

PIOTR PASZKOWSKI

(PSEUDO)EKSPERCKOŚĆ (PSEUDO)FILOZOFICZNA

Jaki tekst jest naprawdę filozoficzny, a jaki zachowuje tylko pozory filozoficzności? Kto uprawia autentyczną filozofię, a kto jest pseudofilozofem, który przez mętne, stylizowane na filozoficzne wypowiedzi próbuje osiągnąć niemerytoryczny cel? I jak ich odróżnić?

Zdaniem W.V.O. Quine’a takie pytania nie są szczególnie interesujące. W liście do Roberta Ostermanna Quine napisał:

„Filozofia” to jeden z wielu terminów-etykietek, którymi posługują się administratorzy uniwersytetów i bibliotekarze, stojąc wobec zadania pogrupowania pod możliwie niewieloma nagłówkami tysięcy spraw i problemów naukowych. Fakt, że sprawy interesujące dwu różnych ludzi znajdują się w grupie opatrzonej nagłówkiem „filozofia”, nie czyni jednego z nich odpowiedzialnym za sprawy drugiego, ani nawet za żadne istotne sprawy leżące między obszarami ich zainteresowań (QUINE 1986, 177).

Wygląda jednak na to, że nawet w oczach Quine’a administracja uniwersytecka czasem popełnia błędy. Gdy Uniwersytet w Cambridge rozpoczął procedurę nadania Jacquesowi Derridzie tytułu doktora *honoris causa* w uznaniu za jego działalność filozoficzną, to właśnie Quine był jednym z sygnatariuszy otwartego listu protestacyjnego. Autor listu do Ostermanna podpisał się więc m.in. pod takimi słowami:

Derrida przedstawia się jako filozof, a jego pisma rzeczywiście noszą pewne znamiona pism przynależących do tej dyscypliny. Jednakże ich wpływ w uderzającym stopniu dotyczy obszarów poza filozofią – na przykład filmoznawstwa lub literatury

PIOTR PASZKOWSKI, doktorant na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Wydział Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, e-mail: p.paszkowski3@uw.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0108-3552>.

francuskiej i angielskiej. W oczach filozofa, a z pewnością wśród filozofów zatrudnionych w wiodących jednostkach filozoficznych z całego świata, dzieła p. Derridy nie spełniają przyjętych standardów jasności i precyzji (*The Times* 1992)¹.

Jacques Derrida długo powstrzymywał się od komentowania sporu na temat filozoficzności jego własnych tekstów (który to spór doczekał się nawet nazwy własnej – *Cambridge Affair*). Wreszcie przełamał milczenie:

Pytanie o to, co może zostać nazwane „filozofią”, zawsze było głównym pytaniem filozofii, jej sercem, podstawą, zasadą życiową. Jako że gest ten, który u podstaw jest gestem filozoficznym, zarazem powtarza się i jest poddawany badaniu we wszystkim, co piszę; jako że moje dzieła nie miałyby żadnego sensu bez jawnych, ciągłych i systematycznych nawiązań do Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Hegla, Nietzschego, Husserla, Heideggera i innych autorów (bez względu na ich obecność w kanonie) (...) – motywów tych osób, które odmawiają mi miana „filozofa” trzeba szukać gdzie indziej. To ich problem, nie mój. Często myślę, że ci inkwizytorzy myślą filozofię z tym, co nauczono ich reprodukować w ramach tradycji i stylu jakiejś szczególnej instytucji (ZA: GILDEA 2019, 77-78).

Trudno uwierzyć, że ten sam Derrida, którego filozoficzny tytuł *honoris causa* wzbudzał międzynarodowe kontrowersje jeszcze kilka lat wcześniej, w 2001 roku bez większego skrępowania oznajmił audytorium chińskiemu: „Filozofia jest związana z pewną szczególną historią, pewnymi językami, pewnym starożytnym greckim pomysłem (...). Jest czymś o postaci europejskiej” (ZA: DEFOORT 2006, 628), w ten sposób komunikując z właściwą sobie jasnością, że wielcy mistrzowie chińskiej tradycji intelektualnej nie mogą zostać określani mianem filozofów.

W odpowiedzi na tę zaskakującą uwagę słynnego zachodniego filozofa (wszak doktora *honoris causa* Uniwersytetu w Cambridge!) chińscy autorzy rozpoczęli spór na temat własnej filozoficznej tożsamości. Niektórzy z nich doszli do wniosku, że właściwie Derrida nie pomylił się, i rzeczywiście Konfucjusz i Lao-tsu, choć nawet uprawiali namysł pod wszelkimi względami podobny do sokratejskiego albo platońskiego, nie są filozofami (ZOB. OU-YANG 2012).

Powyższy przegląd ma na celu wesprzeć następującą diagnozę: filozofowie dysponują pewnymi utajonymi kryteriami pseudofilozoficzności, choćby nawet twierdzili, że owe kryteria są niemożliwe do sformułowania lub że nie warto ich poszukiwać.

Czym więc jest pseudofilozofia? Nieliczne dotychczas zgłoszone odpowiedzi radzą sobie z problemem pseudofilozoficzności na co najmniej dwa różne

¹ Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, o ile nie podano inaczej, pochodzą od autora.

sposoby, które zarysuję w punkcie 1. Oba główne podejścia dzielą jednak podobną strukturę: głoszą, że o pseudofilozofii mówimy wtedy, gdy zachodzi pewien stosunek względem metod i reguł uprawiania *prawdziwej* filozofii. Przeciwnemu założeniu świadczą przesłanki, które przywołam w punkcie 2. Okazuje się wówczas, że tym, co liczy się w wykrywaniu pseudofilozoficzności, nie są reguły rozumowania, ale pewne oczekiwania wobec społecznej roli filozofa. W punktach 3. i 4. powiążę ten wątek z kategorią eksperckości w takim ujęciu, jakie prezentują autorzy tekstu pt. *Pseudoexpertise: A Conceptual and Theoretical Analysis* (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021). Zastanowię się, czy są eksperci w zakresie filozofii, a jeśli tak, to czy są też pseudoeksperci filozoficzni. Na koniec artykułu rozważę, czy przypadkiem kategoria (pseudo)ekspersckości nie naświatla pojęcia pseudofilozofii lepiej, niż niezwykle obszerna (i przez to nieostra) kategoria filozoficznych reguł oraz metod.

1. TRZY KONCEPCJE PSEUDOFILOZOFII: DWIE ZŁE I JEDNA Dобра

1.1. NICOLAS RESCHER

Hasło *pseudophilosophy* występuje w *Oxford Companion to Philosophy* obok takich haseł, jak *protocol sentences*, *philosophical pseudonyms* albo *psychologism*; zupełnie tak, jakby „pseudofilozofia” była terminem znanym i powszechnie używanym². Autorem wpisu jest Nicolas Rescher. Krótki encyklopedyczny tekst Reschera stanowi punkt odniesienia dla obu omówionych poniżej autorów.

