

PROBLÉM STATEČNOSTI V ARISTOTELOVĚ NAUCE O STŘEDU¹

ROMAN HLOCH

Katedra filozofie, Filozofická fakulta OU, Ostrava, Česká republika, hloch.roman@email.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 4. 1. 2019 ▪ PŘIJATO: 2. 5. 2019

Abstrakt: Nauka o středu představuje jeden ze stěžejních pilířů Aristotelovy etiky a je úzce provázána s jeho pojetím etických zdatností. Ty jsou podle Aristotela flexibilní s ohledem na kontext praktické situace. Pojetí statečnosti se však od ostatních etických zdatností liší. Předně je zde problém dvou emocí, které Aristotelés přisuzuje zdatnosti statečnosti. Dále omezuje její oblast výhradně na válečnictví. Toto paradigma válečnictví má pak za následek, že statečnost postrádá flexibilitu etických zdatností a stává se rigidní. Tyto klíčové prvky ohrožují plausibilitu a koherenci Aristotelovy nauky o středu. Chyba ovšem není v nauce o středu jako takové, ale chyby se dopouští sám Aristotelés nesprávnou aplikací nauky o středu na statečnost.

Klíčová slova: Aristotelés; etika; statečnost; kontextualita; nauka o středu; etické zdatnosti

THE PROBLEM OF COURAGE IN ARISTOTLE'S DOCTRINE OF THE MEAN

Abstract: The doctrine of the mean represents one of the main pillars of Aristotle's ethics and is closely linked with his notion of ethical virtues. These are flexible with regard to the context of the practical situation. However, the notion of courage differs from other ethical virtues. First, there is a problem of two emotions that Aristotle attributes to the virtue of courage. Next, he restricts the area of courage solely to warfare. This paradigm of warfare results in courage lacking ethical virtues' flexibility and becoming rigid. These key elements threaten the plausibility and coherence of Aristotle's doctrine of the mean. The mistake, however, is not in the doctrine of the mean itself, but in Aristotle's incorrect application of the doctrine of the mean to courage.

Keywords: Aristotle; ethics; courage; contextuality; doctrine of the mean; ethical virtues

Úvod

Aristotelova etika povětšinou odmítá explicitní pravidla či normy, podle kterých by měl člověk jednat – výjimku tvoří pouze zákony trestající ty typy jednání, které jsou ze své podstaty špatné, např. krádež nebo cizoložství (EN 1107a9–27; srv. Nussbaumová 2003, 576; Synek 2011, 132). Jednání podle Aristotela musí být flexibilní, nicméně se zároveň musí řídit podle určitých kritérií, aby se jednalo o správné, tj. dobré jednání. Jedním z těchto kritérií je tzv. Aristotelova nauka o středu (*meson*), která slouží jako určité vodítko pro nalézání a vykonávání správného jednání a správného projevoování emocí (*pathé*) (EN 1104b13–14, 1106b24–25). Střednost (*mesotés*) je charakteristická pro všechny etické zdatnosti (*ethikai aretai*),² neboť vytváří správné typy jednání

¹ Studie vznikla v rámci výzkumného projektu řešeného na Ostravské univerzitě č. IRP201820 *Utváření jinakosti ve středověké Evropě*.

² V celé studii překládám termín *areté* jako zdatnost oproti obvyklejšímu překladu jako ctnost. Překlad jako zdatnost

a emocionální odezvy, které se musí člověk snažit vykonávat. I ty jsou ovšem do určité míry flexibilní a variabilní. Nejinak by to tedy mělo být i s Aristotelovým pojetím statečnosti (*andreia*) jako jedné z těchto zdatností. Při bližším zkoumání se ovšem ukazuje určitá, téměř až obtruzivní odlišnost statečnosti oproti jiným etickým zdatnostem, na což upozorňovali již někteří dřívější interpreti (např. Curzer 2012, 19; Pearson 2014; Young 2009).

V této studii se pokusím ukázat, že statečnost vybočuje z Aristotelova pojetí etických zdatností a nauky o středu (jak jsou představeny v *Etice Nikomachově*) – především tím, že postrádá Aristotelem požadovanou flexibilitu, což má za následek její mnohem obecnější a rigidnější charakter. Zároveň se pokusím nastínit důvody této odlišnosti a také ukázat, proč dle mého názoru tato odlišnost nijak nenarušuje ani neznehodnocuje Aristotelovu nauku o středu jako takovou, která zůstává stále plausibilní a koherentní teorií uvnitř jeho etiky.

Problém dvou emocí

Flexibilita etických zdatností (*ethikai aretai*) je taková, že jejich konkrétní podoby se v různých specifických situacích mohou více či méně lišit. Člověk může například příteli, který trpí hmotnou nouzí, vypomoci menší nebo větší finanční částkou, nebo mu nepomoci finančně, ale zcela jiným způsobem, pokud to situace vyžaduje. S ohledem na etickou zdatnost štědrosti (*eleutheriotés*) (srv. EN IV, 1) tak bude střednost (*mesotés*) nabývat poměrně rozličných konkrétních podob podle daného kontextu. Podobně je tomu například s klidností (*praotés*), která je středem s ohledem na emoci hněvu (*orgé*) (EN 1125b26–31). Podle kontextu dané situace bude správné se přiměřeně rozhněvat, nebo naopak zůstat klidný a dát najevo pouze mírnou nelibost. Správná míra projevených emocí je tedy, stejně jako samotný vykonaný čin, flexibilní v závislosti na kontextu. Tohle zásadní kritérium pak odlišuje etický střed od zcela rigidního středu matematického (EN 1106a26–b4). Zároveň je důležité, že každá etická zdatnost má přisouzenou vlastní odpovídající emoci, která je s danou zdatností nerozlučně spjata. To umožňuje Aristotelovi aplikovat svou flexibilní triádu přemíra-střed-nedostatek na obojí zároveň, tedy na čin i emoci. Pojetí statečnosti je však už v tomto ohledu problematické, což je patrné z Aristotelova popisu statečnosti z II. knihy *Etiky Nikomachovy*:

