

Obsah/Content

State/Articles

- DINUŠOVÁ, D.: Specific features of the understanding of revolution in the political philosophy of José Carlos Mariátegui (in English) 2
- TEREZIS, CH. – PETRIDOU, L.: To the theoretical foundations of temperance in Plato's *Charmides* (158e-160d) (in English) 18
- BUREŠ, O.: K antiimperiálnímu pojetí politiky a ekonomiky: od ekosociální krize ke globální budoucnosti (in Czech) 36
- DOLOGHOVA, D.: Morální imaginace v aplikované etice – přehled klíčové literatury publikované v letech 2010 až 2023 (Moral imagination in applied ethics – a review of key literature published between 2010 and 2023; in Czech) 45

Recenzie / Reviews

- MICHALČO, D.: Timmerman, T., Cholbi, M.: Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives (Skúmanie filozofie smrti a umierania; in Slovak) 66

- Notácie / Notations** 70

Specific features of the understanding of revolution in the political philosophy of José Carlos Mariátegui¹

Dominika Dinušová

Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences

DINUŠOVÁ, D.: Specific features of the understanding of revolution in the political philosophy of José Carlos Mariátegui.

Philosophica Critica, vol. 9, 2023, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 2-17.

The study focuses on the elaboration of the concept of revolution in the work of the Latin American philosopher J.C. Mariátegui, examining the specific features of its interpretation. It notes three basic dimensions of the problem of revolution in Mariátegui's treatment: an epistemological feature embodied in the application of Marxist methodology to the conditions of Latin American realities, a cultural feature defined through concern for the emancipation of indigenous peoples, and an anthropological feature that places the human being at the centre of attention as both subject and object of social change. The significance of Mariátegui's treatment of the problem of revolution is a source of inspiration for later social action, and through his understanding it is possible to capture the events of current social processes in the region.

Keywords: J. C. Mariátegui – social change - revolution – man - socialism

Introduction

The problem of social change represents a significant area of interest in the cross-section of the history of social and political philosophy in Latin America. Since the revolutions of independence and their philosophical

¹ The study was produced as part of the scientific project VEGA MŠVVaŠ and SAV, No. 2/0152/20 "Developmental trends in contemporary capitalism - contradictions and conflicts".

reception, particularly in the second half of the 19th century, questions of social change-its forms, strategies, and goals-have been debated mainly in the context of the search for intersections between the still sought-after authentic identity of Latin American society and imported European influences. The understanding of revolution as a broad socio-economic change elaborated by José Carlos Mariátegui in the first half of the 20th century still resonates strongly in these debates today. In his conception, the revolution combines the two levels discussed and links them in a complementary way, thus encouraging contemporary authors to reflect on current social movements in the region through the prism of the author's own premises. The aim of the present study is to delineate, on the basis of a philosophical-historical analysis, the specific features of the understanding of revolution in the political philosophy of José Carlos Mariátegui, in order to affect the local and global perspectives of the interpretation of his work in historical and current contexts.

José Carlos Mariátegui La Chira (14 June 1884 - 16 April 1930) is one of the most prominent figures in Latin American philosophy. He left a significant mark as a writer, philosopher and active politician. Among his most important works, the content of which is still reflected in the controversies about his work and the development of Latin American philosophy, one can mention *Seven Essays on the Interpretation of Peruvian Reality* (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*), in which he gives his interpretation of Peruvian history based on dialectical-materialist methodological premises, and the founding and running of the journal *Amauta* (from the Quechua *hamawt'a*, meaning teacher or sage), which brought together a broad generation of intellectuals with a new approach to national affairs. These two impulses are also important sources for grasping the concept of revolution and defining its specific content, which combines the application of a particular methodology with a local philosophical tradition. Elements of Mariátegui's perception of history are reflected in contemporary debates about social change, in discourses of recognition, and in practical social movements of the 20th and 21st centuries.

1 Mariátegui's concept of revolution - the cultural and epistemological dimension of the problem

The concept of revolution in Latin American philosophy at the beginning of the 20th century was primarily associated with the revolutions for independence that stood at the threshold of the history of modern Latin American states. The process of struggles for independence was complicated, taking place in different intensities and at different stages of time, given the regional differences. However, it is symptomatic of the entire 19th century, which not only brought revolutions for the independence of Latin American states, but also dates the first perceptions of the problems associated with the young republics in this period. In Mariátegui's philosophical writings, we find the concept of revolution primarily linked to two historical processes: the first is the revolution for independence, treated primarily in *Seven Essays on the Interpretation of Peruvian Reality*, in which Mariátegui interprets social processes as a starting point for understanding the social situation in Peru at the beginning of the 20th century; the second historical process he reflects on in his work is the October Revolution as a socialist revolution. He returns to this historical event in several of his works, but more than a historical analysis, he uses the concept of revolution in the sense of social change as a way of transforming capitalism in a Marxist methodological anchorage in the context of the development of Latin American societies.

Even in the 19th century, in addition to the celebration of independence, criticism and questioning of it began. Claims to independence - which included demands for political sovereignty, cultural distinctiveness, and the ideals of equality and freedom for a racially and ethnically divergent population - slowly, already in the philosophical tradition of the late 19th century, began to transcend the political goal embodied in the liberation from Spanish rule and the establishment of a bourgeois-democratic republic. José Martí, as one of the bearers of the ideas of independence and one of the most important figures of this epoch, in addition to his unwavering struggle for a republic, also formulates the key problems of the newly-constituted states that he comes to know on his travels through Latin America. One of these is the growing influence of the United States and the new form of dependence of Latin American states whose independence is only formal (Martí 2005). No less significant is Martí's formulation of the concept of "Our America". The latter presupposes, in the first moment, the cultural integration of the indigenous population, a claim to recognition of the cultural uniqueness of the indigenous population,

whose cultural content is equivalent to that of the European tradition. In the second moment, it calls for a claim to recognition of the Latin American population, recognising its diverse composition, rejecting racism and defending ethnic and racial equality. He describes the "new" peoples of Latin America as the result of a fusion of the local, the indigenous with the European (López Civeira 2019), arguing that "we need to have our own history, our own solutions. We need our own laws for our lives" (Martí 2005). Already Martí had begun to call for a new economy that would be in line with the emerging way of life and for "indigenous and specific" laws that respond to the conflicts generated by life itself. From this idea came another of his very concrete convictions, "Slave imitation leads astray, in economics as well as in literature and politics." (Martí 2002, 312)

In the line of the tradition of the ideals of independence in their dimension of cultural equality and recognition, a massive theoretical and cultural movement of indigenismo, which prevailed in Latin America (especially in Peru), emerged in the early 20th century. The movement's goal was to assimilate Indians into civilization while preserving their culture. Indigenismo became central to the Peruvian intellectual community of the time, and its ideas spread throughout Latin America (Liss 1984, 127). The emphasis on elaborating indigenous cultural sources is related to specific social conditions, but it is also related to the search for an authentic Latin American identity.

The above-mentioned elements resonating in the social environment of Latin America were taken up by the Colónida movement, to which J.C. Mariátegui also subscribed in his youth. His friendship and collaboration with Abraham Valdelomar, a leading figure in the cultural and literary movement named after the Colónida magazine of the same name, is considered to be an influential landmark in his later work. The movement took shape between 1915 and 1916 and brought together a number of Peruvian writers (among them Pablo Abril de Vivero, Augusto Aguirre Morales, Enrique A. Carillo, Alfredo Gonzáles Prada, Felix del Valle, Antonio Garland, Federico More, and Alberto Ulloa Sotomayor) who railed against the elitist colonial character of literature, advocated an overcoming of Hispanic academicism, and, inspired by literary developments in France and Italy, advocated a relaxation in themes and styles. An important line was the implementation of marginalized areas of interest in literature - the everyday life of peasants and workers, the cultural realities of the indian part of the Peruvian population, etc. (Dinušová, 2018) According to Silva

Santisteban, in its advocacy of cosmopolitanism and its commitment to the cultural autonomy of the country, the Colónida movement was the strongest, the most prolific and the most valuable of all the Peruvian literary generations. (Silva-Santisteban, 2000) Pioneers of the so-called New Literature, such as Cesar Vallejo and Alberto Hidalgo, also drew from it.

The concept of revolution in the work of J.C. Mariátegui will contain these features and will be followed in the practical work of the author, who will be oriented towards expressing the experiences and social demands of a socially marginalized part of the population (yet the majority of the population) of Peru – the indigenous ethnicities, mestizos, blacks and other cultural communities that make up the unique identity of Latin America.² It is precisely the aspect of considering the Indian population as the majority, and thus the demands of the Indian population as socially crucial, that are the source of Mariátegui's critical view of the Revolution of Independence in the nineteenth century. A detailed interpretation can be found in his important work *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

The central themes of Mariátegui's work are the social aspects of Peruvian reality. This resonates again with the problem of the establishment of Indians in the public sphere, which is linked to the need to create an intellectual climate that includes new approaches presented precisely by the country's indigenous peoples. In order to give a holistic picture of the reality of Peru, Mariátegui begins his interpretation with the economic factors that determine the cultural sphere. In these he finds the roots of racism, social exclusion, the illiteracy of a large segment of the population, exploitation and alienation of the Peruvian people. In doing so, he employs the Marxist methodology that he was introduced to in his youth on his travels in Europe, and which he adopted here. As he later wrote, "Europe revealed to me that I came from a primitive and Catholic world, and at the same time showed me and imposed on me the necessity of the American role." (Mariátegui 1987, 162) Marxism became the methodological framework of his work, and through dialectical materialism he sought to

² Mixed races are prominent in Peru, which is also referred to as "the land of all bloods". Currently, Peru's population is made up of mestizos (47%), whites (18.5%), indigenous ethnicities (32%), blacks (2%), Asians - mostly Chinese (0.5%).

explicate the problems of Peruvian reality - their historical origins and future perspectives. At the time, Marxism and socialism were almost abstract concepts in Latin America, which is one of the reasons why Mariátegui is today considered a pioneer of Marxist philosophy in Latin America. (Aricó 1980)

The notion of revolution reflects first through the prism of understanding the historical processes of independence revolutions defined as bourgeois-democratic revolutions. Thus, according to Mariátegui, the independence revolution, which is usually romanticized as an authentic act of masses of the population struggling for their rights, did not represent the interests of the indigenous population. The criterion for such a conclusion is the absence of its agrarian physiognomy. (Mariátegui 1987a, 53) According to Mariátegui, two premises were necessary for the democratic-bourgeois revolution : (1.) the existence of a bourgeoisie conscious of its aims and interests, and (2.) the existence of a conscious revolutionary condition of the rural class and their demand for the right to the land in the sense of incompatibility with the power of the landlord aristocracy. (Mariátegui 1987a, 53) In Peru, however, more than in other countries of the Americas, the independence revolution did not conform to these premises. It triumphed only through the obligation of continental solidarity of peoples rebelling against the domination of Spain. Last but not least, the fact that both the political and economic circumstances of the world worked in their favor played an important role. The program of the Revolution did not represent the interests of the Indian population, which is also evidenced by the fact that the peasant population did not actively participate in the Revolution. (Mariátegui 1987a, 54)

The economic realities of the country have marked its cultural face. They translate into education, literature, art and science. Economic privilege has meant the exclusion of the non-wealthy class of the population, which is mainly made up of the country's indigenous people. Society educates its intellectuals and artists who reproduce the views that support the power of the ruling class. One of the tendencies of the interpretation of history is to view colonization and the subsequent republic as an ascending sequence of historical stages. In the spirit of such a conception, for example, the community is seen as a remnant of Inca primitive society that does not correspond to progress. This corresponds to the interests of the big landlords and to the liberal and individualist ideology of the democratic-bourgeois republic. Mariátegui stands in opposition to such interpretations

and, by focusing on the economic aspects of indigenous society, seeks to show the alienation of the imported socio-economic system.

As R. Munck, P. García and K. Ponce show, Mariátegui „began to focus on the land question as the main underlying factor in Amerindian subjection. Above all, he argued—against all forms of paternalism—that the liberation of the Amerindian peoples was a matter for themselves. His analysis was based on an early critique of Marxist and mainstream theories based on a “dualism” between country and city, advanced and backward sectors of the economy, holding that they were in dialectical unity and that the path of social transformation needed to be conceived holistically.” (Munck – García – Ponce 2022)

According to Mariátegui, Inca society is originally communist, which is why communism is also an inevitable outcome of Peruvian history and the only solution to numerous social problems. Mariátegui distinguishes between Inca communism and modern communism. The two are to some extent different because they are the product of different human experiences and belong to different historical epochs. They work with different kinds of civilization. While the Inca civilization was agrarian, Marx's civilization is an industrial civilization. In the latter, man was subject to nature; in the modern, nature is often subject to man. It is therefore absurd to contrast the forms and institutions of one and the other communism. The only thing that can be compared, according to Mariátegui, is their "immaterial essential similarity within the material difference in time and place." (Mariátegui 1987a, 63) Comparisons are also difficult to make because of historical relativism, since the conquistador chroniclers viewed the Native Americans through medieval eyes. Their testimonies, therefore, cannot be fully accepted. Crucial to Mariátegui's argument is the proven existence of common ownership of the means of production (which, especially in this Inca form, was land) and the collective organization of production, distribution, and consumption. Thus, according to him, the Indian passes through a mixed regime of communism and serfdom (in the first decades of the conquista) into the regime of the wage-earner. (Dinušová 2018)

"This change has demoralized him somewhat, but it has also put him on a stage to organize and emancipate himself as a class, on the road with the other proletarians of the world." (Mariátegui 1987a, 62) Thus, Mariátegui traces in the historical development of his country, precisely because of the

negative aspects of the imported economies that have signed the shape of life in Peru, a feature that is essential for shaping the future not only of the Latin American region but of the whole world. It is the path of emancipation through socialist revolution. This revolution is not understood in the sense of the need to copy models from the European continent, but expresses a demand for the authenticity of the Latin American emancipatory strategy. Mariátegui pointed out, "We certainly do not want socialism in America to be an imitation. It must be a heroic creation. We must vivify it with our own reality, our own language, we will create Indo-American socialism. That is the dignified task for the new generation" (Mariátegui 1969, 248). In this spirit, Marxism has been seen as a dialectical means of revolutionary transformation. "It is not a set of principles of strictly identical consequences for all historical environments and all social conditions. In every country, in every nation, Marxism operates and acts in relation to the context, without neglecting any of the modalities" (Mariátegui 1969, 111, 112). Marxism is regarded as a "philosophy of a transformational act" or as a "philosophy of praxis", which leads to a new social reality, expressed not only in economic terms but also in new cultural and political forms (Agosti 1945, 77).

2 Man as a subject and object of social change

In addition to the cultural, epistemological feature, Mariátegui's understanding of revolution contains a distinct anthropological feature. Mariátegui's social-philosophical vision focuses on the human being, on his action, and above all on the realms of value and practice. Therefore, whenever he looks at reality, he is primarily interested in it in relation to man.

The Latin American line of thought is strongly marked by a strong anthropological humanism. Mariátegui follows the region's line of thinking in this respect, but as Rigoberto Pupo notes, in his case it is not only a matter of continuity, but also, among other things, of a certain rupture. The Marxist humanism he advocates conceives of man as a creative subject and bearer of social practice. Social-historically determined being is not fully realized in given conditions, but in its limitations. Mariátegui is interested in the plane of the realization of being in these limitations that shape it and make it better. (Mariátegui 1986, 164) Thus, he traces the realm of man's practical realization in given socio-economic conditions in accord with the

Marxist emphasis precisely on practice. This attitude is demonstrated in Mariátegui's philosophical writings, but also in the agitational and founding activities to which he devoted his entire life. Mariátegui understands that "the capacity to think history and to shape it are identical." (Mariátegui 1974, 16) The aims of the authors of *Amauta* thus pursue a philosophy of practice, of concrete reality; a philosophy that understands that "the subject of history is first and foremost man. Economics, politics, religion are forms of human reality. Their history is first and foremost the history of man." (Pupo, 2016)

In the context of understanding man as a subject of social change, it is worth noting the influence of G. Sorel, B. Croce, H. Bergson and M. de Unamuno, which are reflected in Mariátegui's understanding of man. (Cuadra 2018, 133) Particularly noteworthy is the influence of Bergsonism, which was widespread in Peru during the period of Mariátegui's work. The emphasis on flow and intuition was inherent in the indigenous cultural character of the Latin American population; the return to indigenous forms of communal life fostered by the French philosophical currents of the early twentieth century may thus have opened up new horizons of perception of reality.

Mariátegui and other social theorists or politicians of Latin American provenance share not only socialist goals and a revolutionary spirit, but also a certain connection with the irrational, instinctual dimension of human experience. And it is Bergson who writes: "the problem that arouses interest is an idea doubled by an emotion, and the emotion that is at once curiosity, desire, and joy in advance of the solution of a problem is unique as an idea. It is she who drives intelligence forward in spite of obstacles. It especially animates, or rather gives life-giving force to, the intellectual elements with which it forms one; it is it that constantly gathers what can be added, and finally achieves that the formulation of the problem develops into a solution." (Bergson, 1970, 215) With this conception of any creative activity, Bergson finds application in the trajectory of modern materialist theory and indigenous Latin American cultural impulses. A. Dessau concludes that through a corresponding social environment, Bergsonism could be transformed on the basis of a humanism that relied on the creative capacity of people and was ultimately progressive and potentially revolutionary. "In order to fully realize its revolutionary possibilities it had to shed its idealistic mantle and develop the foundations of materialistic

man. This task was undertaken by Mariátegui, who, pursuing creative humanity as revolutionary humanity, thus ultimately transformed the essence inherent in Bergsonism." (Dessau 1971, 88)

For Mariátegui, the creation of man is an exclusively social process. It thus acquires real existence only in society. It is not an act of psychological introspection, nor does it arise from pure processes of consciousness. It is not a consciousness that attaches itself to reality and gradually organizes it, but the conscious practical man who realizes his essential being transforms reality into its object in accordance with his needs and interests. (Dinušová 2018) According to Rigobert Pupo, Mariátegui takes up Bergson and draws revolutionary implications from him. (Pupo 1986, 95-132) The identification with the creative faculty of man, ultimately with revolution, is achieved by combining the Marxist conception of man and society with the use of myth. Myth is, as Mariátegui writes, "what clearly distinguishes our bourgeois epoch and the epoch of the proletariat. The bourgeoisie no longer has any myth. It has become disbelieving, sceptical, nihilistic. The liberal myth is already too outdated. The proletariat has a myth - the socialist revolution. Out of this myth springs an absorbing and active faith." (Mariátegui 1987b, 27) For Mariátegui, the myth is an ideal that functions as a means of creative energy. It becomes the ability to embody a fertile human ideal into a social reality. Society needs myth in order to progress, to evolve. Mariátegui thus invokes the definition of man as a metaphysical animal. Myth moves man in history. By forfeiting skepticism, bourgeois civilization has no future and will perish. For him, positivism is the expression of a barren impotent philosophy that falls into relativism. Mariátegui finds the myth of his present in the idea of socialism. The bourgeois intelligentsia fixates on science, method, theory or revolutionary technique, but the strength of the revolutionaries lies not in their science but in their faith, their passion, their will. The revolutionary feeling is a religious feeling. Here, however, in tradition with the original conception of the religion of the Incas, he speaks of a religion which has not fallen from heaven to earth, nor does it refer to another world, but of a religion whose motives are human and social, not divine. He uses the term "religious" to designate a realm of feelings and desires that move human action and which at the same time are not covered by science.

