

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

QUO VADIS, PHILOSOPHIAE?
(XXI Światowy Kongres Filozofii,
Istambuł, 10-17 VIII 2003)

W dniach 10-17 sierpnia 2003 w Istambule w Turcji odbył się XXI Światowy Kongres Filozofii zorganizowany przez Federation Internationale des Societes de Philosophie [Międzynarodową Federację Towarzystw Filozoficznych], a przygotowany przez Towarzystwo Filozoficzne Turcji. Pierwszy kongres tego rodzaju miał miejsce w Paryżu w roku 1900, a dwudziesty odbył się w Bostonie w USA w roku 1998. Główny temat tegorocznego kongresu brzmiał: „Philosophy Facing World Problems” [Filozofia wobec problemów świata]. Uczestniczyło w nim ponad tysiąc pięciuset filozofów z niemal dziewięćdziesięciu krajów, a podczas jego trwania wygłoszono ponad pięćset referatów w sześciu językach. Liczniej niż zwykle w kongresie wzięli udział filozofowie z Rosji, krajów azjatyckich: Kazachstanu, Indii, Chin i Tajwanu, Japonii, Hong-Kongu, Korei, oraz z krajów Ameryki Środkowej i Południowej: Wenezueli, Meksyku i Argentyny. Nie zabrakło też filozofów z Afryki. Czyżby do tych właśnie krajów przesuwiał się geograficzny punkt ciężkości refleksji filozoficznej?

W kongresie uczestniczyli między innymi: Jürgen Habermas, Hans Lenk

i Otfried Höffe z Niemiec, Evandro Agazzi z Włoch, Peter Singer z Australii, Jaakko Hintikka z Finlandii, Rudolf Haller z Austrii oraz Patrick Suppes i Anna-Teresa Tymieniecka z USA. Spośród polskich filozofów na kongresie obecni byli: Roman Kozłowski, Jerzy Pelc, Adam Szahaj, Jan Such, Michał Tempczyk i Ryszard Wójcicki. Ryszard Wójcicki został ponownie wybrany do Komitetu Kierowniczego Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych.

Poza wykładami plenarnymi, posiedzeniami w ramach poszczególnych sekcji i debatami okrągłego stołu w trakcie kongresu odbywały się spotkania organizowane przez rozmaite stowarzyszenia filozoficzne. Institut International de Philosophie zorganizował sesję zatytułowaną „Problemy otwarte”, International Association of Jaspers Societies – sesję „Karl Jaspers: historyczna aktualność w perspektywie fundamentalnych problemów ludzkości”, International Society for Value Inquiry – spotkanie na temat „Wartości globalne w XXI wieku”; The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning – sesję „Fenomenologia życia wobec wyzwań świata dnia dzisiejsze-

go”, Sartre Society of North America zaś posiedzenie „Sartre’s Roots. Kant and Phenomenology”.

Sesje specjalne zorganizowały także: International Society of Asian and Comparative Philosophy, Radical Philosophers’ Association, International Association for the Study of Controversies, Society for the Advancement of American Philosophy (spotkanie poświęcone pragmatyzmowi wobec światowych problemów, takich jak na przykład wojna), Society for the Study of Women Philosophers, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy, Internationale Assoziation von Philosophinnen, The World Union of Catholic Philosophical Societies (sesja poświęcona prawom człowieka, odpowiedzialności i tradycji).

Odbyła się także prezentacja *The International Global Studies Encyclopedia* [Międzynarodowej Encyklopedii Studiów Globalnych]. Powstała ona w ramach interdyscyplinarnego przedsięwzięcia przygotowanego przez Rosyjskie Towarzystwo Filozoficzne, Rosyjską Akademię Ekologiczną, Projekt „Paideia” z Boston University w USA i międzynarodową organizację Concerned Philosophers for Peace, a zrealizowanego przez naukowców z dwudziestu ośmiu państw (w tym z Polski). Uwzględnione w encyklopedii hasła obejmują takie problemy, jak: zagrożenia globalne, międzynarodowy terroryzm, klimat, przestrzeń, biosfera, religia, globalizacja, zrównoważony rozwój (sustainable development), prawa człowieka czy filozofia. Być może szkoda, że podczas kongresu nie zaprezentowano polskiej *Powszechnej Encyklopedii Filozo-*

fii, której czwarty już tom ukazał się w Lublinie we wrześniu 2003 roku.

Kongresowi towarzyszyła wystawa książek wielu liczących się wydawnictw naukowych, jak na przykład Routledge, Springer czy Synthese. Nowym pomysłem było zorganizowanie sesji studenckich, w ramach których młodzi adepci filozofii prezentowali swoje referaty, oraz spotkań przeznaczonych dla uczniów szkół średnich, zatytułowanych na przykład „Rola filozofii w kształtowaniu się jednostki” oraz „Prawo do informacji, mass media i etyka”.

Celem tego być może nieco długiego wyliczenia jest ukazanie, jak bogaty był program kongresu i jak wiele różnych środowisk filozoficznych wzięło w nim udział, a zarazem zasygnalizowanie czytelnikowi istnienia organizacji i przedsięwzięć, o których niewiele wiadomo w polskim środowisku filozoficznym.

Ponieważ w krótkim sprawozdaniu nie sposób streścić wszystkich referatów wygłoszonych podczas kongresu, wybór i wartościowanie kongresowych idei odzwierciedlają „filozoficzne zadziwienia” autorki¹. Odwołując się zarówno do wysłuchanych referatów, jak i do materiałów kongresowych, spróbuję narysować stan filozofii, jaki ujawnił się na XXI Światowym Kongresie Filozofii.

