

Aristotelés o studu a ctnosti

STANISLAV SYNEK
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova
Pátkova 2137/5
182 00 Praha 8
stanislav.synek@fhs.cuni.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2024.001>

ABSTRACT

The article focuses on problematic aspects of Aristotle's view on shame (*aidós*) and its relation to virtue. On one hand, Aristotle counts shame among emotions (*pathé*), and on the other he discusses it as a mean (*mesotés*) or state (*hexis*) that is not a virtue, yet still praiseworthy in certain conditions. After an analysis of relation between shame and choice (*prohairesis*), the article distinguishes between a positive desire of honor (*timé*), whose best expressions are to be found in magnanimity (*megalopsychia*) and love of honour (*filotimia*), and a negative fear of dishonour (*adoxia*), which is expressed in shame. Shame as a mixed affective disposition (*hexis pathétiké*) independent on choice (*prohairesis*) is then contrasted to continence (*enkrateia*) as a mixed prohairetic disposition that is inseparable from choice.

— V úvodu kapitoly o studu ve IV. knize Etiky Nikomachovy Aristotelés sděluje, že *aidós*¹ nemůže být považován za ctnost, neboť je spíše duševním hnutím (*pathos*) než dispozicí (*hexis*). Vymezuje jej zde jako strach před zahanbením (*fobos tis adoxias*, *Eth. Nic.* 1128b11–12) a srovnává jej se strachem z něčeho strašného: obojí má tělesný projev (zčervenání, resp. zblednutí), což je známka toho, že jde spíše o *pathé*.

Podle jiných pasáží je však možné určit u něj jakousi střední míru, která je chvályhodná, i jeho nedostatek a přemíru, jež jsou odsouzeníhodné:

1 Nebudu rozlišovat mezi *αἰσχύνη* a *αἰδώς*, neboť podle některých komentátorů tak (v souladu s dobovým řeckým územ) nečiní ani Aristotelés (srov. např. Cairns 1993, 415; Grimaldí 1998, 105–106).

Jsou nicméně i střednosti, které jsou k trpným hnutím nejen vztažené, ale samy v určitém trpném hnutí spočívají.² Stud totiž sice není ctnost, ale i člověk, který má stud, bývá chválen. I zde je přece řeč o někom, kdo dosahuje střední míry, a naopak o někom, kdo ji překračuje, tedy o člověku, kterého stud neustále přepadá a který se stydí kvůli všemu; a právě tak i o někom, kdo má studu málo, anebo je dokonce zcela nestoudný. O tom, který je

2 Překlad obratu *ἐν τοῖς παθήμασι καὶ περὶ τὰ πάθη* je diskutabilní. Jak připomíná Raymond (2017, 119), není jasné, zda Aristotelés vidí rozdíl mezi *pathéma* a *pathos*, nebo mezi *en a peri*. Diskuse k tomuto viz tamtéž.

uprostřed, se říká, že je to člověk, jenž má stud.³

Podobně mluví o studu i Etika Eudémova:

Stud je pak středností mezi nestoudností a ostýchavostí. Ten, kdo se vůbec nestará o cizí mínění, je nestoudný; člověk, který se stará o všechna mínění stejně, je ostýchavý; zatímco ten, kdo přihlíží k míněním, která se mu zdají vhodná, má stud.⁴

V obou případech se mluví o studu jako střednosti (*mesotés*), jež je chvályhodná. Člověk, který ji má, je označen jako *aidémón*,⁵ přičemž střední míra je v obou textech určena dvěma odlišnými ohledy: zatímco v Etice Nikomachově je vymezena předmětem studu (tj. za co se stydíme), v Etice Eudémově se vztahuje k (domnělému) „pozorovateli“, tedy

k tomu, před kým se stydíme.⁶ V obou případech už zjevně není řeč o pouhé aktuálně prožívané emoci, ale o povaze či „jakosti“ daného člověka,⁷ která může být zároveň předmětem chvály. Chválit však podle Aristotela nelze duševní hnutí (*pathé*), ale jen dispozice (*hexeis*).⁸ Jak máme tedy chápat jeho tvrzení, že stud je *spíše* hnutí než dispozice? Čím je v tom případě odůvodněna chvályhodnost studu? Chápe jej Aristotelés jako „smíšený“ duševní jev, který má některé rysy dispozice, je však *spíše* duševním hnutím (*pathé*)? Nebo označuje slovem *aidós* dvě související, avšak různé věci, totiž jednak duševní hnutí, jednak dispozici, podobně jako rozlišuje hněv (*orgé*) jako hnutí od „klidnosti“ (*praos*)

3 *Eth. Nic.* II 7, 1108a30–35. Není-li uvedeno jinak, používám v případě *Etiky Nikomachovy* překlad J. Rytíře a M. Havrdy.

4 *Eth. Eud.* III 4, 1233b 26–27. Upravený překlad dle Aristotelés (2020, 84). V. Zavřel a J. Brázdil překládají *aidós* slovem „pokora“, *aidémón* pak jako „pokorný (člověk)“, což je zavádějící téměř ve všech pro Aristotelovu etiku klíčových ohledech. Necháme-li stranou, že jde o termín patřící *spíše* do kontextu křesťanské etiky, je to nevhodný překlad zejména proto, že slovo pokora neoznačuje žádnou zřetelnou emoci (*pathé*), ale povahový rys, proto se ani nedá říci, že je provázena zčervenáním (srov. *Eth. Nic.* 1128b14), a nelze ji ani označit za strach z hanby. Slovo „stud“ v sobě tyto roviny nese, není proto důvod se od tohoto zavedeného překladu odchýlovat.

5 Je zjevně obtížné najít adekvátní překlad: Antonín Kříž překládá jako „člověk stydlivý“, Jaroslav Rytíř volí opis „(člověk, který) má stud“.

6 Autor *Magna Moralia* zmiňuje oba ohledy, viz *Magna Mor.* 1193a1–10. Nepokládáme za nutné dokazovat, že jde *spíše* o zvnitřnělého, tj. představovaného „druhého člověka“ či „pozorovatele“, a že tedy nemusí jít o stud retrospektivní (za vykonaný čin), ale též prospektivní (z představy činu). Srov. *Rhet.* II 6, 1383b12–14: „Řekněme tedy, že stud je druh nelibosti nebo zneklidnění, jež se vztahuje na zla, jež v *naší představě* vedou ke špatné pověsti, ať už jsou přítomná, minulá nebo budoucí“ (zvýraznil autor). Citováno dle: Aristotelés (2010, 106). V souladu s tím např. Cairns (1993) ukazuje, že řecká „kultura cti“ byla založena na internalizovaném systému hodnot a sdílených očekávání.