Rescher pisze:

Pseudofilozofia polega na rozważaniach, które udają (*masquerade as*) filozoficzne, lecz są niedorzeczne (*inept*), niekompetentne, pozbawione intelektualnej powagi, oraz są wyrazem niedostatecznego zaangażowania w poszukiwanie prawdy. Odnosi się to szczególnie do dyskusji, w których racjonalne narzędzia refleksji filozoficznej stosowane są w celu innym niż poważny namysł – wspierania interesów władzy, wpływu ideologicznego, sukcesu literackiego i innych (RESCHER 2005, 765).

² W rzeczywistości tak nie jest. Termin „pseudofilozofia” funkcjonuje raczej w obiegu medialnym w charakterze wyszukanej inwektywy. Poza nielicznymi użyciami tego terminu w literaturze XIX-wiecznej (np. Schopenhauer określa tym mianem twórczość Hegla) (SCHOPENHAUER 1965, 15–16), z trudem można odnaleźć go w piśmiennictwie akademickim. Na gruncie polskim np. Jerzy Perzanowski używa analogicznego terminu „parafilezofia” (PERZANOWSKI 1989, 6), jednak na tyle wzmiankowo, że nie doczeka się on nawet umieszczenia w indeksie pojęć.

Zagadnienie „udawania filozofii” zostaje dalej rozwinięte w tekście Reschera. Polega ono w szczególności na stosowaniu „racjonalnych narzędzi refleksji filozoficznej” do celów, które same nie są racjonalne ani filozoficzne. Za przykład takich nieracjonalnych dążeń służą rozważania „entuzjastów inspirowanej Derridą dekonstrukcji”. Zdaniem autora

(...) jest niewiele sensu w rozwijaniu misternych tekstowych sieci w celu pokazania, że tekst nigdy nie niesie żadnej stabilnej konstrukcji interpretacyjnej. Jeśli tekst nie może mieć żadnego ustalonego znaczenia, to jasne jest, że dążenie do przekazania tego poglądu środkami tekstowymi nie ma żadnego sensu (RESCHER 2005, 765).

Z tego powodu „inspirowana Derridą dekonstrukcja” nie jest rzetelną koncepcją filozoficzną, tylko taką udaje — jej „entuzjaści” posługują się filozoficznym uzasadnieniem w nieracjonalnym celu, tj. w celu podważenia swoich własnych rozważań.

Dlaczego nie powinniśmy przyjmować argumentacji Reschera? Jego zwięzły tekst ma dwie słabości (być może wynikające właśnie z tego, że jest zwięzły). Rescher definiuje pseudofilozofię przez pryzmat pozorowania filozoficzności (co stanowi wyraz dosłownego znaczenia przedrostka *psuedo-*) przy jednoczesnym niespełnianiu pewnych istotnych dla filozofii cech. Owe cechy istotne (jakość rozważań, por. „niedorzeczność i niekompetencja”, „intelektualna powaga”, dążenie do prawdy, czysto teoretyczny cel, racjonalność) zostały dobrane w arbitralny sposób i stanowią wyraz tak mocnych, jak i nieuzasadnionych założeń dotyczących istoty i celu filozofowania³. Nie jest moim zarzutem to, że Rescher nie poświęcił im dość miejsca – zapewne nie mógł sobie na to pozwolić we wpisie encyklopedycznym – lecz raczej to, że jego koncepcja koniecznie wiąże pseudofilozofię z istotnymi dla filozofii wartościami, celami, regułami i metodami, podczas gdy nie ma zgody co do tego, jakie są owe istotne wartości, cele, reguły i metody, a być może nie ma ich wcale.

Drugą słabością koncepcji Reschera jest brak odróżnienia pseudofilozofii od *złej filozofii*. Odróżnienie to, jak sądzę, jest ważnym problemem, na który trzeba odpowiedzieć przy wszelkich próbach rozjaśnienia tego pojęcia. Wyobraźmy sobie niskiej jakości pracę zaliczeniową, napisaną przez studenta pierwszego roku filozofii. Czy bylibyśmy skłonni określić ją mianem pseudofilozoficznej, jeśli zawarte w niej dociekania są niekompetentne (lub nawet niedorzeczne)? Wyobraźmy sobie również artykuł w recenzowanym czasopiśmie, który co prawda

³ Znacznie więcej miejsca tym założeniom (oraz istotnym regułom filozofowania) autor poświęca w (RESCHER 2014, 63–74). Niestety, tam również nie odnajdujemy uzasadnienia doboru istotnych cech filozofii.

reprezentuje wysoki poziom rozważań, lecz jego celem nie jest poszukiwanie prawdy (lecz np. realizacja wymogów związanych z rozliczeniem grantu). Nawet jeśli Rescher trafnie identyfikuje wartości i cel filozofii, to ich naruszenie nie stanowi jeszcze podstawy do uznania, że praca niskiej jakości lub służąca nie-teoretycznym celom jedynie „udaje” prawdziwą filozofię. Widać to w przykładach podawanych przez samego autora: samoobalalność niektórych stanowisk – np. sceptycyzmu – nieczęsto prowadzi do uznania go za pogląd nefilozoficzny. Traktowany jest raczej jako nurt filozoficzny, który jest po prostu fałszywy lub wadliwie uzasadniony, a przez to niezasługujący na przyjęcie. Dopiero w pewnych okolicznościach „niekompetencja” lub „niedorzeczność” itp. skłaniają do przekonania, że oceniana koncepcja nie powinna być w ogóle zaliczana do grona filozoficznych. W tekście Reschera brakuje wskazania na te okoliczności.

1.2. GARRY H. MERRILL

Książka Gary’ego H. Merrilla (*False Wisdom: The Principles and Practice of Pseudo-philosophy*) zasługuje na uwzględnienie w niniejszym przeglądzie jako być może jedyna monografia w pełni poświęcona zagadnieniu pseudofilozofii. Sam autor określa cel swojego dzieła jako sformułowanie „starannej i szczegółowej” teorii pseudofilozofii oraz wyraźnych kryteriów odróżnienia jej od prawdziwej filozofii, nazywanych przez niego „modelem” (MERRILL 2021, 5). W rzeczywistości jednak jedynie rozwija koncepcję Reschera, dodając do niej znacznie więcej tzw. „znaczników” (*markers*), czyli cech, które mają pomóc w odróżnieniu prawdziwego i fałszywego filozofowania.