We wstępie do *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* jej redaktor naczelny E. Craig napisał: „w latach sześćdziesiątych filozofia czuła się wy-

¹ Abstrakty większości referatów zamieszczone zostały w materiałach kongresowych. Zob. *XXIst World Congress of Philosophy. Philosophy Facing World Problems. Abstracts*, red. Z. Davran, Philosophical Society of Turkey, Istanbul 2003.

starczająco pewnie co do swych zadań i granic; w latach dziewięćdziesiątych nie ma już tej samej pewności [...], a oczywistym znakiem tego jest narastająca wśród filozofów tendencja do rozglądania się – w wymiarze historycznym i geograficznym – za tym, co robią inni”². Diagnozę tę kongres potwierdził w całej rozciągłości. Za problem filozoficzny uznano zarówno rolę lalki Barbie w kształtowaniu się kobiecej tożsamości³, jak i czasoprzestrzenne konotacje transformacji Lorentza⁴; zarówno uzasadnienie prawa robotnika do odszkodowania za wypadek przy pracy⁵, jak i modele cząstek elementarnych⁶. Ową niepewność w wyznaczaniu granic refleksji filozoficznej odzwierciedlał także podział obrad kongresowych na sekcje według najrozmaitszych kryteriów. Dla ilustracji wymieńmy niektóre z kryteriów wraz z przykładowymi tytułami sekcji: geografia („Filozofia w Azji i [na obszarze] Pacyfiku – kwestie współczesne”, „Filozofia w Afryce – kwestie współczesne”); problemy („Nauczanie filozofii”, „Filozofia a przyszłe pokole-

nia”, „Prawa człowieka”, „Filozofia a płęć”); dyscypliny („Teoria wiedzy”, „Etyka stosowana”, „Ontologia”); czas („Filozofia współczesna”, „Filozofia starożytna”); kierunki („Filozofia wyzwolenia”, „Hermeneutyka”), a nawet język, przy czym stworzono sekcje, do których po prostu przydzielono konkretne referaty, na przykład wyłącznie w języku rosyjskim. Dominował oczywiście język angielski, i to tak dalece, że filozofowie niemieccy decydowali się na wygłaszanie w nim swoich referatów, mimo że oficjalnym językiem kongresu był język niemiecki. Nie dziwi zatem fakt, iż w ramach pewnych sekcji wygłoszono referaty, których tematyka była raczej obca tradycyjnemu dyskursowi filozoficznemu. Na przykład referat „Globalization and Value Changes in Vietnam” [Globalizacja a przemiany wartości w Wietnamie]⁷ znalazł się w sekcji „Filozofia wartości”, nie zaś w sekcji „Filozofia w Azji”. Wystąpienie zatytułowane „Research Ethics and the Human Right to Dignity as a Research Subject” [Etyka badań naukowych a prawo człowieka-przedmiotu badań do godności] wygłoszone zostało natomiast w ramach sekcji „Etyka biznesu”⁸ (być może organizatorzy uznali naukę za wielki biznes?). Ową niepewność co do rozumienia filozofii przez samych filozofów odzwierciedlał również fakt stworzenia specjalnej sekcji, w ramach której analizowano różne „podejścia” do filozofii.

² E. Craig, *General Editor's preface and acknowledgments*, w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 1, Routledge, London-New York 1998, s. VI (tłum. fragm. – A. L.-K.).

³ Por. J. L. Wright, *Vindicating Barbie (The Role of Dolls in the Formation of Female Identity)*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 427.

⁴ Por. H. S. Jing, *The Space-time Connotation of the Lorentz Transformation*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 173.

⁵ Por. S. Wigley, *On the Worker's Right to Compensation*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 424.

⁶ Por. M. Tempczyk, *Two Models of Elementary Particles*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 391.

⁷ Por. H. S. Quy, *Globalization and Value Changes in Vietnam*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 322.

⁸ Por. J. McGregor, *Research Ethics and the Human Right to Dignity as a Research Subject*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 256.

Wszystkie rodzaje spotkań kongresowych miały zasadniczo tę samą strukturę: najpierw wygłaszano referaty, następnie zgłaszano pytania do poszczególnych prelegentów, a później odbywała się dyskusja. Ze względu na ograniczenia czasowe nie było oczywiście możliwości przeprowadzenia rzetelnej debaty czy wyjaśnienia nieporozumień pojawiających się w trakcie prac kongresu, choćby takiego, jak przypisanie chrześcijaństwu dualizmu w rozumieniu relacji dusza-ciało⁹.

Jeśli przyjąć Brentanowską formułę czterofazowego rozwoju filozofii, to wydaje się, że obecnie jesteśmy w okresie utraty zainteresowań teoretycznych i podporządkowywania filozofii celom praktycznym. Sygnalizuje to sam temat kongresu: „Filozofia wobec problemów świata”, a wprost wyraża tę myśl prezydent kongresu, Ioanna Kućvradi, w zamieszczonym na stronie trzeciej w *Programie Kongresu* przesłaniu do uczestników: „Kongres, koncentrujący się na problemach dotyczących zarówno wszystkich ludzi żyjących obecnie na naszym globie, jak i przyszłych pokoleń, stwarza szczególną szansę, aby rzucić mocne światło na te aspekty problemów, które często umykają ludziom podczas dyskusji na ich temat, i aby wymienić idee na temat naszej wspólnej przyszłości – na temat tego, jak mamy ją kształtować”¹⁰. Wymieńmy najpierw – bez przyjmowania określonej kolejności – kwestie, które filozofowie uznali za problemy świata. Jak się wydaje, głównym problemem, z którym ma się

