

UNIVERZITA PALACKÉHO
FILOSOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA PSYCHOLOGIE

Diplomová práce

Kultura viny a kultura hanby
The Guilt Culture and The Shame Culture

V Olomouci 2010

Vypracoval:
Mgr. Martin Zielina

Vedoucí diplomové práce:
doc. PhDr. Panajotis Cakirpaloglu, Dr.Sc.

Poděkování:

Rád bych poděkoval skutečně každému, kdo si můžu nárokovat, že mi při psaní této práce pomohl, byť třeba jen malým dílkem. Za všechny zmíním tři oblasti se svými zástupci. Za prvé je to P. Cakirpaloglu se svou trpělivostí a vstřícností, čímž mě zahrnoval při odborném vedení. Za druhé je to P. Kantor, milovník japonské kultury, který mě inspiroval k tomuto tématu svými vlastními postřehy z cest po Japonsku. V neposlední řadě jsou to mí rodiče P. Zielina a D. Zielinová, kteří mi připravili podmínky, bez nichž bych nikdy nebyl s to dokončit tuto práci.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

Olomouc 2010

.....
Martin Zelina

Obsah:

1. Úvod.....	5
1.2. Ruth Fulton Benedictová	6
2. Chryzantéma a meč.....	10
2.1. Japonské závazky	15
2.2. Kultura viny a kultura hanby	22
3. Poválečná diskuze o distinkci kultury.....	25
3.1. Stud a vina.....	33
3.2. Nástin výchovných stylů v USA a Japonsku.....	44
3.3. Náboženské pozadí výchovy v USA a Japonsku	48
3.4. Odkud se vzalo slovo kultura?.....	50
4. Závěr	51
5. Souhrn.....	62
6. Seznam literatury	66
7. Přílohy	72

1. Úvod

Japonsko podepsalo kapitulaci 2. září 1945. Tomuto aktu však předcházel nejničivější útok v historii všech dosavadních válek. Svržení atomových bomb na města Hirošimu a Nagasaki ukončilo život více než 100 000 lidem.

V následujícím roce vyšla monografie americké antropoložky Ruth Benedictové *The Chrysanthemum and the Sword*. Autorka této knihy se proslavila svými výzkumy „kulturních vzorců“¹, a tak byla oslovena americkou vládou, aby se pokusila popsat kulturní vzorec jejich úhlavního nepřítele. Již zmíněná publikace je antropologickou zvláštností. Benedictová ji sepisovala během druhé světové války při bojích s Japonskem. Světový konflikt znemožňoval uskutečnit výzkum přímo v Japonsku, proto Benedictová sbírala data „na dálku“. Zkoumala Japonsko pouze zprostředkovaně skrze novinové články, knihy, z nahrávek, filmů, hovořila s Japonci sídlícími v USA a mnoho užitečných informací získala i od japonských zajatců.

A právě na válečných zajatcích lze demonstrovat odlišnost přístupu, který nelze vysvětlit jen na základě osobnostních charakteristik zajatých. Američané považovali za zcela samozřejmé, že v případě zajetí se zajímali, zda jejich rodinní příslušníci jsou stále naživu a mlčeli, když je vyslýchali, aby podali informace o rozmístění bojových jednotek. Zatímco japonští zajatci podávali takovéto informace otevřeně a navíc si nedělali starosti s kontaktováním svých rodin². Podobné rozdíly R. Benedictová interpretovala kulturně a na jedné straně přisoudila kulturu viny Američanům a na druhé straně kulturu hanby Japoncům³.

Americká kultura je tak spojena s konceptem viny, což je primární sociální kontrola regulující nepřístojné chování svých členů prisouzením viny, která je následně potrestána. Japonská kultura je pak spojena s konceptem hanby, přičemž usměrňujícím mechanismem jsou ostatní členové společnosti

¹ *Patterns of Culture* (1934) s českým překladem *Kulturní vzorce* (1999).

² Srv. http://en.wikipedia.org/wiki/Ruth_Benedict; heslo – Ruth Benedict.

³ R. Benedictová zaznamenala odpověď jednoho z japonských zajatců: „Some men asked to be killed, but if your customs do not permit this, I will be a model prisoner“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 41).

a zároveň obava nepřiměřeně jednajícího, že bude ze společnosti ostrakizován. Tyto koncepty byly v historii notně kritizovány, zvláště když se tato publikace Benedictové dostala i do Japonska. Reakce Japonců se pohybovaly od traktování jejího díla jako irelevantní na soudobou společnost Japonska až po pozici označující její dílo za šovinisticky etnocentrické.

Nicméně Millie R. Creighton prováděla čtyři roky výzkum v Japonsku⁴ a když se zeptala jednoho japonského neurochirurga, co si myslí o této kulturní dichotomii, tak po poměrně dlouhé latenci připustil, že ač je to pro něho těžké přiznat, tak R. Benedictová má podle něho pravdu⁵. Je tedy nutné, abychom byli velmi obezřetní při posuzování této kulturní dichotomie.