The theory of myth and the vision of action "restores to Marxism its revolutionary mission (...) and lays the foundations of a revolutionary philosophy steeped in psychological and sociological realism" (Mariátegui

2005, 194), that is, a Marxism that makes the human being the centre of its practice. Mariátegui does not deny the existence of myth in the individual man, but he attributes greater importance to the formation of ideals in the popular masses. As he writes : "The professional intelligentsia does not find the path of faith, the masses find it. Philosophers will be touched later to codify an idea born of the great gesture of the masses." (Mariátegui, 1987b, 28) In this sense, the theory of myth and agency, more than expressing historical idealism, is in Mariátegui's case mainly a concretization of his historical-materialist conception of man and society. Myth and reality are in mutual interaction, as are historical law and human action itself. Such a vision of the world, man and society is based on a dialectical and materialistic understanding of human activity and actual real general conditions. The ideal and the material are reciprocally confused through practice. Mariátegui does not deny the primacy of the material, but respects the ideal. The material and the ideal are identified in practice, at the moment when human action transforms reality. (Dinušová 2015)

Analogous reflections can be found in his literary-critical works. Practice, as the essence of the relation between the ideal and the material, where the two are confused and come out identical, is the methodological basis of his aesthetic conception. As he writes, "fiction neither precedes nor follows reality, as Oscar Wilde argued, nor does reality precede or follow fiction as the realist school would have it. (...) The truth is that fiction and reality modify each other. Art feeds life and life feeds art. It is absurd to try to separate them from each other. Art is not an accident, but a manifestation of the totality of life." (Mariátegui 1959, 180) In other words, culture and history are in constant dialogue. Man realizes his being in practice, the process and result of which is embodied in culture, and culture as a human (spiritual and material) product qualifies the measure of exploration and human progress. (see more Dinušová 2018)

3 Impulses of Mariátegui's approach in perspectives of contemporary social theory and practice

Mariátegui's political philosophy, oscillating around the understanding of the concept of revolution in the Latin American theoretical tradition, has a firm place in the history of thought in the region. Mariátegui's works were sought after during his lifetime, and after his death they became among the

most famous works of Latin American political philosophy. In the words of A. Cueva, "for the Andean people of my generation and the previous one, Mariátegui was never an unknown. (...) In the 1940s and 1950s *Siete ensayos* was already a classic". (Cueva 2008, 67) F. Beigel adds that Mariátegui "should be considered the founding father of Latin American Studies for his pioneering role in the analysis of the structural heterogeneity of the Latin American social formation and in particular his contribution to the study of "race." (Beigel 2019, 1-30)

Mariátegui's works were classic reading for intellectuals and politicians of the region who were striving for the same goals - socialist social change. E. Guevara was an inspirational source in Mariátegui's treatment of the interpretation of the history of the Latin American region, along with its perspectives and visions, in the mid-20th century. In his political activities we trace the emphasis on the anthropological dimension of the revolutionary changes evident in his ethical ideas: the demand for the socialization of a "new" socialist man and the claim for ethnic and racial equality. (Guevara 2000) As with Mariátegui, Guevara's perspective on socialist revolution in Latin America is characterized by an emphasis on contact with the local people of the country, experiencing and solving their problems, and emphasizing their tradition and culture.

The area of ideological superstructure is important for Mariátegui, but also for other intellectuals of the region in the twentieth century (Agosti, Mella, Arismendi and others), who address the issues of revolution through literary, journalistic works, and who ascribe to the dimension of ethics, the dimension of social consciousness, and cultural struggles a fundamental function in class social struggles. This may provide grounds for its being labelled as 'communitarian Marxism' (Blaža 2021) and may inspire current thinking on the social recognition of marginalised populations. Such a label can provoke controversy because it can be seen as an interpretation from metaphysical perspectives, where one aspect of the author's work is taken out of the context of others, while omitting the essential context. In this case, we might observe a focus on the anthropological feature of Mariátegui's understanding at the expense of a lack of consideration of the economic requirements for social change.

By percolating issues of cultural identity and participation in social change by indigenous peoples, Mariátegui's philosophy has been a source of inspiration for some of Latin America's political agendas. In this context, mention can be made of the so-called *Socialismo del Buen Vivir* (Socialism

of Good Living) or "Sumak kawsay" project implemented in Ecuador during the government of R. Correa, which drew on a synthesis of the need to address cultural recognition coupled with economic and social transformation. Similar were the ambitions of E. Morales in Bolivia. The claims for racial and ethnic recognition that Mariátegui drew attention to resonated and continue to resonate today across the spectrum of the political ambitions of the political agendas of governments in the so-called first and second pink tides in Latin America. In the words of F. P. Friggerri, José Carlos Mariátegui's "heroic creation" of Indo-American socialism had both a political and epistemic dimension and marked a rethinking of the revolutionary subject - the proletariat - in Latin America. This proletariat, from Mariátegui's perspective, was an articulated subject whose centre was the indigenous. Considering Mariátegui's work from a perspective that inverts the view of Latin America's historical-structural heterogeneity and seeks a bridge between revolutionary currents in the region's popular practice can contribute to a deeper study of its potential to enrich political and epistemological alternatives to the neoliberal project (Friggerri 2022, 45).

Conclusion

Latin American political philosophy offers a number of inspiring impulses that we find in contemporary philosophical discourse. They are reflected in reflections on social transformation, debates on the recognition and tendencies of the development of contemporary capitalism. The contribution of J.C. Mariátegui represents an important legacy for the formation of philosophical discourse in the region (and beyond) and also social practice, which is historically firmly linked to the issue of social change. The questions of revolution as a wide-ranging socio-economic transformation are perused by J.C. Mariátegui using Marxist methodology. Functionally, he links these methodological starting points to the thought tradition of the Latin American region. In his understanding of the concept of revolution, we identify three basic features: (1.) Mariátegui, following the epistemological foundations of dialectical materialism, explicates the concept of revolution against the background of two historical processes, taking into account their trajectory. These are the bourgeois-democratic revolutions characteristic of the nineteenth century and the socialist

revolution, which he observes from afar in Russia and which he elaborates in his works. The most striking elaboration of the understanding of the trajectory of the processes of social change can be considered the work *Seven essays on the interpretation of Peruvian reality*. (2.) A specific dimension is Mariátegui's implementation of Marxism on Peruvian realities related to the earlier claims for equality and the recognition of the cultural identity of the indigenous peoples. He takes up the ideas of the ideals of the independence revolutions, enriching them with a methodological dimension and perspectives captured in cultural, ethical and economic categories. For Mariátegui, it is the indigenous peoples who should be the agents of social change - the revolution. (3.) The anthropological feature of Mariátegui's treatment is manifested in the emphasis on social consciousness, on the role of the ideal and of the human being in general as the centre of revolutionary practice. It is expressed in his works, in the practice of his life activities as well as in the form of communicating his philosophy, which, in accordance with regional specificities, is represented, in addition to philosophical works, by literary and journalistic works.

References

- AGOSTI, H. P. (1945): *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- ARICÓ, J. (1980): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Mexico City: Siglo XXI.
- BEIGEL, F. (2019): Latin American sociology: a centennial regional tradition. In: Fernanda Beigel (ed.): *Key Texts for Latin American Sociology*. Los Angeles and London: SAGE, 1 – 30.
- BERGSON, H. (1970): Dva pramene morálky a náboženstva. In: BERGSON, H. : *Filozofické eseje*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- BLAHA, L. (2021): Che Guevarov odkaz a jeho vybrané súvislosti s José Martí. In: Dominika Dinušová (ed.): *José Martí a súčasnosť*. Bratislava: Veda, 138 – 203.
- CUEVA, A. (2008): *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana: Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo del Hombre/ CLACSO.
- DESSAU, A. (1971): Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui. In: Antonio Melis – Adalbert Dessau – Manfred Kossok: *Mariátegui: Tres estudios*. Lima: Biblioteca Amauta.

- DINUŠOVÁ, D. (2015): José Carlos Mariátegui. In: *Studia Politica Slovaca – časopis pre politické vedy, najnovšie politické dejiny a medzinárodné vzťahy* 8(1), 73 – 92.
- DINUŠOVÁ, D. (2018): *Za hlasom revolúcie*. Bratislava: Veda.
- FRIGGERRI, F.P (2022): Mariátegui and the Search for the Latin American Proletariat. In: *Latin American Perspectives* (245), 45-61, DOI:10.1177/0094582X221105223
- GUEVARA, E. (2000): *El pensamiento del Che*. Havana: Editorial Capitán San Luis.
- LISS, S. B. (1984): *Marxist Thought in Latin America*. London: University of California Press.
- LÓPEZ CIVEIRA, F. (2019): El concepto de Nuestra América en José Martí. In: *Temas de Nuestra América*. 69, Universidad Nacional de Costa Rica y Centro de Estudios Martianos, 43 – 56.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1969): Mensaje al Congreso Obrero. In *Obras Completas, Ideología y Política*. Vol. 13, Lima: Editora Amauta.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1987a): *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Vol. 3 Lima: Empresa Editora Amauta.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1987b): El hombre y el mito. In: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima : Empresa Editora Amauta.
- MARIÁTEGUI, J.C. (2005): Henri de Man y la crisis del marxismo. In: Michael Löwy (ed.): *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1986): *Herodoxia de la tradición*. In: *Peruanicemos al Perú*. Vol. 11. Lima: Empresa Editora Amauta.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1974): *Temas de nuestra América*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- MARIÁTEGUI, J.C (1959): *El Artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- MARTÍ, J. (2005). Nuestra América. In *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.
- MARTÍ, J. (2002): *Obras Completas*. Vol. 6, La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- MUNCK, R. – GARCÍA, P. – PONCE, K. (2022): Mariátegui, Critical Thinking and Andean Futures. In *Latin American Perspectives*. 20 (30).
- PUPO, R. (1986): *La práctica y la filosofía marxista*. La Habana : Editorial Ciencias Sociales.

PUPO, R.(2016): *Marxismo y Socialismo en Mariátegui. (Acercamiento a un pensamiento que supera la racionalidad moderna.* Online Web. 10 Mar 2023

Marxismo y socialismo en José Carlos Mariátegui (Acercamiento a un pensamiento que supera la racionalidad moderna) - Periódico El Regio

SILVA-SANTISTEBAN, R. (2000) (ed.): *Valdelomar por él mismo (Cartas, entrevistas, testimonios y documentos biográficos e iconográficos).* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

CUADRA, F. de la (2018): Mariátegui y el socialismo indo-americano. Entre sujeto histórico y misticismo revolucionario In: *Izquierdas*, 39 :131-146.

Doc. Mgr. Dominika Dinušová, PhD.

Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences,

Jilská 1,

110 00 Praha 1,

dinusova@flu.cas.cz

To the theoretical foundations of temperance in Plato's *Charmides* (158e-160d)

Christos Terezis – Lydia Petridou
University of Patras, GR

TEREZIS, CH. – PETRIDOU, L.: To the theoretical foundations of temperance in Plato's *Charmides* (158e-160d).
Philosophica Critica, vol. 9, 2023, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 18-35

The aim of the present article is to examine how the debate is constituted in the context of a Platonic dialogue, in order to approach a virtue –in this case, the virtue of temperance– ontologically and epistemologically and to specialize its general definition in terms of how it is presented to a particular person. Our reflections are structured in two subchapters, in which the analytical method meets the method of synthetic judgments. In terms of content, we would note that, focusing on passage 158e-160d, we attempt a systematic reading of the virtue of temperance and, at the same time, we examine the origins of Socrates' interrogative method with a view to the speculative construction of its definition. It is worth noting that the passage we examine is crucial from a methodological point of view, as it reveals the terms on which the Socratic dialectic works.

Keywords: Plato – Charmides – Socrates – temperance – dialectics

Introduction

Plato's *Charmides* is particularly interesting from a philosophical point of view, since it discusses manners in which moral questions meet epistemological ones. The main topic is how a virtue –specifically here temperance– can be both defined as a concept and constitute a basis and reason for the construction of human life in a qualitative way. This complex issue is elaborated by the founder of the Academy almost throughout the

dialogue and in the study which follows we will undertake to examine it based on the passage 158e-160d, which belongs to the introductory ones but is also considered as a decisive contribution to a more systematic elaboration of the topic. In fact, we could contend that the direction of the passage is a strict epistemological basis for what will follow. In the passage 156d-157c Plato attempts to approach temperance with his interlocutors in a way that is connected with the content and the aims of the human soul. However, he did not formulate a theory on temperance in the literal sense of the term, nor did he provide the full preconditions for constructing its definitions. In the next passage 157c-158c the approach to temperance is temporarily interrupted and there is an attempt to examine whether a young person, namely Charmides, is aware of whether he possesses temperance and whether he behaves in an analogous way to its content. That is, if he is aware of whether his inner world and his relations with the social environment are fed by virtuous factors. Charmides says that he cannot give an answer at the moment, so in the passage 158e-160d a systematic reading of temperance begins, while also the appropriate ways are sought for the formulation of its definition. So, we will follow a transition towards the solution of the following question: in order to examine whether a person possesses a virtue (personal moral determination), it is necessary to know its content in general. This detail, however, in the context here is not clear so that it would allow us to describe the objective content –that is, the realistic foundation– of “universals”. We are still in introductory approaches, so Plato seeks to “test” various ways to process this synthetic issue.

The goal of our paper is not only to include the content of this passage in rational forms but also to show the methodological way in which they are composed. Based on the reasoning of the dialogue, we would like to stress at the outset that this is a way that reflects the systematic and at the same time creative adventures of the Platonic dialectics as a coherent method and as embracing scientific structures. Our paper is divided into two subchapters. The first one is analytical-textual, while the second one focuses on synthetic post-textual judgments. In addition, we attempt to shed light on what is being prepared in the *Charmides* and is explicitly discussed in the *Meno* and *Phaedo*, which chronologically follow.

1The first attempt to define temperance. The transition from the body of virtue to its conceptual clarifications

In the following episode, the young Charmides makes a first attempt to approach the concept of temperance, while the teacher Socrates puts it under critical investigation according to a coherent and consistent as to its foundations and self-justifications syllogism.¹ These justifications are actually defined with respect to what has been discussed to this point and their direct logical extensions. The entire discussion avoids the intuitive leaps which exclude syllogistic interventions, since an attempt like this as forced to its procedures could be ineffective. The main question that the two interlocutors dealt with was whether the young man owns temperance and the answer to this will constitute the basis of the Athenian philosopher's attempt to define this virtue. It should be mentioned that the process could follow the opposite course as well, but obviously it would not be easily conceived by Charmides. Some elements of the maieutic method seem to appear, but for the time being any judgements are limited by a general conclusion on a question that originally follows a direction that is based in the degree of self-awareness. That is to say, the main requirement in order the discussion to develop in a steady way is the person who is educated to gain awareness not only of his selfhood but also of the pedagogical and social procedures that he has been formed. This is a quality which will stimulate Charmides' reflexes in a creative way, so that to follow the discussion and to contribute to them as far as possible. So, Socrates, who is the subject-body, will turn his reasoning, through indirect extensions, into logical propositions. This extension goes together with the question of whether these extensions can be considered as objective, since they result from personal opinions, and can be generally applied and, therefore, can be described with analogous predicates. That is to say, he contends that if Charmides owns this virtue –which is called “temperance”– and knows that he possesses it, he must be able to define it or at least to

¹ For a general approach of this passage, cf. Tuozzo 2011, 157-161. Cf. also, Lampert 2010, 170-171. For a general discussion of the definition of temperance in this dialogue, cf. Vorwerk 2001, 29-47. Cf. also, Tuozzo 2001, 321-350, who stresses that, even though the virtue under investigation is presented as being in close related with epistemological questions, in this dialogue the social and political dimension of it appears as well. The will be shown mostly in the *Respublica*.

have an impression about it, either by intuition or by its effects.² In such an atmosphere of self-awareness and especially in relation to a specific quality it is possible to develop argumentative possibilities.

We will generally mention that he believes that Ethics –which is clearly supported by empirical repetitions if not by actions applied to it– is extended to or founded on Epistemology. So, it does not remain to a simple conventional or according to inflexible attitude action, which is not based on analytical and conscious decisions. If you carry a moral property, you are able to describe it and you can include it in conceptual schemata, possibly in a detailed way. The only thing you have to do is to approach in a right way your own selfhood and to intervene in an abstractive and synthetic mode to your own experiences. So, the concepts which are formed will derive from a broad area of how we approach internal processes and conditions. Thus, the absolutization of the intellect will be also avoided, which would lead to exclusively idealistic forms without factual validations. But who will case these readings? This would be obviously the dialectician, who is also the guarantee for definition. This definition will then feed the criterion in which one can prove whether the young man is temperate or not. There will be a reversion to the subject itself with new data, which will provide broader understandings about personal assets. Thus, personal being is reinforced by the cognitive categories that are appropriate to it. However, this syllogism which is structured through developing thoughts has one weakness: if the young man is not proved temperate, the previous definition did not obviously have a consistent basis. Therefore, it should not be the only criterion for evaluating Charmides' quality.³ In this case, they would need to either seek

² Cf. Plato, *Chrm.*, 158e6-a10, where we read: «Δῆλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν» (158e.7-159a.1). “Now, it is clear that, if you have temperance with you, you can hold an opinion about it» (the translation is from ed. LOEB, 1950, 27).