zmierzyć filozofia, jest globalizacja, przy czym samą globalizację traktowano jako fakt, ewentualnie jako nieuchronny rezultat rozmaitych procesów, za problemy do rozwiązania uznano natomiast zachowanie tożsamości kulturowej, nierówność między narodami, rozumienie (i uznanie) inności i różności ludzi czy też kultur, status emigrantów i ich kulturową integrację, transkulturowy dialog, zachowanie i rozwijanie demokracji, międzynarodowy terroryzm, fundamentalizm religijny, wojnę, korupcję, zanieczyszczenie środowiska, głód w wielu rejonach świata, a nawet doping w sporcie czy sytuację mężczyzn w dobie przewagi feminizmu. Wielu filozofów podjęło też problemy, z którymi zmagają się ich kraje (np. federalizm w Rosji czy przemiany wartości w Wietnamie).

Idee najczęściej bodaj przywoływane w postulowanych rozwiązaniach to: sprawiedliwość (zasadniczo odwoływano się do koncepcji Rawlsa), dialog (w rozumieniu J. Habermasa) oraz prawa człowieka. Do idei dialogu odwołał się w swym wystąpieniu zatytułowanym „Transition to a postnational constellation: dispute on the future of international law” [Przejście do układu postnarodowego: debata o przyszłości prawa międzynarodowego] sam Jürgen Habermas. Przywołując traktat Kanta *O wiecznym pokoju*, wskazał on na zasadę dialogu społecznego jako najlepszą metodę realizacji pokoju. W swoim wystąpieniu Habermas skrytykował politykę amerykańską za zerwanie z zasadą dialogu społecznego i wyraził nadzieję, że naród amerykański wkrótce do niej powróci.

O. Höffe w referacie „Anthropology and Human Rights: On the Political Project of Modernity” [Antropologia a prawa człowieka: o politycznym pro-

⁹ Por. F. Youde, *Body and Soul: Comparative Studies in Biblical Judaism*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 436.

¹⁰ Tłum. fragm. – A. L.-K.

jekcie nowoczesności] wskazał natomiast, że w rozwiązaniach rozmaitych problemów globalnych odwołujemy się do praw człowieka. Tymczasem same te prawa domagają się uzasadnienia. Gdyby uzasadnienie to uzależnione było od określonej koncepcji człowieka – jak się często twierdzi – to sprawa byłaby z góry przegrana, ponieważ koncepcje antropologiczne są determinowane kulturowo. Potrzebne jest takie uzasadnienie praw człowieka, które byłoby niezależne od kultury, ekonomii czy polityki, a zatem potrzebna jest „antropologia niezależna”. Zdaniem Höffego, antropologię taką można zbudować, odwołując się do oczywistych danych: do zdolności człowieka do działania (w tym do komunikowania się, rozumowania i kooperowania) oraz do postulatu niekrzywdzenia (nie chcę być krzywdzony, a sprawiedliwość domaga się, bym wzajemnie nie krzywdził drugiego) – prawa i obowiązki są z sobą skorelowane, a wszyscy jesteśmy włączeni w krąg wzajemności czy też w krąg wzajemnej odpowiedzialności. Obejmuje on także i tych, którzy nie są w stanie świadomie podjąć obowiązków, na przykład (czasowo) dzieci czy ludzi niepełnosprawnych umysłowo. W przypadku tych ostatnich stwierdzamy, iż pojawili się oni na świecie bez własnej zgody, i wiemy, czego im potrzeba, aby na miarę swoich możliwości stali się podmiotami działającymi. Sprawiedliwość kompensacyjna domaga się, abyśmy to właśnie im zapewnili – obowiązuje nas odpowiedzialność i solidarność. Wykład Höffego dobrze ilustrował pewne napięcie teoretyczne utrzymujące się we współczesnej refleksji, nie tylko zresztą filozoficznej. Z jednej strony głoszony jest pluralizm koncepcji, relatywizm wartości, subiek-

tywizm światopoglądów wraz z tezą, iż w imię wolności człowieka nikomu niczego nie można narzucać, a prawda absolutna nie istnieje. Z drugiej strony – uznając fakt globalizacji – poszukuje się absolutnych i uniwersalnych podstaw praw człowieka, demokracji, odpowiedzialności czy solidarności, niemal nikt nie ma bowiem odwagi głosić poglądu, iż prawa człowieka czy obowiązek wzajemnej solidarności są tylko jedną z możliwych koncepcji.

T. Cora z Filipin uznała solidarność – i to w rozumieniu Wojtyły – za jedyny sposób rozwiązywania problemów dręczących świat¹¹. Podkreślano też niezbywalność wspólnoty dla rozwoju jednostki. Poszukując podstaw praw człowieka i demokracji, prelegenci kongresu odwoływali się zazwyczaj do koncepcji Kanta, Nietzschego, Habermasa, Heideggera, Levinasa i Rawlsa, czasami do myśli Arystotelesa, a nawiązań do filozofii św. Tomasza z Akwinu właściwie nie było wcale. Wydaje się to o tyle dziwne, że jako podstawę relacji międzyludzkich wskazywano sprawiedliwość, godność człowieka¹² i miłość (i to jako główną cnotę¹³). Do sprawiedliwości odwoływali się także prelegenci zajmujący się problemem głodu i skrajnej nędzy na świecie. R. G. Peffer z USA¹⁴ bronił te-

¹¹ Por. T. Cora, *Solidarity Facing World Problems*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 65.