Těžiště této práce spočívá v představení zmíněného konceptu kultury viny a kultury hanby Ruth Benedictové společně s kritikou a komentáři objevujícími se bezprostředně po vydání knihy *Chryzantéma a meč*⁶ až po současnost. Dříve než však dáme slovo samotné autorce, je potřeba ji alespoň v krátkosti představit.

1.2. Ruth Fulton Benedictová

Ruth Fulton Benedictová (1887-1948) se narodila v Norwich ve státě New York. Její otec byl uznávaným chirurgem a zemřel, když jí byly dva roky. Její matka, učitelka a knihovnice, byla nucena živit rodinu sama. Díky stipendiu mohla Ruth spolu se svou sestrou navštěvovat elitní *Vassar College*, kde studovala anglickou literaturu. Tak jako řadu akademiků z její generace ji oslovil progresivismus v politice a modernismus v umění. Značně oblibě se začínala těšit díla Friedricha Nietzscheho. „Podle Margaret Caffreyové, autorka biografie Ruth Benedictové, pochopila budoucí antropoložka knihu *Tak pravil Zarathuštra* jako výzvu k odstranění konvenční morálky a konformity, která údajně dusí veškerou tvořivost.“⁷ Po promoci v roce 1909 vyučovala dva roky ve škole a v roce 1914 se provdala

⁴ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 298.

⁵ odpověď neurochirurga: „Well it's very hard for me to say, you see I am Japanese and so I don't like to say I agree with her, but in truth I think she was really right“ (M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage* str. 280).

⁶ Ačkoliv stále ještě kniha *The Chrysanthemum and the Sword* čeká na svůj překlad do češtiny, budeme kromě anglického používat také přeložený název do češtiny – *Chryzantéma a meč*.

⁷ Ivo T. Budil, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, str. 186.

za biochemika Stanleyho Benedicta. Život ženy v domácnosti ji ale příliš neuspokojoval. K její životní melancholii přispívala skutečnost, že její touha po dětech zůstala nenaplněná. Měla celou řadu zájmů: od rytmického tance přes sociální práci až po vlastní literární tvorbu. Po celý život se například věnovala psaní poezie, kterou vydávala pod pseudonymem Anne Singleton.

Zlom v jejím životě znamenal rok 1919, kdy zahájila studium antropologie na *New School for Social Research* v New Yorku. Navštěvovala zde přednášky Alexandra Goldenweisera a Elsie Clews Parsonsové. V systematickém studiu antropologie pokračovala od roku 1921 na *Columbia University* pod vedením Franze Boase. Po dosažení doktorátu v roce 1922 se jako Boasova asistentka a spolupracovnice soustavně věnovala vědecké a pedagogické práci v oblasti kulturní antropologie. V roce 1931, v období Boasovy nemoci, převzala hlavní organizační a pedagogické funkce na katedře kulturní antropologie. Její spolupráce s Boasem trvala až do jeho odchodu do penze v roce 1937, kdy se vedení katedry ujal R. Linton.

Za druhé světové války odešla do Washingtonu. Zde jako vedoucí analytické sekce *Office of War Information* prováděla výzkumy nepřátelských národů a okupovaných území (Rumunsko, Holandsko, Německo, Thajsko a Japonsko). Po válce se vrátila na *Columbia University*, kde od roku 1947 vedla výzkumný projekt zaměřený na interkulturní studium současných komplexních kultur – *Research in Contemporary Cultures*. Za dobu své třicetileté kariéry Benedictová zastávala řadu významných vědeckých funkcí. Byla předsedkyní Americké antropologické společnosti a Americké etnologické společnosti, viceprezidentkou Americké psychopatologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* atd.

V létě roku 1948 se Benedictová rozhodla navštívit evropské země, které byly předmětem srovnávacího výzkumu současných kultur, v jehož čele stála. V průběhu této cesty navštívila také Československo, kde se zúčastnila semináře UNESCO v Poděbradech. Dlouhá a vyčerpávající cesta po Evropě podlomila její křehké zdraví. Zemřela pár dní po svém návratu, 17. září roku 1948.

Benedictová podstatně přispěla k rozpracování teoreticko-metodologických východisek Boasovy školy kulturní antropologie. Za základní cíl antropologie považovala studium rozsáhlé škály zvyků, obyčejů

a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Úkolem antropologa je odhalit, jakým způsobem se kultury transformují a diferencují. Podle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, je jejich kultura, společně sdílené ideje a normy, tedy „ten komplexní celek, který zahrnuje všechny zvyky, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“⁸ Ideálním předmětem antropologických výzkumů jsou preliterární společnosti. Ty díky své relativní izolaci vytvořily osobité kultury a představují tak „laboratoře“, v nichž mohou antropologové studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Antropologický výzkum navíc umožňuje odlišit vzorce chování specifické pro lokální kultury od těch, které jsou univerzální pro celé lidstvo.