Pod względem jakościowym Merrill nie czyni więc nic więcej niż Rescher. Różnica między ich tekstami ma jedynie charakter ilościowy – *False Wisdom* jest znacznie dłuższe. Treść książki sprowadza się jednak do wymienienia „znaczników” sugerujących, że możemy mieć do czynienia z pseudofilozofią. Należą do nich m.in. niejasność, błędy argumentacyjne, stosowanie nieadekwatnej terminologii, ignorowanie dotychczasowego piśmiennictwa w danej dziedzinie, dyskredytacja oponentów, brak precyzji oraz inne podobne przypadłości (MERRILL 2021, 122-141). Warto zwrócić uwagę, że jedynym uzasadnieniem doboru takich, a nie innych znaczników jest to, że stanowią one naruszenie analogicznych znaczników dobrego filozofowania (takich jak racjonalność, obiektywność, jasność, spójność, rozeznanie w dotychczasowym piśmiennictwie) (MERRILL 2021, 88-90). Te jednak same zostają wymienione jako oczywiste, bez podawania żadnych dalszych racji.

Ambitne podejście Merrilla mierzy się więc z tymi samymi problemami, które napotkała omawiana wcześniej koncepcja, a zwłaszcza z problemem złej filozofii.

Popęlanianie błędów argumentacyjnych – np. ekwiwokacji – jest zdaniem Merrilla znacznikiem pseudofilozofii. Tymczasem wykazywanie błędności rozumowań oponentów (np. doszukiwanie się w nich ekwiwokacji) jest jedną z podstawowych metod kontrargumentacji w filozofii! Za krytyką teorii filozoficznej jako obarczonej błędem rzadko idzie sugestia, że w takim razie nie jest ona w ogóle filozoficzna, tylko taką udaje. Należy uważać, by rozumienie pojęcia pseudofilozofii nie nałożyło na autorów niepożądanego i nierealistycznie wysokiego wymagania bezbłędności, a na ich teorie — odporności na wszelką krytykę.

1.3. VICTOR MOBERGER

Jest też jedno dobre opracowanie pojęcia pseudofilozofii. Ciekawą analizę przeprowadza Victor Moberger w tekście *Bullshit, Pseudoscience and Pseudophilosophy* (2020). Jak zdradza tytuł artykułu, Moberger stosuje w niej kategorię wciskania kitu (*bullshit*), za punkt wyjścia przyjmując klasyczny już tekst Harry'ego Frankfurta *On Bullshit* (Frankfurt 1988).

Według Frankfurta wciskanie kitu różni się od kłamania. Istotną częścią kłamania jest stwierdzanie nieprawdy – z tego powodu „nie może kłamać ktoś, kto nie sądzi, że zna prawdę” (FRANKFURT 1988, 130). Kłamstwo odnosi się do prawdy w ten sposób, że osoba, która kłamie, rozmyślnie komunikuje fałsz, by kogoś oszukać. Tymczasem wciskanie kitu jest pozbawione tej cechy. Osoba, która wciska kit, nie przejmuje się wartością logiczną swojego komunikatu. Może być on zatem fałszywy, ale ów fałsz nie został zakomunikowany rozmyślnie – *bullshit* jest obojętny względem prawdy.

Moberger uzupełnia koncepcję Frankfurta o warunek zawinienia (*culpability*), który – jak twierdzi – nie został wprost uwzględniony przez autora, choć był przez niego zamierzony. Jego zdaniem wciskanie kitu polega na zawinionym (*culpable*) braku odniesienia względem prawdy. W ten sposób wyłącza z zakresu tego zjawiska problematyczne przykłady, takie jak sztuka teatralna, podczas której aktor komunikuje pewne treści bez zainteresowania ich pokryciem w rzeczywistości. Choć aktor ten nie dba o prawdziwość swojej wypowiedzi, to kontekst sytuacji nie pozwala przypisać mu winy. Z tego powodu nie można powiedzieć, że wciska kit widzom (MOBERGER 2020, 596). Najbardziej adekwatnym rodzajem zawinienia w omawianym przypadku jest „zawinienie epistemiczne” (*epistemic culpability*), rozumiane przez Mobergera jako posiadanie odpowiedniego „sprawstwa epistemicznego”, tj. bycia zdolnym do rzetelnego poznania i posługiwania się rozumem, i niezrobienia z niego odpowiedniego użytku. W tym sensie nie wciska kitu np. osoba z zaburzeniami psychicznymi, objawiającymi się wypowiedzaniem przypadkowych treści (MOBERGER 2020, 596).

Kolejną modyfikacją koncepcji Frankfurta jest przeformułowanie „obojętności” względem prawdy na „niesumiennność” (*unconscientiousness*) w jej poszukiwaniu. Zdaniem Mobergera nie można powiedzieć np. o astrologach, że w swoich przewidywaniach nie dbają o prawdę. Nawet jeśli ich intencja trafnego przewidzenia przyszłości jest szczerą, ich praktyki nadal spełniają kryteria *bull-shitu* – astrologowie są bowiem *epistemicznie niesumienni* w spełnieniu tej intencji (tzn. świadomie wybierają nieadekwatne metody przewidywania przyszłości itp.). Ostatecznie więc „wciskanie kitu” jest rozumiane przez autora jako „zawiniona niesumiennność epistemiczna”, która może (choć nie musi) przejawiać się obojętnością w stosunku do prawdy (MOBERGER 2020, 597).

Mając tak przygotowane narzędzie, Moberger stosuje je do analizy pojęć pseudonauki i pseudofilozofii. Oba te pojęcia rozumiane są kolejno jako „wciskanie kitu o roszczeniach naukowych” i „wciskanie kitu o roszczeniach filozoficznych” (MOBERGER 2020, 599–600). Za pomocą warunku „roszczenia” autor oddaje etymologiczne znaczenie przedrostka „pseudo-”. Pseudonaukowe w tym ujęciu będzie takie twierdzenie, które udaje naukowe, lecz stanowi przejaw wciskania kitu. Na czym polega owo „udawanie nauki”? Moberger wyróżnia wąski i szeroki sens tego terminu. W wąskim sensie jest to odnoszenie się do naukowych problemów, w szerokim natomiast – nadawanie wypowiedzi „aury naukowości” (MOBERGER 2020, 599). Podobnie jest w przypadku udawania filozofii. Po dokonaniu odpowiedniego podstawienia otrzymujemy następującą definicję pseudofilozofii: jest to działalność odnosząca się do problemów filozoficznych lub stylizowana na filozoficzną, która jest niesumienna w zawiniony epistemicznie sposób.