³ Vlastos' following comment defines in precision the thought process: “We can best see why if we recall that to speak of an attribute as being ‘in’ something is current usage for saying that it is instantiated there; this would be ordinary Greek for saying that the thing *has* the property associated with the Form. This is how Socrates speaks and thinks: he says ‘temperance is in you’ for ‘you are temperate’, ‘piety is in those actions’ for ‘those actions are pious’. S. takes it for granted that if temperance or piety or beauty exist they exist *in* something in the world of time” (cf. 1991, 74). So, even if we accepted that in this dialogue the theory of the archetypal Ideas as “separated” metaphysical realities is introduced, their

for another person, who would be able to define it, such as the age or to build a different beginning at the discussion.

But the topic discussed is not so superficial and simple for Plato, a thinker who raises complex perspectives of construction and reconstruction to any theoretical question that is analyzed. His thought as a creator of new detections has begun to conceive the theory on Ideas, in the context of which the definitions of a number of moral or of any other category of concepts per se hold the main position in the theoretical investigations. So, he does not remain only in the perspective of formal Logic or an abstract immanence. He now faces a new theoretical perspective that attempts to detect the possible ontological foundations of it, which he will show cleared in future dialogues: the eternal and unchangeable Ideas have some characteristics, through which one can contend that they are the supreme metaphysical conditions and, by extension, that they possess their identity, namely, they preserve their transcendent content, the a priori stability, which regulates the expression of a definition. We could add that all these are elaborated in the context of a realism that intensively and continuously raises its demands, if it has not already become "suffocating". That is to say, definitions need to include only these characteristics of a concept which describe the formation of the similar entities which they represent and express. Or, else, they basically mean the identity with themselves and

immanence is not raised, so we could easily speak of conceptual realism, in the sense that the whole discussion is about a term which is considered that it has an ontological basis and can be cognitively approached. The crucial thing is whether we can identify a process in which the body of temperance gains or regains it. If we could be certain about the theory of Ideas in this dialogue, the regaining case would be obvious, so we could contend that the theory of recollection would appear. However, the question is the following: why could we exclude the possibility that a human being is prudent and just instead of him just possessing these properties? Is immanence not a property of a personal way of existing which arises through gradual attempts and accomplishments? Could we consider it also as a posteriori in the sense of a particular activation of the inner capabilities? The questions here place the issue in an ontological foundation of all human factors. Another thing here which expands the question is the following: can the inner mental capabilities externalize and become action and practice? This is quite crucial question for the Ethics and, to some extent, Epistemology. As will be seen later –as in other dialogues– the solutions will emerge through the dialectic both through its maieutic and pedagogical use.

obviously their otherness to anything that is defined but belongs to another category. Otherness, however, does not mean that there is no communication. In this discussion as well, Plato's attempt to define temperance is in an early step towards approaching the Idea of temperance, due to which any temperate condition –or those which are considered to be temperate– possesses this property, through which they also get their special functionality. The ontological aspect is now critical for the syllogism and, thus, by means of similar developmental variables which also include the epistemological-moral elaboration, will constitute an epistemological commitment.⁴ Thus, irrespective of the degree of mutual relevance between Ontology, Gnoseology and Ethics, it becomes obvious that the virtue issue is also a value issue that needs a holistic view.

Nevertheless, we should not ignore that the reference made at this point of the discussion does not concern many persons who own a common property but just one. The fact that Socrates begins his questions, relying on the hypothesis that, if temperance can be detected in his interlocutor, he must be able to express some judgments on its content, has a logical basis and justification; but its general application for its accuracy is constantly investigated. The existence in him of temperance obviously provides information for the ways in which it manifests, which will form first and foremost at least an unclear conception on its original content as a substance as well as considering its properties («ὄ,τι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη»)⁵. Moreover, Charmides, for reasons mainly of age, cannot have a thorough experience of the existence or not of temperance in his fellow citizens or in the persons with whom he communicates. This

⁴ Brès 1973, 35-36, after he has investigated the way in which this topic is discussed in the *Laches*, mentions the following about the *Charmides*: «*Le Charmide* va encore plus loin. Ici, bien que la question τὶ ἐστὶ; Soit énoncée à propos de la σωφροσύνη, il est bien difficile de ne voir dans le dialogue rien d'autre que la recherche de la définition d'une vertu parmi tant d'autres. D'abord, très visiblement, il ne s'agit pas seulement de savoir mais aussi de produire un certain résultat...Ensuite, ce résultat, la σωφροσύνη, apparaît comme encore moins séparable du "reste de la vertu" que ne l'était le courage dans le *Lachès*». So, the scholar clearly identifies in the *Charmides* a more mature thought regarding both the theory and methodology as a coherent dialectical science. So, the openness to the theory of Ideas has now more foundations, with the appropriate justifications to be under formation gradually.

⁵ Cf. Plato, *Chrm.*, 159a3-4. "What temperance is, and what kind of thing it is" (LOEB, 27).

complex approach can be related with a conceptual and behavioral functionality. Accepting this general context of investigation, Charmides enters the process of defining («τί φής εἶναι σωφροσύνη»)⁶ but not yet, according to the cognitive range that moderately sets Socrates' question, in a pertaining to this state way («κατὰ τὴν σὴν δόξαν»)⁷. He still remains in his own personal area. That is say he speaks for a first judgement, which will function as the starting point for the following. Besides, defining generally cannot result in mechanism or automatism, since it requires identifying all those things which form the identity of a collection of similar beings and their difference from other collections, which is a complex argument which needs to come through all the epistemological levels until it reaches the highest. We should mention once again that we are not speaking here for similar things which would be defined on the basis of a common categorization or their abstract approach. The whole discussion is about an individualized personal case, without excluding that similar things are implied. We could suggest that for the time being there is an implicit peculiar nominalism and, therefore, Charmides has to overcome it in order to be gradually led to the "universal". But it would be a highly hasty move if he does not pass through the specific. Socrates knows how to maintain the proper balance.

Charmides realizes, as it was normally expected, how difficult is to give an answer to Socrates' question. Regardless of this lack or inability of his, he attempts to accept the challenge and contends that temperance is a sort of decency and calmness to all the actions and dialectical encounters and he finally characterizes it in brief as quietness.⁸ This is a property that mostly shows the existing way, not however in the sense of inactivity. This answer is the beginning for Socrates' question answer method, with the assistance

⁶ Cf. PLATO, *Chrm.*, 159a10. "What you say of temperance" (LOEB, 27).

⁷ Cf. PLATO, *Chrm.*, 159a10. "According to your opinion" (LOEB, 27). On the subjectivity of the opinion, cf. Van der Ben 1985, 23.

⁸ Cf. Plato, *Chrm.*, 159b1-6. «...ἔπειτα μέντοι εἶπεν ὅτι οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. Καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι». "... but presently he said that, to his mind, temperance was doing everything orderly and quietly—walking in the streets, talking, and doing everything else of that kind ; and in a word, he said, I think the thing about which you ask may be called quietness" (LOEB, pp. 27-28). Cf. Goldschmidt 1971, 45.

of which the wise Athenian philosopher attempts to investigate the structure and the sources of his interlocutor's position.⁹ His questions usually require specific answers, compatible with a system of thought that has been already formed or is to be formed and obviously needs to be verified. The first of his comments, which comes through an indirect conclusion, is that those who live in quietness are temperate. In this way he transfers the topic discussed from the concept-condition to its bodies. Taking into account what will follow, this is not a final conclusion. It only reveals some extensions, which result from an opinion, actually not intensively suggested. The question on what is the epistemological projection or a somehow self-confirmation of an inherent presence of a virtue indirectly appears here as well. The interesting part of the time being is however the method. So, he either presents two possibilities to his interlocutor –usually opposing («ταχέως ἢ βραδέως»)¹⁰, from which only one should be chosen –which is usually the logical one– or he raises his questions in a way that his interlocutor can only agree with his teacher following the common sense («τὸ κιθαρίζειν ταχέως καὶ τὸ παλαίειν ὀξέως πολὺ κάλλιον τοῦ ἡσυχῆ τε καὶ βραδέως»)¹¹, where the syllogism is in order. This structural branching is necessary, taking into account that some middle solutions may be chosen, which it is highly possible that will be evaluated as more realistic, mostly regarding the data which form the case. In addition, it is necessary to pay attention to whether the examples used belong to the same or a different category, in order their investigation or inclusion to abstracting procedures of generalization and categorizations to be theoretically valid.

The question however should be examined in its whole process and it should necessary come through the information that come from the sensible experience, which can be validated, at least temporarily, through logical prepositions and definitions. And at some point of the discussion what will be confirmed is whether these prepositions can be set at the beginning as thought principles or can result from an abstraction later. Socrates' syllogism begins from including temperance to a hypercollection, which completely consists of beautiful things, that is to say anything which can be considered as aesthetically remarkable and causes major interest

⁹ Cf. Plato, *Chrm.*, 159b7 ff.

¹⁰ Cf. Plato, *Chrm.*, 159c6. "quickly or quietly" (LOEB, 29).

¹¹ Cf. Plato, *Chrm.*, 159c8-9. "to play the lyre quickly, or to wrestle nimbly, is far more honourable than to do it quietly and slowly" (LOEB, 29).

with their quality. The young man accepts that actually the virtue belongs to those who are “good” («τῶν καλῶν»)¹², without thinking, however, that this inclusion will be the cause to change his former position. By this approval Charmides makes the mistake that the Athenian philosopher waited for, in order to proceed to his systematic, but not axiomatic or personally offensive, reconstructions of the expressed syllogisms, which, as in many dialogues is confirmed, constantly aim at a structural articulation of the internal procedures of cognition and theory precise correspondence to reality. So, by using examples from teaching, gymnastics, corporeal and spiritual activities through simple extensions the leader of the discussion makes the young man to accept that it is aesthetically better to perform all these not in a slow and calm way but quickly and intensively.¹³ Therefore, since temperance belongs to the category of the beautiful things, it would be logically absurd to be a sort of quietness, and by extension they all agree that the quite style of living does not form the conditions for it (sc. the style of living) to correspond to all those that we need to accept about this virtue.¹⁴ It is actually suggested that the condition related with the priority of quickness over quietness, which is approached in an axiological way, is in rare cases or even never excluded from the discussion on virtues. But, these are cases in which there is no certainty or stability, since the verb «τυγχάνουσι» and the categorical participle «οὔσαι» are used.¹⁵ Socrates avoids here as well making forced syllogistic leaps, which obviously do not lead to structurally great arguments.

However, if the former exclusion would be confirmed, the following would arise: The common attribution of a predicate, as the source of

¹² Cf. Plato, *Chrm.*, 159c10-d5.

¹³ Cf. Plato, *Chrm.*, 160b7-d3: «...καλὰ δὲ οὐχ ἥττον τὰ ταχέα τῶν ἡσυχίων πέφανται». “...quick things are just as honourable as quiet things” (LOEB, 33). Goldschmidt 1971, 47.

¹⁴ Cf. Santas 1999, 127, who says that “a definition may fail to be true, or at least may be judged unacceptable, by being inconsistent with certain pre-analytically known general truths. For example, the definition of temperance as quietness in the *Charmides* is rejected on the ground that temperance is something of high praise whereas quietness is not”. Thus, it is not possible to assign mutual categorical determinations between the two situations, since a) their analysis does not place them in the same logical and factual context and, therefore, b) their meaning does not lead to valid synthetic judgments.

¹⁵ Cf. Plato, *Chrm.*, 160c4.

ambiguity and polysemy, would cause obvious difficulties to the axiological prioritizations, or at least to how the classification of those which give the impression that they belong to the same category would be accomplished. Either way, gradations are unavoidable in any genus of conditions, but the strict criteria that a priori establish them and a posteriori prove them should be necessarily introduced. It is not however possible to attribute a predicate in the exact same way, since it changes depending on the case, which can be confirmed and compared according to the question who defines the accuracy of the criteria for its particular attribution. For the time being, the text does not lead us in these points of view, which later expressed the representatives of the Academic skepticism (Arcesilaus-Carneades). What arises from the conclusions is strictly explicit and forms some somehow conclusive stereotypes. Even if the intense and quick actions are not superior as to their beauty from those which are performed in a measure and are quiet, according to Socrates we would not be able to contend that temperance means rather to act quietly than intensively, either during a walk or while studying or during any action that is at least related with them. It should be mentioned here that temperance is still not investigated per se and is presented as an idiom of several states of the human being. The Athenian philosopher insists and completes this syllogism with the following: we should suggest that a quiet and measured life is more temperate than an intense and quick one. What is more, we should not be carried away from the fact that in a particular point of the dialogue it was contended that temperance is one of the beautiful things; we also need to stay away from superficial evaluations regarding the supremacy as to the beauty between intense and quick and quiet and slow things. We should add that the mean mentioned here is not what has been already discussed, and mostly by Aristotle as a completely rational reading of the human conditions¹⁶. This is not a rational choice but a somehow psychological one.

This part of the dialogue is full of verbs that show opinion or uncertain cognitive validity, which are mostly used by Charmides («ἔοικεν», «φαίνεται»). The young man is constantly surprised. Socrates' consecutive questions take away the necessary time to elaborate and connect to a syllogistic unity appropriately the information and the questions that he accepts and in this way he is led to use verbs of skeptical agreement (such

¹⁶ Aristotle has dealt with this concept extensively. Cf. for instance, *EN*, 1103b.26-1109b.26.

as «κινδυνεύει»). He answers with expressions that show strong certainty («πάνυ γε», «ναί») only to those questions that seem logical according to the common sense. It is obvious that this distinction reveals a degree of reasoning maturity and self-knowledge on the part of Charmides, a detail not insignificant for the evolution of the dialogue. But the expressive declarativeness which he sometimes chooses, taking into account the circumstances, is not for the time being epistemologically the safest, for reasons that have to do with him and the field of maturity which the discussion has reached.

2 The first factual question on “temperance” begins Socrates’ question answer method for theoretical structures

In a more systematic approach, we realize that the Athenian philosopher begins revealing the method in which he believes that the communication between the interlocutors should develop according to a scientific dialectic thought which proceeds both in depth and width. The first question on the possession of virtue from Charmides’ soul did not lead to precise conclusions and founded explanations. But, it caused the progress of communication in the sense that it gradually becomes acceptable that the Athenian philosopher is an expert who is capable of forming continuously coherent syllogisms, being affected by various fields. Moreover, the objective distribution of roles and the explicit acceptance of these roles are essential conditions for the success of a debate. So, in order Socrates, as the expert, to extend the meaning and the predicates, he opens the moral question on the possession of temperance towards its epistemological and ontological extensions. The first position expressed in the context of the goals that have been set is the following: if this virtue exists in Charmides, then it must have been arisen in the past compared to the present point. Or, we could contend this position: while virtue is formed in selfhood, he also understands its essence. But, the debate on the a priori must here accept some additions, which lead to the dialogues *Meno* and *Phaedo*, since the temporal distinctions between the former conditions are barely noticeable with respect to their succession. It is reasonable that the young man, unless he knows from a former personal and communicative experience what temperance is, will not be able to answer whether he possesses this virtue. However, even if he is not temperate, he has to have an opinion about it, as the expert teacher contends, since he lives in a society with everyday moral,

epistemological and generally philosophical questions, one of which is the question on virtue («φασί γε τοι, ὦ Χαρμίδη, τοὺς ἡσυχίους σώφρονας εἶναι»)¹⁷. So, the usual empiricism is not excluded from the process of forming judgements, since it appears that it has a particular role with respect to the explanation of what is discussed. It can contribute to the epistemological process through its inclusion to abstracting procedures, provided that more than one case will be recollected for an as much as possible objective classification, which undoubtedly requires an accurate function of the terms that have to do with the similarity between the chosen experiences or to which this similarity leads.

Following a speculation, we believe that Socrates' syllogism could be also supported by the prominent Platonic theory on recollection, according to which all human souls have known the Good and the resulting from it virtues, but they have forgotten the most part of this knowledge when they entered human body. This theory will be framed by the necessary epistemological principles in later dialogues, and mostly the *Meno* and *Phaedo*, with foundations both epistemological and ontological. In *Meno* they are mainly epistemological while in *Phaedo* they are mainly ontological. This succession is natural –if indeed *Phaedo* is later than *Meno*–since Plato's gnoseological investigations precede chronologically the ontological ones. The above detail should guide us in how we should approach *Charmides*. But we cannot exclude that some images of the content of recollection can be found in the *Charmides*, which presents some of Plato's later theories in an early stage.¹⁸ In an open approach of the texts, this sort of preparation is truly justified. In fact, this theory explains in a broader sense the right of human societies to think first and foremost on moral and then on ontological questions, using in each case at least their imperfect knowledge. At the same time, it empowers the dialectical process to achieve its goal, since it is considered that it feeds the philosophical syllogisms which help to recollect the hidden –that is to say, which already exists a priori– knowledge. Actually, this sort of possibility is identified in every human being. So, societies are able to move towards a field that is appropriate for “detections-excavations” due to the fact that its substrate is acceptable for cognitive approaches.

¹⁷ Cf. Plato, *Chrm.*, 159b7-8. “They do say, you know, Charmides, that quiet people are temperate” (LOEB, 29).

¹⁸ For a proleptic approach of the *Charmides*, cf. Kahn 1988, 541-549.