7 V *Kategoriích* (9b28–10a10) Aristotelés rozlišuje mezi rychle pomíjejícím hnutím (*πάθος*) a jakostí (kvalitou: *ποιότης*), podle které se říká, jaký člověk je: „[O] všem, co pochází z něčeho rychle pomíjejícího, se říká, že to je trpný stav (*pathos*), například když je někdo nadměru rozhněvaný v důsledku bolesti. Neříkáme přece, že ten, kdo je v takovém trpném stavu nadměru rozhněvaný, je hněvivý, nýbrž řekneme *spíše*, že něco strpěl.“ (*Cat.* 10a6–9). Citováno dle Aristotelés (2018, 91).

8 Srov. např. *Eth. Nic.* II 4, 1105b29–1106a1.

jako dispozice zachovávat jeho střed? To by odpovídalo i dobovému jazykovému úzu, podle něhož výrazy pro stud (*aidós*, *aischyné*) mohou vyjadřovat jak aktuálně prožívanou emoci, tak povahovou dispozici.⁹

Na tyto otázky neexistuje v sekundární literatuře jednoznačná odpověď.¹⁰ V následujícím textu se pokusíme ukázat, v jakém smyslu je střednost ve studu možné chápat jako dispozici (*hexis*) a zda a v jakém smyslu náleží ke ctnosti (*areté*). Přitom nám nepůjde primárně o pojmovou klasifikaci,¹¹ ale o porozumění tomu, jak Aristotelés stud chápe a jaké místo mu v kontextu své etiky dává. Důležitým referenčním bodem naší interpretace bude polemika se studií Ch. Raymonda, která se snaží oslabit – dle našeho názoru nepřesvědčivě – Aristotelovo tvrzení o neslučitelnosti studu se ctností.

9 Srov. Cairns (1993, 5–14). Je ale dobré mít na paměti, že Aristotelés se jazykovým územ často neřídí, a jakmile mu záleží na vyjádření své pozice, zavádí vlastní označení, jak ukazuje právě příklad s hněvem a klidností: „Klidnost jest středností co do návalů hněvu, poněvadž však střed jest *bezejmenný a skoro i krajnosti*, klademe klidnost do středu, ač se kloní k nedostatku, který nemá jména.“ (překlad A. Kříž, zvláště autor) *Eth. Nic.* IV 11, 1125b 26–27.

10 Problematických aspektů v Aristotelově pojetí studu si všímají již antičtí komentátoři, jak ukazuje např. Raymond (2017, 151–159). Klasickou studií o pojetí studu v antice zůstává Cairns (1993). Roli studu ve výchově se věnují zejména Burnyeat (1980) a Jimenez (2020). Neprávem opomíjené shrnutí studu u Aristotela má Belfiore (1992, 189–219).

11 Jak uvidíme dále, sám Aristotelés není v užívání termínu *hexis* zcela konzistentní, viz níže pozn. 22.

Podívejme se nejprve na odlišení duševních hnutí (*pathé*) a dispozic ze druhé knihy Etiky Nikomachovy. Hnutí se vyznačují tím, že jsou doprovázená tělesnými změnami¹² a jsou spojená s bolestí či slastí.¹³ Dispozice (*hexis*) je naproti tomu „to, na základě čeho se nějak máme ve vztahu k tomu či onomu trpnému hnutí, buď dobře, nebo špatně“.¹⁴ Jako příklad je uvedena hněvivost: „pokud se hněváme prudce nebo slabě, máme se ve vztahu k tomuto hnutí špatně; pokud středně, dobře“. K tomu pak Aristotelés dodává ještě zpřesňující určení:

Je jisté, že ctnosti ani špatnosti nejsou trpná hnutí (*pathé*). Neboť [1] na základě trpných hnutí se o nás neříká, že jsme ctnostní (*spúdaioi*) nebo špatní (*fauloi*), na základě ctností a špatností se to však o nás říká. A [2] za naše trpná hnutí nás také nikdo nechválí ani nehaní – neboť není člověk chválen za to, že má strach či hněv, ani není haněn za to, že se vůbec nějak hněvá, ale za to, jak se hněvá –, kdežto za ctnosti a špatnosti ano. Dále, [3] hněváme-li se či strachujeme, není to naše volba. Ctnosti jsou naopak vždy jakousi volbou (*aretai prohaireseis tines*), nebo bez ní alespoň nejsou možné. Kromě

12 Tento aspekt je tematizovaný ve spisu *O duši*: každé hnutí (*pathos*) má materiální i formální stránku, např. hněv lze po materiální stránce popsat jako var krve nebo tepla v srdci, po formální stránce je to touha po odvetě za způsobenou urážku. Srov. *De an.* I 1, 403a30–b1.

13 Srov. např. *Eth. Nic.* 1105b23.

14 ἔξεις δὲ καθ' ὅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς – *Eth. Nic.* 1105b25–26.

toho [4] jsou trpná hnutí něčím, co s námi, jak se říká, hýbe, zatímco o ctnostech a neřestech se neříká, že s námi hýbou, nýbrž že jsme na základě nich v určitém stavu (*diakeisthai pós*).¹⁵

První interpretační problém této pasáže souvisí s tím, že přestože zde chce Aristotelés ukázat obecnější rozdíl mezi *pathé* a *hexis*, explicitně tu mluví jen o ctnosti a špatnosti. Zřejmě proto pak také Douglas Cairns tvrdí, že termín *hexis* označuje v Aristotelově etice pouze *areté* nebo *kakia*, nikoli však jiné charakterové dispozice.¹⁶ Takové tvrzení je však v přímém rozporu s mnoha pasážemi, kde je termín *hexis* Aristotelem opakovaně užíván i pro „nedokonalé“ či „smíšené“ charakterové dispozice, jako je zdrženlivost (*enkrateia*) nebo nezdrženlivost (*akrasia*).¹⁷ Cairnsovo tvrzení proto pokládáme za chybné a budeme předpokládat, že charakteristiky zmiňované v citované pasáži se vztahují i na „nedokonalé“ typy dispozic, které nejsou ani ctnostmi, ani špatnostmi.

Pak se můžeme ptát, jaké z těchto charakteristik lze vztáhnout na člověka majícího smysl pro stud (*aidémón*). V souladu s [2] byla jeho dispozice

označena jako chvályhodná, a to nikoli pro samotný projev emoce, ale proto, za jakých okolností zakouší stud, neboli proto, že [4] je vzhledem ke studu „určitým způsobem nastaven“ (*diakeisthai pós*, 1106a6).

