeństwie⁷⁰. Społeczno-polityczne wpływy są jednak w polu filozoficznym wyrażane w języku sporów filozoficznych, za pośrednictwem pojęć i kategorii filozoficznych, przez odniesienie do obecnego w tym polu dyskursu filozoficznego. Przynależą więc do „czystej filozofii”. Interesującą analizę wzajemnych związków pola filozoficznego i zewnętrznych wobec niego czynników społeczno-politycznych przedstawił Bourdieu, analizując filozofię Martina Heideggera. Związki jego wysublimowanej „czystej filozofii” z radykalnym niemieckim konserwatyzmem lat dwudziestych⁷¹.

Problematyka społecznych uwarunkowań myśli filozoficznej jest przedmiotem zainteresowania wielu współczesnych socjologów, zarówno nawiązujących do dorobku Collinsa i Bourdieu, jak i go krytykujących. Krytykiem poszukiwania źródeł wyborów intelektualnych, przede wszystkim w usytuowaniu twórców w strukturze pola intelektualnego, jest Neil Gross⁷². Jego zdaniem taka perspektywa interpretacyjna powinna zostać uzupełniona o analizę samoświadomości intelektualnej twórców. Celem Grossa jest więc doprecyzowanie czynników (zmiennych) pozwalających ściślej wyjaśnić wybory intelektualne⁷³.

Intelektualne rozumienia siebie służą do pozycjonowania myślicieli w taksonomiach kulturowych. [...] Intelektualne koncepcje siebie są typologiczne — polegają na tym, że myśliciel charakteryzuje siebie jako intelektualistę pewnego typu — i o ile tak jest, wskazują, jak intelektualiści sytuują siebie w relacji do idei, wartości, charakteru, zdolności i tak dalej, w stosunku do innych intelektualistów, w jakiejś mniej lub bardziej wspólnej matrycy klasyfikacyjnej⁷⁴.

70 Por. F. Ringer, *The intellectual field, intellectual history, and the sociology of knowledge*, „Theory and Society” 19 (1990) issue 3, s. 269–294.

71 Zob. P. Bourdieu, *The political ontology*.

72 Zob. N. Gross, *Becoming a pragmatist philosopher: Status, self-concept, and intellectual choice*, „American Sociological Review” 67 (2002), s. 52–76.

73 Zob. N. Gross, *Richard Rorty. The making of an American philosopher*, Chicago–London 2008, s. 264.

74 N. Gross, *Richard Rorty*, s. 267.

Intelektualna samoświadomość jest narracyjnym procesem. Jest tworzona i zmieniana w trakcie opowiadania historii o własnym intelektualnym życiu.

Myśliciele opowiadają sobie i innym historie o tym, kim są jako intelektualiści. Są wtedy silnie zmotywowani do pracy intelektualnej, która między innymi może wyrazić i połączyć różne elementy tych historii. Jeśli pominąć pozostałe czynniki, będą skłaniać się ku ideom, które umożliwią tego rodzaju syntezę⁷⁵.

Intelektualną tożsamość bada się empirycznie, rozmawiając z intelektualistami/filozofami. Neil Gross prowadził badania wśród amerykańskich pragmatystów. Pokazał, jak świadome utożsamianie się z określoną orientacją filozoficzną ma wpływ nie tylko na poglądy filozoficzne, lecz łączy się także z poglądami i aktywnością społeczno-polityczną (*social activist hypothesis*)⁷⁶.

Wśród autorów podejmujących problematykę społecznych uwarunkowań filozofii i łączących tę refleksję z perspektywą socjologii wiedzy, obecna jest także perspektywa instytucjonalna. Podkreśla się rolę socjologicznie rozumianych instytucji (czasopism, szkół, uniwersytetów, mediów, stowarzyszeń zawodowych itp.) w kształtowaniu poglądów filozoficznych oraz ich upowszechnianiu. Michèle Lamont w takiej perspektywie analizuje karierę Jacques'a Derridy. Pokazuje, iż dzięki wymienionym instytucjom jego prace upowszechniły się i zostały uznane jako znaczące. Nie tylko więc treść poglądów filozoficznych, lecz także instytucjonalny kontekst ich tworzenia i upowszechniania wpływają na ich intelektualne znaczenie⁷⁷.