„Tak mezi strachem (*fobos*) a smělostí (*tharros*) jest středem statečnost; z lidí pak překročujících míru ten, kdo ji překročuje v nebojácnosti (*afobia*), jest bezejmenný – jako mnohá věc jest bezejmenná, – kdo však překročuje míru v odvážnosti (*en tó tharreín*), jest nerozvázný smělec (*tharys*), kdo ve strachu míru překročuje a v odvážnosti jí nedosahuje, jest zbabělec (*deilos*).“ (1107a35–1107b4)³

Z této pasáže je už na první pohled jasné, že Aristotelés s ohledem na statečnost (*andreia*) jistým způsobem porušuje své pojetí triády přemíra-střed-nedostatek. To je dáno tím, že oproti jiným etickým zdatnostem, kterým přináležejí vždy jedna konkrétní emoce (*pathos*), je statečnost středem dvou rozdílných emocí, strachu (*fobos*) a smělosti (*tharros*)⁴ (srv. Pears 1980, 171–172; Young 2009, 442). S ohledem na tuto skutečnost pak rozlišuje tři různé excesy – (i) přemíra nebojácnosti (bezejmenná), (ii) přemíra odvážnosti (nerozvázná smělost) a (iii) kombinace přemíry strachu a nedostatku odvážnosti (zbabělost).

Nebojácnost (*afobia*) se jednoduše jeví jako nedostatek nebo naprosto zanedbatelná míra strachu (*fobos*). Přemíra nebojácnosti je přemírou nedostatku strachu. Mohlo by se zdát, že (i) přemíra nebojácnosti je totožná s (ii) přemírou smělosti. Ovšem rozdíl je zde zásadní: oba excesy odpovídají

podle mého názoru lépe vystihuje širší význam tohoto termínu i jeho významovou podstatu.

³ Přidržuji se českého překladu Antonína Kříže. Křížův překlad termínu *fobos* jako bázeň zde nahrazuji termínem strach.

⁴ V *Rétorice* tvrdí, že smělost (*tharros*) je opakem strachu (*fobos*), z čehož vyplývá, že obě emoce se týkají stejných věcí, byť jsou protichůdné (*Rhet.* 1381b15–16).

jiné emoci. Nebojácny člověk se výrazně negativním způsobem vztahuje k emoci strachu (*fobos*), zatímco nerozvážný smělec se naopak výrazně pozitivně vztahuje k emoci smělosti (*tharros*). Aristotelés sám tvrdí, že statečný člověk, tedy ten, který dosahuje v tomto případě středu, bude určitým způsobem nebojácny (*EN* 1115a15–19), přestože bude také v určité míře pociťovat strach (*EN* 1115b10–13). Na první pohled se to může zdát jako zjevná kontradikce. Lze obě tvrzení nějak přijatelně smířit? Strach je podle Aristotela určitý „druh nelibosti nebo zneklidnění, vznikající z představy budoucího zla, jež působí záhubu nebo bolest“ (*Rhet.* 1382a21–22; srv. 1382a28–29). Podle Jiang je statečný člověk nebojácny, tj. nepociťuje žádný strach přesně v daném okamžiku statečného jednání, tedy když právě čelí určitému nebezpečí (Jiang 1994, 32). Podle mého názoru ale statečný člověk nikdy nemůže být zcela beze strachu, neboť jej tato emoce upozorňuje na určité nebezpečí a hrozbu. Díky tomu je pak jeho statečné jednání zcela uvědomělé. Proto se přikláním spíše k tzv. behaviorální interpretaci, podle které vnější projevy v jednání statečného člověka působí nebojácně (Pears 1980, 178–179; Zavaliy 2017, 354; srv. Pakaluk 2005, 160). Statečný člověk bude v určité přiměřené míře cítit strach, protože si bude vědom možného nebezpečí i vlastní újmy. Bude ovšem jednat statečně, což znamená, že jeho činy budou působit nebojácně. Ovšem člověk s extrémem (i) přemíry nebojácnosti nebude pociťovat žádný strach, takže nebude ani nijak zneklidněn možnou hrozcí újmu a možným nebezpečím. Takový člověk je možná nějakým způsobem narušený a není vůbec schopen pociťovat strach, nebo mu absolutně nedochází nebezpečí dané situace (*EN* 1115b24–27). V každém případě se jedná o nepřírozenou absenci této emoce, která je chybou, a tedy i špatností.

Nerozvážný smělec zase bude na první pohled působit odvážně. Avšak jeho chybou je (ii) přemíra smělosti (*tharros*), která svou intenzitou zastíňuje a převyšuje jeho strach (*fobos*). Takový člověk může dospět ke své smělosti na základě přehnané důvěry (srv. *Rhet.* 1383a17–18). Například může být obklopen schopnými válečníky a být ve velké početní výhodě, čímž jeho smělost výrazně vzroste. Avšak takový člověk podle Aristotela není statečný, protože v případě, že se situace obrátí, pak jeho smělost okamžitě vyprchá a on velmi pravděpodobně uteče. Jeho statečnost je tak pouze předstíraná – není to nic jiného, než přemíra smělosti skrze příznivě vyhlížející nebo špatně vyhodnocené situace (*EN* 1115b27–33). Vnitřní pochody nerozvážného smělce ale zdaleka nedosahují skutečné statečnosti.