Obrat *diakeisthai pós* lze ovšem chápat dvěma způsoby: [4a] ve vztahu k „citlivosti“ na danou emoci a míru jejího zakoušení v určité situaci, a/nebo [4b] jako následnou schopnost tuto emoci řídit a nějak se vůči ní zachovat. Vezměme si příklad hněvu: příslušnou ctnost má ten, „kdo se hněvá pro to, proč má a na koho má, dále pak také, jak má, kdy a po jakou dobu“; klidný člověk (*praotés*) „chce zůstat nevzrušen a nechce se nechat vláčet vášní, nýbrž horší se jen tak, jak káže rozum, a pro to a po takovou dobu“.¹⁸ Habitus klidného člověka (*praos*) tedy zahrnuje jednak zakoušení střední míry hněvu, jednak jeho následné řízení rozumem: hněvat se určitým způsobem, po určitou dobu atd.¹⁹ To ovšem nelze

15 *Eth. Nic.* 1105b28–1106a5 (upravený překlad J. Rytíře).

16 „Thus, when we read the ethical treatises and recognize that the excellences of character constitute a sub-class of *hexeis* of character, we need to guard against the assumption that *hexeis* of character can cover evaluatively significant dispositions which are neither *aretai* nor *kakiai*; if something is neither an *areté* nor a *kakia*, then it is not a *hexis*.“ (Cairns 1993, 399)

17 Např. *Eth. Nic.* 1150a14, 1151a28, 1151b19–20, 1152a25–26; *Eth. Eud.* 1222a18.

18 βούλεται γὰρ ὁ πρῶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξει, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν. *Eth. Nic.* IV 11, 1125b33–1126a1. Překlad A. Kříže.

19 Interpretace obratu ὡς ἂν ὁ λόγος τάξει („jak káže rozum“) připouští přinejmenším dvojí čtení, stejně jako výše zmíněný obrat διακεῖσθαι πως: [a] klidný člověk zasahuje správným rozumem určený střed (tj. hněvá se správně) jen díky samotnému „nastavení“ své povahy (tj. bez aktivního zásahu vlastního rozumu); [b] klidný člověk svým rozumem aktivně určuje průběh zakoušení své emoce (jak hněv projeví, na jak dlouho atp.). Domníváme se, že Aristotelovo pojetí ctností jako „středu“ v emocích a jednání předpokládá možnost [b]: to, *jakým způsobem* (či na jak dlouho) emoci projevíme, se neděje samovolně (tj. není dáno *pouze* „nastavením“ naší povahy), nýbrž se děje s aktivní účastí vlastního rozumu: jednak

stanovit obecně, a proto přiměřený hněv bude vyžadovat i praktickou rozumnost (*fronésis*), která správně určí v dané situaci příslušný střed (na koho, jak, z jaké příčiny... se hněvat),²⁰ zatímco hněv nepřiměřený bude spojený jednak s jinou než „střední“ mírou zakoušené emoce, jednak s jednáním, které není vedené správným úsudkem (na koho, jak, kvůli čemu... se hněvat).

Pokud bychom analogicky uvažovali o člověku, jenž má smysl pro stud (*aidémón*), zcela jistě mu lze připsat význam první [4a], tedy zakoušení chvályhodné „střední“ míry studu v dané situaci. Není ale jasné, zda se tato střednost podle Aristotela vyznačuje i druhým významem [4b]: schopností následně regulovat *situační* projevy studu pomocí rozumu vzhledem k daným okolnostem podobně, jak to Aristotelés popisuje u hněvu. Zdánlivě bychom v tomto smyslu mohli interpretovat výše citovanou

musíme dané situaci správně sami rozumět (abychom vůbec mohli zakoušet adekvátní emoce), jednak projevy svých emocí v dané situaci průběžně vedeme. Proti tomu by ale bylo možno namítnout, že pokud musí rozum emoce nějak následně „regulovat“, není dotyčný člověk plně ctnostný. Interpretační obtíž zde souvisí s tím, jak rozumíme Aristotelově představě o vztahu „správného rozumu“ (*orthos logos*) k habitu (*hexis*) a hnutím (*pathé*) u ctnostného člověka, neboli co přesně znamená „střednost určená rozumem“ v definici mravní ctnosti (*Eth. Nic.* 1106b36–1107a1). Důkladnější odpověď přesahuje možnosti tohoto článku, nicméně se domníváme, že Aristotelův důraz na to, že ctnost je nejen *kata logon*, ale *meta logon* (např. *Eth. Nic.* 1144b25–27), podporuje spíše čtení [b].

20 Srov.: „Ctnost je tedy habitus spjatý s volbou, který spočívá ve střednosti vztažené k nám a určené rozumem, a to tak, jak by ji určil člověk rozumný.“ *Eth. Nic.* II 6, 1106b36–1107a1.

pasáž z Etiky Eudémovy (1233b 26–27): *aidémón* by byl ten, kdo správně posoudí, před kým se stydět a před kým ne. Je ale nepravděpodobné, že by takové posouzení v případě studu mělo být situační a závislé na *fronésis*. Stud totiž zakoušíme za věci, které jsou hanebné podle obecného mínění: nestanovuje je rozumný člověk (*fronimos*), nýbrž jsou určovány konvencí daného společenství. Podobně v Rétorice najdeme pasáže, které takové čtení podporují: stydíme se před těmi, na jejichž mínění nám záleží.²¹ Domníváme se proto, že střednost v prožívání studu je spíše projevem dlouhodobé sociální identity a vnímání sebe sama v rámci společenství, které nevyžaduje situační určování „středu“ pomocí *fronésis*, jako je tomu u hněvu.

Schopnost regulovat a držet projevy duševních hnutí u příslušného „středu“ dané situace je pak třeba odlišit od záměrné volby (*prohairesis*) zmiňované v bodu [3]. Na tento bod se nyní podíváme blíže, neboť se zdá, že pro vyjasnění povahy studu je právě jeho vztah k záměrné volbě klíčový.

STUD A PROHAIREISIS

V prvních třech kapitolách třetí knihy Etiky Eudémovy podává Aristotelés výklad

21 *Rhet.* II 6, 1384a25. Srov. *Rhet.* II 6, 1384b22–26: „Vůbec se pak nestydíme ani před těmi, o jejichž mínění, co se týče pravdy, se nestaráme – nikdo se zajisté nehanbí před malými dětmi a před zvířaty –, ani se za tytéž věci nehanbíme před známými a neznámými, nýbrž před známými za takové věci, jež platí za hanlivé v jejich skutečné podstatě, před cizími osobami však za ty, jež se za takové pokládají jenom podle obyčeje a společné dohody.“ Citováno dle Aristotelés (2010, 110).

pravých ctností, na něž pak navazuje představením středností, které jsou sice chvályhodné či zavrženíhodné, nemohou být ale označeny za ctnosti ani špatnosti, neboť nejsou spojené se záměrnou volbou.²² Kromě studu (*aidós*) zde uvádí i tři, které jsou v Etice Nikomachově řazeny mezi ctnosti: přátelství (*filia*), pravdivost (*alétheia*) a vtípnost (*eutrapeleia*). V Etice Eudémově označuje Aristotelés tyto střednosti výrazem *pathétikai* (1233b18), což lze volně interpretovat jako „záležející v duševním hnutí“.²³ Přesvědčivou interpretaci toho, jak tomuto obratu rozumět, přináší studie Christophera Raymonda (2017), jíž se chceme v následující části věnovat podrobněji.