Zakończenie

Zajmowanie się filozofią (*doing philosophy*) jest związane z wielością społecznie określonych praktyk. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w filozoficznych argumentach i filozoficznych doktrynach, które odnajdujemy w filozoficznych

⁷⁵ N. Gross, *Richard Rorty*, s. 272.

⁷⁶ Zob. N. Gross, *Becoming a pragmatist philosopher*.

⁷⁷ Zob. M. Lamont, *How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida*, „American Journal of Sociology” 93 (1987) no. 3, s. 584–622.

tekstach⁷⁸. Oznacza to, iż pytanie o to, co konstituuje filozofię, nie może pozostać tylko pytaniem filozoficznym. Filozofia oraz historia filozofii stają się także problemem socjologicznym. Socjologiczna analiza koncentruje się więc na społecznych warunkach aktywności filozoficznej i ich wpływie na myśl filozoficzną oraz różnorodność filozoficznych poglądów⁷⁹. Nie jest tylko opisem samych praktyk społecznych, lecz także analizą ich związków z filozoficznymi ideami. Dotyczy więc zarówno badania praktyk społecznych, jak i idei filozoficznych. Socjologiczne zainteresowanie badaniem filozofii znalazło swój instytucjonalny wyraz w ukształtowaniu się filozofii socjologii, jako nowej socjologicznej subdyscypliny. Aktywność badawcza i teoretyczna w jej obrębie jest przy tym powiązana z badawczo-teoretycznym dorobkiem takich subdyscyplin socjologicznych jak socjologia wiedzy, idei czy nauki. Ten związek przejawia się w odwołaniach do modeli teoretycznych obecnych w tych subdyscyplinach (makroperspektywa/mikroperspektywa). Socjologia filozofii jest stosunkowo młodą subdyscypliną, jednak już z ugruntowanym dorobkiem, chociaż wcześnie prace dotyczące społecznych uwarunkowań myślenia filozoficznego nie odwoływały się do tak rozumianej subdyscypliny. Stoją także przed nią dalsze ważne wyzwania badawcze⁸⁰.

Bibliografia

Adorno T., *Philosophy and sociology*, Cambridge 2022.

Afeltowicz Ł., *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*, Toruń 2012.

Bauer O., *Kapitalistyczny obraz świata*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 271–309.

Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Jasiński, Wrocław 2003.

Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

⁷⁸ Por. C. G. Heidegren, *Constellation research*.

⁷⁹ Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*.

⁸⁰ Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, s. 14–16.

- Bourdieu P., *Homo academicus*, Stanford 1990.
- Bourdieu P., *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: Kryzys i schizma, t. 2, Warszawa 1984.
- Bourdieu P., *The political ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1988.
- Burke P., *Společna historia wiedzy*, Warszawa 2016.
- Camic Ch., Gross N., *Alvin Gouldner and the sociology of ideas: Lessons from „Enter Plato”*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 97–110.
- Camic Ch., Gross N., *The new sociology of ideas*, w: *The Blackwell companion to sociology*, ed. J. Blau, Blackwell, 2001, s. 236–249.
- Chernilo D., *The idea of philosophical sociology*, „The British Journal of Sociology” 65 (2014) issue 2, s. 338–357.
- Collins R., *For a sociological philosophy*, „Theory and Society” 17 (1988) issue 5, s. 669–702.
- Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011.
- Collins R., *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*, Cambridge 1998.
- Czerniak S., *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- Durkheim E., *Sociology and philosophy*, New York–London 1974.
- Frickel S., Gross N., *A general theory of scientific/intellectual movements*, „American Sociological Review” 70 (2005) issue 2, s. 204–232, <https://doi.org/10.1177/000312240507000202>.
- Gacek M., Niesporek A., *Szkice z teorii i historii socjologii. Durkheim, Aron, Bourdieu*, Kraków 2017.
- Garlitz D., *Durkheim’s French neo-Kantian social thought: Epistemology, sociology of knowledge, and morality in the elementary forms of religious life*, „Kant Yearbook” 12 (2020) issue 1, s. 33–56.
- Gouldner A., *Enter Plato: Classical Greece and the origins of social theory*, New York 1965.
- Gouldner A., *The future of intellectuals and the rise of the new class*, New York–Toronto 1979.
- Gross N., *Becoming a pragmatist philosopher: Status, self-concept, and intellectual choice*, „American Sociological Review” 67 (2002), s. 52–76.
- Gross N., *Richard Rorty. The making of an American philosopher*, Chicago–London 2008.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.