And returning to the strictly topical facts of the text under consideration, we would note that Socrates intentionally avoids expressing his own opinion for the essence of temperance, in order not to prevent the development of the elenctic method, since this is what the Socratic irony requires, which here is more than obvious, as the starting point of self-critique and, subsequently, reflections and reconstructions. The intellectual atmosphere is formed regardless of the concerns on what should be defined which one can see here, in an optimistic way with respect to the cognitive performances that are to be caused, since dialectics becomes even more scientific and establishes, through the arising new conclusions, its self-justifications as a method. Once again we have to note that Plato's teacher does not make theoretical leaps with the ease of an expert, but that he aims to bring out reasoning structures such that it is possible for a learner, as here Charmides, to actively participate in the discussion, in the formation of the arguments and the conclusions. In other words, he functions as an authentic teacher, perhaps even with obstetric process

Charmides, since he does not have any other choice, at least for the time being, defines "temperance" as a form of peacefulness and somehow assigns to himself the role of someone who is regulated by right reason, a representative of which is the question answer method of the Athenian dialectician, who is an opponent of the sophists. This method is gradually formed by Socrates' accurate questions, which elicit reasonable and clear answers from his interlocutor, given his apparent intellectual maturity. But these answers are not completely stable according the general context. They are appropriate to lead the investigative process to its end. The fact that the content of the questions is inspired by the direct experience of daily life contributes in that they do not require a time-consuming mental elaboration and in order to be more approachable by public opinion and this particular person who is here checked as one of its representatives. In any case, this prompt interchange of questions and answers makes difficult the understanding of the topic discussed from behalf of the young man. The growing number of these empirical examples, however, leads Charmides to identify the certainty of his interlocutor –firstly indirectly–, having started from a position of relativism., in the light of the considerations that were feasible for his reasoning up to that point in time. In fact, the first abstractive inductive methodologies are inevitably formed in his consciousness, which will lead to more clear categorizations. The

conclusion, therefore, of the question answer method which is clearly drawn is that the first definition of temperance is disproved. In this way the aporetic process is now revealed, but not in the sense of an extreme agnosticism that would postpone the interest for the development of the discussion.

Nevertheless, an important question arises, which does not allow the abstracting process to be as scientifically accurate as it could be. The examples are chosen without distinction from a number of fields of human activity and each one of them, due to its nature, is subject to a particular way to be accomplished and requires a special approach. It is not feasible and reasonable to be included in the same category for instance studying with walking, even though they could be both characterized as struggles. On the other hand, a single general condition is subject to a peculiar relativism, in the context of the circumstances in which it develops. For instance, a soul does not respond mechanistically in the same way. The stimuli that it accepts are in every case different, they are caused either by pleasure or sorrow or middle or neutral emotional-experiential conditions. So, the conclusion that through flexibility temperance is one of the aesthetically remarkable qualities –and, similarly, its body is also a temperate person– is strongly weak, in fact inherently. Definitely Socrates expresses a more moderate definition. But either way discussion has to follow a different direction, where temperance would not be defined as a property or accident of various conditions put in a pure sense. The difference is major, since it will include the factors of participation in its virtuous content and achievement from behalf of the person who will seek a rational morally action, while also the question of the existence of temperacne will gradually, though not systematically at present, begin to take shape.

Conclusions

The transition from the passage 157c-158e to the passage 158e-160d of the *Charmides* is theoretically critical, since the discussion gradually gets epistemological and ontological research content and comes to reveal the new theoretical adventures into which Plato has entered. The following sentences of the passage 158e-160d are in our view the most important to show in a well-ordered way the first, but quite decisive, theoretical openness: 1) «Δῆλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. Ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν

τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τις σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη». ¹⁹ II) «Τί φῆς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν». ²⁰ III) «Οὐ τῶν καλῶν μέντοι ἡ σωφροσύνη ἐστίν; – Πάνυ γε, ἔφη». ²¹ IV) «Ἡ δὲ γε σωφροσύνη καλὸν τι ἦν; – Ναί –... ἐπειδὴ καλὸν ἡ σωφροσύνη». ²² V) «Ἐπειδὴ καλὸν αὐτὸν δεῖ εἶναι σώφρονα ὄντα». ²³

The content of the first passage obviously prepares the theory on the archetypal Ideas although there is no explicit statement on the metaphysical foundations of the virtues and linguistic patterns remain in the anthropological field. Therefore and since the –not coordinated of course to the full extent– intention of Plato is this, we could form our syllogism as follows: if the Idea of temperance exists in man, then he could express some thoughts about what this virtue is and which its characteristics are. The content of the passage is formed by the combination of the ontological with the epistemological approach of the question. Specifically, if the ontological content of temperance is proved as inherent in human self, then its body is able to move epistemologically in relation to it. Its presence will first and foremost lead to a sense about it, which can develop into a doxa, which can also lead to the formulation of a definition. So, an epistemological improvement is clear. However, a question arises: since temperance is objective and exists in man, how does it cause epistemological products that relate with the sensible world? Why intellect is not used, which is closely related with the «ὄτι» and the «ὁποῖον», which are the objects of the integral knowledge? The answer will obviously arise through the actions which are subject to the experience, whether they are intact or unclear as to their foundation and purpose.

¹⁹ Cf. Plato, *Chrm.*, 158e7-159a4. “Now, it is clear that, if you have temperance with you, you can hold an opinion about it. For being in you, I presume it must, in that case, afford some perception from which you can form some opinion of what temperance is, and what kind of thing it is” (LOEB, 27).

²⁰ Cf. Plato, *Chrm.*, 159a10. “What you say of temperance according to your opinion” (LOEB, 27).

²¹ Cf. Plato, *Chrm.*, 159c1-2. “Tell me, is not temperance, however, among the honourable things? – To be sure, he said” (LOEB, 29).

²² Cf. Plato, *Chrm.*, 159d8-159d11. “And temperance was an honourable thing? – Yes. – ... since temperance is honourable” (LOEB, 30-31).

²³ Cf. Plato, *Chrm.*, 160b8-9. “Since, being temperate, it must be honourable” (LOEB, 33).

From a logical point of view, we need to mention that the first passage is analytical, since it refers –even hypothetically– to something that exists and not to its manifestations or applications. In fact, the cognitive process for its clarification-acquisition is explicitly self-referential. Similarly the second passage, which moves to the formation of a definition, is also analytical, where the «δόξα» holds a key role. The third and fourth passages express synthetic-axiological-semantic judgments. The definition under formation or investigation includes a predicate, which, however, since it is attributed to a person or a collection of persons, does not refer to the pure temperance, for it is included in how men interpret it having as a criterion either its image or its effects, obviously in relation with its particular bodies and representatives. The fifth passage is an extension of the previous two – with “good” making the judgment synthetic– and shows, in terms of necessary extension, that anything related with temperance characterizes its bodies as well. So, the discussion personalizes behavior and in this way does not remain in abstract elaborations with only a conceptual orientation. However, the aporetic and detecting tone is maintained with the investigation having a dramatic content, so to speak.

Finally, considering the content of dialectics, in passage 158e-160d Plato’s purpose is to show how one will acquire this objective knowledge, with clear reference on its logical foundations. In fact, the expressive means in which the text is organized confirms, in our view, that he does not consider the capability of possessing temperance as a privilege of a minority. We believe that he follows a great, for its democratic orientation, position of Heraclitus: «άνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοῦς καὶ σωφρονεῖν» (fr. 116). In fact, from a technical point of view, we can identify the process of reconstruction, since the definition expressed by Charmides is put under critical investigation together with broader syllogisms, is refuted and replaced by another. Nevertheless, Plato does not stress the fact that Charmides is characterized by ignorance, but that he is led to understand that a question, such a as that which concerns virtues, needs constantly re-examinations and completions. Obviously this course cannot be independent from the goal of catharsis of the mind from superficial or univocal approaches and foundations. Do note also that Charmides is firstly presented to be quite hesitating, maybe because he is involved in a discussion not socially common, which he meets in daily life: «Καὶ ὃς τὸ μὲν

πρῶτον ὥκνει τε καὶ οὐ πάνυ ἤθελεν ἀποκρίνασθαι».²⁴ So, from this chapter dialectics appears as an art for exceeding syllogistic failures or even ignorance as well as an unconventional tool against the social current and intertemporal status quo. Thus, it operates with an intense radical interventionism and attempts to articulate its presence in terms of Enlightenment versus pervasive social superficiality or in terms of stimulating the intellectual capacities of the new generation for its creative penetration into key anthropological issues.

Having also in mind the content of the dialogues *Meno* and *Phaedo* which will follow, we need to pay attention to the «ἀναμνησθῆσθαι» and «μεμνησθῆσθαι»²⁵ as well as «ἐν γε ταῖς ζητήσεσιν τῆς ψυχῆς».²⁶ Plato prepares the ground for what intensively will follow on the «ἀνάμνησις» (“recollection”) and on the a priori ontological foundations of the human soul.

Bibliography

- BRÈS, Yv. (1973): *La psychologie de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- GADAMER, H. G. (1994): *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trans. into French Pascal David and Dominique Saadjan. Paris: Vrin.
- GOLDSCHMIDT, V. (1971): *Les dialogues de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- KAHN, Ch. H. (1988): Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues. In: *The Journal of Philosophy* 85/10, 541 – 549.
- LAMPERT, L. (2010): *How Philosophy became Socratic: A study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- MARCUSE, H. (1955): *Reason and Revolution. Hegel and the rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- SANTAS, G. X. (1999): *Socrates*. London–New York: Routledge & Kegan Paul LTD.
- SCHMID, W. Th. (1998): *Plato's Charmides and the Socratic ideal of rationality*. New York: State University of New York Press.

²⁴ Cf. Plato, *Chrm.*, 159b1-2. “He at first hung back, and was not at all willing to answer” (LOEB, 23).

²⁵ Cf. Plato, *Chrm.*, 159e9. “To be reminded” and “to remember” (LOEB, 31).

²⁶ Cf. Plato, *Chrm.*, 160a8. “In the searchings of the soul” (LOEB, 31).

TUOZZO, Th. M. (2001): What's Wrong with These Cities? The Social, Dimension of *sophrosune* in Plato's *Charmides*. In: *Journal of the History of Philosophy* 39/3, 321 – 350.

TUOZZO, Th. M. (2011): *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.

VAN DER BEN, N. (1985): *The Charmides of Plato: Problems and Interpretations*. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Company.

VLASTOS, Gr. (1991): *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cornell University Press.

VORWERK, M. (2001): Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ in Plato's *Charmides* and in Plotinus *Enneads* 1.2 (19). In: *The American Journal of Philology* 122/1, 29 – 47.

Prof. Christos Terezis, PhD.

University of Patras
Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Philosophy
GR26500, Rion, Patras
Greece
terezis@upatras.gr

Lydia Petridou, PhD.

University of Patras
Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Philosophy
GR26500, Rion, Patras
Greece
petridoulydia@yahoo.gr

K antiimperiálnímu pojetí politiky a ekonomiky: od ekosociální krize ke globální budoucnosti

Otakar Bureš

Univerzita Palackého v Olomouci, ČR

BUREŠ, O.: K antiimperiálnímu pojetí politiky a ekonomiky: od ekosociální krize ke globální budoucnosti.

Philosophica Critica, vol. 9, 2023, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 36-44.

At the root of modern society lies an imperial, expansive, and empowering tendency. In a situation where the growth capitalist economy, based on the imperial paradigm, is unable to address the climate crisis in a fair and sustainable way and is already directly confronting the biophysical limits of the planet, the very existence of civilisation is threatened. However, the pursuit of a new form of non-imperialist politics and economics faces a double threat: first, the creation of a strong authoritarian state, and second, the collapse into mutually hostile and isolated enclaves. The loss of the values of cooperation and solidarity increases the risk of a radically class-stratified world, but at the same time the development of knowledge, means of communication, and other technologies create at the institutional and individual level of the human being a consciousness of co-existence and co-responsibility not only with other human beings but increasingly also with other living creatures and the environment. The overcoming of imperial politics and the emergence of a new, anti-imperial conception of politics is a prerequisite for a dignified human future.

Keywords: Imperial Logic – Imperialism – Decolonization – Cosmopolitanism – Capitalism

Peter Sloterdijk ve svém spise *Pročtne Evropa?* zasazuje zrod imperiální politiky do starého Říma. Ovidia nazývá „otcem Západu“ a pokládá jej za iniciátora imperiálního pojetí evropské „mýtomotoriky“. Sloterdijk kritizuje dvoutisícileté pokusy o vytvoření jednotného (evropského)

prostoru na bázi imperiální politiky a tvrdí, že „kvintesence europa-tvorné funkce spočívá v mechanismu přenášení Říše“ (Sloterdijk 1996, 39) a o něco dále, že „... podstatou Evropy je její angažovanost v imperialistické *commedia dell'arte*, jež se hraje po tisíciletí“ (Sloterdijk 1996, 40). V tom můžeme souhlasit – význačnost Imperium Romanum spočívá v rozšíření ideje univerzality, která však byla od počátku kontaminována představou superiority určující podobu svého údajného civilizační poslání. Tento odkaz byl určující pro středověké, novověké i moderní evropské politické dějiny. Nárok na univerzalitu se propletl s podřizováním stále odlehlejších území a kultur centrální moci impéria, jež si – stejně jako jeho symboličtí nástupci – nárokovalo být jediným zdrojem civilizace, říší celého (známého) světa.¹

Vydeme-li ze Sloterdijkovy genealogie sjednocování prostoru formou imperiální politiky, můžeme za střednědobými a dlouhodobými procesy a strukturami – jako je například legitimizace vlády prostřednictvím suverenity lidu nebo vestfálská suverenita – rozeznat kontury procesů a struktury, jež je ve svém dějinném trvání přesahují. V základech architektury moderní společnosti se takto odhaluje imperiální politická logika, která ovlivňuje životy lidí v Evropě již dva tisíce let – a postupem času stále větší části světa až do dnešních časů, kdy ovlivňuje samy klimatické a geologické procesy planety.

¹ Impérium je možno charakterizovat jednak existencí autoritativní centrální moci, jednak její expanzivností – v jejímž důsledku nabývá velikosti – a následně se dříve či později nevyhnutelně hrouť. Dynamiku směřování od partikulárních států k jedinému impériu a jeho rozpadu z důvodu vnitřních ambivalencí popsal v poznámce pod čarou ve druhém vydání *Náboženství v hranicích rozumu* před více než dvě stě lety Immanuel Kant: „Každý jednotlivý stát, dokud sousedí s jiným státem, který si může podrobit, se snaží tímto podrobením zvětšit sám sebe, a tak dosáhnout všeobecné monarchie což je politické zřízení, v němž nutně zaniká veškerá svoboda a (spolu s ní) ctnost, vkus a věda. Ale když tato příšera (v níž zákony postupně ztrácejí sílu) pohltí všechny své sousedy, nakonec se sama sebou rozkládá a vlivem vzpoury nebo roztržky se rozděluje do mnoha menších států. Ty pak, místo aby se snažily vytvořit svaz národů (republiku svobodných sjednocených národů), začínají znovu hrát tutéž hru každý sám pro sebe, a tak nedopustí, aby válka (tato metla lidského pokolení) přestala“ (Kant 2013, 75). Královecký filosof dále zmiňuje, že válka může v „pozitivním“ smyslu zničit panující nadvládu, ovšem přesto „válka víc zlých lidí vytváří, než jich odnese“ (Kant 2013, 76) a vede tak k dalšímu koloběhu nadvlády a válčení (Kant 1999, 31; srv. Matušík 2006, 130).

Politická teorie a praktická politika až na výjimky setrvávají v rámci imperální logiky reglementovaného světa, a proto nezpochybňují imperální rysy současného globálního politického uspořádání. Existenci stávajících extrémních nerovností a nespravedlností (hladu a chudoby, devastace životního prostředí, utlačivých vztahů a násilných konfliktů) proto tematizují nanejvýš reduktivním zkoumáním údajně „přirozených“ fenoménů více či méně samozřejmého uspořádání.² Legitimizují tím nivelizující a současně totalizující podloží imperální logiky, která v kapitalismu stvrzuje svou inherentní expanzivnost přeměnou jsoucího na zboží bez ohledu na kulturní a politické hranice.

Biofyzikální limity planety si vynutí radikální civilizační transformaci

Dekolonizační procesy, rozvoj mezinárodních vztahů a ekonomická globalizace přispěly k absorpci zřetelně identifikovatelného imperialistického centra v obtížně popsatelnou síť mocenských vztahů a aktérů (srv. Hardt a Negri 2000).³ Neměli bychom však proto ztrácet ze zřetele imperální logiku, která se i v proměněném světě vzájemných globálních interakcí a interdependencí nadále objevuje v ovládnutí a setrvalé expanzivnosti. Je určující imaginací a tendencí kapitalistických společností založených na imperativu (ekonomického) růstu. Kapitalismus ji odráží v tlaku na využití nových zdrojů surovin a práce, privatizaci veřejných služeb, zintezivnění vykořisťování či konzumerismu (srv. Brand – Wissenf 2022). Růstová kapitalistická ekonomika nejenže nemírní

² Podobně ani moderní sociální a politické myšlení obvykle imperální logiku politiky neproblematizuje, a ta se tak stává zamlčeným předpokladem jeho zkoumání. Příznačná je v tomto smyslu geopolitika, nazírající svět jako uzavřený systém. Prostorové rozdělení lidstva je v geopolitickém prizmatu předpokladem soupeření jednotlivých skupin za účelem postupného ovládnutí ostatních (ontologická marnost takového počínání na jeho destruktivní praxi ovšem nic nemění).

³ Co se týče moci kumulace ekonomické moci, není situace tak nepřehledná, jak se na první pohled může zdát. Podle studie Švýcarského federálního technologického institutu v Curychu z roku 2011, která sledovala vlastnictví 37 milionů firem a investorů, dominantních 147 z nich – převážně finančních institucí – kontrolovalo 40 % bohatství celého vzorku (a pouhých 737 z nich drží 80 %). Ovládalo je 47 819 individuálních a institucionálních akcionářů z celého světa (Vitali, Glattfelder, Battiston 2011).

nerovnosti a nedokáže spravedlivě a s perspektivou udržitelnosti řešit klimatickou krizi, kterou způsobila a nadále prohlubuje, ale naráží již přímo na biofyzikální limity planety (srv. Kallis 2022), čímž ohrožuje samu existenci civilizace a devastuje mimolidský život na Zemi.

Ekologická nákladnost současné struktury mocenských a ekonomických vztahů – bez ohledu na jejich problematické právní, historické, etické a morální aspekty, je – pokud by se započítaly všechny nezbytné energie a materiály, neudržitelná zřejmě už ve střednědobém horizontu několika dekád (srv. Hickel, Kallis 2020; Hickel 2019). Radikální sociální (politická a ekonomická) a kulturní (hodnotová) transformace, jež si bez ohledu na další okolnosti vynutí důsledky neudržitelného extraktivního využívání konečných zdrojů a klimatických změn, bude znamenat nanejvýš pravděpodobně hlubší proměnu lidské společnosti, než jakou způsobilo energetické využití fosilních paliv a důsledky industrializace.