V návaznosti na Aspasia tento autor tvrdí, že stavy označené jako *pathétikai* můžeme danému člověku připsat pouze na základě toho, že v určitých situacích zakouší patřičné hnutí.²⁴ Tím se liší od pravých ctností, které se musejí projevit zároveň jak v hnutí (*pathé*), tak

i v jednání. Např. jako statečného neoznačíme člověka jenom proto, že se v určité situaci nebojí (resp. se bojí náležitým způsobem), ale především proto, jak se rozhodne a kvůli čemu v dané situaci jedná. Naproti tomu nazvat někoho závistivým (*fthoneros*) můžeme jen na základě emoce, kterou v příslušné chvíli prožívá, a bez ohledu na to, jak se následně rozhodne a zachová. Střednost ohledně studu tedy podle této pasáže v Etice Eudémově patří mezi dispozice (*hexeis*), které se projevují primárně v duševních hnutích (*pathétikai*) a nejsou nutně spojené se záměrnou volbou (Raymond 2017, 125–127).

Raymond pak klade otázku, zda je takové čtení Aristotela filozoficky plauzibilní. Pokud *aidós* chápeme jako dispozici zakoušet *pathé* určitým způsobem spíše než jako dispozici se nějak rozhodovat, vyplývá z toho, že všechna jednání konaná na základě studu jsou v tomto smyslu impulzivní a bez záměrné volby? Můžeme prý uvažovat o člověku, jehož praktická rozvaha a následná volba klade jako první premisu „měl bych se vyhnout hanbě“, což dle Raymonda představuje pro Aristotelovo pojetí studu problém. Raymondem navrhované řešení spočívá tom, že by se rozlišila jakási „prohairesická“ podoba studu v kontrastu k podobě „afektivní“ (Raymond 2017, 128).

Následně se Raymond obrací ke klíčovému argumentu kapitoly o studu ze IV. knihy Etiky Nikomachovy ukazujícímu, proč stud nemůže být spojen se ctností: stud se vždy týká něčeho špatného.²⁵ Mezi člověkem jednajícím na

22 *Eth. Eud.* 1234a24–25: ἄνευ προαιρέσεως γάρ. To mu ale zároveň nebrání označit některé z nich termínem *hexeis*, srov. *Eth. Eud.* 1233b19; 1234a13.

23 Zavřel a Brázdil překládají danou větu následovně: „Pokud jde o další mravy, chvályhodné či zavrženíhodné, pak nadbytky, nedostatky i střednosti těchto mravů snad souvisejí s emocemi ještě více.“ (Aristotelés 2020, 84). Obrat „snad souvisejí s emocemi...“ je až příliš volný a nezdůrazňuje specifčnost těchto „povah“ (spíše než „mravů“). Výstižnější přetlumočení by tedy mohlo znít zhruba takto: „Pokud jde o další [mravní] povahy, chvályhodné či zavrženíhodné, pak nadbytky, nedostatky i střednosti těchto povah spočívají pouze v [míře zakoušených] emocí.“

24 Aniž bychom tím zároveň vylučovali možnost, že bude na základě tohoto hnutí nějak jednat. Srov. Raymond (2017, 121–4).

25 ἐπὶ τοῖς φαύλοις – *Eth. Nic.* 1128b22. Že nemusí jít jen o skutek, ale i o pouhý úmysl

základě ctnosti a na základě studu je pak rozdíl v motivaci: zatímco skutečně ctnostný člověk jedná kvůli kráse samotného jednání, člověk mající stud jedná s ohledem na (předpokládané) mínění druhých. Nejlépe je to vidět v pasáži o občanské statečnosti, jež je v souvislosti se studem často komentovaná.²⁶ Tvrdí se v ní, že občanská statečnost se té pravé nejvíce podobá, neboť občané snášejí nebezpečí nikoli proto, že je to samo o sobě v dané situaci krásné, ale proto, aby se vyhnuli pokutám a zostuzení (*oneidé*) a aby byli ctěni (*dia tas timas*). Občanská statečnost totiž „vzniká díky studu a z touhy po tom, co je krásné – neboť vzniká z touhy po cti –, a ze snahy uniknout ostudě (*oneidús*), tedy něčemu ošklivému“. Občanská statečnost by tedy patrně mohla být příkladem toho, co Raymond prezentuje jako prohairetic-kou podobu studu. Člověk s touto mravní dispozicí by se ve svém rozhodování podobal člověku ctnostnému, neboť by jednal kvůli něčemu krásnému (tj. kvůli *timé*) a z touhy po krásném. Proto by jeho volba byla (na straně jedné) hodná chvály oproti člověku, který podstupuje nebezpečí ze strachu z trestu. Byla by však zároveň (na straně druhé) horší než volba skutečně statečného člověka, který podstupuje nebezpečí smrti nikoli primárně kvůli strachu z hanby, ale kvůli něčemu, co v dané situaci náleží jednání samému.²⁷

či představu, dokládá pasáž v *Rhet.* I 9, 1367a7–8: τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιοῦντες καὶ μέλλοντες.

26 *Eth. Nic.* III 8, 1116a15–29.

27 Raymond pak poměrně přesvědčivě argumentuje, že jednání na základě *fronésis* může být i v konfliktu s jednáním ze

V závěru své detailní argumentace se pak Raymond (v návaznosti na komentář Alexandra z Afrodísiá) snaží ukázat, že Aristotelova teze o neslučitelnosti ctnosti se studem je nepřesvědčivá. Vychází přitom z faktu, že Aristotelés ve své analýze studu prakticky vylučuje otázku náhody, jež je ovšem od jednání neoddělitelná: svoji analýzu studu totiž váže na *dobrovolná* jednání a nezohledňuje v ní jednání smíšená, jako je např. jednání pod nátlakem.²⁸ Podobně prý nezohledňuje stud, který se týká blízké osoby či obecně toho, co se dotýká naší cti, nezávisí však na nás, jako jsou např. pomluvy. Podle Raymonda však ke ctnosti náleží i jakási citlivost vůči těmto věcem a přiměřená péče o ně: ctnosti náleží i zájem na vlastní reputaci (neboli čest: *timé*) a snaha vyhnout se hanbě.²⁹ Proto i dokonale ctnostný člověk má dle Raymonda v určitých chvílích

strachu z *adoxia*: ze strachu ze ztráty reputace může člověk jednat nerozumně a ošklivě, jak se ukazuje na příkladě Hektora (Raymond 2017, 139–143).