Poslední extrém s ohledem na statečnost představuje (iii) člověk zbabělý (*deilos*). Ten se oproti předchozím dvěma extrémům vztahuje k oběma emocím (*pathé*). S ohledem na strach (*fobos*) trpí přemírou, zatímco s ohledem na smělost (*tharros*) trpí nedostatkem. Tato kombinace velké bázně a absentující odvahy působí, že zbabělec před hrozcí újmu a nebezpečím vždy uteče (srv. *EN* 1115b33–1116a3). Kombinace obou extrémů ve vztahu k oběma příslušným emocím může budít dojem, že Aristotelés zastával názor, že velká míra strachu může být vykompenzována protichůdnou mírou smělosti. Stejně tak se lze domnívat, že nedostatek smělosti ještě nemusí působit zbabělost, pokud zde není přítomná i určitá míra strachu. Proto nerozlišil zvlášť přemíru strachu a zvlášť nedostatek smělosti jako třetí a čtvrtý extrém, jak tvrdí Pearson, ale spojil oba do jednoho jediného (Pearson 2014, 120). Podle Younga jsou emoce strachu (*fobos*) a smělosti (*tharros*) ve vzájemném stavu vyváženosti a poměrové závislosti vůči nějaké konkrétní věci, a to tím způsobem, že pokud se jedna nakloní k nedostatku, pak se druhá se stejnou intenzitou nakloní k přemíře. Tak by vždy udržovaly určitý stanovený poměr (Young 2009, 450). Ovšem proti tomuto stanovisku jde o extrém (i) nebojácnosti, při kterém takovýto vyvážený poměr chybí. Osobně se domnívám, že určitý poměr mezi oběma emocemi je přítomný pouze a jedině u samotné zdatnosti statečnosti, ale nikoli u extrémů. O poměrovou závislost obou emocí by se mohlo jednat pouze v případě, kdy by Aristotelés rozlišoval pouze dva extrémy, např. zbabělost a nebojácnost. V tomto případě by poměr mezi oběma emocemi mohl být větší či menší podle intenzity samotného naklonění se k jednomu z extrémů. Aristotelovo pojetí statečnosti a jejích extrémů ovšem takovou možnost vylučuje. Jak navíc uvádí Curzer, u Aristotelova pojetí statečnosti lze chybovat pouze s ohledem na jeden atribut, např. s ohledem na nedostatek strachu (Curzer 1996, 131). Spíše se zdá pravděpodobné, že Aristotelés zastával třetí extrém zbabělosti primárně jako přemíru strachu, ke

které se druhotně pojí nebo může pojít i nedostatek smělosti (srv. *EN* 1116a1–2).

Ve výsledku tedy Aristotelés nabízí tři excesy u pojetí statečnosti jako středu mezi dvěma emocemi strachu a smělosti: (i) přemíru nebojácnosti (bezejmenná), (ii) přemíru odvážnosti (nerozvázná smělost) a (iii) kombinaci přemíry strachu a nedostatku odvážnosti (zbabělost).⁵ V tomto ohledu se statečnost liší od ostatních etických zdatností, kterým přináležejí jen jedna odpovídající emoce a které vzhledem k této emoci reprezentují triádu: přemíra–střed–nedostatek. Pearson na tomto základě považuje statečnost za jakýsi protipříklad k Aristotelově nauce o středu (např. Pearson 2014, 133). Nicméně sám Aristotelés zmiňuje, že s ohledem na etiku se nedá mluvit přespříliš obecně ani požadovat obecnou platnost. Oblast lidského jednání je proměnlivá a nestálá, je kontingentní. Proto záležitosti etiky lze popisovat jen jako určité nastínění, nikoli jako obecná a vždy platná pravidla. Pojetí statečnosti sice vybočuje z nauky o středu s ohledem na poměr jedné emoce k jednomu typu jednání či jedné etické zdatnosti, ale není to vybočení neúnosné.

Lze namítnout, že by Aristotelés mohl přisoudit statečnosti jedinou emoci, konkrétně strach, čímž by se vyhnul veškerým výše zmíněným komplikacím. Níže se ovšem pokusím ukázat, že Aristotelés nepřisuzuje statečnosti dvě rozdílné emoce bezdůvodně. Konkrétně to činí kvůli jeho zdůrazňování paradigmatu válečnictví a také proto, aby ušetřil statečnost z nařknutí, že se nejedná o zdatnost, ale o projev sebeovládání (*enkrateia*). Podle mého názoru je však v tomto ohledu pojetí statečnosti určitou variabilní aplikací nauky o středu, přičemž tato aplikace samotnou nauku o středu nijak neruší. Co ji činí problematickou, je právě lpění na paradigmatu válečnictví a důsledky pro požadavek vyváženosti obou emocí, které z tohoto paradigmatu plynou. Proto se na něj nyní zaměřím.

Paradigma válečnictví

Každá etická zdatnost má svou danou oblast (*peri ho*), ve které se projevuje. Musí se utvořit určitý typ podmínek a nastat určitý typ situace, aby se mohla projevit klidnost, štedrost atd. (Aubenque 2003, 48). Ovšem i zde je vždy přítomna flexibilita a variabilita takových situací, které jsou vždy specifické a mohou nabývat různých podob. Například dítě neuposlechne rodiče nebo kolega kritizuje mou práci. V obou případech se jedná o emoci hněvu (*orgé*), v obou případech bude mít střed jinou intenzitu i konkrétní podobu a rovněž typ situace je v obou případech odlišný tím způsobem, že se jedná o flexibilitu a variabilitu oblastí s ohledem na zdatnost klidnosti (*praotés*). Jak je to ovšem v případě statečnosti (*andreia*)?

Dnes se může o statečnosti hovořit při různých situacích. Někdo statečně snáší svou nemoc, dítě je statečné při očkování atp. V raném Platónově dialogu *Lachés* upozorňuje Sókratés, že statečnost nelze definovat jako postavení se nepříteli nebo obecněji jako určitou duševní vytrvalost. V prvním případě je totiž statečnost omezena na oblast válečnictví, konkrétně u pěših vojska, ve druhém případě pak ne každá vytrvalost je statečností, např. vytrvalé rozhazování peněz není rozhodně statečností (*Lach.* 190e–193b). Aristotelés ovšem činí krok zpátky před Platóna i Sókrata. Sice uznává, že lidé mohou při nemoci, neblahém osudu a jiných životních peripetiích projevovat určité známky statečnosti, ale rozhodně se podle něj nejedná o skutečnou, ryzí statečnost. Ta je dle něj možná jedině ve válečnictví, nikde jinde (*EN* 1115a24–b5; srv. Pakaluk 2005, 161–162). Toto paradigma válečnictví se zároveň jeví jako jeden ze dvou důvodů, proč Aristotelés přisoudil statečnosti dvě emoce místo jedné.

Nejprve je zde emoce strachu (*fobos*) jako nepříjemný pocit z očekávání budoucího zla (*EN* 1115a8–9).⁶ Ovšem předmět strachu není nikterak subjektivní. Bát se pavouků nebo ztráty

⁵ Podle Curzera Aristotelés hovoří o nerozvázné smělosti dvojným způsobem. S ohledem na hlavní vymezení statečnosti a jejích extrémů tento termín označuje přemíru smělosti samotné, kdežto jinde, když hovoří o extrémeh spíše okrajově nebo jen *ad hoc*, pak tento termín označuje přemíru smělosti i nedostatek strachu (Curzer 2012, 50).