¹² Por. V. Gluchman, *Human Dignity and Non-Utilitarian Consequentialist „Ethics of Social Consequences”*, s. 122.

¹³ Por. I. Sarin, *Love as the Supreme Value*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 347.

¹⁴ Por. R. G. Peffer, *World Hunger and Moral Theory*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 303.

zy, iż Rawlsa teorię sprawiedliwości należy uzupełnić zasadą praw fundamentalnych: prawa do zaspakajania podstawowych potrzeb w sposób ciągły i prawa do bezpieczeństwa. Będzie można wówczas zbudować taką teorię etyczną, która będzie stanowić bazę rekomendacji praktycznych. Wiele referatów, a nawet całych sesji, poświęcono demokracji i społeczeństwu obywatelskiemu. V. Camps z Hiszpanii wykazywała, że demokracja nie ma „uzdrawiających” właściwości – nie czyni ludzi lepszymi za pomocą samych instytucji. Aby demokracja funkcjonowała prawidłowo, potrzebny jest obywatelski ethos i edukacja w sensie paidei, która wyrabiałaby w obywatelach poczucie solidarności i respekt dla innych (a nie jedynie tolerancję). „Być obywatelem” oznacza żyć wśród innych ludzi ciesząc się wolnością, przy czym wolność nie jest brakiem jakichkolwiek norm, ale autonomią w wyborze sposobu życia. Jednakże – podkreśliła prelegentka – potrzebny jest „duch obywatelski” i obywatelskie cnoty. Obywatele powinni uczestniczyć w życiu publicznym, ponieważ polityka jest rzeczą wszystkich, a nie samych tylko polityków. Jako główny problem współcześnie istniejących demokracji Camps wskazała jurydyzację odpowiedzialności, przy równoczesnym zaniku takich wartości, jak solidarność, gościnność i braterstwo, oraz brak społecznego zaufania do instytucji demokratycznych (szansę na przywrócenie go prelegentka widziała w rozbiciu ścisłego związku polityki, ekonomii i mass mediów, które faktycznie zawłaszczyły władzę w krajach rzekomo demokratycznych).

U. Nutku z Turcji w referacie zatytułowanym „Does Democracy Has a Future?” [Czy demokracja ma przyszłość?]

twierdził, iż demokracja funkcjonuje obecnie jako „etykieta” usprawiedliwiająca rozmaite posunięcia. Innymi słowy, mamy do czynienia z autokracją w przebraniu demokracji. Pewną szansę na zbudowanie prawdziwej demokracji stwarzają jednak antywojenne i antyglobalistyczne ruchy społeczne. Przeszkodę stanowią natomiast z jednej strony militarnie silni globalizatorzy, z drugiej zaś jest nią również utrata zdrowego rozsądku w kwestii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nutku wyraził też nadzieję, że tak jak doszło do ukształtowania się wspólnego ducha europejskiego, tak też ukształtuje się kiedyś wspólny duch światowy.

W referatach pojawiły się także propozycje ulepszenia demokracji poprzez postmodernistyczną dekonstrukcję i rekonstrukcję¹⁵. Nie zabrakło też referatów poświęconych sprawie religii, a zwłaszcza pluralizmowi religijnemu. Samego sedna dyskusji o tym problemie dotknął w swoim referacie „A Pragmatic Defence of Religious Exclusivism” [Pragmatyczna obrona religijnego ekskluzywizmu] G. Brenneman z USA. Ekskluzywizmowi religijnemu, czyli pogładowi głoszącemu, że istnieje jedna prawdziwa religia, przeciwstawia się współcześnie pluralizm religijny, wyrażający pogląd, że wszystkie wielkie religie świata są w równym stopniu prawdziwe, uznając przy tym, iż przyznanie wyróżnionej pozycji jednej religii prowadzić musi jej wyznawców do prześladowania osób, które mają inne przeko-

¹⁵ Por. A. J. Bozo de Carmona, *Indecorous Keys for Rethinking Democracy on a Different Stage: Globalization and a Different Condition: Postmodernism*, w: *XXIst World Congress of Philosophy* s. 42.

nania religijne. Brenneman twierdzi natomiast, że pluralizm wyrasta z fałszywego dylematu: czy należy być tolerancyjnym pluralistą, czy też nietolerancyjnym ekskluzywistą? Co więcej, pluralizm prowadzi do takiego osłabienia wiary, że znikają pozytywne konsekwencje praktyczne przekonań religijnych, na przykład solidarność. Brenneman proponuje zatem tolerancyjny ekskluzywizm jako alternatywę dla pluralizmu¹⁶.

Inną próbę refleksji nad kwestią religii podjął I. Kaltchev z Bułgarii, który odwoływał się do idei ekumenizmu i harmonii między religiami oraz – nawiązując do A. Toynbee'ego – do pomysłu ustanowienia jednej religii światowej¹⁷.