28 Srov. *Eth. Nic.* III 1, 1109b35–1110a29, zejména: „Za činy tohoto druhu jsou lidé někdy i chváleni, pokud něco hanebného či bolestného podstoupí pro něco velkého a krásného.“ (1110a19–21).

29 „(...) even a completely virtuous person will not be indifferent to what people think of him, because he appreciates the value of honour and social standing as external goods. (...) [A] virtuous person will need *aidós* in addition to the several virtues. He will guard against having his actions misrepresented by others, and he will respond with appropriate shame should his reputation be compromised, whether by his own ‚mixed‘ actions or by the actions of people connected to him. Knowing when, how, and to what extent to care about the opinions of others will require practical wisdom“ (Raymond 2017, 158–9).

pociťovat stud, neboť mu *má záležet na mínění druhých* i ve věcech, které sice leží mimo jeho vlastní volbu, přesto se ho ale dotýkají. Raymond tak zpochybňuje Aristotelovu tezi, že zakoušení studu náleží pouze nedokonale rozvinutému mravnímu charakteru mladých lidí, a tvrdí, že jakási citlivost vůči mínění druhých je nezbytnou součástí ctnosti jako takové.³⁰

Proti tomuto závěru se v následující části textu vymežeme a pokusíme se obhájit Aristotelovo stanovisko, které přisuzuje stud – navzdory jeho komplexní povaze – mravně nedovyvinutému charakteru a odmítá jej učinit konstitutivní součástí ctnosti. Zaměříme se přitom na dva motivy: nejprve na ctnostech velkomyslnosti (*megalopsychia*) a ctižádosti (*filotimia*) zdůrazníme rozdíl mezi pozitivní a negativní motivací jednání a odlišíme obecný strach z hanby od specifické péče o sobě přiměřenou čest (*timé*). Poté se podíváme na rozdíl mezi dvěma „smíšenými“ dispozicemi, tj. zdrženlivostí (*enkrateia*) a středností ve studu (*aidós, aidémón*), na nichž předvedeme jiné porozumění rozdílu mezi dispozicí prohairtickou (*hexis prohairtiké*) a afektivní (*hexis pathétiké*).

— STRACH Z HANBY VS. PÉČE O ČEST

Prvním rysem studu je jeho nespecifičnost: „hanba“ (*adoxia*) se může týkat v zásadě jakéhokoli typu jednání či situace, které vstupují do mravního

hodnocení.³¹ Stud se tudíž může týkat všech oblastí, u kterých existuje nějaká společná představa o tom, co je a co není ošklivé a hanebné, tedy v zásadě všeho, kde se Aristotelés snaží určit střed (ctnost) proti nadbytku a nedostatku.³² To je patrné i ve shora uvedeném příkladu s občanskou statečností, jež je popsána právě pomocí studu: stud je vyjádřením internalizované citlivosti vůči sdíleným představám o tom, co je v této oblasti hanebné. Stud tedy v nějakém smyslu náleží celé mravní oblasti jako takové.

Tuto obecnou citlivost vůči tomu, co je (v určitém společenství) nahlíženo jako hanebné, je ovšem třeba odlišit od dvou specifických ctností, které se týkají něčeho, co bychom také mohli označit jako citlivost vůči „mínění druhých o nás“: jsou to velkomyslnost (*megalopsychia*) a ctižádost (*filotimia*).³³ Tyto ctnosti usilují o přiměřenou míru pozitivního uznání čili o čest (*timé*). Přestože jejich popisu věnuje Aristotelés velký prostor, žádná významnější

31 Kategorie „ošklivosti“ či „ostudnosti“ patří k obecnému mravnímu hodnocení: αἰσχρὸς je na obecné rovině opakem καλός. Aristotelés se na mnoha místech vyjadřuje o různých věcech či charakterových dispozicích, které jsou více či méně „hodné studu“, srov. např. *Eth. Nic.* VII 7, 1149a25; IX 8, 1168a31.

32 Srov.: „(...) every specific excellence also involves its own kind of sensitivity and concern for what is fine and disgraceful in its sphere.“ (Broadie – Rowe 2002, 44)

33 Velkomyslnost se týká velkých činů a velké cti. U skromnějších činů je střed ohledně žádání si přiměřené cti bezejmenný (*Eth. Nic.* IV 10, 1125a35–b26). Srov. *Eth. Nic.* IV 7, 1123b20, 1124a4–5.

30 „It seems that Aristotle should have recognized *aidós* as a virtue after all.“ (Raymond 2017, 159)

souvislost se studem zde zmíněna není.³⁴ Důvod je zřejmý: čest se týká toho, co je *kalon*, tedy vynikající, obdivuhodné a krásné, zatímco stud se pojí s tím, co je nízké, ohavné, ošklivé (*aischron*, *faulon*). Raymondova interpretace obojí slučuje: předpokládá, že snaha o dobrou pověst a snaha vyhnout se hanbě náleží jedné a téže dispozici. Aristotelés zde však patrně vidí rozdíl: nesnaží se najít střednost (a k ní náležející špatnosti nadbytku a nedostatku) ve vztahu k obecně chápanému mínění druhých o nás, nýbrž odlišuje nárokování si cti (*timé*) od strachu z hanby (a případně vědomé snahy se jí vyhnout).

Čest patří mezi tzv. vnější dobra, neboť závisí spíše na druhých lidech.³⁵ Proto také Aristotelés výrazně oslabuje tradiční představu o jejím významu pro šťastný život: čest nemůže být dobrem nejvyšším, protože štěstí spočívá ve vlastní činnosti duše.³⁶ Později ale také dodává, že je největším z vnějších dober,³⁷ což znamená, že ji staví nad zdraví, bohatství, moc, či dokonce rodinu a přátele. Čest je „cena (*athlon*) ctnosti a získávají ji ti, kdo jsou dobří“.³⁸ Když tedy Aristotelés odmítá, že by *timé* byla nejvyšším cílem života, říká jen to, že *areté* a její uskutečňování je přednější a důležitější než *timé*. Dobrý člověk si má žádat sobě přiměřenou čest a uznání, protože si to zaslouží.³⁹ To jinými slovy znamená, že nelze mít

megalopsychia ani *filotimia*, aniž by člověk byl dokonale dobrý. Čest patří jen těm, kdo skutečně mají *areté*.