Moberger podaje przykłady dwóch typów rozważań, które uchodzą za pseudofilozoficzne w świetle jego koncepcji. Pierwszy z nich to *pseudofilozofia obskuranka*. Autor zalicza do niej teksty z zakresu nauk humanistycznych i społecznych (choć taka afiliacja, jak podkreśla, jest faktem przygodnym) napisane głębokim filozoficznym językiem, które jednak nie odnoszą się do odpowiednich (dokonanych już) rozróżnień pojęciowych i trwających dyskusji. Drugim rodzajem jest *pseudofilozofia scjentystyczna*, na gruncie której przedstawiciele nauk przyrodniczych nieświadomie wkraczają na pole rozważań filozofii, ignorując przy tym stan debaty nad poruszonymi przez siebie zagadnieniami (MOBERGER 2020, 599). W obu przypadkach mamy do czynienia z pewnym „filozoficznym roszczeniem” – teksty z zakresu nauk społecznych mogą być stylizowane na głębokie rozważania filozoficzne, a popularnonaukowe artykuły fizyków często niecelowo dotyczą klasycznych filozoficznych problemów. Takie rozważania są jednocześnie niesumienne, ponieważ ignoruje się w nich właściwe filozofii metody, wartości, cele i stan dotychczasowej debaty. W przeciwieństwie do koncepcji

Reschera i Merrilla, kryterium Mobergera nie odwołuje się do *naruszenia* owych metod, wartości, celów, lecz do *pozostawiania obojętnym* względem nich.

Choć sam autor artykułu *Bullshit, Pseudoscience and Pseudophilosophy* nie wspomina o tym, to jego koncepcja może pomóc w odróżnieniu pseudofilozofii od złej filozofii. Jej elementem jest bowiem kategoria epistemicznego zawinienia. Niekompetentna praca zaliczeniowa studenta pierwszego roku ma uchodzić za filozoficzną (spełnia więc warunek roszczenia) oraz jest obojętna wobec odpowiednich metod, terminologii, stanu debaty itd. (np. dlatego, że student jest jeszcze nieświadomy ich istnienia; jego esej spełnia więc też warunek niesumienności). Pracy tej nie określilibyśmy jednak mianem pseudofilozoficznej, ponieważ trudno przypisywać studentowi epistemiczną winę owej niesumienności (niespełniony pozostaje warunek zawinienia). O ile oceniamy, że autor takiego tekstu nie posiadał dyspozycji do zastosowania odpowiednich metod, przywołania odpowiednich terminów i nawiązań, jego tekst nie jest pseudofilozoficzny; może stanowić co najwyżej przykład złej filozofii (i nie zapewnić studentowi zaliczenia przedmiotu).

Jednak koncepcja Mobergera ma również słabości. W przeciwieństwie do obu wymienionych wyżej opracowań, których autorzy aż nadto dokładnie wymienili konieczne (lub przynajmniej pożądane) cechy namysłu filozoficznego, Moberger nie czyni tego. Jego ujęcie wyjaśnia mechanizm orzekania pojęcia pseudofilozofii o danych koncepcjach – polega ono na stwierdzeniu zawinionego zignorowania ustalonych w filozofii sposobów poszukiwania prawdy. Autor nie ma jednak ambicji dookreślenia tego, jakie są ustalone w filozofii sposoby poszukiwania prawdy. W związku z tym można uznać jego propozycję za mało informatywną. Trudno ocenić np. to, czy podany przez Reschera przykład „inspirowanej Derridą dekonstrukcji” należy uznać za trafny przykład pseudofilozofii, czy też nie. Aby stwierdzić, czy przedstawiciele tego nurtu są niesumienni w poszukiwaniu prawdy, tzn. ignorują odpowiednie do tego celu metody, dystynkcje, terminy, trzeba uprzednio wiedzieć, jakie metody, dystynkcje, terminy itp. są możliwe do zignorowania.

2. PODEJRZANE PRZYKŁADY TRÓJKI TEORETYKÓW PSEUDOFILOZOFII

Wszystkie trzy koncepcje pseudofilozofii podsumowane powyżej dzielą podobną strukturę: o pseudofilozofii mówimy wówczas, gdy zachodzi pewien stosunek (naruszenia – według Reschera i Merrilla; zignorowania – według Mobergera) względem istotnych reguł, metod, celów, wartości etc. *prawdziwej* filozofii. Jednocześnie wszyscy trzej autorzy wymieniają podejrzone przykłady

owych reguł, metod, celów i wartości. Nie jestem pewien, czy sami są świadomi, że można podzielić je na dwa rodzaje. Wydaje się bowiem, że wymóg logicznej poprawności rozumowania należy do innego porządku niż wymóg dobrego rozeznania autora w literaturze przedmiotu. Podobnie czysto teoretyczny cel rozważań (tj. taki, który nie ma praktycznych zastosowań) nie do końca pokrywa się z takim, który nie służy jakiejś politycznej agendzie. Brak jasności i precyzji w wywodach przynależy do innej dziedziny niż „dyskredytacja oponentów”.

Wszystkie powyższe przykłady dzielą się na dwie klasy: część z nich to wymogi nakładane na same rozumowania, wywody, teksty filozoficzne (logiczna poprawność, teoretyczny cel, jasność i precyzja), a część z nich to wymogi dotyczące *postawy* autorów owych rozumowań, wywodów i tekstów. Trudno uznać bowiem np. „znajomość stanu piśmiennictwa” za istotną cechę filozofii – po pierwsze dlatego, że w ogóle nie da się jej orzec o *filozofii*, tylko raczej można przypisać ją *filozofowi*; a po drugie dlatego, że potrafimy podać dobre kontrprzykłady. Podobnie, nie wydaje się, żeby w skład esencji filozofii jako dyscypliny wchodziły wymogi dotyczące braku ukrytych motywów (np. finansowych), apolityczności czy szacunku dla oponentów – to raczej oczekiwania dotyczące społecznej roli *osoby*, która filozofię uprawia.

Chociaż trzech teoretycy pseudofilozofii nie mają zgodnej wizji istoty filozofii, to jednak wszyscy przywołują podobne przykłady naruszenia społecznych wymogów nakładanych na filozofów. Rescher pisze o „niekompetencji”, Merrill – o nieznajomości literatury przedmiotu, Moberger – o ignorowaniu stanu debaty. Rescher pisze o partykularnych interesach, którym mają służyć pozornie filozoficzne rozważania, Merrill – o braku obiektywizmu, Moberger – o niesumienności w dążeniu do prawdy.