Filozofowie rozprawiający o problemach świata nie poprzestawali bynajmniej na odkrywaniu znaczeń pojęć czy też założeń i implikacji pewnych koncepcji ani też na logiczno-metodologicznej analizie argumentów na rzecz takich czy innych rozwiązań, choć jeszcze niedawno tego rodzaju podejście wydawało się dominować, zwłaszcza w tradycji analitycznej¹⁸. Podczas kongresu przedstawiano natomiast bardzo konkretne propozycje rozwiązania palących problemów, z którymi zmagają się świat. Taki sposób ujmowania zagadnień dobrze ilustrują referaty J. McGuire'a z Korei o roli religii w rozwiązaniu kryzysu du-

cha wspólnotowego¹⁹, R. Mesle z USA o roli nauki i religii w zapewnieniu pomysłowości następnym pokoleniom²⁰ czy J. Morkuniene z Litwy o doniosłości filozofii społecznej²¹. Mesle wprost twierdzi, że pytanie, jakie należy postawić rozważając problematykę dotyczącą nauki i religii, nie dotyczy ich wzajemnych relacji, ale tego, który z tych dwóch sposobów myślenia pomoże nam rozwiązać konkretne problemy. Zadanie takie formułuje wprost W. Gulick z USA, który twierdzi, że filozofia współczesna obejmuje szeroki wachlarz zagadnień, jest wystarczająco pluralistyczna i wolna od ograniczeń ortodoksji, aby nie tylko konceptualizować problemy, ale ponownie – tak, jak to było w starożytności – artykułować rozwiązania, co pomoże zbudować bardziej sprawiedliwe globalne społeczeństwo²².

Oto kilka przykładów rozwiązań zaproponowanych przez uczestników kongresu. Stoicyzm pozwoli nam poradzić sobie z negatywnymi konsekwencjami wydarzeń z 11 września 2001 roku, takimi jak niepokój, depresja czy bezsenność²³. Aby ustalić właściwe relacje między globalizacją i kulturami

¹⁹ Por. J. McGuire, *Reason, Religion, and the Global Crisis of Community*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 256.

²⁰ Por. R. Mesle, *Suffering, Meaning, and Pragmatism: What do Theodicies do?*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 261.

²¹ Por. J. Morkuniene, *Contemporary Social Philosophy: The Problem of the Method and the Goals*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 269n.

²² Por. W. Gulick, *A Brief Brief for Philosopher Kings and Queens*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 137.

²³ Por. P. Vernezze, *No Fear: Stoicism and 9/11*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 413.

¹⁶ Por. G. Brenneman, *A Pragmatic Defense of Religious Exclusivism*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 44.

¹⁷ Por. I. Kaltchev, *Ecumenism and the Harmony of Religions: Outlooks for the New Millennium*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 175.

¹⁸ Zob. np. hasło „Bioetyka” autorstwa R. G. Freya w *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

narodowymi, należy strzec kultur narodowych i promować tradycyjne wartości danej kultury, wchodząc jednocześnie w interakcje z innymi kulturami, ucząc się od nich oraz walcząc ze spiskami, których celem jest wyniszczenie lub asymilacja kultur narodowych podczas procesu interakcji²⁴. R. Peffer z USA w debacie okrągłego stołu „Głód na świecie a teoria moralna” jako rozwiązanie problemu głodu wskazał przyjęcie polityki samowystarczalności narodu w zakresie wyżywienia. P. Singer podczas debaty okrągłego stołu „Poszerzenie kręgu wiedzy i działania” zaproponował rozwiązanie problemu ocieplania się klimatu ziemi poprzez handel przypadającymi na każde państwo przydziałami emisji CO₂²⁵. Ponieważ osiągnięcie szczęścia jest niemożliwe w przypadku ludzi bezdomnych, rządy poszczególnych państw powinny wykorzystać już istniejące niskonakładowe sposoby budowania, aby w ten sposób zapewnić miejsce do życia coraz bardziej zurbanizowanej populacji²⁶ (referat ten znalazł się zresztą w sekcji „Filozofia starożytna” – prawdopodobnie dlatego, że punktem wyjścia rozważań prelegenta był fragment *Państwa* Platona). Aby walczyć z głodem w Afryce, każdy człowiek powi-

nien uczestniczyć w zbiorowych przedsięwzięciach skierowanych na realizację tego celu, przy czym udział ten powinien być nie tylko finansowy, ale i organizacyjny, twierdził jeden z filozofów z Holandii²⁷. Pierwszorzędnym globalnym imperatywem moralnym, wobec którego stoi ludzkość, jest eksploatacja kosmosu – warunkiem odpowiedzi na ten imperatyw jest przeznaczenie na jego realizację odpowiednich środków naukowych i technicznych.

Mimo że wszystkie te propozycje wyrastały z analizy sytuacji, w której znalazł się świat, to nie wydaje się, aby słynna teza D. Hume’a o braku logicznego przejścia od zdań opisowych do zdań normatywnych kogokolwiek kłopotowała. Nie jest to bynajmniej zarzut – fakt, że filozofowie przed i po Humie wyciągali normatywne wnioski ze stwierdzeń opisowych, świadczy raczej o tym, że sam problem jest pozorny²⁸.

Problem poważniejszy – przynajmniej z punktu widzenia filozofii klasycznej – pojawił się w innym miejscu: nie stawiano pytania o prawdziwość czy uzasadnienie teorii moralnych, które stanowią podstawę dla formułowania szczegółowych rozwiązań etycznych. Tym, co się liczy – podkreślano – jest skuteczność perswazyjna, czyli to, na ile za pomocą danej teorii uda się skłonić ludzi do działania na rzecz rozwiązania konkretnego problemu²⁹. Jedna

²⁴ Por. L. Viet Hai, *Globalization and National Culture*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 415.

²⁵ W „Rzeczpospolitej” z 20 VIII 2003 pojawił się tymczasem artykuł zatytułowany *Mistyfikacja z Kioto*, ukazujący zasadność wątpliwości, czy emisja dwutlenku węgla faktycznie ma taki wpływ na klimat Ziemi, jaki zakładają postanowienia z Kioto.