⁶ V *Rétorice* je strach spojen s představou (*fantasia*) budoucího zla (*Rhet.* 1382a21–22; srv. 1382a28–29); takové zlo ovšem není v daleké budoucnosti, ale ve velmi blízké možnosti (srv. Fortenbaugh 2006, 112).

majetku je v tomto ohledu zásadní chybou (EN 1115b15–17). Musí se tedy jednat o takový typ zla, který je všem lidem společný – který je ohrožuje všechny stejně. Takovým zlem je hrozba smrti; jedná se o nejhorší zlo, protože smrt znamená nenávratný konec lidského žití (EN 1115a26–28; srv. Heil 1996, 56–57). Statečný člověk v jeho pojetí totiž cítí přirozeně strach ze zranění a ze ztráty života na bitevním poli. A jelikož žádný člověk dobrovolně neukončí svůj život nebo jej nevystaví takové hrozbě bez přiměřeného důvodu, pak se člověk chce takovým hrožícím situacím přirozeně vyhnout – toto je cíl strachu.

Statečný člověk ovšem přesto podstupuje taková nebezpečí, proto k tomu musí mít dobrý důvod – něco, co by jeho možnou smrt určitým způsobem kompenzovalo. Něco, čeho by chtěl dosáhnout a co by mu dodalo patřičnou dávku odvahy (*tharros*). Tím je podle Aristotela krása či vznešenost (*kalon*) určitého typu jednání. Uchopit pojem vznešenosti (*kalon*) v Aristotelově etické koncepci je však značně problematické. Sám Aristotelés totiž neudává žádné explicitní vysvětlení toho, co tímto pojmem myslí. Pakaluk považuje vznešenost (*kalon*) za vyjádření určitého řádu či přiměřeného principu, což je přitažlivá síla pro nerozumné i rozumové schopnosti člověka (Pakaluk 2005, 153–158; srv. Richardson Lear 2004, 130–134).⁷ Pokud se týká záležitostí válečnictví, tak dobrým a vznešeným cílem je ochrana a zachování obce (EN 1115a29–35, b4–5; srv. Pearson 2014, 114–117). A Aristotelés jasně říká, že statečný člověk bude jednat statečně pro tento vznešený cíl (EN 1115b20–24; 1116a10–12, b3; 1117a17) a pro něj také podstoupí hrozbu smrti nebo zranění na bitevním poli (EN 1117b7–9) – sice bude pociťovat určitou míru strachu, ale dobrovolně se vystaví nebezpečí a v bitvě položí svůj vlastní život, pokud to bude potřeba, aby ochránil obec před zánikem, což je vznešený (*kalon*) cíl, který vyrovnává možnou újmu způsobenou smrtí jakožto koncem lidského žití (Richardson Lear 2004, 149). Tento cíl je pak předmětem smělosti či odvahy (*tharros*).

Curzer pokládá omezení statečnosti na život ohrožující situace ve válce jako jdoucí proti zdravému rozumu. Podle něj se jedná spíše o situace, kdy je přítomna jakákoli hrozba zranění, fyzické bolesti a potažmo i smrti. A oblast válečnictví podle něj Aristotelovi slouží jen jako nejtransparentnější příklad, nikoli jako výhradní oblast (Curzer 2012, 25–26). Nutno podotknout, že hrozba zranění, fyzické bolesti a smrti je přítomna i při plavbě na moři nebo při nemoci, což jsou oblasti, které podle Aristotela nejsou předmětem ryzí statečnosti, nebo se jich není třeba vůbec bát (EN 1115a17–18, 1115a35–1115b3). Proto se přikláním k Leightonovi, podle kterého je naopak oblast válečnictví jediná, ve které se statečnost může projevit (Leighton 1988, 76).

Pears s ohledem na Aristotelovo pojetí statečnosti dokonce rozlišuje tři různé druhy cílů: (1) externí cíl, tj. vítězství v bitvě, (2) interní cíl, tj. vznešenost (*kalon*) statečného jednání, (3) proticíl, tj. touhu vyhnout se smrti a újmě. (Pears 1980, 174) Podle Pearsova rozboru by pak (1) externí a (2) interní cíl odpovídaly emoci smělosti (*tharros*), zatímco (3) proticíl by odpovídal emoci strachu (*fobos*). Pro statečné jednání je tedy klíčový určitý vyvážený poměr mezi oběma emocemi. Beze strachu by statečné jednání bylo jednoduché a vlastně by se ani nedalo nazvat statečným nebo jakkoli chvályhodným. A bez přiměřeného a opodstatněného důvodu by se zase jednalo o bezhlavé a nesmyslné riskování a hazardování s vlastním životem.

Prisouzení dvou emocí ke statečnosti tak má u Aristotela své opodstatnění, které tkví v jeho důrazu na paradigma válečnictví. Tímto zdůrazněním se určitým způsobem navrácí od sókratovsko-platónského pojetí k tradiční homérské představě o statečnosti.⁸ Svým způsobem ovšem toto tradiční pojetí modifikuje a vymezuje se například vůči tzv. občanské statečnosti jako pro něj typické homérské statečnosti. (EN 1116a18–b2) Aristotelovy citace Homéra jsou však v tomto směru problematické, ať už se jedná o výběr citovaných pasáží nebo jejich interpretace (Pangle Smith 2018, 579–580). Značný vliv Homéra se zde však nedá popřít. Zavaliy zkoumá vztah

⁷ K významu *kalon* u Aristotela mimo oblast etiky viz Richardson Lear (2004, 126–130).

⁸ Podle Millera je takovéto spojení statečnosti s válečnictvím běžné napříč různými starověkými kulturami (Miller 2002, 18). Curzer se domnívá, že se Aristotelés možná i nevědomky snaží sladit tradiční homérské pojetí morálky se svou vlastní etickou koncepcí (Curzer 2012, 28).

homérského a Aristotelova pojetí statečnosti. Podle něj se esenciální prvky obou pojetí značně překrývají, čímž je Aristotelova statečnost mnohem více *homérská*, než jak se na první pohled jeví a než je snad sám Aristotelés ochoten připustit (Zavaliy 2017). Ať už je tedy Aristotelův záměr vědomý či náhodný, přesto jeho pojetí statečnosti vykazuje nápadné podobnosti s tradiční homérskou představou. Přisoudit Aristotelovi, že zastává tradiční homérskou morálku, by ovšem bylo dosti spekulativní. Proto budu dále užívat výrazu paradigma válečnictví pro vlastní Aristotelova stanoviska ohledně statečnosti.