Sądzę, że należy podążyć w tym przypadkowo wyznaczonym przez autorów kierunku. Daje on bowiem szansę na rozwiązanie wspomnianego wcześniej problemu nieinformatywności. O ile zdefiniujemy pseudofilozofię w odniesieniu do istotnych reguł i metod prawdziwej filozofii, o tyle wciąż nie wiemy nic – nie da się wyznaczyć takiego zbioru, a przynajmniej jest to zadanie bardzo trudne. Dlatego warto podjąć próbę uniezależnienia pojęcia pseudofilozofii od istoty filozofii i rozważyć, czy owa filozoficzna „pozorność” nie wiąże się raczej z oczekiwaniami dotyczącymi społecznej roli filozofa⁴.

⁴ Czy przyjęcie takiej perspektywy stanowi wyraz intelektualnej kapitulacji przed klasycznymi wyzwaniem filozofii? Nie bardziej niż proponowana przez GOLDMANA (2021) zmiana podejścia „indywidualistycznego” na „społeczne” w rozważaniach nad pojęciem wiedzy. Epistemologia społeczna zachowuje swoją filozoficzną doniosłość ze względu na normatywny element oceny społeczno-instytucjonalnych praktyk generowania wiedzy. Podobnie sprawa może mieć się na gruncie metafizyki. Sądzę, że odwrót od esencjalistycznych rozważań nad pseudofilozoficznością

3. ROLA SPOŁECZNA FILOZOFA I NAUKOWCA. EKSPERCKOŚĆ

O społeczną rolę filozofa – lub raczej jego „odpowiedzialność” – zapytał Quine’a Robert Ostermann. W cytowanym na początku liście Quine odpowiada, że nie ma niczego takiego. Brak społecznej odpowiedzialności filozofa Quine kontrastuje z autorytetem, którym cieszą się lekarze:

Dyplomowany lekarz każdej specjalności posiada pewne podstawowe umiejętności, dzięki którym jest lepiej przygotowany niż większość laików do niesienia pomocy w sytuacjach nagłego zagrożenia zdrowia czy życia. Jeśli więc jest obecny przy wypadku, odpowiedzialność każe mu podejść i pomóc. Lekarze uznają tę odpowiedzialność, i przynosi im to chlubę. Czy jakaś analogiczna odpowiedzialność spoczywa na barkach filozofów? Nie, jest to zupełnie inny przypadek (QUINE 1986, 176-177).

Choć sam autor cytowanej wypowiedzi w to powątpiewa (QUINE 1986, 179), to można chyba uznać, że analogiczna społeczna odpowiedzialność spoczywa również na przedstawicielach niektórych dyscyplin nauki. Dzieje się tak wtedy, gdy pełnią oni funkcję *ekspertów*. Co to znaczy „być ekspertem”?

Takie właśnie pytanie stawiają Joffrey Fuhrer i trzej współautorzy w tekście *Pseudoexpertise: A Conceptual and Theoretical Analysis* (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021). Autorzy zauważają, że eksperckość można ujmować w dwóch perspektywach: wewnętrznej, skupiającej się na umiejętnościach i wiedzy samej osoby pretendującej do miana eksperta, oraz zewnętrznej, w której nacisk kładzie się na jej relację względem grupy odbiorczej i rolę w podziale pracy epistemicznej (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021, 3). Zdaniem autorów sama perspektywa wewnętrzna jest niewystarczająca do zdefiniowania „eksperskości” – za Michelelem CROCEM (2019) proszą nas o wyobrażenie sobie takiego naukowca, który posiada przewyższające wszystkich umiejętności i wiedzę, ale nie posiada dogłębnego zrozumienia np. ich źródeł, wzajemnych relacji, nie ma wiedzy o własnej dyscyplinie. Taka osoba mogłaby być może zostać nazwana „światnym naukowcem”, ale nie „ekspertem” (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021, 3).

Z pomocą przychodzi perspektywa zewnętrzna. Autorzy piszą:

Bardziej użyteczne podejście zewnętrzne polega na definiowaniu eksperckości przez odwołanie do roli społecznej, którą pełnią eksperci. Na gruncie tego podejścia

daje szansę na rozwiązanie problemu nieinformatywności, a jednocześnie dostarcza podstaw do normatywnych prób dookreślenia zakresu tego pojęcia. Z tego względu pozostaje ważnym zadaniem metafizologii – przez analogię do projektu Goldmana rozumianej raczej jako „metafilozofia społeczna”.

ekspерckość definiowana jest nie tylko przez pryzmat posiadania pewnych umiejętności, lecz także poprzez funkcję, którą eksperci powinni pełnić w podziale pracy epistemicznej (...). Posługiwanie się pojęciem eksperta sugeruje, że są tematy, na które nie wszyscy ludzie mają równą wiedzę, oraz że pewne osoby pełnią specyficzną rolę, która wymaga od nich posiadania i krzewienia wiedzy na ten temat (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021, 3).

Gdy już widzimy, na czym polega społeczna rola ekspertów-naukowców lub ich „odpowiedzialność” (Fuhrer i inni piszą np. o „obowiązkach, które eksperci mają wobec ludzi”) (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021, 4), możemy zastanowić się, czy istnieje jakaś analogiczna rola ekspertów-filozofów, albo – precyzyjniej – czy można w ogóle mówić o eksperckości w zakresie filozofii.

Dlaczego należy rozważyć eksperckość filozoficzną? Zdaniem autorów o pseudoekspertach można mówić tylko w odniesieniu do tych dyscyplin, w których są *prawdziwi* eksperci (jest to jeden z warunków czterowarunkowej definicji pseudoeksperta) (FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ 2021, 5). Jeśli więc pojęcie pseudoekspерckości ma pomóc w analizie zjawiska pseudofilozofii, musimy najpierw upewnić się, że ma ono zastosowanie również w tym kontekście, a więc zadać pytanie o to, czy są eksperci w zakresie filozofii.

4. EKSPERCKOŚĆ FILOZOFICZNA

FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ (2021) za CROCEM (2019) wyróżniają dwa rodzaje eksperckości: ukierunkowaną na laików (*novice-oriented*; nazwijmy ją „doradczą”) i ukierunkowaną na badania (*research-oriented*; nazwijmy ją „badawczą”). Z kolei CROCE (2019) przejmuje kategorię eksperckości doradczej od GOLDMANA (2018), który definiuje ją następująco:

S jest ekspertem w zakresie dziedziny D wtedy i tylko wtedy, gdy S ma zdolność do pomocy innym (szczególnie laikom) w rozwiązywaniu różnych problemów w zakresie dziedziny D lub wykonywaniu zadań z zakresu D, których nie mogliby oni rozwiązać lub wykonać samodzielnie. S może udzielać takiej pomocy laikowi (lub klientowi) poprzez podzielenie się z nim swoją wyróżniającą się wiedzą lub umiejętnościami (GOLDMAN 2018, 4).