- Heidegren C. G., *Constellation research and sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 67 (2024) issue 1, s. 88–97.
- Heidegren C. G., Lundberg H., *Towards a sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010) issue 1, s. 3–18.
- Heidegren C. G., Lundberg H., *What is the sociology of philosophy? Studies of Swedish and Scandinavian philosophy*, London–New York 2025.
- Knorr-Cetina K.D., *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktywistycznej interpretacji nauki*, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Knorr-Cetina K.D., *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford 1981.
- Lamont M., *How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida*, „American Journal of Sociology” 93 (1987) no. 3, s. 584–622.
- Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Toruń 2013.
- Latour B., Woolgar S., *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020.
- Little D., *Philosophy of sociology*, w: *Philosophies of the sciences: A guide*, ed. F. Allhoff, Blackwell Publishing Ltd. 2010, s. 293–323.
- Luhmann N., *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, w: *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, eds. W. Krohn, G. Koppers, Dordrecht–Boston–London 1990.
- Luhmann N., *The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 25 (1984) no. 1–2, s. 59–72.
- Lundberg H., *Philosophical thought and its existential basis: the sociologies of philosophy of Randal Collins and Pierre Bourdieu*, „Transcultural Studies” 10 (2014) no. 1, s. 119–147.
- Lynch M., *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*, London 1985.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis. The organization of the living*, w: H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Boston 1980 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 42), s. 63–123.
- McCarthy G., *Classical horizons. The origins of sociology in ancient Greece*, Albany 2003.
- Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.

- Mocny program socjologii wiedzy, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993.
- Mokrzycki E., *Wstęp*, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993.
- Niesporek A., *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*, w: A. Gouldner, *Kryzys zachodniej socjologii*, Kraków 2010, s. VII–XXXV.
- Niesporek A., *Disputes over the concept of social system and the critique of sociological reason*, „Journal of Modern Science” 53 (2023) no. 4, s. 149–169, <https://doi.org/10.13166/jms/175988>.
- Niesporek A., *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice 2021.
- Niżnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989.
- Popper K. R., *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 1993.
- Rainko S., *Poznanie i determinacja*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 7–35.
- Ringer F., *The intellectual field, intellectual history, and the sociology of knowledge*, „Theory and Society” 19 (1990) issue 3, s. 269–294.
- Rosenberg A., *Philosophy of social science*, Boulder 2012.
- Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990.
- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017.
- Sojak R., *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996 nr 4 (143), s. 25–49.
- Spencer-Brown G., *Laws of form*, London 1969.
- Steinmetz G., *Ou-Byung Chae, Sociology in an era of fragmentation: From the sociology of knowledge to the philosophy of science, and back again*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 111–137.
- Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derr, Toruń 2014.
- Szawiel T., *Obecność filozofii a nauki społeczne*, „Stan Rzeczy” 1 (2011) nr 1, s. 165–179.
- Vernant J. P., *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996.
- Warczok T., *Konflikt, rytuał, emocje — socjologia Randalla Collinsa*, w: R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011, s. IX–XXXIII.
- Woolgar S., *Interests and explanation in the social study of science*, „Social Studies of Science” 11 (1981) no. 3, s. 365–394.
- Ziółkowski M., *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989.