Zdůrazňováním paradigmatu válečnictví ovšem vysvítá první vážnější komplikace. Situováním do oblasti válečnictví, konkrétně pak požadavkem postavení se nepříteli a riskováním zranění nebo smrti za účelem obrany obce, Aristotelés ruší variabilitu typových oblastí pro každou etickou zdatnost, která je patrná ve výše zmíněném příkladu s klidností (*praotés*). Dá se namítat, že i riskování smrti na bitevním poli může nabývat různé podoby, například se bojuje na otevřeném prostranství, obléhá se město apod. Ovšem ve všech těchto případech se jedná o typovou homogenitu (bitva, válčení, nepřítel). Ale příklady s klidností vykazují naopak flexibilní typovou variabilitu – dítě neuposlechne rodiče (dítě neposlouchá/dítě zlobí, výchovná náprava) a kolega kritizuje mou práci (kritizování od jiné osoby vůči mé osobě). V tomto ohledu je tedy typová oblast pro statečnost značně rigidní.

Nicméně i samotná podoba daného jednání je v tomto směru problematická. Na tomto místě je však třeba ještě rozlišovat vnější projev daného jednání, respektive samotný čin, a vnitřní prožívání či emoční odezvu jednajícího. Aristotelés rozlišuje skutečnou ryzí statečnost od zdánlivých typů statečného jednání (*EN* III, 11). Rozdíl je zde právě na úrovni vnitřního prožívání a vnitřních důvodů, avšak navenek působí všechna tato jednání jako statečná. Na vnitřní prožívání se zaměřím v další části. Vnější projev statečného jednání neboli statečný čin, ať už zdánlivý nebo ryzí, vykazuje také určitou strnulost, která se vymyká flexibilitě etického středu. V Aristotelově paradigmatu válečnictví je totiž statečný čin rozvážně se v bitvě postavit nepříteli pro obranu obce i za cenu vlastní smrti. Útěk by byl považován za zbabělost, zatímco nerozvážný útok za projevy šílenství nebo pomatenosti. Flexibilita zdatnosti klidnosti (*praotés*) je dána tím, že podle kontextu dané situace může být středností (*mesotés*) buď větší, nebo menší rozhořčení, případně i zachování chladné hlavy. Statečnému jednání ovšem takováto flexibilita chybí. Statečný čin se projevuje přesně danou rigidní formou. Nelze se postavit nepříteli na bitevním poli více, nebo méně. Méně totiž znamená ústup, více pak nerozvážný útok. Požadavky pro vnější projev statečného činu nepřipouštějí kolísání intenzity. Pokud velitel vydá přesný rozkaz, pak jej voják musí splnit – není zde žádný prostor pro variabilitu, ta naopak bývá trestána. Rozdíl statečnosti jako takové oproti konkrétnímu rozkazu velitele je ten, že statečnost je elementární požadavek válečnictví. Veškeré projevy statečného jednání jsou tak Aristotelem jasně definovány a nabývají spíše podobu obecného požadavku. Statečnost v jeho podání je tak nejen rigidní s ohledem na svou typovou oblast, ale také s ohledem na její konkrétní vnější projev. Ještě ovšem zůstává otázka vnitřního prožívání neboli vnější odezvy jednajícího.

Požadavky emoční odezvy

Mnoho vojáků se postaví nepříteli a bojují za obranu obce, takže se vnější projev jejich jednání dá označit jako statečnost. Oplývají však všichni skutečnou, ryzí statečností? Aristotelův důraz na vznešený cíl (*kalon*) v podobě obrany a zachování obce i přes hrozbu vlastní smrti se do určité míry projektuje i v pěti typech zdánlivé statečnosti. Aristotelés se na nich snaží ukázat, že byť se někdo může na první pohled jevit jako statečný, tak klíčové jsou jeho vnitřní pohnutky i důvody jeho počínání – totiž emoční odezva jednajícího. Proto se snaží rozlišit pět typů zdánlivých statečností.

Jako první mluví o statečnosti občanské. Ta je podle něj nejbližší ryzí statečnosti, a pokud se vykonává pro vznešený cíl, tak je dobrá. Občan však může jednat z jiných důvodů a pro jiné cíle, konkrétně kvůli vyhnutí se trestu za útěk nebo za dezerci, kvůli strachu z hanby a také kvůli

očekávání různých veřejných poct. Pokud člověk jedná z takových pohnutek, tak se nejedná o případ ryzí statečnosti. Ta se uskutečňuje pouze z dobrovolné touhy po dosažení vznešeného cíle v podobě obrany a zachování obce (EN 1116a18–1116b3; srv. Richardson Lear 2004, 154). Důležitá je zde tedy perspektiva cíle a motivů. Voják, který bojuje jen proto, že se obává trestů více než nepřítele, není rozhodně statečný. Odměna v podobě veřejných poct, strach z veřejné hanby nebo strach z trestů jsou rozhodně nástroje, které mohou výrazně zlepšit morálku vojáků na bojišti. Dobrým příkladem je užití *decimatio* Marcem Liciniem Crassem během Spartakova povstání, což mělo za následek, že se římsí vojáci báli možných trestů svého velitele více než porážky (Appiános 1989, 93–94). Ovšem jednání ze strachu není statečnost. A podobně je to i v případě touhy po veřejných poctách nebo naopak ze strachu z veřejné hanby. Stud (*aidos*) neboli strach z veřejné hanby je u Aristotela určitým předvojem pro utváření etických zdatností. A správně nasměrovaný stud má pozitivní výchovné důsledky (EN 1128b10–21; srv. Burnyeat 1980, 78–79). Přesto, jak uvádí Raymond, je stud znakem nedokonalého charakteru (Raymond 2017, 129–135). Pokud tedy člověk jedná ze strachu nebo z touhy po nesprávném cíli, pak nemůže být označen za statečného. Strach je totiž emoce, která člověka upozorňuje na hrozící nebezpečí, a díky strachu se mu chce vyhnout. Pokud je však v sázce obrana obce, pak je toto vznešený cíl (*kalon*), kvůli kterému statečný člověk nebezpečí dobrovolně podstoupí (srv. Heil 1996, 70–71; Leighton 1988, 92). Jiné důvody či motivace jsou podle Aristotela neadekvátní a špatné.