Zdaje się, że właśnie taką doradczą eksperckość miał na myśli Quine w cytowanym w punkcie 3. przykładzie lekarzy. David Coady napisał o tego rodzaju

ekspertach, że są „tymi, do których laicy mogą przyjść, aby uzyskać trafne odpowiedzi na swoje pytania” (COADY 2012, 30).

Oryginalnym wkładem Croce’a jest natomiast propozycja drugiej definicji, mianowicie definicji eksperckości badawczej:

S jest ekspertem w zakresie dziedziny D wtedy i tylko wtedy, gdy S ma zdolność do wniesienia wkładu do postępu epistemicznego w dziedzinie D. S może wnieść ów wkład poprzez niesienie innym pomocy w udzielaniu prawdziwych odpowiedzi na pytania zadawane w D (CROCE 2019, 3).

Czy są więc eksperci w zakresie filozofii? Wydaje się, że nie w pierwszym sensie. Zapewne żaden filozof nie jest „tym, do którego laicy mogą przyjść” po odpowiedzi na swoje pytania. Być może właśnie takie rozumienie „społecznej odpowiedzialności” zakładał Quine, gdy udzielał swojej negatywnej odpowiedzi – pod tym względem filozofowie nie są jak lekarze (ani jak naukowcy).

Lecz może filozofowie mogliby być ekspertami w sensie badawczym? Odpowiedź na to pytanie zależy od rozumienia „postępu epistemicznego” i wiary w zachodzenie takiego procesu w filozofii. Problem postępu w filozofii jest natomiast zbyt złożony i poważny, by podejmować go w tym artykule. Sądzę jednak, że (przy pewnych życzliwych modyfikacjach definicji Croce’a) można powiedzieć, że są eksperci w zakresie filozofii (w sensie badawczym).

„Postęp epistemiczny” w filozofii nie musi być bowiem rozumiany od razu jako „kumulacja wiedzy filozoficznej” lub „dokonywanie nowych obowiązujących ustaleń”. Zauważmy, że cokolwiek dzieje się w filozofii, znajduje się w jakimś epistemicznym procesie – np. procesie dyskusji, wzajemnego wskazywania sobie błędów, ujawniania założeń, formułowania nowych problemów, dookreślania pojęć etc. Życzliwie przeformułujmy „postęp” na „proces epistemiczny”. Wówczas okaże się, że można wносить do niego wkład – biorąc twórczy udział w dyskusji, trafnie identyfikując błędy w rozumowaniach innych filozofów, ujawniając założenia, których nikt wcześniej nie zauważył, formułując zupełnie nowe problemy, adekwatnie dookreślając pojęcia etc. (na tym – w wersji filozoficznej – polegałoby „niesienie pomocy w udzielaniu odpowiedzi” na pytania filozoficzne, choć pewnie nie da się na nie udzielić „prawdziwych odpowiedzi”, jak zakłada definicja Croce’a). Ci, którzy robią to dobrze, spełniają zmodyfikowaną definicję eksperta badawczego. Niezależnie od tego, czy sądzimy, że w filozofii chodzi o odkrywanie prawdy, czy też może wyłącznie o wywołanie intelektualnego zamieszania w środowisku filozofów, zgodzimy się, że ten, kto dobrze realizuje wymienione przeze mnie zadania, wnosiłby do tego procesu wkład. Filozofia może zostać poddana całkowitej

deflacji, a wciąż będą w niej występować filozofowie dobrzy (eksperci) oraz filozofowie mierni.

Czy Goldmanowa definicja eksperta doradczego i Croce'owa definicja eksperta badawczego pokrywają się z (odpowiednio) perspektywą zewnętrzną i wewnętrzną, o której pisali FUHRER, COVA, GAUVRIT, DIEGUEZ (2021)? Uważam, że nie – eksperckość badawcza wciąż wymaga społeczności, która ją uzna. Nie można uznać za eksperta kogoś, kto tworzy przełomowe teksty, ale nie wchodzi w interakcję z żadną grupą odbiorczą. W naszym przypadku byłoby to środowisko filozofów. W tym sensie filozof-ekspert wciąż pełni rolę społeczną w obrębie środowiska filozofów i w związku z tym ciąży na nim pewne wymogi o charakterze społecznym. Ta obserwacja motywuje mnie, by mówić o ekspertach w zakresie filozofii, a nie tylko „dobrych filozofach” – bo choć w moim ujęciu każdy dobry filozof jest ekspertem badawczym w zakresie filozofii, to tylko to drugie pojęcie odwołuje się do społecznych „obowiązków”, które filozofowie mają wobec siebie lub społecznych „oczekiwań”, które można wiązać z ich działalnością.

Jakie są owe „obowiązki” i „oczekiwania”? Mianowicie choćby takie: znać stan literatury dotyczącej tematu, w zakresie którego prowadzi się filozoficzną refleksję; wierzyć w to, co się pisze (a nie np. pisać na zlecenie); nie dyskredytować oponentów w dyskusji; odwoływać się do istniejącej już terminologii etc. Oto przykłady Reschera, Merrilla i Mobergera, które wynikają z ich nieuświadomionego oczekiwania, że każdy filozof będzie aspirować do roli eksperckiej w środowisku filozoficznym⁵. Oczekiwanie to, jak sądzę, jest zasadne, co z kolei wyjaśnia pochodzenie zbioru tych nietypowych reguł dotyczących postawy filozofa, a nie tylko poprawności jego rozumowań.

5. PSEUDOEKSPERCKOŚĆ FILOZOFICZNA. PSEUDOFILOZOFIA

W tym miejscu zasadne wydaje się, by rozwiązać główny problem niniejszego artykułu w następujący sposób: pseudofilozof jest pseudoekspertem w zakresie filozofii, tzn. taką osobą, która stawia się w pozycji eksperta (badawczego lub

⁵ Podobnie pisze PERZANOWSKI (1989, 7): „Odpowiedzialność filozoficzna polega na liczeniu się ze specyfiką pojęć i metod filozofii. Na respektowaniu rzetelnych jej wyników. Na poważnym traktowaniu problemów filozoficznych (...). Nieodpowiedzialność filozoficzna często cechuje filozofów amatorów, a szczególnie filozofujących przedstawicieli innych nauk. I to zwykle na dwa sposoby. Albo z wyżyn rzetelnej nauki udzielających filozofii rad – najczęściej bez zrozumienia jej specyfiki, za to z lekceważeniem tradycji i metod. Albo po przejściu na teren filozofii zrzucających pęta naukowości, by na jej terenie swobodnie sobie pofantazjować”. Porównaj odpowiednio dwa rodzaje pseudofilozofii (MOBERGERA 2020): scjentystyczną i obskurancą, a także koncepcję obojętności względem reguł uprawiania prawdziwej filozofii.

doradczego) w zakresie filozofii lub jest za takiego uznana poza środowiskiem filozoficznym, ale w rzeczywistości nim nie jest, ponieważ narusza społeczne reguły uprawiania filozofii. Ponadto czyni to w zawiniony sposób – ta kategoria z tekstu Mobergera jest dobra, ale, moim zdaniem, nie dotyczy przestrzegania metodologii filozofii, lecz reguł społeczno-instytucjonalnych.