²⁶ Por. D. Nails, *Plato's Housing Policy: Then and Now*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 277.

²⁷ Por. J. Philips, *On what I Should do about Famine in Africa*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 311.

²⁸ Zob. np. T. Styczeń SDS, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, *Roczniki Filozoficzne* 14(1966), z. 2, s. 65-80.

²⁹ Por. np. C. Cozma, *Areté/Areth, a Nucleus-Value of the Contemporary Ethics*,

z prelegentek z USA, wzywając do zmiany sposobu myślenia, wprost twierdziła, iż to nie pewność prawdy, ale pewność płynąca z zatroskania o świat stanowi fundament życia społecznego³⁰.

Czasem, co prawda, możliwość skutecznego oddziaływania teorii była eliminowana przez specyficzny styl filozofowania. A oto jaskrawy przykład wzięty z abstraktu A. Chanysheva z Rosji: „Tym, czego potrzebujemy, jest nowa kultura Nie-bytu. Kultura bytu oparta jest na tezie «ja istnieję». Kultura Nie-bytu jest oparta na tezie «ja nie jestem nie-istniejący». (Moje istnienie jest mniej ważną negacją mojego nie-istnienia). Wyrażenia «ja istnieję» i «ja nie jestem nie-istniejący» są logicznie identyczne, ale nie są one identyczne ontologicznie. Jedynie Bóg może stwierdzić: «Ja istnieję». Człowiek jest ze swej istoty «nie nie-istniejący». Całe jego życie jest walką z jego nie-istnieniem. Gdy człowiek jest zbyt zmęczony, by walczyć o «ja istnieję», umiera»³¹.

Trudno się spodziewać, że menedżerowie czy inżynierowie rozumieją zacytowane powyżej przesłanie, przejmą się nim i przystąpią do budowania nowej kultury Nie-bytu. Pod adresem filozofii zgłoszono wszakże takie właśnie oczekiwania: ma pokazać kierunki przemian i być przewodnikiem. Wprost wyraża to Morkuniene: celem współ-

w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 67; L. Chenyang, *International Human Rights Discourse as Moral Persuasion*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 58.

³⁰ Por. N. L. Rudychev, *Social Sciences: Caring Glance or Grasping Stare*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 339.

³¹ A. Chanyshev, *The Problem of Non-being*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 57 (tłum. fragm. – A. L.-K.).

czesnej filozofii jest nie tylko dotarcie do prawdy – bynajmniej nie do prawdy absolutnej, lecz do prawdy danego czasu – ale także pokazanie, jak owa prawda ma być stosowana, ponieważ filozofia jest środkiem zarazem myślenia i działania³².

E. Agazzi mówił o filozofii jako możliwym fundamencie ogólnoludzkiego porozumienia. Zdaniem G. Conway z USA, filozof, pełniąc swoją społeczną rolę „sumienia”, powinien zająć kosmopolityczny punkt widzenia, który pozwalałby mu uznać, iż jako filozof jest włączony w tradycję kulturową, a zarazem wskazywałby na potrzebę zdystansowania się przez filozofa od tej tradycji ze względu na kulturowy pluralizm³³. O. Ugwuanyi z Nigerii twierdził, że w społeczeństwie afrykańskim filozof powinien odegrać rolę aktywnego czynnika przemian: musi myśleć dla Afryki i za Afrykę, przenosząc filozofię „na ulicę”, aby zbudować solidny fundament służący wykształceniu się nowego afrykańskiego umysłu. W celu podjęcia tego zadania, filozof musi przestać uprawiać filozofię w sposób abstrakcyjny, charakterystyczny dla umysłowości europejskiej³⁴. J. E. Perry z USA twierdził, że filozofowie są w wyjątkowy sposób przygotowani do działania na rzecz równowagi między możliwościami, które niesie globalizacja, a władzą narodu, państwa, plemienia czy rodziny. Mogą oni uświadomić ludziom różnicę między

³² Por. Morkuniene, dz. cyt.

³³ Por. G. Conway, *Both Citizen and Cosmopolitan: Wittgenstein on the Role of the Philosopher*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 64n.

³⁴ Por. O. Ugwuanyi, *The Philosopher and the Society*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 405.

podporządkowywaniem się normom i ustanawianiem norm oraz nauczyć ich refleksji nad normami, dzięki czemu można wykreować nowe tradycje, w których normy uzasadniane są pragmatycznie, nie zaś po prostu uznawane za niekwestionowalne³⁵. Zdaniem P. Van Ducca z Wietnamu, filozofia, dzięki swym poznawczym i ewaluatywnym funkcjom, odgrywa kluczową rolę w nauczaniu demokracji: pomaga ludziom zaakceptować demokratyczne wartości i rozpoznać, jaki kierunek działania będzie racjonalny w konkretnych historycznych okolicznościach³⁶. J. A. Petrick i J. F. Quinn z USA uważają, że poprzez zrównoważoną i pluralistyczną filozofię ekonomii (analizę aspektu moralnego i ontologicznej złożoności działalności gospodarczej) można poprawić globalny biznes (w tym moralną prawość jego liderów), i rekomendują podjęcie pozytywnych działań zmierzających w tym kierunku³⁷. B. Matthews z USA uważa natomiast, że najpoważniejszym wyzwaniem, przed którym stoi filozofia, jest przekonanie wielkich religii świata, aby porzuciły roszczenia do prawdy absolutnej i wspólnie pracowały na rzecz dialogu i pojednania³⁸.