Stejná situace je i u dalších typů zdánlivé statečnosti, ať už je to zkušenost, která je typická pro námezdní vojáky (EN 1116b4–23), zdánlivá statečnost ze vznětlivosti (*thymos*), což je jednání na základě čistě animální přirozenosti člověka (EN 1116b24–1117a8), nebo smělost z dobré naděje a z neznalosti, které jsou si podobné (EN 1117a9–15, 23–26), protože při nich člověk jedná ze špatných pohnutek a důvodů. Zkušení námezdní vojáci se vyznaží ve válečném umění a tato jejich výhoda jim dodává smělosti. Avšak nebojují pro vznešený cíl, nýbrž kvůli této své výhodě. Pokud se totiž situace obrátí a oni se ocitnou v nevýhodných podmínkách, pak zásluhou své zkušenosti tyto okolnosti rozpoznají, ovládne je zbabělost a dají se na útěk. Už totiž nejsou ve výhodě, ale naopak v nevýhodě. Prudká vznětlivost a zloba se zase může projevit na bojišti při zranění nepřítelem a touze po pomstě. Animální přirozenost je sice důležitá pro statečnost, ale čistě animální projevy vznětlivosti bez rozumové reflexe vznešeného cíle jsou špatné. (srv. Miller 2002, 19) A lidé dobré naděje a neznalosti jednájí na základě určitého přesvědčení, například z naplňujícího pocitu předchozího vítězství, z pocitu nadřazenosti a síly. Tito lidé se však dávají na útěk a stávají se zbabělými ve chvíli, kdy jsou vyvedeni z omylu a jejich přesvědčení se ukáže být mylné.

Ryzí statečnost se tak neprojevuje pouze navenek, ale musí jí odpovídat i adekvátní emoční odezva a vnitřní pohnutky jednájího. V tomto směru se statečnost shoduje s ostatními etickými zdatnostmi. V případě klidnosti (*praotés*), podobně jako u ostatních zdatností, je flexibilní nejen vnější projev daného jednání, ale i ona emoční odezva jednájího. Podle kontextu tak člověk projeví a pocítí větší či menší míru hněvu (*orgé*) – flexibilní je intenzita prožívání dané emoce. Ovšem v případě statečnosti je situace opět problematická. Výše jsem zmínil poměrovou závislost a vyváženost emocí strachu (*fobos*) a smělosti (*tharros*), pokud se týkají statečnosti. Když se tento poměr nakloní a některá z emocí se zintenzivní nebo naopak zmírní, pak se již nejedná o statečnost. Když se míra převáží na stranu strachu, pak nastává zbabělost. Když se míra nakloní ke smělosti, pak nastává nerozvážná smělost. Pokud je zde naopak naprostá absence strachu, pak je s člověkem něco v nepořádku. Určitou správnou míru strachu vzhledem ke správnému předmětu (hrozba smrti nebo újmy na bitevním poli) musí kompenzovat určitá správná míra smělosti motivovaná správným předmětem (vznešený cíl obrany obce). Emoční odezva musí zároveň odpovídat projevenému činu. V případě statečnosti je takový čin, jak jsem ukázal výše, rigidní – Aristotelés pro něj udává přesné parametry a požadavky. Emoční odezva bude stejně tak rigidní, jinak by se totiž jednalo o jeden z případů zdánlivé statečnosti. Požadavek přiměřené intenzity a vztahové vyváženosti obou emocí zamezuje emoční flexibilitě, která je patrná v případě zmíněné klidnosti (*praotés*). Statečnost se proto více podobá středu matematickému než etickému. Rigidita statečnosti se tedy projevuje na

třech úrovních: (i) v typové oblasti, (ii) v projeveném činu a (iii) v emoční odezvě. To vše je dle mého názoru zapříčiněno Aristotelovým paradigmatem válečnictví, které ustavuje takové podmínky a omezuje výměr statečnosti takovým způsobem, že je omezena i její flexibilita s ohledem na etické zdatnosti.

Dalo by se problému vyváženosti emocí strachu a smělosti vyhnout, pokud by Aristotelés přisoudil statečnosti pouze jedinou emoci, strach? Tohle řešení by podle mého názoru vzhledem k Aristotelovu paradigmatu válečnictví způsobilo ještě větší komplikace. Podle Rosse je statečnost u Aristotela spíše než etickou zdatností příkladem sebeovládání nebo zdrženlivosti (*enkrateia*), tedy jde o to ovládnout svůj strach (Ross 1974, 204–207).⁹ Nicméně o sebeovládání by se jednalo pouze v případě, kdy by člověk pocítoval pouze strach, který by musel ovládnout. Je nepravděpodobné, že by si Aristotelés tohoto problému nebyl vůbec vědom. Podle mého názoru je právě hrozba sebeovládání druhým možným důvodem, proč statečnosti přisoudil dvě emoce místo jedné. Samotná emoce strachu by musela být ovládnuta, kdežto emoce smělosti je protichůdná, vyrovnávací emoce. Při správném a vyváženém poměru obou emocí statečný člověk cítí určitou míru strachu, ale dobrovolně jedná pro vznešený cíl. Není zde žádné sebeovládání. Kombinace obou emocí vyústí v požadovaný typ jednání, ve statečnost. Aristotelés by tedy nemohl, vzhledem ke svému paradigmatu válečnictví, přisoudit statečnosti pouze emoci strachu, protože pak by se jednalo o příklad sebeovládání. Požadavek vznešeného cíle (*kalon*) je navíc provázaný s emoci smělosti, jak jsem ukázal výše. Problém vyváženosti obou emocí tak dlí v samotném Aristotelově paradigmatu válečnictví, stejně jako problém statečnosti jako takové.