Takie złożenie warunków pseudofilozoficzności trafnie wyjaśnia intuicję, zgodnie z którą Jordan Peterson jest pseudofilozofem w większym stopniu niż student pierwszego roku, który pisze przeciętną pracę zaliczeniową. Działalność Petersona jest bowiem – by użyć terminu prawnego – „społecznie szkodliwa”, tzn. jej wpływowość i popularność uzasadnia przypisanie mu winy za wszelkie przejawy filozoficznej niekompetencji. Szczególnym przypadkiem pseudofilozoficzności (pseudoeksperckości filozoficznej) jest występowanie w roli filozofa-eksperta *doradczego*, tj. składanie obietnicy dostarczenia jednoznacznie prawdziwych i absolutnie pewnych odpowiedzi na pytania filozoficzne, podczas gdy w rzeczywistości nie jest się ekspertem *badawczym* w tym zakresie, tj. narusza się społeczne reguły uprawiania dyscypliny. W tym sensie pseudofilozofem jest np. Osho, który w swoich wykładach apodyktycznie wskazuje właściwy sposób życia, ale nie czyni tego w wyniku jakiejś dogłębnej, kompetentnej analizy (a ponadto aż zatrwajająco wyraźnie ponosi winę owej niesumienności). Właśnie taka zwodniczość i nadużywanie społecznej odpowiedzialności skłaniają nas do nazywania pseudofilozofami Osho albo Jordana Petersona, a odwołują od określania tym samym pojęciem niekompetentnych studentów filozofii lub znajdujących się w stanie lekkiego odurzenia alkoholowego uczestników biesiad weselnych, którzy dzielą się swoim niepoinformowanym wglądem w naturę człowieka. W ten sposób unikamy problemu odróżnienia pseudofilozofii od złej filozofii.

A czy unikamy problemu nieinformatywności? W punkcie 1. krytykowałem dotychczasowe koncepcje na tej podstawie, że odnoszą pojęcie pseudofilozofii do katalogu istotnych metod, reguł i wartości filozofii, a ów katalog jest nikomu nieznany. Sam natomiast wymieniłem społeczne obowiązki i oczekiwania równie arbitralnie, opierając się wyłącznie na przykładach Reschera, Merrilla i Mobergera. Czy społeczne reguły uprawiania filozofii są w jakiś sposób lepiej uchwytnie?

Tak – ich uchwytność jest kwestią czysto deskryptywnej obserwacji o charakterze historyczno-filozoficznym; takiej mianowicie, że filozofia uprawiana jest w ramach instytucjonalnych, a zwłaszcza w ramach akademickich⁶. To, co

⁶ Akademizacja filozofii jest szczególnym przypadkiem jej instytucjonalizacji. Np. Pierre Hadot krytykuje filozofię akademicką jako taką, która nie jest żadnym szczególnym „sposobem życia”, a jednocześnie twierdzi, że filozofia od najdawniejszych czasów jest istotnie instytucjonalna – nie tylko Platon zinstytucjonalizował filozofię w ramach swojej Akademii, lecz również

w poprzednim punkcie wymieniałem jako przykłady wnoszenia wkładu do procesu epistemicznego w ramach dyscypliny (dyskusja, trafna krytyka, wskazywanie błędów, dookreślanie pojęć), w praktyce akademickiej sprowadza się do publikowania tekstów i artykułów polemicznych, anonimowej recenzji czy dyskusji konferencyjnej. Tak jak pisałem w punkcie 2., odwołanie się w tekście do wyczerpującego przeglądu piśmiennictwa trudno uznać za istotną cechę filozofowania, jednak bez wątpienia jest to wymóg powszechny w większości dobrych czasopism filozoficznych.

Czy oznacza to, że jedyną prawdziwą filozofią jest filozofia akademicka? Nie – społeczne obwarowania filozofii akademickiej nie wchodzą w skład istoty filozofii w ogóle; można uprawiać filozofię w zaciszu domowym. Jednak o ekspertach w zakresie filozofii można mówić wyłącznie na gruncie instytucjonalnym, ponieważ to właśnie w obrębie instytucji (takich jak akademia) powstały i zostały przyjęte zbiory reguł społecznych, których przestrzeganie jest istotne dla pojęcia eksperckości. (Na przykład ktokolwiek spoza akademii chciałby nosić miano eksperta, zapewne wkroczyłby częściowo na grunt akademicki, np. odwołując się do artykułów publikowanych w recenzowanych czasopismach albo nadsyłając do nich własne zgłoszenia). Na podstawie powyższych rozważań można sformułować następującą konkluzję: pseudofilozofem jest ten, kto jest uznany w społeczeństwie lub sam siebie stawia w pozycji eksperta w zakresie filozofii, a który nie wnosi do dyscypliny wkładu uznanego przez zinstytucjonalizowaną społeczność filozofów (np. filozofów akademickich). Konkluzję tę wspiera luźna obserwacja, zgodnie z którą zarzut o pseudofilozoficzność zazwyczaj pojawia się na pograniczu świata akademickiego i nieakademickiego. Ostatecznie – ze względu na przyjęcie perspektywy zewnętrznej – bycie pseudofilozofem (pseudoekspertem) zawsze zrelatywizowane jest do społeczności epistemicznej, która dokonuje takiej oceny.

stało się tak w przypadku Antystenesa, Euklidesa z Megary, Arystypa z Cyreny czy Izokratesa (HADOT 2018, 91). W późniejszych okresach – np. hellenistycznym – instytucjonalizacja filozofii w formie szkół jest widoczna nawet wyraźniej. Występowania tego procesu można dopatrywać się zarówno wcześniej („regułą społeczną” jest chociażby posiadanie ucznia będącego spadkobiercą mistrza, jak działo się to w filozofii presokratejskiej), jak i później: nawet gdy filozofowie zrzeszali się poza akademią (np. w renesansie), to przecież wciąż zrzeszali się. Zob. omówienie koncepcji Hadot w: (TIMMENG 2024). Na potrzeby niniejszych rozważań wystarczy, że filozofia jest instytucjonalna, tzn. uprawiana zgodnie z pewnymi regułami społecznymi, obowiązującymi w środowisku filozofów. Przykładem takiej instytucjonalnej filozofii będzie zaś filozofia akademicka.