V tomto kontextu pak slábne Raymondův argument, že ctnostný člověk má být schopen zakoušet stud, neboť nemůže být imunní vůči poryvům štěstěny: může se prý stát předmětem pomluv, může být nucen k nedobrovolnému jednání a jeho reputace závisí také na činech jiných, jemu blízkých lidí (Raymond, 2017, 157). Raymond zde zjevně přehlíží, že všechny tyto ohledy sice mají v Aristotelově uvažování o šťastném životě místo, jejich vliv na štěstí (a potažmo ctnost) však Aristotelés systematicky omezuje právě s důrazem na to, že štěstí spočívá ve vlastní činnosti.⁴⁰ A pokud ctnostného člověka potká nepřízeň osudu, snáší to „krásně“ nikoli díky střednosti v zakoušení studu, ale právě díky své vznešenosti a velkomyslnosti (*sic!*).⁴¹ Kromě toho takový člověk dokáže rozlišovat, na čím uznání skutečně záleží a za co, a čemu naopak nemusí věnovat pozornost.⁴² Podobné rozlišování můžeme u Aristotela vidět i v případě studu: kromě výše citované pasáže z Etiky Eudémovy⁴³ najdeme zajímavé místo v Rétorice, kde Aristotelés tvrdí, že před blízkými lidmi se stydíme

34 Jediná výjimka bude diskutována níže.

35 *Eth. Nic.* I 3, 1095b24–30.

36 *Eth. Nic.* I 6, 1098a7–8.

37 *Eth. Nic.* IV 7, 1123b21.

38 *Eth. Nic.* IV 7, 1123b35–36.

39 Podrobnější výklad role cti ve šťastném životě má Ford (2010, 399).

40 Srov. např. *Eth. Nic.* I 6, 1098a7–8; I 11, 1100b13–34.

41 γεννάδας ὦν καὶ μεγαλόψυχος – *Eth. Nic.* I 11, 1100b32.

42 „Nevšimne si však uznání, kterého by se mu dostalo od kohokoli a za věci malé – neboť to není čest, které jest hoden –, a stejně ani hanobení – neboť to se ho právem netýká.“ Aristotelés (2013, 97); *Eth. Nic.* IV 7, 1124a10–12.

43 Viz výše, *Eth. Eud.* 1233b 26–27.

za to, co je hanebné doopravdy, zatímco před cizinci za to, co je hanebné pouze podle konvence.⁴⁴ Ani to ale neznamená, že střednost ve vztahu k hanbě je totéž, co střednost ve vztahu ke cti.

Přesto Aristotelés stud v souvislosti s velkomyslností v jednom specifickém případě explicitně připouští: při přijímání dobrodiní.⁴⁵ I zde se však jasně ukazuje důraz na pozitivní motivaci a snahu o vynikání: ctnosti náleží vždy to, co je „vyšší“ a v čem se projevuje aktivita, iniciativa. Proto nemůže připustit, aby strach z hanby byl sám o sobě relevantním motivem jednání ctnostného člověka. Aristotelův ideál dokonale dobrého člověka se tak snaží minimalizovat dopady negativního hodnocení druhých na štěstí individua: ctnostný člověk nejen že nebude jednat hanebně, ale nebude po tom ani toužit a bude mu záležet jen na mínění jiných dobrých lidí, tj. nebude dbát na pomluvy lidí horších než on. Pocity studu u něj budou přípustné (např. při přijímání dobrodiní), nebudou ale konstitutivní součástí jeho praktického rozvažování.

Není pak ale přesto možné uvažovat (spolu s Raymondem) o člověku, který je dobrý a zároveň má ohledně studu specifickou *hexis prohairetiké*, čili základem jeho praktické rozvahy je vědomá snaha vyhnout se hanbě? Domníváme se, že pokud by Aristotelés takovou možnost připustil, neoznačil by takového člověka

za „dobrého“, a to minimálně ze dvou důvodů: za prvé, ctnost se u Aristotela řídí vždy tím, co je vyšší. Pokud se někdo ve svém rozhodování a volbě snaží primárně vyhnout hanbě, nejde již o (podmíněně chvályhodnou) střednost ve studu, ale o (chvály nehodnou) malomyslnost, neboť se v jednání nezaměřuje na vynikání a krásu, ale řídí se podle toho, co je horší a nižší.

Za druhé, praktická rozvaha má posuzovat samotné jednání v dané situaci, a nikoli domnělé představy o tom, co za hanebné považují druzí. Jedinou přípustnou variantou by byl zřejmě strach z hanby před těmi, kdo mají *frónesis*. I pak bychom se ale měli ptát, čím se má ve svém rozhodování řídit ctnostný člověk: zda má uvažovat o jednání samém a jeho „kráse“, nebo o své představě toho, jak budou jednání či situaci případně posuzovat druzí. Domníváme se, že Aristotelův text se jasně kloní k možnosti první: člověk totiž nemůže být opravdu dobrý bez *vlastní* rozumnosti, tj. musí být sám schopen posoudit, co je „střed“ v dané situaci, a jaké jednání je tedy „krásné“ čili nejlepší.⁴⁶ Pro skutečně dobrého člověka je proto zbytečné a potenciálně matoucí nechat se v praktickém rozvažování vést svými představami toho, co na jeho jednání asi řeknou druzí lidé. To, že tohoto ideálu málokdo dosahuje, a tudíž je pro něj dobré mínění či rad druhých lidí dbát, je jiná věc.

44 Viz výše pozn. 20.

45 Srov.: „A ježto může [velkomyslný člověk] dobře činit, stydí se dobrodiní přijati (εὐεργετούμενος δ' αἰσχύνεται); neboť ono přísluší vyššímu, toto nižšímu.“ Aristotelés (2013, 96). *Eth. Nic.* IV 8, 1124b9–10.

— ENKRATÉS A AIDÉMÓN

Nyní se ještě jednou podívejme na rozdíl mezi dispozicemi prohairetikými

46 Srov. *Eth. Nic.* VI 13, 1144b30–32.

a afektivními. V závěru IV. knihy Etiky Nikomachovy Aristotelés srovnává člověka majícího stud s člověkem zdrženlivým: oba mají jaksí smíšenou povahu, která „ještě není ctností“, je však zároveň lepší než špatnost.⁴⁷ Zkusme nyní tyto dvě „smíšené“ dispozice porovnat, neboť představují důležité mezistupně Aristotelovy mravní typologie.