Důsledky pro nauku o středu

Statečnost v Aristotelově podání vybočuje z jeho nauky o středu, a to v několika ohledech. Předně jí Aristotelés přisuzuje dvě rozdílné emoce, čímž se odlišuje od svého pojetí etické zdatnosti jako středu mezi extrémy přemíry a nedostatku jedné jediné emoce a jednoho typu jednání. Samotná tato skutečnost ještě ovšem nemusí být pro nauku o středu jako takovou nijak zásadní. Jedná se totiž o určité variabilní užití této nauky, byť se může jevit jako užití problematické. Podle Rosalind Hursthouseové se však Aristotelés nikde výslovně nezavazuje k tomu, že každé etické zdatnosti musí odpovídat vždy jen jedna jediná emoce. (Hursthouse 1980, 58) Sám se ovšem domnívám, že jeden typ emoce příslušející k jedné konkrétní etické zdatnosti je původní a plausibilní schéma Aristotelovy nauky o středu. Zakomponování dvou emocí místo jedné v případě statečnosti má však u Aristotela svůj důvod – tím je jeho paradigma válečnictví a vyhnutí se problému sebeovládání. Výčtem zdánlivých typů statečnosti jen toto paradigma zdůraznil a vyzdvihl tak jasně definovaná kritéria pro statečnost ryzí. Statečnost v tomto celkovém úhrnu postrádá flexibilitu ostatních etických zdatností, protože je rigidní, a to hned ve třech oblastech: (i) v typové oblasti, (ii) v projeveném činu a (iii) v emoční odezvě.

Popírá tedy tohle Aristotelovo pojetí statečnosti jeho nauku o středu jako takovou? Podle mého názoru nikoli. Aristotelés se totiž ve snaze odklonit se od sókratovsko-platónského pojetí statečnosti směrem k tradičnímu homérskému pojetí – vůči kterému se však také, více či méně úspěšně, vymezuje – dopouští omylu a selhává tak v aplikování střednosti (*mesotés*) na statečnost.¹⁰ Jeho omyl spočívá ve striktně ustaveném paradigmatu válečnictví, jehož konstituující prvky a požadavky znemožňují flexibilitu, která je typická pro etické zdatnosti. Díky tomu pak Aristotelés přiřazuje statečnosti dvě rozdílné emoce místo jedné, komplikovaným způsobem pak také rozšiřuje počet excesů ze dvou na tři, izoluje statečnost na jednu jasně stanovenou typovou oblast a nakonec stanovuje jasné a přesně vyjádřené podmínky pro skutečné projevení statečnosti.

⁹ Podobnou otázku si pokládá více autorů, např. Curzer (2012, 55–62), Heil (1996, 64–65), Leighton (1988, 86–89), Pears (1980, 173–174), Young (2009, 445–447).

¹⁰ Takováto chybná aplikace však není u Aristotela zcela ojedinělá, jak se snaží ukázat Urmson u Aristotelova aplikování nauky o středu na spravedlnost (Urmson 1996, 18–23).

Jednoduché omezení statečnosti na jednu jedinou emoci není uvnitř Aristotelova paradigmatu válečnictví řešením – naopak přináší nový problém, totiž problém sebeovládání. Pokud by Aristotelés upustil od paradigmatu válečnictví a ponechal by pouze základní nastínění jako středu mezi dvěma emocemi strachu a smělosti, pak by se jednalo sice o vybočující, ale variabilně pojaté uplatnění nauky o středu. Tato aplikace by byla sice problematičtější, ale ne natolik, aby šla zásadně proti koncepci středu. Ponechána by byla alespoň flexibilita ohledně typové oblasti pro statečnost. Problém ovšem zůstává s flexibilní povahou samotného kontextuálního středu. Statečnost by totiž musela být vždy v jasném rovnovážném středu mezi strachem a smělostí, čímž by splňovala spíše podmínky středu matematického a ne etického. Pokud by ovšem střed mezi strachem a smělostí měl být flexibilní, pak by se člověk musel přiklonit podle situace více ke strachu, nebo více ke smělosti. Jednalo by se tak o balancování mezi poměry obou emocí, nikoli o kontextuální etický střed, protože ten se týká jedné emoce jakožto kontextuální míra typově jednotné škály (srv. Pears 1980, 176).

Co kdyby ale Aristotelés upustil od paradigmatu válečnictví a zároveň přisoudil statečnosti jednu emoci, strach? Pokud by se jednalo pouze o to překonat určitou míru strachu, pak by zde samozřejmě visel problém sebeovládání. V *Rétorice* však Aristotelés tvrdí, že strach a smělost jsou protivy (*Rhet.* 1383a15–20). Pokud by Aristotelés skutečně postavil strach a smělost jako dva opačné konce jedné emoce, pak by se mu rýsovalo schůdné řešení – tedy pouze za předpokladu, že by upustil od paradigmatu válečnictví. Statečnost by v tomto případě byl střed, zatímco její nedostatek by byl strach a její přemíra zase nerozvážená smělost/zběsilost. Statečný člověk by byl vskutku statečný, protože by se nebojácně a s rozumovou úvahou postavil určité hrozbě. Bezhlavě smělý by byl pak ten, u něhož by odvaha byla v přemíře a absence rozumové úvahy by jej zaslepovala. Proto by se bezhlavě vystavil nepřiměřenému riziku. A pokud by člověk postrádal správnou míru odvahy, pak by se u něj projevil strach. Takový člověk by svůj strach buď překonal, čímž by se jednalo o projev sebeovládání (*enkrateia*), nebo by jej nepřekonal, což by zase byl projev nedostatku sebeovládání (*akrasia*). Bytostně špatný člověk by pak byl zbabělý, co se týče přirozenosti jeho charakteru. Toto se jeví jako schůdné řešení. Strach by ovšem nesměl být samotným elementárním typem emoce přisouzené statečnosti. Tím by byla, řekněme, odvaha, zatímco strach by byl její nedostatek. Zároveň i člověk statečný by mohl uprchnout z bojiště, pokud by se situace jevila bezvýchodná. V takovém případě by pocítil přiměřenou míru strachu, protože by neopodstatněně riskoval svůj vlastní život. V tomto ohledu by tak byl zachován flexibilní charakter projevu daného jednání i jeho emoční odezva.