W referatach wskazywano też przepaść między wiedzą moralną a faktycznym działaniem jako źródło globalnych problemów. Ową przepaść J. Hermens z Holandii uznał za jeden z głównych problemów etyki³⁹. Nie jest to oczywiście sytuacja wyjątkowa: Owidiuszowe „video meliora proboque, deteriora sequor” wyraża ją wystarczająco dramatycznie. Nigdy dotąd jednak nie żądano wyraźniej od filozofii, aby pomogła w skali globalnej „zamknąć” ową przepaść. Likwidacji przepaści między etyką a ekonomią, co pozwoliłoby przywrócić związki gospodarki z wartościami społecznymi i sensem ludzkiej działalności, domagał się filozof argentyński⁴⁰. Filozof z Indii postulował likwidację przepaści między programami walki z AIDS wśród kobiet hinduskich a tradycyjnymi wartościami kulturowymi, gdyż owa przepaść osłabia skuteczność wdrażanych programów⁴¹. Filozofia ma się stać przewodnikiem w działaniu, gdyż jest w stanie zbudować fundament komunikacji między różnymi typami wiedzy oraz ocenić osiągnięcia kultury z punktu widzenia szczęścia człowieka w skali całej planety, przy czym szczególną rolę odgrywa filozofia polityki, ponieważ – spełniając funkcję wychowawcy – wpły-

³⁵ Por. J. F. Perry, *Peace on Earth, Good Will to Shoes?*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 307.

³⁶ Por. P. Van Duc, *Democracy and the Role of Philosophy in the Process of Democratization in Contemporary Vietnam*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 89.

³⁷ Por. J. A. Petrick, J. F. Quinn, *Economic Philosophy, Integrity Capacity and Global Business Citizenship*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 310.

³⁸ Por. B. Matthews, *Wittgenstein, Religion and Lebensform: Or why Wittgenstein is*

not a Wittgensteinian Fideist, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 254.

³⁹ Por. J. Hermens, *How Can We Live up to Our Ideas? Nietzsche and the Importance of Einverleibung*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 147.

⁴⁰ Por. B. Stolor, *Responsabilidad de la Filosofía y de la Economía*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 381.

⁴¹ Por. Ch. Chakraborti, *Philosophy Facing World Problems: Partner in Effective HIV/AIDS Intervention Among Women*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 56.

wa ona na naukę o polityce, która z kolei stanowi bazę aktywności politycznej – mówiła filozof kubańska⁴². P. Grimes z USA proponuje dialektyczną praktykę filozoficzną jako nowy paradygmat rozumienia ludzkich problemów⁴³, nawiązując do pewnych koncepcji doradztwa filozoficznego⁴⁴. V. Grekhnev z Rosji uznaje filozofię za intelektualną terapię dla działalności edukacyjnej i wychowawczej na progu dwudziestego pierwszego wieku, gdyż filozofia może dostarczyć adekwatnej koncepcji człowieka oraz celów tej działalności⁴⁵.

Przypisywanie filozofii funkcji samoświadomości kultury, czyli ukazywania, kiedy kultura jest godna człowieka, oraz uznanie filozofii za miłość mądrości (a więc nie tylko wiedzy, ale i postępowania zgodnego z rozpoznanymi wartościami) odnaleźć można w klasycznej koncepcji filozofii⁴⁶. W filozofii klasycznej jednakże przyjmuje się możliwość ostatecznego poznania świata w aspekcie prawdy, dobra i piękna. Czy filozofia pluralistyczna, relatywistyczna i przygodna – a jak sądzę, za taką właśnie

koncepcją opowiedzieliby się w zdecydowanej większości uczestnicy kongresu – jest w stanie spełnić zadanie, które się na nią nakłada?

Wydaje się, iż nawet wśród tych filozofów, którzy stawiali filozofii niemal zbawcze cele społeczne, panowało przekonanie, że współczesna filozofia nie jest gotowa do ich realizacji, że potrzeba jest czegoś nowego. Stąd być może tak wiele referatów miało charakter podsumowujący, na przykład wskazywano na najistotniejsze problemy, z którymi filozofia powinna się zmierzyć⁴⁷, prelegenci proponowali kierunki rozwoju (np. integralizm⁴⁸; filozofię autentyczności⁴⁹) czy określoną problematykę (np. nie-indywidualistyczną teorię sumienia, publiczne przeproszenie czy wybaczenie⁵⁰). E. M. Neu i M. Ch. Michailov z Niemiec bronią tezy, iż filozofia musi przejść transformację, jeśli ma udźwignąć przynależną jej społeczną odpowiedzialność. Ich zdaniem rozwiązanie wszystkich obecnych i przyszłych problemów ludzkości zależy od indywidualnej edukacji, w której centralną rolę odgrywać powinna filozofia. Musi to być jednak filozofia integrująca myśl Wschodu i Za-

⁴² Por. T. Riveron, *La filosofia, un nuevo saber y una ciencia politica alternative*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 107.

⁴³ Por. P. Grimes, *The Dialectical Philosophical Practice: A New Paradigm for Understanding Human Problems*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 131.

⁴⁴ Por. np. P. B. Raabe, *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger, Westport-London 2001.

⁴⁵ Por. V. Grekhnev, *Philosophy in Solving the Problems of Education in Modern World*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 130n.

⁴⁶ Zob. S. Kamiński, *O naturze filozofii*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 45-53.

⁴⁷ Por. Y. Jiehou, *Three Critical Issues Posed by Contemporary Philosophy*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 172.