Dvojí ohrožení politiky

Dříve než budeme moci zahlédnout za horizont imperiální logiky podřizování a expanze jsme vystaveni těžké zkoušce: zabránit dvojímu kardinálnímu ohrožení demokratické politiky či dokonce základů politiky samé. Na jedné straně mohou narůstající demokratické deficity států (především v důsledku uchvácení veřejných zájmů korporátními elitami) a jejich neschopnost řešit klíčové otázky nové globální politiky v antropocénu vést ke vzniku silného unipolarismu (např. s nástupem geopolitické hegemonie čínského státu a rozpadem USA, Ruska a jejich mezinárodních bloků v důsledku občanských válek a separatismu). Takové uspořádání by nepochybně po celém světě posílilo autoritářské a antidemokratické tendence a jen dále prohloubilo devastaci a degradaci planety Země.⁴ Na druhé straně hrozí přetrvávající partikularistický pluralismus implozí vznikající globální civilizace do vzájemně nepřátelských, soupeřících či izolovaných enkláv. Jakkoli se takový scénář může zdát v dnešním propojeném světě nepravděpodobný – dominový efekt, vyvolaný například energetickým kolapsem či přírodní pohromou velkého rozsahu, může velmi rychle hrozit dalekosáhlými důsledky tohoto druhu.

Tendenci k takovému tragickému vývoji přizívuje pokračující sociální a politická privatizace, tedy proces postupného zániku komunitní a

⁴ Podle W. Robinsona se vyznačují projevy postpandemické krize kapitalismu způsobují tendencemi ke vzniku globálního policejního státu (Robinson 2020).

komunální sféry ve prospěch izolovaných a nesolidárních individuálních zájmů. Cornelius Castoriadis ve své analýze neoliberální společnosti již v 80. letech minulého století předvídavě poukazoval, že ovládnutí společnosti a politiky různými dílčími zájmovými skupinami blokuje pozitivní vývoj, protože tyto skupiny jsou „schopny účinně zmařit jakoukoli politiku, která odporuje jejich skutečným či imaginárním zájmům: žádná z nich nemá rysy obecné politiky, a kdyby se jí některé vyznačovaly, neměly by schopnost jí prosadit“ (Castoriadis 1997, 259). Spíše než obava ze vzniku nedemokratického globálního či nadnárodního státu je namísto ostražitost před konflikty různých jednorozměrných partikularismů, jež by vedly ke ztrátě komunikace mezi jednotlivými třídami a regiony, rozpadu společnosti do enkláv a radikálnímu sociálnímu propadu s nesouměřitelnými rozdíly, jak jsme toho již nyní v některých místech světa svědky. Ztráta hodnot spolupráce a solidarity zvyšuje riziko radikálně třídně stratifikovaného světa, v němž nejbohatší novofeudální kapitalisté mají v moci střední třídu, která se za pomoci sledovacích a cloudových technologií stala masou kontrolovaných konzumentů, a chudí se stávají supervykořisťovanými, zuboženými či přímo určenými k likvidaci (srv. Parenti 2016, 120; Harvey 2012; Bauman 2008). Na mnoha místech světa v tomto směru sledujeme silnou tendenci k politické instrumentalizaci zášti a nenávisti. Mnohým z těchto projevů můžeme rozumět jako opakování známých historických zkušeností oděných do dobových a místních specifik, ale neměli bychom proto přehlédnout, že „politika resentimentu a nenávisti nabývá nových rozměrů, které lze spojit s narůstajícími rozpory neoliberálního kapitalismu a proměnami, jež vyvolal v politice, kultuře, socialitě, osobnosti a identitě“ (Gledhill 2019).

Nové formy pragmatických univerzalizmů

Přesto je možné na pozadí paradoxní koalice depolitizujících partikularizací a snah o imperální nadvládu nacházet naději, protože proces globalizace prolínání kultur, výměnu znalostí, zboží, symbolů, osobní vazby a další interakce nejen zmnožil, ale zvýznamnil je v novou kvalitu vzájemných interdependencí. Objevuje se tak prostor pro založení nové obecné kosmopolitní politiky. Rozvoj vědění, prostředků komunikace a dalších technologií vytváří na institucionální i individuální rovině člověka vědomí spolubytí a spoluzodpovědnosti za vzájemné soužití nejen s druhými lidmi, ale stále více také s ostatními živými tvory a životním

prostředím (srv. Clark, Szerszynski, 2020). Nechceme-li zemřít jako oběti dalšího – pro dějiny naší civilizace možná posledního kola požíraní a rozkladu soupeřících mocností v jejich „hře“, jež je – jak říká Kant – metlou lidského pokolení (Kant 2013, 75), budeme muset vykročit na cestu mimo mizérii imperiální logiky podřizování a expanze a dospět ke kosmopolitnějšímu chápání světa jako celku a naší role v něm.

V tomto smyslu jsou jak dekolonizace, tak rozvoj mezinárodního práva a mezinárodních a nadnárodních organizací zásadní události posledních dekád. Na jednu stranu se v nich sice odráží neoimperialistické a nekolonialistické praktiky – jejich podoba a program je z významné části v rukou mocných zájmových elit a ekonomických skupin a podílí se často na legitimizaci a kodifikaci nerovností a nespravedlností. Na druhou stranu jsou také projevem sdílených lidských hodnot a nabízejí platformu pro vznik nových forem pragmatických univerzalizmů, jako jsou lidská práva (srv. Bray 2009). Tuto ambivalentní povahu práva je třeba mít na paměti: je zároveň nástrojem univerzalizace i odrazem soupeřících partikularit; prostředkem nadvlády i zárukou spolupráce a emancipace (srv. Muschik 2022). I přes kritický postoj k Organizaci spojených národů, Světové obchodní organizaci nebo Světové bance jim můžeme spolu s Alastaiem Bonnettem rozumět jako „institucím s vyvíjejícími se, a tudíž proměnlivými ideologiemi“ (Bonnett 2004, 165), které mají potenciál dosáhnout radikálních změn v ideologii a reformě globálního politického řádu. Bonnett to trefně komentuje: „Je empiricky nepřesné a je podnětem k nečinnosti považovat je (spolu s demokracií jako takovou) za výlučně nebo z podstaty kapitalistické či západní. Výzvou je nahlížet na ně nikoliv jako na ideologie, nýbrž jako na struktury, které se mohou přizpůsobit novým způsobům uspořádání globálního vládnutí“ (Bonnett 2004, 165).

K antiimperiálnímu pojetí politiky

Globální vládnutí zbavené reziduí imperiálního způsobu snad dosud zní bizarně. Tím spíše je zapotřebí hledat nová demokratická kritéria, která budou vhodnější pro pochopení, hodnocení a utváření vzájemných vztahů ve skutečně sdíleném světě napříč státními a dalšími hranicemi, tedy v empiricky a sociálně proměněném světě globálních interdependencí zbaveném imperiálního zmocňování. V tomto smyslu je třeba objevovat prvky demokracie, uznání a sebeurčení, „a to jak proto, že jsou opakovaně vyjadřovány po celém světě, tak i proto, že jsou to témata, která spojují západní a nezápadní aspirace na zlepšení života“ (Bonnett 2004, 16, srv.

Paley 2002). Bez ohledu na místo, kde se nacházíme, odkud pocházíme, bez ohledu na náš původ či aspirace, bez rozdílu – byť v rozdílné míře – si naléhavost planetárních ambicí a rizik, jejichž dopady již nyní pociťujeme doslova na vlastní kůži, vyžaduje překonání imperiální podoby civilizace a politiky.

Peter Sloterdijk v tomto smyslu inspirativně vyjádřil potřebu probuzení a tvorby nových hodnot Evropy, která předpokládá „překonání imperiální politiky a všech reziduí tradiční „mýtomotoriky“ a vznik nového, antiimperiálního pojetí politiky, jehož základem bude úcta k člověku a vyjádřením „federace federací“.⁵ Pokládáme-li spolu se Sloterdijkem Ovidia, onoho průvodce Dantovým Peklem, za „otce západu“, stojíme před naléhavým, ale o to obtížnějším úkolem zapojit se do činnosti sociálních hnutí a občanské společnosti napříč jazykovými, třídními či národnostními hranicemi za účelem překonání expanzivně imperialistického vztahu ke světu.

Literatura

- BAUMAN, Z. (2008): *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*. Praha: Academia.
- BONNETT, A. (2004): *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. New York: Palgrave Macmillan.
- BRAND, U. – WISSEN, M. (2022): *Imperiální způsob života*. Praha: Neklid.
- BRAY, D. (2009): Pragmatic Cosmopolitanism: A Deweyan Approach to Democracy beyond the Nation-State. In: *Millennium: Journal of International Studies*, 37 (3), 683–719.
- CASTORIADIS, C. (1997): The Crisis of Western Societies. In: Castoriadis, C.: *The Castoriadis Reader*. Malden, Oxford: Blackwell Publishers, 253–265.
- CLARK, N. – SZERSZYNSKI, B. (2020): *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge, Medford: Polity 2020.

⁵Pavel Floss, inspirován Sloterdijkovou kritikou evropské imperiálnosti, představuje J. A. Komenského jako toho, kdo „navzdory všemu tápání a nedůslednosti zůstává ... důstojným odpůrcem těch, kdo pravdu své filosofické školy, spásu své církve a mocenské nároky svého národa prohlašovali za jediné pravé, Bohem posvěcené a oprávněné.“ Podle Flosse se Komenský pokusil „překročit jejich meze a hledat pravdu, spásu i společné dobro lidstva za jejich partikulárními horizonty“ (Floss 2012, 93).

- FLOSS, P. (2012): Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí. In: Floss, P. – Milatová, M. (ed.): *Meditace na rozhraní epoch*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 85–93.
- HARDT, M. – NEGRI, A. (2000): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- HARVEY, D. (2012): *Záhada kapitálu: přežije kapitalismus svou poslední krizi?* Praha: Rybka Publishers.
- HICKEL, J. (2019): Is it possible to achieve a good life for all within planetary boundaries? In: *Third World Quarterly Volume*, 40 (1), 18–35.
- HICKEL, J. – KALLIS, G. (2020): Is Green Growth Possible? In: *New Political Economy*, 25 (4), 469–486.
- KALLIS, G. (2022): *Na obranu nerůstu*. Praha: Neklid.
- KANT, I. (2013): *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad.
- KANT, I. (1999): *K věčnému míru: O obecném rčení: je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi : filosofický projekt*. Praha: Oikoymenh.
- GLEDHILL, J. (2019): Capitalism, the politics of hate, and everyday cosmopolitanisms. In: *Critique of Anthropology*, 39 (3), 310–328.
- MATU ŠTÍK, M. (2006): *Neklid doby: Filosofické eseje o radikálním zlu a jiných úzkostech dneška*. Praha: Filosofia.
- MUSCHIK, E.-M. (2022): Special issue introduction: Towards a global history of international organizations and decolonization. In: *Journal of Global History*, 17 (2), 173–190.
- PALEY, J. (2002): Toward an Anthropology of Democracy, *Annual Review of Anthropology*. In: *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 469–496.
- PARENTI, M. (2016): *The Face of Imperialism*. New York: Routledge.
- ROBINSON, W. I. (2020): *The Global Police State*. London: Pluto Press.
- SLOTERDIJK, P. (1996): *Procitne Evropa?: myšlenky o programu jedné světové velmoci na sklonku věku její politické absence*. Olomouc: Votobia.
- VITALI, S. – GLATTFELDER, J. – BATTISTON, S. (2011): The Network of Global Corporate Control. *PLoS ONE*. 6 (10): e25995. Web. 20. 10. 2022 <<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0025995>>

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2022_029)

Mgr. Otakar Bureš

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Olomouc, ČR

bureot00@upol.cz

MORÁLNÍ IMAGINACE V APLIKOVANÉ ETICE – PŘEHLED KLÍČOVÉ LITERATURY PUBLIKOVANÉ V LETECH 2010 AŽ 2023

Daša Dologhová
Univerzita Karlova, ČR

DOLOGHOVA, D.: Moral imagination in applied ethics – a review of key literature published between 2010 and 2023.

Philosophica Critica, vol. 9, 2023, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 45-65.

The survey article text provides an overview of the key literature on the topic of moral imagination and its role in applied ethics. The paper concentrates on literature – academic papers and books – mostly published between 2010 to this date. Moral imagination is thematized across various areas of applied ethics, but its widest use is shown by business ethics, bioethics and lately cyberethics. The presented overview of recent publications shows that individual subdisciplines of applied ethics emphasize different aspects of moral imagination, depending on the focus of individual branches. Despite several empirical studies conducted, moral imagination remains more of a theoretical concept. However, especially in the area of the development of modern technologies, voices demanding its application in solving ethical dilemmas with potentially far-reaching consequences for humanity, are increasingly being heard.

Keywords: applied ethics – ethical decision making – ethical dilemma – moral imagination

Úvod

Pojem morální imaginace, či morální představivost, není vyhrazen pouze oboru aplikované etiky, nýbrž je jeho použití rozšířeno i v jiných oblastech lidské činnosti. S odkazy na ní se lze setkat, mluví-li se o každodenním

rozhodování jednotlivců, o politice a narazíme na ní i v diskuzích o optimálním nastavení systému zdravotní péče.¹

Podobnou různorodost v používání tohoto pojmu lze sledovat i v rámci samotného oboru aplikované etiky. Nejsystematičtěji je koncept morální imaginace propracovaný v podnikatelské etice, a to zejména díky pracím Patricie Werhane.² Krom podnikatelské etiky s pojmem morální imaginace pracuje rovněž bioetika, etika sociální práce i velice aktuální kyberetika či etika umělé inteligence. Okrajově je tematizována také v oboru environmentální etiky, etiky právnických profesí a mediální etiky.

Cílem tohoto textu je poskytnout přehled klíčové recentní odborné literatury zabývající se morální imaginací v kontextu aplikované etiky. Předkládaná studie kategorizuje vybranou literaturu do tří hlavních oblastí. Za prvé se věnuje otázce, jakými individuálními předpoklady disponuje jednotlivec uplatňující morální imaginaci při uvažování o etických dilematech. Za druhé budou zkoumány specifika zaměstnání a organizační kultury, které umožňují rozvíjet morální imaginaci u zaměstnanců při výkonu práce. Třetí, nejrozsáhlejší část, zkoumá možnosti zapojení morální imaginace do etické rozvahy dle jednotlivých oborů aplikované etiky.

I Metodologie

Pro účely sestavení přehledu literatury byla formulována následující otázka: „*Jakou roli hraje morální imaginace v procesu rozhodování v rámci současné aplikované etiky?*“ Vyhledávání v centrálním vyhledávací Univerzity Karlovy UKAŽ v březnu 2023 s použitím klíčového slova „moral imagination“ vygenerovalo 365 115 výsledků. Po omezení se na předmět Ethics se počet výsledků zredukoval na 16 059. Následně byl aplikován filtr Datum v rozmezí "2010–2023" a filtr Druh dokumentu "články, kapitoly knih, knihy, články ve zpravodaji, sborníky z konference". Počet výsledků po zadání všech zmíněných filtrů byl 10 537. V březnu 2023 byla rešerše provedena i ve vyhledávací Google Scholar. Pro vyhledávání byla použita přesná fráze „moral imagination“, přičemž období vyhledávání bylo omezeno na roky 2010 až 2023. Přibližný počet vygenerovaných výsledků

¹ Viz Schwartz a Hoffman (2017)

² Její dílo bylo základem pro další výzkumy v oblasti etiky, představitosti a fungování organizací. Viz Rozuel (2012)

byl 18 000. Předkládaný přehled zahrnuje odborné texty jak teoretického, tak empirického zaměření. Velké množství vyhledaných zdrojů se týkalo témat, které diskutovaly využití morální představitivosti ve výuce aplikované etiky, případně se zabývaly způsoby, jak morální představitivost kultivovat. Ačkoli by poznatky z těchto zdrojů byly užitečné pro celkový obraz o tom, jak se s morální imaginací v rámci aplikované etiky pracuje, tak vzhledem k tomu, že se tyto články svým tématem odchylovaly od původně stanovené otázky, nebyly tyto zdroje do přehledu zahrnuty.

II Co je morální imaginace?

Jak bylo zmíněno v úvodu, morální imaginace získala důležitost na poli aplikované etiky díky pracím Patricie Werhane. Ta chápe morální imaginaci, jako „schopnost porozumět konkrétnímu kontextu nebo souboru činností z různých perspektiv, nalézání nových možností jednání nezávislých na původním kontextu a vyhodnocování těchto možností z morálního hlediska“ (Werhane, 1999). Navazuje přitom na díla Adama Smithe, Immanuela Kanta, Nussbaum (1990), Kekese (1991), zejména však Johnsona (1993). Jak uvádí ve své knize (1999), jejím cílem bylo zjistit, proč se jinak slušní manažeři účastní morálně pochybného jednání, a proč úspěšné firmy často ignorují morální důsledky svého jednání. Po rozboru několika příkladů morálních pochybení firem dochází k závěru, že neznalost etiky ze strany manažerů není adekvátním vysvětlením těchto prohřešků, nýbrž že jsou mimo jiné zapříčiněny i nedostatkem morální imaginace.³ Ačkoli v současném odborném diskurzu neexistuje shoda na jednoznačné definici morální představitivosti, lze za klíčové označit tyto tři aspekty: (1) pochopení a přeformulování problematické situace z jiného než stávajícího kontextu, (2) představení si všech možných alternativ (jednání či nejednání), včetně jejich důsledků, (3) aplikování morálního hodnocení na tyto různé alternativy za účelem identifikování nejvíc přijatelného (eticky správného) jednání (Schwartz, 2013).

Spíše než charakterová vlastnost či zvláštní schopnost jedince se tak morální imaginace chápe jako jedinečný kognitivní proces uplatňovaný při

³ Komplexní pohled na dílo P. Werhane poskytuje publikace Bevan, Wolfe a Werhane (eds.) (2018). Ta se krom jejího pojetí morální imaginace zabývá i kritikou lineárního pojetí podnikatelské etiky a rozebírá pojem mentálních modelů či systémového myšlení.

rozhodování. Nejedná se přitom o proces automatický, nýbrž o vědomý a dobrovolný kognitivní proces, jenž je v diskreci jednotlivce. Lze ji tedy selektivně uplatňovat při jednotlivých rozhodnutích (Whitaker and Godwin 2013). Tento fakt přitom Schwartz (2017) považuje za příčinu toho, že morální imaginace není častým předmětem empirických výzkumů o etickém rozhodování. Další důvody toho, že morální imaginace *per se* není častým předmětem empirických zkoumání (Yang, 2013; Schwartz, 2017) je, že koncepce morální imaginace pochází z filozofie, zatímco většina empirických výzkumů využívá poznatky společenských věd jako psychologie či sociologie (Yang, 2013). Výrazným problémem je i již výše zmíněný nedostatek jednoznačného vymezení morální imaginace v odborné literatuře (Caldwell a Moberg, 2007).