PODSUMOWANIE

Koncepcje, które głoszą, że pseudofilozofia polega na naruszeniu pewnych istotnych reguł filozofowania, zasługują na odrzucenie; nie pozwalają bowiem odróżnić pseudofilozofii od złej filozofii, a ponadto nie mówią nam zbyt wiele, skoro nie potrafimy wyeksplikować istotnych reguł filozofowania. Modyfikacje, które wprowadza do nich Moberger, są godne uznania, jednak wciąż nie rozwiązują problemu nieinformatywności.

Pomocne okazuje się porównanie do analizy innych kontrowersyjnych pseudod dziedzin – w tym przypadku do analizy pojęcia pseudoeksperckości. Wydaje się, że gdy posługujemy się przedrostkiem „pseudo-”, mamy na myśli coś więcej niż „nie-”. „Pseudofilozof” jest kimś więcej niż tylko „osobą niebędącą filozofem”. Jednym z odcieni znaczeniowych tego przedrostka jest zachowywanie pozorów, natomiast drugim – „szkodliwość społeczna”. Wyeksplikowanie z pojęcia pseudofilozofii i pseudoeksperckości np. elementu zawinienia, relatywizacji względem społeczności epistemicznej albo obowiązku „niesienia pomocy w udzielaniu odpowiedzi” upodabnia zarzut o pseudofilozoficzność do zarzutu o charakterze etycznym.

I bardzo dobrze. Sądzę, że taki właśnie jest zbiór reguł, których naruszenie prowadzi do uznania kogoś za pseudofilozofa – są to reguły społeczne, instytucjonalne, z zakresu etyki dyskusji, a nie reguły metodologiczne, podstawowe wartości i cechy istotne filozofii. Zarzut o pseudofilozoficzność dotyczy *postawy* pretendenta do miana filozofa, a nie treści (lub jakości) tworzonych przez niego tekstów.

REFERENCJE

- COADY, David. (2012). *What to believe now: applying epistemology to contemporary issues*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- CROCE, Michel (2019). „On what it takes to be an expert”. *Philosophical Quarterly* 69: 1–21.
- DEFOORT, Carine. (2001). „Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”. *Philosophy East and West* 51 (3): 393–413.
- FRANKFURT, Harry G. (1988). „On Bullshit”. W: *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 117–133. Cambridge: Cambridge University Press.
- FUHRER, Joffrey, COVA, Florian, GAUVRIT, Nicolas, DIEGUEZ, Sebastian. (2021). „Pseudoexpertise: A Conceptual and Theoretical Analysis”. *Frontiers in Psychology* 12: 1–12.
- GILDEA, Niall. (2019). *Jacques Derrida's Cambridge Affair: Deconstruction, Philosophy and Institutional*. Lanham: Rowman & Littlefield International.
- GOLDMAN, Alvin I. (2018). „Expertise”. *Topoi* 37: 3–10.

- GOLDMAN, Alvin I. (2021). *Wiedza a świat społeczny*. Tłum. Adam Grobler. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HADOT, Pierre (2018). *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. Piotr Domański. Warszawa: Aletheia.
- MERRILL, Gary H. (2021). *False Wisdom: The Principles and Practice of Pseudo-philosophy*. B.m.w.: Bowker.
- MOBERGER, Victor (2020). „Bullshit, Pseudoscience and Pseudophilosophy”. *Theoria* 86 (5): 595–611.
- OU-YANG, Min (2012). „There is No Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy”. *Asian Philosophy* 22 (3): 199–223.
- PERZANOWSKI, Jerzy (1989). *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- QUINE, Willard V.O. (1986). „List do Roberta Ostermanna”. W: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, red. Willard V. O Quine, 176–179. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- RESCHER, Nicholas (1995). „Pseudo-philosophy”. W: *The Oxford Companion to Philosophy*, red. Ted Honderich, 765. New York: Oxford University Press.
- RESCHER, Nicholas (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham: Lexington Books.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1965). *On the Basis of Morality*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- TIMMENG, Friso (2024). „Academic Philosophy: A Way of Life?” *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 35: 47–72.
- THE TIMES (1992). „List otwarty przeciw nadaniu Jaquesowi Derridzie tytułu *honoris causa* Uniwersytetu w Cambridge”. 14.10.2024. https://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm.

(PSEUDO)EKSPERCKOŚĆ (PSEUDO)FILOZOFICZNA

Streszczenie

Choć terminu „pseudofilozofia” nieczęsto używa się w literaturze, to sam stojący za nim zarzut – mianowicie zarzut o „niebycie prawdziwym filozofem” – jest zjawiskiem wartym uwagi. W niniejszym artykule rekapitułuję i analizuję trzy współczesne koncepcje kryteriów pseudofilozoficzności (Reschera, Merrilla oraz Mobergera). Zauważam, że posiadają one wspólną strukturę, a przez to borykają się z podobnymi problemami, opisanymi przeze mnie w dalszym ciągu (problemem „złej filozofii” oraz nieinformatywności). Następnie przedstawiam własną propozycję wyjścia z impasu rozważań nad pseudofilozofią – jest nią odejście od klasycznych rozważań nad istotą filozofii, a skupienie się raczej na oczekiwaniach wobec społecznej roli filozofa. Twierdzę, że ujęcie zagadnienia pseudofilozoficzności w kategoriach pojęcia (pseudo)ekspерckości pozwala wyeksplikować takie założenia zarzutu o pseudofilozoficzność, które pozostawały niewidoczne na gruncie dotychczasowych koncepcji.

Słowa kluczowe: Pseudofilozofia; eksperckość; pseudoeksperckość; rola społeczna; metafizologia

(PSEUDO)PHILOSOPHICAL (PSEUDO)EXPERTISE

Summary

Although the term “pseudophilosophy” is rarely used in subject literature, the accusation behind it – namely, the accusation of “not being a true philosopher” – is a phenomenon worth attention. In this article, I analyze three contemporary concepts of pseudophilosophy (Rescher, Merrill, and Moberger). I note that they share a common structure, and thus face similar problems, which I describe later (the problem of “bad philosophy” and the issue of uninformative criteria). I then present my own proposal for overcoming the impasse in the discussion of pseudophilosophy – namely, a shift away from classic investigations into the essence of philosophy and a focus instead on the expectations regarding the social role of a philosopher. I argue that framing the issue of pseudophilosophy in terms of (pseudo)expertise enables such explication of assumptions underlying the accusation of pseudo-philosophy, which remained hidden within previous approaches.

Keywords: Pseudo-philosophy; expertise; pseudo-expertise; social role; metaphilosophy