Zdrženlivost je Aristotelem chápána ve dvou významech: jednak ve významu vlastním („prostém“: *haplós*), jednak v částečném (*kata meros*)⁴⁸ čili přeneseném (*kata metaforan*).⁴⁹ Zdrženlivost ve vlastním významu se vztahuje k témuž, k čemu se vztahuje nevázanost (*akolasia*) a uměřenost (*sófrosyné*), tj. k „nutným“, přirozeně lidským tělesným žádostem a slastem.⁵⁰ V přeneseném významu se pak vztahuje k věcem, které jsou žádoucí samy o sobě, jako bohatství, vítězství nebo čest (*sic!*), v nichž může být překročena míra.⁵¹ V tomto významu bývají zdrženlivost spolu s nezdrženlivostí (*akrasia*) chápány jako „smíšené“, nedokonalé dispozice (*hexis*) vedle ctnosti a špatnosti coby dispozic „dokonalých“: lze mluvit o člověku, který je (ne)zdrženlivý co do peněz, zisku,

cti, vznětlivosti atd.⁵² Člověk zdrženlivý co do cti si tedy ve svém nitru žádá více uznání, než mu náleží, tuto žádost ale dokáže regulovat a nenechá se jí řídit. Naproti tomu člověk (co do cti) nezdrženlivý se sice nejprve rozhodne chovat se přiměřeně a žádá sobě přiměřenou (střední) míru, nakonec v něm ale ctižádost převládne a žádá si více cti, než mu náleží.⁵³ Klíčovou roli zde hraje právě záměrná volba: zatímco zdrženlivý člověk při ní setrvává (navzdory svým špatným žádostem), nezdrženlivý člověk sice učiní správnou volbu, vinou svých špatných žádostí u ní však nesetrvá (a je proto lepší než člověk špatný, který se pro špatné jednání přímo rozhoduje). Člověk, který je zdrženlivý co do cti, se tedy vyhne nesprávnému jednání (k němuž nicméně tíhne) nikoli díky *pocitu* studu, ale díky tomu, že setrvá u svého úsudku (*logos*),⁵⁴ resp. volby (*prohairesis*).⁵⁵ To je zjevně jiný případ, než který Aristotelés popisuje na příkladu mladíků, kteří „žijí podle vášně, (...) studem pak jsou od [chybného jednání] zdržováni“.⁵⁶

Zdrženlivost i stud jsou proto „smíšené“ dispozice, jež jsou podmíněně chvályhodné a podobají se ctnosti, každá

47 *Eth. Nic.* IV 15, 1128b33–34.

48 *Eth. Nic.* VII 6, 1147b20.

49 Srov. *Eth. Nic.* VII 7, 1149a21–24: „Jest tedy zjevno, že nezdrženlivost a zdrženlivost se vztahují pouze k tomu, k čemu se vztahuje nevázanost a uměřenost, a že pro ostatní věci jest jiný druh nezdrženlivosti, který se tak nazývá pouze přeneseně a ne prostě.“ Aristotelés (2013, 163).

50 *Eth. Nic.* VII 6, 1147b24–28. V jiné pasáži je Aristotelés charakterizuje jako slasti a bolesti (resp. žádání a odpírání) týkající se hmatu a chuti (VII 8, 1150a9–10).

51 *Eth. Nic.* VII 6, 1147b29–30.

52 *Eth. Nic.* VII 6, 1147b32–34. Srov. *Eth. Nic.* VII 1, 1145a35–b8.

53 Příkladem takového jednání by mohl být Patroklos (ponecháme-li stranou, že hybatelem jeho jednání byl Zeus). Patroklos se pravděpodobně chtěl řídit Achillovým zákazem, jeho *thymos* (zažehnutý Diem: *Il.* XVI, 691) jej však v rozhodující chvíli ovládl a přiměl jej k pronásledování Trójanů. Tím si Patroklos osoboal čest, která měla náležet Achillovi (*Il.* XVI, 90).

54 *Eth. Nic.* VII 11, 1151b25–27.

55 *Eth. Nic.* VII 10, 1151a30.

56 *Eth. Nic.* IV 15, 1128b17–18 (překlad A. Kříže).

ovšem jinak. Obě zabraňují špatnému jednání, liší se však tím, že zatímco u zdrženlivosti jde zjednodušeně řečeno o napětí mezi rozumem a emocí (*logos-pathos*), v případě studu jde o konflikt mezi dvěma emocemi (*pathos-pathos*).⁵⁷ Zatímco zdrženlivost je dispozice Aristotelem explicitně spojená s vlastní volbou (*prohairesis*), stud je spíše emocí (*pathos*) zabraňující špatnému jednání bez vlastní volby (*prohairesis*), tedy jednání vedené příslušnou konvenční morálkou.

Střednost ve studu tedy není dispozicí prohairtickou, spočívající ve schopnosti najít střed dané situace pomocí *frónésis*, zvolit jej a jednat podle toho,⁵⁸ nýbrž dispozicí afektivní (*hexis pathétiké*), v níž je jednání vedeno přiměřenou citlivostí člověka k prožívání vlastní sociální identity. Je to podmíněně chvályhodná střednost, která má důležitou roli právě v případě lidí, jejichž jednání (ještě) není vedené vlastním rozvažováním (*búleusis*) a volbou (*prohairesis*), ale právě jen emocemi (*pathé*), které jsou už zároveň řádně kultivované v tom smyslu, že žádání a odpírání daného člověka se neodehrává v rovině subjektivní slasti a bolesti (*hédoné, lypé*), nýbrž na vyšší úrovni internalizovaných konvenčních představ o krásném a hanebném (*kalon, aischron*). V tomto smyslu mluví X. kniha o těch, kdo „skutečně milují krásu“⁵⁹, nemají však ještě plně osvojenou ctnost. Jejich smysl pro stud je odrazem jejich touhy po cti (*timé*), tedy po něčem, co je

sice krásné, není to však ještě krása jednání samého, pro niž se má rozhodovat člověk skutečně ctnostný (jak ukazuje shora zmíněný rozdíl mezi statečností pravou a občanskou). Jejich jednání ještě není ctnostné, neboť není založené na vlastní „autentické“ volbě, ale právě jen na internalizovaných představách daného společenství. Je však lepší než jednání „množství“, které neposlouchá stud, nýbrž jen strach z trestu.⁶⁰

Onen řekněme „neautentický“ způsob jednání na základě studu náleží primárně mladým lidem, může však stejně dobře fungovat i u lidí starších. Tak lze ostatně chápat pasáž na začátku Etiky Nikomachovy, kde čteme, že není rozdíl mezi člověkem mladým věkem a člověkem, který má mladickou, nezralou povahu: nedostatek u něho totiž nezáleží v čase, nýbrž v tom, že se v životě nechává vést duševním hnutím (*kata pathos*) a honí se za vším.⁶¹ Povaha (*éthos*) takového člověka může být stálá a neměnná, neboť zvyk (*ethos*), základ povahy, se podobá přirozenosti, kterou již změnit

60 *Eth. Nic.* X 10, 1179b 10–16.