Řešení etických dilemat v rámci aplikované etiky s sebou nutně přináší i otázku vztahu morální představitosti a etických teorií. Na jedné straně se lze setkat s názory, které představitost a etické teorie vnímají jako vzájemně nekompatibilní přístupy k řešení etických problémů (srov. např. Johnsonova „*Moral Law Folk Theory*“ zahrnující židovsko-křesťanskou tradici, kantovskou etiku, utilitarismus a další „absolutistické“ teorie), na straně druhé panuje přesvědčení, že žádné etické rozhodnutí (včetně použití některé z etických teorií) není bez morální imaginace možné (Freeman, 2018).

Jednání jednotlivců (a firem) je vždy zasazeno do určité sociální reality a zasahuje do různých, často velice odlišných společenských kontextů. Tyto přesahy můžou otevírat složité etické problémy, jež nelze bez dalšího vyřešit pouhou aplikací existujících pravidel či jakýchsi "obecných pravd" (Hargrave, 2016). V případě komplexních etických problémů obecné normy jednání nejenže nenabízí aktérům žádné vodítko, nýbrž tím, že navrhuje pouze částečná či rozporuplná řešení, jsou často samotnou příčinou etických dilemat. Naproti tomu morálně imaginativní přístup vnímá etické rozhodování jako situovanou aktivitu, která je s to zohlednit praktické nároky dané situace (Moberg and Seabright 2000) a neredukuje se na neflexibilní aplikaci univerzálních norem. Morální představitost používání norem a pravidel neodmítá, ale hledí na ně jako na vylepšitelný nástroj tvorby individualizovaných významů situace (Fesmire, 2003; citované in Hargrave, 2016).

Jak argumentuje Johnson (2014), život staví člověka neustále před nové výzvy, jejichž adekvátní řešení vyžaduje víc než jen použití navykklých

způsobů jednání či myšlení. Tím, že jedinec přemýšlí o etických problémech, přetváří svou zkušenost se světem. Etická rozvaha tak vede jednak k transformaci světa a – promění-li se v jejím důsledku i návyky a sociální vztahy jedince -, i k rekonstrukci lidské identity.

III Morální imaginace jako nástroj aplikované etiky

A. Individuální předpoklady

Otázkou, jaké vlastnosti či předpoklady charakterizují jedince zdatného v používání morální imaginace, se zabývá několik studií. Mahmood a Ali (2011) zkoumali vztah osobnostních rysů a morální imaginace. Dle jejich závěrů je morální imaginace pozitivně asociována se schopností empatie, jelikož empatičtí lidé mají větší tendenci vnímat utrpení lidí v problematice situaci, a dokážou tak lépe rozlišit její různé morální aspekty. Naproti tomu egocentričtí jedinci nedovedou kvůli přílišnému zaměření na vlastní prospěch adekvátně rozeznat problémy či potřeby jiných lidí, což má za následek snížení schopnosti identifikovat různá morální hlediska. Studie rovněž prokázala vztah morální imaginace a dogmatismu, když potvrdila hypotézu, že jedinci přesvědčení o nutnosti podřídit se autoritě (např. náboženské, státní) nedisponují divergentním myšlením a schopnost jejich představivosti je tudíž omezena. Studie rovněž potvrdila, že schopnost dosáhnout shody při řešení nějakého problému tak, aby toto řešení bylo oboustranně výhodné, přímo koreluje se schopností morální imaginace. Skutečnost, že u jedinců disponujících morální představivostí existuje větší pravděpodobnost dosažení vzájemně výhodných řešení, potvrdila i studie Godwin (2015).

Jedinci, kteří jsou citlivější k morálním otázkám, vnímají a přemýšlejí o morálních aspektech ve svých každodenních zkušenostech, dokážou lépe rozeznat různé možnosti jednání v konkrétní situaci (Whitaker and Godwin, 2013). Není to však pouze morální citlivost, či pozornost (*moral attentiveness*), u které byla prokázána pozitivní asociace s morální imaginací. Autoři studie potvrdili, že i kreativita má nejenže pozitivní vliv na morální imaginaci, nýbrž také posiluje spojení mezi morální pozorností a morální imaginací.

Rovněž Hargrave dovozuje (2016), že morální citlivost není jedinou podmínkou nezbytnou pro morální imaginaci. Stejně potřebnou se jeví i způsobilost rozeznat kontextu, ve kterém jedinec jedná, a dále jeho politické a sociální dovednosti. Hargrave rozlišuje šest různých přístupů k morální imaginaci, přičemž každý z nich otevírá jiné pole možností jednání

v dané situaci. Základem této typologie je tvrzení, že morálně imaginativní jedinec rozumí pravidlům situace (sociální konstrukce neuspokojeného etického nároku) a své pozici v dané situaci (moc, kterou jedinec disponuje). Každý z identifikovaných typů morálně-imaginativního jednání (kreativita, nátlak, kompromis, koalice, souhlas, spolupráce) je efektivní za jiných okolností. Na rozdíl od většiny literatury zabývající se charakterem morální imaginace Hargrave naznačuje, že za jistých podmínek bude morálně imaginativní jedinec uplatňovat v řešení etických problémů direktivní, až diktátorský přístup. Hargraveova typologie je prvním systematickým pokusem charakterizovat jednání tvořící morální imaginaci spolu s podmínkami, za kterých se toto jednání uplatní.

Rozuel (2012) nahlíží na morální imaginaci jako na důležitý prvek ovlivňující naše rozhodování, jehož kvalita významně závisí na stavu psychické rovnováhy. Dle jejího tvrzení je rozvinutá morální představitost založena na zdravé psychice, kterou lze udržovat pomocí technik aktivní představitosti (resp. jiných podobných činností). Jak autorka dovozuje, je práce s vlastní psychikou zvláště nezbytná pro pracovníky na vedoucích pozicích, aby si ujasnili své morální hodnoty a schopnosti a rozvíjeli etickou integritu. Manažeři a lídři by měli aktivně pracovat se svým nevědomím, aby pochopili hlubší mechanismy ovlivňující jejich rozhodování a chování. Zodpovědně jednající osoby nedisponují pouze racionálním přemýšlením, ale charakterizuje je i nápaditost a přemýšlivost, schopnost používat intuici a pracovat s pocity a vjemy nad rámec racionálního myšlení. Stejně tak je důležitá i vůle zpochybňovat zavedené normy, nezdají-li se adekvátními (Rozuel, 2016).

Otázkou, zda existují rozdíly v používání morální imaginace u genderu, se zabývá Yurtsever (2010). Vychází přitom z feministických teorií, které zdůrazňují rozdíly ženské a mužské morálky a vyzdvihují aspekty, které ženy v rámci procesu etického rozhodování vnímají jako zvláště relevantní. Dle výsledků studie ženy používají morální imaginaci častěji než muži – a to ve všech jejich formách (reproduktivní, produktivní i kreativní). Studie dále potvrdila, že ženy vykazují větší tendenci rozumět kontextu z různých perspektiv a přeformulovat problém z různých hledisek. Jejich přístup spočívající ve vyvažování různých zájmů klade důraz na spravedlnost v sociálních vztazích. Ženy mají rovněž tendenci rozvíjet nové možnosti řešení situace, které jsou morálně oprávněné ve vztahu k osobám mimo organizaci.

Naopak, studie Yang (2013) rozdíly v používání morální představitosti u žen a mužů nepotvrdila. Yang (2013) formulovala hypotézu, že vzhledem k tomu, že je morální imaginace založena na inovaci a překonávání toho, co je dáno, měla by proaktivní osobnost disponovat vyšší mírou morální imaginace. To však bylo prokázáno pouze u jedinců se silnou morální identitou.

B. Morální imaginace v organizační kultuře a zaměstnání

Morální imaginace není pouze záležitostí individuálních rozhodnutí, ale uplatňuje se i na úrovni organizace jako celku (Werhane, 1999). To, jakým způsobem se organizace staví k prosazování etických hodnot, má významný vliv na chování jejích zaměstnanců (Moberg a Caldwell, 2007). Jedinci vystavení etické kultuře v zaměstnání vykazují vyšší schopnost morální imaginace než jedinci, kteří takové kultuře vystaveni nejsou. Nicméně, zaměstnanci se silnou morální identitou jsou etickou kulturou v organizaci ovlivněni méně ve srovnání se těmi zaměstnanci, jejichž identita není založena na definování sebe sama skrze morální hodnoty (Moberg a Caldwell, 2007).

Organizace může vytvářet prostředí podporující morální představitost zaměstnanců různými způsoby. Odkazujíc zejména na zmíněnou studii Moberga a Caldwell (2007) a Moberga a Seabrighta (2000), identifikuje Roca (2010) dva klíčové elementy upřednostňované organizačními kulturami podporujícími morální imaginaci svých zaměstnanců – etiku a komunitu. Roca navrhuje, aby firmy využívaly narativy pro navození inkluzivního a empatického chování svých zaměstnanců, jelikož narativy prohlubují vědomí o vlastních morálních konfliktech i konfliktech jiných lidí, posilují vnímavost vůči pocitům a názorům druhých a otevírají prostor pro dialog zahrnující různé perspektivy. Roca (2010) dále upozorňuje na důležitost obsahového nastavení samotné práce a souvisejících kompetencí. Fragmentárnost a autonomie rozhodování přímo souvisí s možností uplatňovat morální imaginaci v zaměstnání. Příliš fragmentární práce je monotónní, potlačuje myšlení a představitost a současně skrze sociální distanci vede k izolaci a vyloučení ze sociálních skupin. Tento typ práce znemožňuje zaměstnancům vnímat vlastní přispění komunitě a osobní zodpovědnost. Samostatná práce, při níž je zaměstnanec konfrontován s morálními dilematy a má možnost rozhodovat, je základním předpokladem pro rozvoj morální představitosti na pracovišti. Pracovní náplň je proto třeba koncipovat tak, aby za její výsledky nesli

zaměstnanci odpovědnost, a aby byli schopni identifikovat a ohodnotit své vlastní přispění komunitě.

Schopnost aplikovat různé morální koncepty na situaci etického dilematu se zvyšuje spolu s rostoucí účastí na různých sociálních praktikách. Nelze však bez dalšího tvrdit, že člověk schopný řešit etické problémy v osobním životě, bude s to vypořádat se s morálními dilematy i v podnikání (Ciulla, 2020). Pro posílení této schopnosti je dle Ciully potřebné zahrnout do podnikatelského vzdělávání humanitní vědy. Ty totiž rozvíjejí kritický pohled a kreativní jednání, které mají na rozdíl od etických teorií či hodnot potenciál změnit nefungující podnikání. Problémy nelze řešit jinak než otevřeností a kreativitou. Proto společnosti, které sice chtějí eticky jednat s zaměstnanci, ale současně s tím i *"business as usual"*, se budou potýkat s neúspěchem.

Propojení etiky a kreativity na organizační úrovni se věnují také Mnistri a Wasieleski (2020). Ve své studii se zabývají otázkou, jaké organizační a individuální faktory přispívají k organizační kreativitě, která je současně i morálně (eticky) orientovaná. Dle jejich závěrů existuje v pracovním prostředí firem, jež kladou důraz na péči a nezávislost svých zaměstnanců, větší pravděpodobnost zapojení morální představitosti ve srovnání s pracovním prostředím, které je primárně řízeno pravidly, kodexy chování, příp. ve firmách, které kladou důraz především na prosazení vlastních (zejména finančních) zájmů. Morální imaginaci jednotlivců tak přímo ovlivňuje typ pracovního prostředí. Autoři studie dovozují, že pracovní prostředí má být strukturováno a organizováno tak, aby se jednotlivci mohli svobodně vyjadřovat a uplatňovat svou kreativitu bez jakéhokoli strachu z postihu. Pro podporu morální organizační kreativity je nezbytné učinit z kreativity a morálních zásad hodnoty sdílené celou organizací.

Karakas et al. (2017) využili koncept morální imaginace v souvislosti se zkoumáním cností uplatňovaných při řízení organizace. Na základě identifikovaných cností (integrita, náklonnost, píle, inspirace, moudrost, důvěra, vděčnost, spravedlnost a harmonie) rozlišili celkem devět forem morální imaginace. Současně s nimi identifikovali devět metafor, které se používají pro popis ideálně fungující organizace – dobře fungující (*well-oiled*) systém, intimní rodina, prohlídka talentů, umělecká dílna, lidský mozek, úzce propojená komunita, herní prostor, soudní síň a kulatý stůl. Výsledky jejich studie rovněž naznačují, že určité soubory ctností (resp.

určité formy morální imaginace) jsou vhodnější pro určitá odvětví a organizační kontexty. Širší přínos morální představitivosti než jen podpoření etického rozhodování firmy naznačuje rovněž Preti (2014), když tvrdí, že skrze uplatňování morální imaginace dochází ke kultivování samotného charakteru jednotlivých lídrů a to tím, že své hodnoty přeorientují z osobního prospěchu směrem k cílům a účelům vedoucím k lidskému rozvoji. Tato osobnostní transformace následně pozitivně ovlivňuje i další podnikatelské aktivity společnosti.

Významný způsob přemýšlení o morální imaginaci představuje Rendtorff (2020), který poukazuje na analogii koncepce morální imaginaci v podnikové etice u Werhane s reflexemi Hannah Arendtové. Dle Rendtorffa Werhane přenesla politický koncept morálního myšlení Arendtové do vztahu etiky a ekonomie. Odkazuje zde zejména na stanovisko Arendtové, podle kterého pouze osobní odpovědnost jednotlivců, jejich morální citlivost a schopnost vlastního kritického úsudku může ochránit lidskost a lidskou důstojnost v organizacích, byrokraciích a dalších podobných strukturách. Jak dovozuje Rendtorff, obdobně i Werhane ve svých pracích opakovaně apeluje na zapojení morální imaginace s cílem překonat morální zaslepenost a bezmyšlenkovitost v rámci organizačního rozhodování.

Werhane et al. (2011) se rovněž zabývali problémem poslušnosti vůči autoritám. Analýzou Milgramova experimentu dospěli k závěru, že způsob, jakým byl tento experiment koncipován (přítomnost autority, odvolávání se na vědecký účel experimentu a celková situace, ve které se účastníci nacházeli), vytvořil prostředí omezeného vědomí, tzv. slepá místa, která podporovala poslušnost vůči autoritě a vylučovala možnost položení si otázky, zda svým jednáním účastník neškodí jinému člověku. Jinými slovy, bylo vytvořeno prostředí znemožňující použití morální imaginace. S podobným jednáním, dovozují autoři, se lze setkat i v podnikatelském prostředí, např. není-li jedinec schopen vzít v potaz morální důsledky svých rozhodnutí v důsledku používání úzkých nebo zaslepených mentálních modelů, či není-li ochoten zpochybnit rozhodnutí nadřazených z morálního hlediska. Jak dovozují autoři článku, jsou tyto chyby sice napravitelné, ale pouze s obtížemi. Za možné řešení považují propojení modifikovaných mentálních modelů a rozvolněného vnímání (*unbinding of awareness*).

C. Role morální imaginace v etickém uvažování a rozhodování

Ačkoli není pochybností o tom, že morální imaginace ovlivňuje etické uvažování a rozhodování, otázkou zůstává, do jaké míry. Rozhoduje-li se

jedinec mezi řešením morálně správným a zjevně nemorálním (např. krádež z rozmaru), není morální imaginace tím rozhodujícím elementem (Kidder, 1995 citováno in Schwartz, 2013). Morální imaginace nabývá relevantnosti v situacích skutečných etických dilemat, pro které neexistuje jednoznačné etické řešení. Jelikož je v souvislosti se zkoumáním etických dilemat aplikované etiky vhodnější mluvit o jejích jednotlivých subdisciplínách⁴, je následující souhrn publikované literatury rozčleněn dle samostatných oborů.

Bioetika a etika sociální práce

S ohledem na závažnost důsledků rozhodnutí je zejména v bioetice důležité přemýšlet o tom, jaké faktory či implicitní návyky omezují naši schopnost eticky uvažovat. Gabriel (2017) se ve svém článku věnuje potřebě rozšířit morální představivost genetických poradců při provádění prenatalních testů. Snížení-li se skrze morální imaginaci zaujatost vůči lidem se zdravotním postižením, umožní to dle Gabriel poskytování nedirektivního stylu poradenství těhotným ženám. To ve výsledku povede k posílení principu autonomie ženy ve vztahu k rozhodování o případné interupci geneticky postiženého plodu.

V podobném smyslu poukazuje Jennings a Dawson (2015) na přínos solidarity v morální imaginaci. Solidaritu přitom definují jako morální praxi, která je zásadní pro sociální a kulturní strukturu fungujícího vztahu. Je nezbytná pro udržení kontroly nad touhou po moci a zabraňuje iluzi, že lidé jsou strůjci vlastního bytí. Autoři připomínají strukturální kontext individuální svobody jednání a funkční integrace, která je pro tuto svobodu nezbytná. Lékařský přístup zahrnující solidaritu umožňuje promítnout se do perspektivy pacienta a vnímat dosud neviděné souvislosti. Zdraví tak není chápáno jako výsledek osobního vítězství či šťastné náhody, ale jako něco vzájemného, cosi, co je tvořeno odpovědnou péčí a společným zájmem.

Morální představivost je klíčovým komponentem morálního jednání a péče orientované na člověka (Jantzen et al., 2023). Zvládnutí dlouhodobého soustředění se na potřeby pacienta a jeho rodiny v období vážné nemoci úzce souvisí se schopnostmi představit si situaci druhého a uvědomit si,

⁴ Nida-Rümelin (2005)

jakým chce člověk být. Jantzen et al. ale upozorňují, že vztah morálního jednání, morální imaginace a osobnosti může vážně narušit technická racionalita současného zdravotnictví. Zahrnutí morální představitosti do rozhodování o etických dilematech může pomoci v předcházení morálnímu distresu (Perry, 2011; Traudt a Liaschenko a Peden-McAlpine, 2006).