⁴⁸ Por. L. Gerbilsky, *Philosophy of Integratism: Solving World Disintegration Problems*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 116.

⁴⁹ Por. A. S. Layug, *The Will to Authenticity: An Affirmative Philosophy for the Living*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 220.

⁵⁰ Por. K. Gill, *Moral Functions of Public Apologies*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 119.

chodu oraz badająca podstawy wszelkich nauk, tak by doprowadzić do filozoficznej rewolucji i zbudowania antropologii zintegrowanej harmonijnie, czyli ukazującej człowieka w różnych jego wymiarach i w rozmaitych interakcjach z innymi bytami⁵¹.

B. Gönülen z Turcji głosił pogląd, iż filozofią zdolną do wyjaśnienia i uporządkowania odkryć naukowych i procesów społecznych jest historyczny i dialektyczny materializm⁵². Na marginesie warto zauważyć, iż podczas kongresu stosunkowo dużo miejsca poświęcono Marksowi i marksizmowi (charakterystyczne były tytuły sesji, na przykład: „Ku marksizmowi dwudziestego pierwszego wieku nowej globalnej epoki” czy „Jednostka i marksizm – rozważane ponownie”). Temat marksizmu podejmowali zwłaszcza filozofowie węgierscy, między innymi B. Petho, który postawił tezę, iż marksizm nie umarł⁵³. Specjalne sesje poświęcono też G. Lukácsowi i rozwijającemu jego myśl „kołu z Szeged”.

Największa liczba prelegentów poszukiwała jednak nowych inspiracji i rozwiązań w filozofii Wschodu (Chin, Indii i Korei), zarazem sumitując się z powodu „arogancji” filozofii Zachodu, jej roszczenia do bycia jedyną prawdziwą filozofią i ignorowania przez nią cennych idei pochodzących z innych kultur. Dyskusje okrągłego stołu i dyskusje panelo-

we organizowano tak, aby uczestniczyli w nich zarówno filozofowie ze Wschodu, jak i z Zachodu. Co więcej, na ogół przyznawano przewagę filozofii Wschodu. Nie sposób wymienić wszystkich referatów czy sesji poświęconych tej filozofii. Dla przykładu wskażę kilka należących do rozmaitych tradycji: do wschodniego rozumienia ciała jako zjednoczonego z całą Ziemią, z jej najmniejszymi i największymi mieszkańcami odwołuje się feminizm, w tym zarówno filozofowie z USA, jak i z Hong Kongu⁵⁴; do dziedzictwa filozofii Wschodu sięgają filozofowie zajmujący się etyką środowiska naturalnego, którzy aby określić, na czym ma polegać zrównoważony rozwój, przeciwstawiają duchowość Wschodu konsumpcjonizmowi Zachodu⁵⁵; myśliciele analizujący różnorodność cywilizacyjną, na przykład V. Shen z Kanady, postulują optymalną harmonię, którą głoszą filozofie azjatyckie, jako właściwą relację między cywilizacjami⁵⁶.

Niniejsze sprawozdanie ma na celu przywołanie dominującego „ducha konferencji”. Podczas kongresu wygłoszono

⁵⁴ Por. H. Y. Jung, *Luce Irigaray's Transversal Geophilosophy*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 174; E. Kit Wah Man, *A Contemporary Reflection of A Confucian Theory of the Body: „Natural” or Further Construction?*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 246.

⁵⁵ Por. np. L. V. Mantatova, V. V. Mantatov, *Sustainable Development of the World Dialogue Among Eastern and Western Civilizations*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 248.

⁵⁶ Por. V. Shen, *Asian Philosophical Traditions and Dialogue Among Civilizations*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 360.

⁵¹ Por. E. M. Neu, M. Ch. Michailov, *Social Responsibility of Philosophy: Necessity of a Transformation of Philosophy*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 279n.

⁵² Por. B. Gönülen, *The Grand Backward Jump: The Philosophy of Uncertainty*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 127.

⁵³ Por. B. Petho, *Marxism and Postmarxism: A Re-appraisal*, w: *XXIst World Congress of Philosophy*, s. 309.

również tradycyjne referaty, na przykład z dziedziny filozofii umysłu czy teorii nauki. Pojawiły się przy tym trendy pozytywizujące, na przykład P. Suppes podczas dyskusji wokół jednego z wykładów wprost sformułował tezę, że fizykalizm musi stać się fizyką, jeśli ma być poważną teorią. Dla przedstawicieli tradycyjnych kierunków filozoficznych kongres był nieco rozczarowujący. Nie przyjechało wielu uznanych filozofów – i to nie z tego powodu, że niemal równolegle w Hiszpanii odbywał się Kongres Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki. Być może ich nieobecność jest sygnałem, że forma wielkich kongresów w pewnym sensie się zdezaktualizowała.

Podczas obrad filozofii przypisano wyróżnioną rolę nie tyle poznawczą, ile społeczną i przywołano wiele pięknych i podniosłych idei, lecz nie bardzo wiadomo, dlaczego owe idee należałoby nazywać filozoficznymi. O ile jednak nie przyjmuje się tezy, skądinąd filozoficznej, że istnieje coś takiego, jak natura filozofii, filozofią nazwać trzeba to, co robią zawodowi filozofowie – a ci przecież przybyli do Istambułu. A jeśli tak, to chyba najbardziej istotnym pokongresowym pytaniem staje się: *quo vadis, philosophiae?* Zwłaszcza, gdy w filozofii upatruje się główne narzędzie rozwiązania palących problemów świata.