61 *Eth. Nic.* I 1, 1095a7–8. Pokud však řekneme, že lidé jednající podle studu jednají *kata pathé*, vzniká problém: ve zmíněné pasáži v I. knize jsou lidé žijící *kata pathé* označeni za nevhodné posluchače etické rozpravy, zatímco v knize X. jsou to naopak ti, komu taková rozprava může být užitečná. Zjednodušené řešení problému by bylo říci, že stud je emocí, která v sobě zároveň nese jisté rozumné konvenční normy i dané situaci. Jednání pod vlivem studu je tedy zároveň *kata pathos* i *kata logon*, neboť stud je emoce, která zajišťuje, že daný člověk jedná v souladu s tím, co jako správné ukazuje rozum, neboť teprve díky němu lze rozlišovat mezi krásou a ošklivostí (srov. *Pol.* I 2, 1253a15–18).

57 Srov. Belfiore, 2014, 196. S jiným důrazem si tohoto rozdílu všímá Raymond, 2017, 138.

58 Srov. *Eth. Nic.* II 6, 1106b36–1107a1.

59 ἀληθῶς φιλόκαλον, *Eth. Nic.* X 10, 1179b9.

nelze.⁶² Podobně i pasáž o občanské statečnosti nijak nenaznačuje, že by typ charakteru orientující se podle studu byl pouze přechodný a nestálý. Proto se domníváme, že je unáhlené tvrdit, že stud je neustálenou dispozicí náležející pouze mladým lidem, jimž pomáhá v nabývání ctnosti.⁶³

Člověk zdrženlivý je pak jiným typem „smíšeného“ charakteru: jeho jednání je spojené s vlastní (řekněme „autentickou“) volbou, přestože nakonec jedná proti ní. Člověk jednající pod vlivem studu takovou vlastní volbu nečiní. Pokud si ale postupně osvojí ctnost – tedy nejlepší ustálenou dispozici k vlastnímu rozhodování (*hexis prohairetiké*), která bude vždy zasahovat „střed“ a bude motivována krásou jednání samého⁶⁴ namísto konvenčními představami –, měl by si zároveň žádat i přiměřenou čest. Taková dispozice už ale nebude Aristotelem označena jako střednost v zakoušení studu (*aidémón*), nýbrž jako velkomyslnost (*megalopsychia*), resp. ctižádost (*filotimia*). Tyto ctnosti s sebou sice nesou i schopnost rozlišit, před kým a za co se případně (ne)stydět, nicméně hlavní motivací u nich již není strach z hanby a snaha se jí vyhnout,

ale touha po zaslouženém pozitivním ocenění druhými lidmi.

— ZÁVĚR

Pokusili jsme se představit Aristotelovo pojetí střednosti v zakoušení studu jako afektivní dispozici (*hexis pathétiké*), která vede jednání určitého typu lidí v situacích, kdy nevykonávají vlastní volbu a nechávají se vést obavou z hanby. Tato dispozice je pouze podmíněně chvályhodná, a to u mladých lidí, kteří teprve nabývají ctnost. Je zároveň dispozicí „smíšenou: strach z hanby má vyšší etickou hodnotu oproti strachu z trestu, neboť je signálem toho, že původní přirozené motivy jednání – slast a bolest – jsou v daném člověku nahrazeny (či doplněny) vyššími (byť zatím jen konvenčně chápanými) motivy krásy a ošklivosti. Zároveň je to však dispozice horší než ctnost, a to z několika důvodů: není projevem vlastního rozhodování, ale afektivní reakcí; rozhodující v ní jsou obecné konvenční představy o krásném a ošklivém, nikoli vlastní posouzení dané situace pomocí rozumnosti (*frónésis*) a vnímavost vůči ošklivosti (potažmo krásy) jednání samého; ačkoli je signálem citlivosti vůči (konvenční) krásy, vztahuje se primárně k tomu, co je horší a nižší (tj. k hanbě), nikoli k tomu, co je vyšší a žádoucí samo o sobě (tj. ke cti).

Aristotelova analýza studu tedy pokrývá jen relativně malou část situací, v nichž nějak zohledňujeme mínění druhých o nás: týká se naší vnitřní afektivní reakce při konfrontaci s něčím, co je „ošklivé“ podle (naší zvnitřnělé) konvence a co se nás zároveň týká, ať už v jednání, představě, či úmyslu. Aristotelovo tvrzení, že

62 *Eth. Nic.* II 1, 1103a15–26; VII 11, 1152a30–33.

63 Viz např.: „The fact that shame is not a *hexis* (...) is the result of Aristotle’s attempt to provide an account of the psychological tools that enable young people to aim at the noble and perform actions well prior to possessing fully formed virtuous dispositions of character. The basic idea is that shame is very much like an *emotion* because it lacks the stability or fixity of a disposition (...). Jimenez (2020, 158–159).

64 Srov. *Eth. Nic.* VI 2, 1139b 3–4: ἡ γὰρ εὐπράξια τέλος.

aidós je spíše duševním hnutím, které je podmíněně chvályhodné, je třeba chápat tak, že je to hnutí, které je projevem specifické reaktivní dispozice (*hexis pathétiké*), jež je vázaná na společenskou konvenci, v kontrastu k dispozicím založeným na vlastní autentické volbě (*hexis prohairetiké*). Nejlepší dispozicí ve vztahu k míněním druhých o nás jsou pak velkomyslnost (*megalopsychia*) a ctižádost (*filotimia*), které u dotyčného předpokládají existenci pravé ctnosti.

ZKRATKY

Aristotelés:

De An.

O duši

Eth. Eud.

Etika Eudémova

Eth. Nic.

Etika Nikomachova

Magna Mor.

Magna Moralia

Rhet.

Rétorika

BIBLIOGRAFIE

- Aristotelés. 2010. *Rétorika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha.
- Aristotelés. 2020. *Etika Eudémova*. Přeložili Viktor Zavřel a Jan Brázdil. Praha: dybbuk.
- Aristotelés. 2013. *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha.
- Aristotelés. 2018. *Kategorie*. Přeložili J. Hejlek, A. Havlíček, J. Jinek. Praha: Oikúmené.
- Belfiore, Elizabeth. 2014. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton: Princeton University Press. 430.
- Broadie, Sarah a Rowe, C. J. 2002. *Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. 1980. „Aristotle on Learning to Be Good.“ in *Essays on Aristotle's Ethics*. editovala Rorty, Amélie. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 69–92.
- Cairns, Douglas. 1993. *Aidōs*. Oxford: Clarendon Press.
- Ford, Anton. 2010. „Response to Irwin.“ *Classical Philology*. 105 (4): 396–402.
- Grimaldi, William. 1998. *Aristotle, Rhetoric II: a commentary*. Volume 2. Fordham University Press.
- Jimenez, Marta. 2020. *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Raymond, Christopher. 2017. „Shame and Virtue in Aristotle.“ *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 53 (12): 111–151.
- Taylor, C. C. W. 2006. *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books II–IV*. Translated with an Introduction and Commentary. Oxford.