Z pohledu pacienta je morální imaginace důležitá při volbě způsobu, jak postupovat v případech zdravotních komplikací. Může se stát, že pacient přehodnotí (právě díky využití morální imaginace) své původní morální stanovisko a rozhodne se pro jiný, vzhledem k okolnostem eticky přijatelnější způsob řešení problému (Rommetveit et al., 2013).

Morální představitost a empatii, které jsou nezbytné pro překlenutí rozdílných hledisek ve vztahu lékař – pacient, lze posilovat i díky narativně zaměřené medicíně. Příležitost pro její využití představují etické konzultace jako služby poskytované lékařům, pacientům a jejich rodinám za účelem podpory při rozhodování etických dilemat (Audu et al. 2023). Stejně tak Bourgault a Vosman (2020) apelují na důležitost narativů při řešení etických otázek. Jak tvrdí, uvažuje-li jedinec o morálce, používá současně i imaginativní myšlení. Bez zahrnutí představitosti do procesu etického uvažování, by nebylo možné zaručit, že naše morální zkušenost povede k dobrému a spravedlivému řešení.

Winther-Lindqvist (2021) připomíná, že morální imaginace hraje ústřední roli i při vytváření a udržování standardů profesionální péče. Ve vztahu k profesionální péči o děti rozlišuje dva typy morální představitosti - první podporuje rozvoj empatie a uplatňují ji vychovatelé v konkrétní situaci tím, že svým jednáním odpovídají na momentální potřeby dětí. Druhý typ představitosti je naopak proaktivní a orientovaný do budoucna. Vychovatelé skrze něj berou v potaz motivaci a cíle dětí a spolupracují s dítětem na rozšiřování možností jeho vztahů a aktivit.

Podnikatelská etika

Problémy současného světa (jako jsou klimatická změny, ekologické škody, nestabilita finančních trhů či rozevírání nůžek mezi bohatými a chudobnými) jsou dokladem toho, že světu chybí moudří lídři (Waddock, 2014). Waddock chápe moudrost jako schopnost přemýšlet nad krátko – a dlouhodobými následky rozhodnutí a argumentuje, že o moudrosti lze mluvit, jsou-li přítomné tři komponenty: morální imaginace (rozeznání dobrého), systémové porozumění (pochopení pravdy) a estetická citlivost

(vnímání krásna). Poskytuje výčet konkrétních dovedností, které konstituují komponentu morální imaginace: 1) identifikace a zohlednění většího nebo společného dobra, 2) způsobilost zvažovat morální důsledky a dopady rozhodnutí nebo jednání na různé zúčastněné strany, 3) vědomí sebe sama a schopnost reflexe, 4) schopnost adekvátního jednání v situacích a 5) schopnost zaujmout perspektivu druhého. Ve svém textu se zabývá dopady, které má toto pojetí na vyučování budoucích lídrů, aby jejich rozhodnutí a činy byli moudré a etické.

Tezi, že odpovědné vedení je možné pouze za předpokladu využívání morální představitivosti, zastávají rovněž Pless et al. (2022). V centru jejich zkoumání stojí otázka, jak lídři řeší etická dilemata v rozvojových zemích. Navazující na Werhane používají morální imaginaci jako analytický nástroj pro pochopení názorových konfliktů dotčených stran. Výsledkem jejich analýzy je tvrzení, že instrumentální přístup zaměřený na organizační cíle (jako např. maximalizace zisků, realizace růstu a obchodní výkon, přičemž záležitostí netýkajícím se přímo podnikání věnuje jen malou nebo žádnou pozornost) je na morálně nižší úrovni ve srovnání s přístupem integrativním, jenž v sobě propojuje obchodní a společenské cíle. Morální imaginace, argumentují autoři, pomáhá rozvíjet integrativní přístup.⁵

V posledních letech sílí očekávání veřejnosti, že firmy budou dodržovat etické závazky vůči lidem, na které má jejich jednání dopad. Problém nastane v situaci, kdy se některé z očekávání veřejnosti změní a firma není s to s touto změnou udržet krok. Hargrave et al. (2020) rozlišují dva typy jednání manažerů. Manažeři používající konvenční, navyklý způsob chápání situací, vnímají změny v očekáváních etického jednání firmy ze strany veřejnosti jako hrozbu a reagují defensivně. Nevšimnou si měnící se společenské očekávání v době jejich dění, ale až v situaci, kdy jejich firma selhává v jejich plnění, a tudíž je klasifikují jako problémy. Jednají reaktivně a potřeby zainteresovaných stran začnou brát v potaz až v momentu, kdy tyto strany získají dostatečnou sílu potřebnou k ovlivnění firmy. Naopak, manažeři disponující morální imaginací vnímají ty samé změny jako

⁵ Na nepostradatelnost morální imaginace a odvahy v zahraničním obchodu, zejména při podnikání zemích, které vykazují nedostatky ve fungování státních institucí, či mají obtíže s vymáháním práva, poukazuje i De George (1993). Werhane (2015) vyzdvihuje jeho zdůrazňování etického přístupu k podnikatelské soutěži, jenž, jak se De George domnívá, bude v dlouhodobém horizontu prospěšný nejen pro firmu a její manažery, nýbrž i pro další zúčastněné strany.

příležitosti a řeší je proaktivním přístupem a zapojením dotčených stran. Autoři tak rozšiřují chápání morální představitivosti z původního nástroje na řešení izolovaných etických dilemat a zasazují ji do kontextu udělování smyslu situacím na úrovni organizací.

Na morální imaginaci jako na organickou součást rozhodování, zejména v kritických situacích, nahlíží McVea a Dew (2022). Imaginace je v jejich chápání normální reakcí na neustálý tok neočekávaných výzev a narušení inherentně přítomných ve světě. Vymezují se tím proti starším přístupům, které představitivost považovaly za zvláštní kategorií myšlení, jež je exogenní a předchází podnikatelskému či ekonomickému jednání, příp. je vyhrazena pouze kreativním oblastem jako např. umění. McVea a Dew představují morální imaginaci jako běžnou a základní součást podnikatelského charakteru a rozhodovacího procesu.

Etika informačních technologií

Již několik let zaznívají ve veřejném prostoru hlasy, vycházející především z feministicky orientované filosofie, kritizující nedostatečné zastoupení žen v oboru IT. Adams a Morgan (2021) v tomto kontextu pojednávají o morální imaginaci jako o nástroji transformace sociální nerovnosti a nespravedlnosti. Ve své studii tematizují způsoby, jak se ženy vztahují k předmětu svého studia v oblasti počítačových věd a informačních technologií. Autorky studie dovozují, že i když jsou některé ženy zběhlé v práci s informačními technologiemi, je pro některé z nich obtížné představit si svou budoucnost v tomto oboru kvůli omezeně dostupným informacím a jejich osobním aspiracím na to, jakými možnostmi uplatnění disponují po dokončení svého studia. Jednou z příčin takového sebeobrazu je historické a současné chápání postavení žen ve společnosti. V zapojení morální imaginace vidí autorky studie příležitost ke změně nevyhovujícího společenského řádu. Jako řešení navrhují přijmout takové kulturní změny a změny ve výuce, které budou klást důraz na respektující vztahy.

Otázkou, jak lze zapojit morální představitivost do vytváření nových technologií, se zabývá Umbrello (2020). Zkoumá metodologii value-sensitive designu (VSD), jež je postavena na hypotéze existence univerzálních hodnot společných různým kulturám a společnostem. VSD umožňuje do technologie již v počátečních stadiích jejího vývoje zakomponovat morální hodnoty. Jak autor poukazuje, jsou se současným pojetím VSD spojeny morální obtíže, které spočívají zejména

v nedostatečném pochopení toho, na čem jsou založeny hodnoty a morální uvažování vůbec. VSD metodologie staví výlučně na aplikaci etických teoriích jako deontologie či utilitarismus a v rozporu se současnými poznatky kognitivních věd neponechává prostor pro zapojení narativů, metafory, metonymie a imaginace. Odvolávajíc se na Johnsona popisuje Umbrello proces morálního uvažování především jako proces imaginativní. Ve své studii rovněž navrhuje způsob, jak začlenit imaginativní racionalitu do VSD rámce.

O důležitosti zapojení lidských hodnot do navrhování techniky mluví i Friedman a Hendry (2019). Vycházejí přitom z předpokladu existence úzkého propojení mezi zkušeností jednotlivce jako lidské bytosti a nástroje či technologie, kterou jedinec používá. Jako zásadní se jim pak jeví otázka, jakým způsobem se mohou výzkumníci, inženýři či politici zapojit do vytváření takových technologií, které umožní lidským bytostem růst, rozvíjet se, projevat své hodnoty a jednat smysluplně a eticky. Autoři kladou otázku, zda budou nové technologie zlepšovat nebo znehodnocovat lidskou zkušenost? Rozmnoží nebo naopak zredukuje lidské blaho a důstojnost? Povedou ke spravedlivějším společnostem nebo vytvoří ještě větší sociální nerovnosti? Friedman a Hendry (2019) připomínají, že v této oblasti není podstatné vyžadovat technickou dokonalost, nýbrž klíčová je oddanost lidské praxi, skrze kterou se docílí i kýženého pokroku.

Cotton (2021) se ve své knize zabývá způsobem, jak může virtuální realita přispět k prosociální změně chování. Navrhuje používat virtuální realitu jako etický nástroj, přičemž poukazuje na Deweyho pojetí morální imaginace jako dramatické hry. Morální imaginaci a empatii tudíž chápe jako základní kámen etického uvažování. Současně diskutuje i praktické možnosti uplatnění tohoto přístupu i v oblasti lékařské etiky a informovaného souhlasu pacienta.

Aktuálně nanejvýš diskutovanou oblastí schopnou změnit směřování celého lidstva je prudký rozvoj umělé inteligence. Už v roce 2019 argumentoval Schwartz pro nutnost rozvíjet naši morální představitost, aby v technologiemi řízené budoucnosti nedošlo k atrofizaci lidské schopnosti nést morální odpovědnost. Dle Schwarze (2019) se díky dovednostem umělé inteligence rozevřela strmá propast mezi našimi produkty a naší morální představitostí. Skrze rozvoj umělé inteligence se realizuje Andersova teze, že 1) nejsme schopni vyrovnat se v dokonalosti našim produktům, 2) rozsah výroby věcí převyšuje naši schopnost

představit si jejich dopady a nést za ně odpovědnost, 3) předpokládáme, že je přípustné dělat vše, čeho jsme technicky schopni. Vyzývá k rozšíření morální představitivosti s cílem představit si svět, ve kterém bychom chtěli s umělou inteligencí žít, namísto toho, abychom se sami stali předmětem logiky umělé inteligence. Přílišná důvěra v užitečnost umělé inteligence jde ruku v ruce s nezajem důkladně rozumět kulturním, sociálním nebo ekonomickým příčinám problémů. Navíc, prohlubování morální představitivosti ve vztahu k umělé inteligenci znamená překonat převládající morální krátkozrakost, s níž se soustředíme převážně na velmi specifická eticko-technická dilemata (například má-li autonomní vozidlo zabít v kritické situaci pasažéra nebo chodce; zda mají mít děti hračky vybavené umělou inteligencí; zda by měli zaměstnavatelé používat umělou inteligenci k předběžnému výběru kandidátů; nebo zda by měli mít roboti práva atd.). Místo toho, apeluje Schwarz, bychom se měli pokusit nahlédnout problém z odstupů, který by nám umožnil vidět širší dopad technologie umělé inteligence (jako je např. škodlivý globální dopad, marginalizace celých populací nezačleněných a znevýhodněných technologickými sítěmi, vykořisťování mnohých ve prospěch několika málo lidí).

Snad největší problém našeho zacházení s umělou inteligencí tkví v tom, že její rozvoj není lineární, ale exponenciální. Rozvíjí se nejen rychleji než právní regulace, ale dokonce rychleji, než si sami dokážeme představit (Undheim a Erikson a Timmermans, 2022). Autoři článku poukazují na to, že oblast AI je podobně jako oblast podnikání charakterizována nejistotou. V případě AI se navíc mluví o nejisté nejistotě nebo o skutečné nejistotě. Volby se často dějí mezi pravděpodobnostmi, které nejsou buď známé nebo dokonce neexistující. V této situaci, argumentují autoři, nestačí apelovat na to, co je skutečně pravda, co je skutečně dobré, nebo odstraňovat nedostatky v našem vědění, nýbrž je potřeba posilovat morální imaginaci. Způsobem, jak toho docílit, je využití regulatorního sandboxu (podle vzoru norského úřadu pro zodpovědnou AI).

Etika právnických profesí

Bandes (2011) ve svém článku vyvrací domněnky o neomylnosti soudního rozhodování, které – jak předpokládá většina lidí - by mělo být vystavěno na aplikování objektivních principů. Morální uvažování a morální představitivost, tvrdí Bandes (2011), vznikají vždy v sociálním světě skrze

rozhovory s druhými ve snaze porozumět jejich perspektivám a nacházet důvody, které stojí v diskuzi a při bližším zkoumání. Bandes (2011) se vymezuje proti námitkám zapojení empatie a morální představitosti do soudního rozhodování a jmenuje záruky, které jsou s to poskytnout přiměřenou ochranu před jejich případným zneužitím. To se týká zejména trestního soudnictví, protože osoby činné v oboru trestního práva – policisté, právníci, soudci, sociální pracovníci, pracovníci s mládeží, vězeňští dozorcí – jsou každodenně vystaveni situacím, ve kterých figurují jednotlivci či skupiny, s nimiž mají tito pracovníci jen málo společného (co do kultury, historie, jazyka, věku, rasy). Využití morální imaginace může v takových situacích pomoci předejít subjektivním pocitům antagonismu a tím i nalezení spravedlivého řešení (Hayes, 2015).

Etika vědeckého výzkumu

Brown (2020) zkoumal souvislost morální imaginace a vědeckého výzkumu, přičemž morální imaginaci pojímá jako ideál s otevřeným koncem, o který je potřeba usilovat, ačkoli je obtížné ho dosáhnout. Zapojení imaginace vnímá jako vodítko v procesu zodpovědného vedení výzkumu a následného prezentování a aplikování vědeckých výsledků.

Etika v dalších oblastech lidské činnosti

Morální představitosti jako nástroji řešení globálních problémů, konkrétně v potravinářském průmyslu, se věnuje Cortese a Murdock (2020). Autoři článku zastávají tezi, že morální imaginace může posloužit jako prostředek pro vytvoření udržitelných scénářů založených na sdílení znalostí mezi zúčastněnými stranami a na řízení znalostí. Navrhují pohlížet na morální imaginaci jako na přístup a nástroj pro zvládání kritických problémů, výzev a dilemat souvisejících s udržitelností v potravinářském sektoru. Naopak, dle Asmy (2017) lze s reciprocitou, spoluprací, péčí a láskou jednat snáze v malých společnostech, nikoli na globální úrovni států. Je proto potřeba, aby se filozofové a politici přeorientovali od ambiciózních vizí utopického idealismu směrem k „minimalizaci škod“. To přitom ještě neznamená rezignovat na morální imaginaci, avšak místo vytváření teoretických koncepcí ideálního státu (např. platónského či marxistického rázu), bude

imaginace reagovat na konkrétní problémy sociální nespravedlnosti, se kterými se již lidé potýkají.

Závěr

Výše uvedený souhrn literatury demonstruje, že morální imaginace je koncept diskutovaný napříč různými podobory aplikované etiky. Z podrobnějšího studia způsobů, jak je v nich téma morální imaginace tematizováno, se však zdá, že jednotlivé podobory akcentují jiná hlediska morální imaginace. Například – zatímco lékařská etika, resp. bioetika soustřeďuje pozornost zejména na vcítění se do role druhého, a tedy prioritizuje prvek empatie, je naopak pro podnikatelskou etiku a etiku moderních technologií významnější element kreativity a schopnost nacházet nová řešení. Tento rozdílný přístup zřejmě souvisí s odlišným zaměřením jednotlivých odvětví. V centru pozornosti bioetiky stojí člověk, resp. pacient se svými individuálními potřebami, kdežto podnikatelská etika usiluje o hledání takových modelů podnikání, které uspokojí nároky samotné firmy i širší veřejnost. Navzdory několika empirickým studiím zůstává morální imaginace i nadále spíše jen teoretickým konceptem. Nicméně, především v oblasti vývoje moderních technologií stále intenzivněji zaznívají hlasy volající po jejím uplatňování při řešení etických dilemat, jež mohou mít pro lidstvo dalekosáhlé důsledky.

Bibliografie

- ADAMS, M. - MORGAN, K. (2021): Relational sensibilities and women's participation in computer science and information technology degrees: A cultural-historical approach. In: *Learning, culture and social interaction*, 28.
- ASMA, S. T. (2017): *The evolution of imagination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- AUDU, A. - HARTSOCK, J. - WOCIAL, L. (2023): Choosing a Side: Clinician Perspective Taking in Ethics Consultations. In: *Journal of Clinical Ethics*, 34(1), 40-50.
- BANDES, S. A. (2011): Moral imagination in judging. In: *Washburn law journal*, 51(1).
- BOURGAULT, S. - VOSMAN, F. (2020): *Care ethics in yet a different voice: Francophone contributions*. Leuven: Peeters.