Tímto řešením by se Aristotelés vyhnul všem výše zmíněným problémům se svým pojetím statečnosti. Jednoduše by aplikoval nauku o středu i na statečnost, která by byla středem mezi extrémní přemírou a nedostatkem ohledně jediné jediné emoce. Takové pojetí statečnosti by se zároveň mohlo týkat i širšího spektra případů, než jen oblasti válečnictví, protože statečný dokáže člověk být a strach dokáže člověk pociťovat v různých typech situací, tudíž není omezen pouze na jednu striktně vymezenou oblast. Samozřejmě by veškeré nepatřičné předměty strachu byly považovány za chybu, například strach z pavouků. A pokud by člověk zabil pavouka, tak by nemohl být označen za statečného. Ovšem flexibilita (i) typové oblasti stejně jako (ii) projeveného jednání i (iii) emoční odezvy by byla s ohledem na statečnost zachována.

Závěr

Aristotelovo pojetí statečnosti (*andreia*) se v mnoha aspektech vymyká jeho pojetí etických zdatností (*ethikai aretai*) jako středu (*meson*) v určitém typu jednání a jemu příslušející emoci (*pathos*). Předně Aristotelés přisuzuje statečnosti dvě různé emoce oproti jediné, jak je tomu u ostatních etických zdatností. To má za následek i rozštěpení excesů z tradičních dvou jako přemíry a nedostatku jedné emoce na excesy tři. K přisouzení dvou emocí místo jedné mohl Aristotelés vést jeho důraz na paradigma válečnictví, potažmo problém sebeovládání (*enkrateia*). Důraz na paradigma válečnictví je zároveň tím hlavním důvodem, proč se Aristotelés dopouští

chybného aplikování nauky o středu na statečnost. Díky tomu se statečnost v tomto podání stává rigidní (i) v typové oblasti, (ii) v projeveném činu a (iii) v emoční odezvě. Díky podmínkám paradigmatu válečnictví jsou tedy stanovena jasná a obecná kritéria pro dosahování statečnosti, což eliminuje míru flexibility a variability etických zdatností. Mimo jiné jde Aristotelés i proti svému vlastnímu stanovisku, že oblast etiky nelze pojímat obecně a s určitou přesností, protože se jedná o oblast proměnlivou a nestálou. Míra flexibility v závislosti na kontextu je u pojetí statečnosti minimální a požadavky na její uskutečnění jsou přesně a obecně stanoveny.

Upuštěním od paradigmatu válečnictví by se mohl vyhnout těmto komplikacím. Statečnost by tak mohla být pojímána jako kontextuálně závislý střed mezi extrémem přemíry (zbabělost) a nedostatkem (přehnaná smělost) ohledně jedné jediné emoce – dá se uvažovat o emoci odvahy, přičemž pojmenování samotného středu by se více klonilo k přemíře, podobně jako v případě klidnosti (*praotés*) se pojmenování středu více kloní k nedostatku hněvu (*orgé*). Aristotelés tedy v případě statečnosti chybuje. Plausibilitu jeho nauky o středu a pojetí etických zdatností to však nikterak neruší. Je totiž třeba rozlišovat mezi chybnou nebo nekoherentní naukou a mezi chybou v jednotlivých aplikacích. Teorie středu tak zůstává dále zachována, avšak Aristotelovo pojetí statečnosti je značně problematické a troufám si tvrdit, že v rámci celku jeho etiky i chybné.

Seznam zkratk

Aristotelés

EN *Ethica Nicomachea*

Rhet. *Rhetorica*

Platón

Lach. *Lachés*

Literatura

Appiános (1989): *Krize římské republiky*. Přel. J. Burian – B. Mouchová, Svoboda.

Aristotelés (2013): *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž, Petr Rezek.

Aristotelés (2010): *Rétorika*. Přel. A. Kříž, Petr Rezek.

Aristotelés (1832): *Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Academia Regia Borussica.

Aubenque, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Přel. C. Říha, Oikoymenh.

Burnyeat, M. F. (1980): Aristotle on Learning to Be Good, in Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 69–92.

Curzer, H. J. (1996): A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean, *Ancient Philosophy* 16, 129–138.

Curzer, H. J. (2012): *Aristotle and the Virtues*, Oxford University Press.

Fortenbaugh, W. W. (2006): *Aristotle's Practical Side*, Brill.

Heil, J. F. (1996): Why is Aristotle's Brave Man So Frightened? The Paradox of Courage in the Eudemian Ethics, *Apeiron* 29(1), 47–74.

- Hursthouse, R. (1980): A False Doctrine of the Mean, *Proceeding of the Aristotelian Society* 81(1), 57–72.
- Jiang, X. (1994): *Courage, Passion and Virtue*, Bell & Howell co.
- Leighton, S. R. (1988): Aristotle's Courageous Passions, *Phronesis* 33, 76–99.
- Miller, W. I. (2002): *The Mystery of Courage*, Harvard University Press.
- Nussbaumová, M. (2003): *Křehkost dobra*. Přel. D. Korte, Oikoymenh.
- Pakaluk, M. (2005): *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press.
- Pangle Smith, L. (2018): The Anatomy of Courage in Aristotle's Nicomachean Ethics, *The Review of Politics* 80, 569–590.
- Pears, D. (1980): Courage as a Mean, in Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 171–187.
- Pearson, G. (2014): Courage and Temperance, in Polansky, R. (ed.) *A Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, 110–134.
- Platón (1995): *Lachés*. Přel. F. Novotný, Oikoymenh.
- Raymond, C. C. (2017): Shame and Virtue in Aristotle, in Caston, V. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53, Oxford University Press, 111–161.
- Richardson Lear, G. (2004): *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press.
- Ross, D. (1974): *Aristotle*, Methuen.
- Synek, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, Togga.
- Urmson, J. O. (1996): Aristotelova nauka o středu, in Rezek, P. (ed.) *Spravedlnost jako zdatnost*, Oikoymenh, 9–23.
- Young, C. M. (2009): Courage, in Anagnostopoulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, 442–456.
- Zavaliy, A. G. (2017): How Homeric is the Aristotelian Conception of Courage, *The Southern Journal of Philosophy* 55(3), 350–377.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