- BEVAN, D. J. - WOLFE, R. W. - WERHANE, P. H. (2019): *Systems Thinking and Moral Imagination Rethinking Business Ethics with Patricia Werhane*. Cham: Springer International Publishing.
- BROWN, M. J. (2020): *Science and moral imagination: a new ideal for values in science*. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.
- CALDWELL, D. F. - MOBERG, D. (2007): An Exploratory Investigation of the Effect of Ethical Culture in Activating Moral Imagination. In: *Journal of Business Ethics*, 73 (2), 193-204.
- CIULLA, J. B. (2020): *The search for ethics in leadership, business, and beyond*. Cham: Springer International Publishing.
- CORTESE, D. - MURDOCK, A. (2020): Asymmetric forks: dilemmas, paradoxes and moral imagination in food sustainability. In: *British food journal*, 122(5), 1693-1703.
- COTTON, M. (2021): *Virtual Reality, Empathy and Ethics*. Cham: Springer International Publishing.
- CRAFT, J. L. (2013): A Review of the Empirical Ethical Decision-Making Literature: 2004–2011. In: *Journal of Business Ethics*, 117(2), 221-259.
- DE GEORGE, R. T. (1993): *Competing with integrity in international business*. New York: Oxford University Press.
- GABRIEL, J. (2017): Zooming Out: Solidarity in the Moral Imagination of Genetic Counseling. In: Campo-Engelstein, L. - Burcher, P. (eds.): *Reproductive Ethics*. Cham: Springer International Publishing, 7-25.
- FREEMAN, R. E. - DMYTRIYEV, S. - WICKS, A. C. (2018): *The Moral Imagination of Patricia Werhane: A Festschrift*. Cham: Springer International Publishing.
- FRIEDMAN, B. - HENDRY, D. G. (2019): *Value Sensitive Design: Shaping Technology with Moral Imagination*. MIT Press, 2019.
- HARGRAVE, T. J. (2012): Discerning Possibilities for Action: A Typology of Approaches to Moral Imagination. In: *Business and society review*, 117(3), 307-328.
- HARGRAVE, T. J. - SUD, M. - VANSANDT, C. V. - WERHANE, P. M. (2020): Making sense of changing ethical expectations: The role of moral imagination. In: *Business and society review*, 125(2), 183-201.
- HAYES, S. (2015): *Criminal justice ethics: cultivating the moral imagination*. New York: Routledge.

- JANTZEN, D. - NEWTON, L. - DOMPIERRE, K. - STURGILL, S. (2023): Promoting moral imagination in nursing education: Imagining and performing. In: *Nursing philosophy*, e12427.
- JENNINGS, B. - DAWSON, A. (2015): SOLIDARITY in the Moral Imagination of Bioethics. In: *The Hastings Center report*, 45(5), 31-38.
- JOHNSON, M. (2014): *Morality for humans: ethical understanding from the perspective of cognitive science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KARAKAS, F. - SARIGOLLU, E. - UYGUR, S. (2017): Exploring the Diversity of Virtues Through the Lens of Moral Imagination: A Qualitative Inquiry into Organizational Virtues in the Turkish Context. In: *Journal of Business Ethics*, 141(4), 731-744.
- KEKES, J. (1991): Moral Imagination, Freedom, and the Humanities. In: *American Philosophical Quarterly*, 28(2), 101-111.
- MAHMOOD, S. - ALI, B. (2011): Moral imagination and management decision-making: An empirical study. In: *African Journal of Business Management*, 5(4), 1466-1480.
- MCVEA, J. F. - DEW, N. (2022): Unshackling Imagination: How Philosophical Pragmatism can Liberate Entrepreneurial Decision-Making. In: *Journal of Business Ethics*, 181(2), 301-316.
- MNISRI, K. - WASIELESKI, D. (2020): Moral organizational creativity: Exploring ethical antecedents for a new construct. In: *Creativity and innovation management*, 29(2), 237-253.
- MOBERG, D. J. - SEABRIGHT, M. A. (2000): The development of moral imagination. In: *Business Ethics Quarterly*, 10(4), 845-884.
- NIDA-RÜMELIN, J. (2005): *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung – ein Handbuch*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner.
- NUSSBAUM, M. (1990): *Love's Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- PERRY, J. E. (2011): Managing moral distress: A strategy for resolving ethical dilemmas. In: *Business horizons*, 54(5), 393-397.
- PLESS, N. M. - SENGUPTA, A. - WHEELER, M. A. - MAAK, T. (2022): Responsible Leadership and the Reflective CEO: Resolving Stakeholder Conflict by Imagining What Could be done. In: *Journal of Business Ethics*, 180(1), 313-337.
- PRETI, A. (2014): Leadership and Moral Imagination: Beyond the Decision-making Context. In: *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 5(3), 343-353.

- RENDTORFF, J. D. (2020): Perspectives for Responsibility, Moral Thinking, and Imagination in Management and Public Administration. In: *Moral Blindness in Business*. Switzerland: Springer International Publishing, 233-259.
- ROCA, E. (2010): The Exercise of Moral Imagination in Stigmatized Work Groups. In: *Journal of Business Ethics*, 96(1), 135-147.
- ROMMETVEIT, K. - SCULLY, J. L. - PORZ, R. (2013): The Role of Moral Imagination in Patients' Decision-Making. In: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 38(2), 160-172.
- ROZUEL, C. (2016): Challenging the 'Million Zeros': The Importance of Imagination for Business Ethics Education. In: *Journal of Business Ethics*, 138(1), 39-51.
- ROZUEL, C. (2012): Moral imagination and active imagination: searching in the depths of the psyche. In: *The Journal of management development*, 31(5), 488-501.
- SCHWARZ, E. (2019): Günther Anders in Silicon Valley: Artificial intelligence and moral atrophy. In: *Thesis Eleven*, 153(1), 94-112.
- SCHWARTZ, M. S. - HOFFMAN, W. M. (2017): Ethical Decision Making Surveyed through the Lens of Moral Imagination. In: *Business & Professional Ethics Journal*, 36(3), 297-328.
- TRAUDT, T. - LIASCHENKO, J. - PEDEN-MCALPINE, C. (2016): Moral Agency, Moral Imagination, and Moral Community: Antidotes to Moral Distress. In: *The Journal of clinical ethics*, 27(3), 201-213.
- UMBRELLO, S. (2020): Imaginative Value Sensitive Design: Using Moral Imagination Theory to Inform Responsible Technology Design. In: *Science and engineering ethics*, 26(2), 575-595.
- WADDOCK, S. (2014): Wisdom and Responsible Leadership: Aesthetic Sensibility, Moral Imagination, and Systems Thinking. In: Koehn, D. - Elm, D. (eds.): *Aesthetics and Business Ethics. Issues in Business Ethics*, 41. Dordrecht: Springer, 129-147.
- WERHANE, P. H. (2015): Competing with Integrity: Richard De George and the Ethics of Global Business. In: *Journal of Business Ethics*, 127(4), 737-742.
- WERHANE, P. H. (1999): *Moral Imagination and Management Decision-Making*. New York: Oxford University Press.
- WERHANE, P. H. - HARTMAN, L. P. - MOBERG, D. - ENGLEHARDT, E. - PRITCHARD, M. - PARMAR, B. (2011): Social Constructivism, Mental

Models, and Problems of Obedience. In: *Journal of Business Ethics*, 100 (1), 103-118.

WHITAKER, B. G. - GODWIN, L. N. (2013): The Antecedents of Moral Imagination in the Workplace: A Social Cognitive Theory Perspective. In: *Journal of Business Ethics*, 114(1), 61-73.

WINTHER-LINDQVIST, D. A. (2021): Caring well for children in ECEC from a wholeness approach – The role of moral imagination. In: *Learning, Culture and Social Interaction*, 30(2).

YANG, J. (2013): Linking Proactive Personality to Moral Imagination: Moral Identity as a Moderator. In: *Social Behavior and Personality*, 41(1), 165-175.

YURTSEVER, G. (2010): Gender-related differences in moral imagination. In: *Social Behavior and Personality*, 38(4), 515-522.

Mgr. Daša Dologhová

Fakulta humanitních studií

Univerzita Karlova

Pátkova 2137/5

182 00 Praha 8 – Libeň

dasa.dologhova@gmail.com

Travis Timmerman, Michael Cholbi: Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives. New York: Routledge, 2021, 288 s., ISBN 978-1-138-39358-5

Smrť je nevyhnutným, prirodzeným momentom a súčasťou života. Stáva sa témou investigatívneho bádania vo filozofickom spektre naprieč dejinami a systémami súčasného myslenia. Filozofia ponúka pestrú škálu pohľadov na smrť, ktoré ju (de)tabuizujú, mystifikujú, odsudzujú či vítajú. V súčasnom (nie len filozofickom diskurze) môžeme konštatovať, že je záujem o tému smrti a umierania prítomný, nakoľko udalosti posledných dvoch rokov spôsobených pandémieu ochorenia COVID-19, opätovne otvárajú otázky metafyzickej a etickej dimenzie smrti. Jedným z dôvodov prečo vznikla najnovšia kniha prezentujúca tento fenomén je pomôcť vytvoriť priestor, v ktorom majú ľudia príležitosť zoznámiť sa s týmito otázkami. Recenzovaná antológia modernej a starovekej filozofickej argumentácie bola zložená z kurzov filozofie smrti, ktoré samotní redaktori vyučovali na svojich univerzitách v Spojenom kráľovstve a Spojených štátoch. Výber stručne excerptovaných „klasických“ textov, počnúc Eposom o Gilgamešovi, listom Lucilliovi až po Schopenhauera či Správu prezidentskej komisie USA týkajúcu sa presnej definície smrti, je kniha popretkávaná súborom účelne písaných filozofických článkov. Tridsaťosem kapitol je odprezentovaných v nasledujúcich deviatich otázkach: *1. Kedy zomrieme? 2. Dokážeme prežiť svoju smrť? 3. Môže byť smrť dobrá alebo zlá? 4. Môžeme vyriešiť Lukréciin problém asymetrie? 5. Bola by nesmrteľnosť dobrá? 6. Aký je najlepší postoj k smrteľnosti? 7. Ako by sme mali reagovať na smrť iných? 8. Je samovražda racionálna a morálne obhájitelná? 9. Ako ovplyvňuje smrť zmysel nášho života?*¹

V hlavnom úvode knihy (xvi) editori knihy Cholbi a Timmerman vysvetľujú obsah knihy ako reakciu či ako odpoveď na vyššie spomenuté otázky. V reakcii na tieto otázky ponúkajú návod, vďaka ktorému je pre

¹ Znenie v rámci originálneho obsahu: I. When Do We Die? II. Can We Survive Our Death? III. Can Death Be Good or Bad for Us? If So When Is It Good or Bad for Us? IV. Can Lucretius' Symmetry Problem Be Solved? V. Would Immortality Be Good for Us? VI. What Is the Best Attitude to Take Toward Our Mortality? VII. How Should We React to the Deaths of Others? VIII. Is Suicide Rationally or Morally Defensible? IX. How Does Death Affect the Meaningfulness of Our Lives?

nás podstatné pracovať so „smrťou“ a filozofovať nad ňou v dlhodobom horizonte, bez emočného nátlaku, pretože kvalita myslenia ohrozená smútkom a emocionálnym nátlakom brzdí našu pozornosť. Zaujímavým je fakt, že editori textu Cholbi a Timmerman čitateľovi ponúkajú okrem otvorenej diskusie v tejto knihe i reálnu diskusiu na miestach, tzv. Kaviarňach smrti (Death Cafés), ktoré vznikajú naprieč svetom². Opätovne nás v úvode upozorňujú na to, že ani tieto verejné skupiny diskutujúcich nie sú skupinami terapeutickej pomoci či podpory smútku, ale ide o skupiny, ktorých snahou (ako i knihy samotnej) je zhromaždiť ľudí, ktorí netragicky hovoria o ľudskej smrti.

Každá z tridsiatich ôsmich kapitol jednotlivo prezentuje vzťah autorov k problematike v nádhernom prepojení súčasných a minulých reflexií. Nezáleží, ktorou časťou knihy začnete, pretože jednotlivé časti sú tvorené krátkym úvodom a v niektorých prípadoch aj poetickým epigrafom súvisiacim s témou (napr. Coleridge, Dickinson a pod.). Z metodického hľadiska tieto „mikro“ úvody kapitol obsahujú okrem uvedenia do problematiky i štyri odporúčané čítania, ktoré majú dopomôcť čitateľovi pochopiť vybraný problém v konkrétnom texte. Ak sa pozrieme na samotné texty kapitol, štruktúrou sa podobajú krátkym štúdiám, odborným článkom písaným na maximálne šiestich stranách. Tieto kapitoly svojou krátkosťou v sebe ukrývajú vysoký potenciál analytického a argumentačného myslenia, ktoré negeneralizujú tému, ale opierajú sa o štruktúru sebe vlastnej otázky. V každej časti je implicitný alebo explicitný dialóg medzi autorom a filozofickým (klasickým) textom. Napríklad 14. kapitola sa začína úryvkom z Lucretiovej knihy (De Rerum Natura), ktorý predstavuje argument, že smrť by nás nemala vyrušovať/strašiť o nič viac, ako neexistencia pred naším narodením. Travis Timmerman sa pýta na tento argument z vlastnej pozície otázkou: „Ak chceš zomrieť neskôr, tak prečo sa nechceš narodiť skôr?“

Jedným z najväčších pozitív knihy je široké spektrum tém, ktoré okrem klasických perspektív zahŕňajú tie súčasné. V tomto prípade je veľmi podnetný článok od Patricka Stokesa „Smrť a prežitie online“ (kap. 29), ktorý sa zaoberá ontologickými a etickými dôsledkami hypotetických scenárov. Jedným zo scenárov je nasledovná situácia: skôr než zomriem, zaregistrujem sa do služby, ktorá bude analyzovať môj existujúci profil na

² Po prečítaní úvodu knihy, sme sa pozreli na oficiálnu stránku, ktorú uvádzajú editori knihy (xv) <https://deathcafe.com/map/>. Na Slovensku žiadna takáto kaviareň s diskusiou o smrti nie je.

sociálnej sieti. Táto služba použije moje dáta a údaje na vytvorenie chatovacieho robota riadeného AI, s ktorým môžu iní ľudia komunikovať po mojej smrti (s. 203). V tomto článku autorovým cieľom je predostrieť čitateľovi sériu vzrušujúcich myšlienok, argumentov a myšlienkových experimentov, ktoré majú vyvolať diskusiu k otázke: Ako sa vysporiadať s digitálnymi pozostatkami? Je morálne prípustné oživiť človeka digitálne? a pod. Nielen v tejto časti sa kniha neobmedzuje len na jednoznačné stanoviská, ale skôr sa snaží prezentovať rôzne názory a argumenty, čo umožňuje čitateľom vidieť viaceré perspektívy na závažnosť témy smrti a umierania, čo prispieva k obohacujúcemu čítaniu a otvára priestor pre hlbšie a kritické uvažovanie.

Autori textu demonštrujú svoj zámer vytvoriť didaktickú knihu o filozofii smrti pre svoje jednotlivé univerzity, ale aj pre širokú akademickú verejnosť i čitateľov so záujmom o problém smrti. Môžeme povedať, že veľmi podobným dielom s rovnakým cieľom je v slovenskej sfére monografia dvojice autorov Juraj Čáp a Marián Palenčár, ktorých práca je tematicky prvou komplexnejšou tanalogickou prácou v kontexte domácej filozofickej tvorby z roku 2012 s názvom *Smrť a vedomie smrteľnosti*. Nami recenzovaná kniha *Exploring the Philosophy of Death and Dying* je vítaným „objavom“ a vítanou antológiou o filozofii smrti na pôde slovenskej filozofickej scény, ktorá je novinkou vo svojom širokom, ale súdržnom i hlbokom, a zároveň jasnom obsahu. Vzhľadom na výnimočnú povahu filozofickej podstaty knihy by mala slovenská filozofická obec zväziť preklad tejto knihy, resp. vziať na vedomie jej kvality v originálnom jazyku a postulovať jej obsah verejnosti.

Na záver by sme uviedli fakt, že kniha *Skúmanie filozofie smrti a umierania* je nie len vynikajúcim úvodom do tém filozofie smrti, ale poslúži aj ako vynikajúci úvod do samotného štúdia filozofie. Editorom knihy sa podarilo vytvoriť kompaktnú publikáciu, ktorá rešpektuje svoj cieľ, informuje o ňom a analyzuje ho vo svojom ohraničení jednotlivých častí. Úprimne musíme vyjadriť názor, že táto kniha bola pre pokračovanie riešenia problematiky smrti, filozofie smrti a samotnej filozofie potrebnou. S dodatkom, že je potrebnou aj pre naše domáce prostredie, ktoré by sa malo so záujmom zaoberať otázkami hlbšieho bádania ľudskej mysle.

Mgr. Damián Michalčo

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta – Inštitút filozofie

Ul. 17. novembra č. 1

080 01 Prešov

damian.michalco@smail.unipo.sk

Švihura, L. A. (ed.): Filozofické cesty z neistoty – Podoby zodpovednosti. Bratislava, SFZ 2022, 239 s.

Slovenské filozofické združenie pri Slovenskej akadémii vied pod editorstvom Lukáša Arthura Švihuru vydalo v roku 2022 svoju ďalšiu vedeckú publikáciu z výročnej medzinárodnej vedeckej konferencie *Filozofické cesty z neistoty – podoby zodpovednosti*, konanej v dňoch 20. – 22. 10. 2021, na ktorej sa zúčastnili kolegyně a kolegovia z Veľkej Británie – John Hyman z University College London a University of Oxford; Angie Hobbs z University of Sheffield, a mnohí významní filozofi a filozofky z Poľska, Čiech a Slovenska. Recenzentkami publikácie sú slovenské filozofky Zlatica Plašienková a Andrea Javorská. Publikácia je štrukturovaná do dvoch častí, prvá časť je zostavená z príspevkov, ktoré reflektujú témy neistoty a zodpovednosti na pozadí systematicko-filozofického prístupu, druhá časť aplikuje na uvedenú problematiku dejinno-filozofickú optiku, ktorá predstavuje pestrú paletu spôsobov prekonávania rôznych druhov rizík, kríz a neistoty s ich dôsledkami.

St'ahel, R. – Dědečková, E. (eds.): Current Challenges of Environmental Philosophy. Brill 2023.

V holandskom vydavateľstve Brill, v rámci vydavateľskej série *New Research in the History of Western Philosophy*, vyšla kolektívna monografia *Current Challenges of Environmental Philosophy*. Okrem editorov Richarda St'ahela a Evy Dědečkovej, sa na nej autorsky podieľali Leslie Sklair, Petra Gümplová, Břetislav Horyna, João Ribeiro Mendes a Anna Mravcová.

Autori monografie ponúkajú pohľady na rôzne historicko-filozofické, vedecké, politické, sociálne, ale aj výchovné problémy, a to z rôznych hľadísk, ktoré spája realita nového klimatického režimu. Filozofický koncept antropocénu, či už ako východisko, alebo ako príležitosť ku konštruktívnej kritike, ponúka priestor pre tvorivú diskusiu, ku ktorej autori požívajú aj svojich čitateľov.