První antropologické práce Benedictové byly napsány v duchu deskriptivních studií F. Boase. Závislost na difuzionistickém výkladu kultury je evidentní na její disertační práci *Koncept ochranných duchů u indiánů Severní Ameriky* (1923). Dostatečně výmluvně to ilustrují slova, která napsala v závěru této studie: „Člověk buduje svoji kulturu z nejrůznějších prvků a znovu a znovu je kombinuje. Dokud se nezbavíme nesprávného předpokladu, že výsledkem tohoto procesu je organismus s funkčně uspořádanými vzájemnými vztahy, nepodaří se nám objektivně pochopit náš kulturní život ani kontrolovat jeho projevy.“⁹

V letech 1922-26 prováděla terénní výzkum čtyř indiánských kmenů – Serrano, Zuñiů, Cochiti a Pima. Současně vedla terénní výzkumy studentů *Columbia University* mezi indiány kmene Apačů a Černonožců. Tyto výzkumy ještě nepostihují zkoumané kultury v celé jejich šíři a komplexnosti, ale jsou zaměřené pouze na vybrané oblasti života těchto kmenů. Tomu ostatně odpovídají i názvy jednotlivých prací – *Pohádky indiánů Cochiti* (1931) nebo *Mytologie Zuñiů* (1935).

„Velký zdroj inspirace představovala pro Ruth Benedictovou četba Oswalda Spenglera, jehož kniha *Zánik Západu* (1918-1924) dosáhla po první světové válce mezi evropskými i americkými vzdělanci značné (byť pomíjivé) popularity. Oswald Spengler rozlišil dvě kontrastní osudové ideje – psychické

⁸ R. Benedictová, *The Science of Custom* (ed. V. F. Calverton). In *The Making of Man*, str. 806.

⁹ R. Benedictová, *Concept of Guardian Spirit in North America*. In M. Mead, *An Anthropologist at Work, Writings of Ruth Benedict*, str. 204.

konfigurace západních dějin: apollinskou klasického světa a faustovskou světa moderního. Apollinský člověk žil v uspořádaném kosmu, který harmonicky korespondoval se stavem jeho duše. Naproti tomu pro faustovského člověka moderní éry toužícího po nekonečnu je konflikt podstatou a smyslem existence. Jistou zmatenost a zjevnou schematičnost Spenglerových vývodů přikládala Ruth Benedictová skutečnosti, že se snažil svoji teorii doložit na rozvinutých a komplexních civilizacích, jež jsou příliš složité, než aby jejich převedení na jednotný charakteristický psychologický typ působilo přesvědčivě.¹⁰

Společně pak s Nietzsche a zejména jeho rozdělením na apollinský a dionýský typ se Ruth Benedictová nechává inspirovat ve své slavné knize *Vzorce Kultury*, což ostatně i sama v této knize přiznává, když tvrdí, že Nietzsche „píše o dvou zcela protichůdných způsobech, jimiž se lze dobrat životních hodnot. Dionýský typ se jich snaží dosáhnout, 'zbořením obvyklých hranic a krajních mezí existence'; v okamžicích, kterých si nejvíce cení, usiluje o únik za hranice vymezené pěti smysly, o průlom do jiné roviny prožitků. Touhou člověka dionýského typu je dostat se prostřednictvím osobních zkušeností a rituálů do určitého psychického stavu, dosáhnout extrému. Nejbližší obdobou stavů, které vyhledává, je opilost a nad jiné si váží i inspirační pramenících ze šílenství. Stejně jako Blake věří, že 'cesta extrému vede do paláce moudrosti'. Člověk apollinského typu se k tomu všemu staví nedůvěřivě a často má o takových zážitcích spíše mlhavou představu. Dokáže je ze svého vědomí vyhostit. 'Zná pouze jeden zákon – sebeovládání v helénském smyslu.' Drží se střední cesty, známou mapu neopouští a nezahrává si s rozrušujícími psychickými stavy. Jak to Nietzsche pěkně vyjádřil, jedinec apollinského typu i ve víru tance 'zůstává tím, čím je, a uchovává si své občanské jméno'.“¹¹

Benedictová se pokouší podobně jako Spengler odlišit zjednodušujícími kontrastními nálepkami kultury národů, které v nějakém ohledu stojí proti sobě. V případě knihy *Vzorce kultury* odlišuje Pueblany (indiány kmene Zuňiů a Hopiů) jako apollinský typ (uměření, trpěliví a sebeovládající se) od Dobuanů, které považuje za dionýský typ (bojující

¹⁰ I. T. Budil, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, str. 189.

¹¹ R. Benedictová, *Kulturní Vzorce*, str. 70.

o prestiž, individualisté, výstřední a agresivní). Podobně kontrastně na nás může působit i členění západní společnosti (zejména USA) na kulturu viny oproti Japonsku, které Benedictová ve své druhé neméně slavné knize *The Chrysanthemum and the Sword* přisuzuje kulturu hanby.

Americké antropoložce se navíc nikdy nepodařilo získat finanční grant na dlouhodobý terénní výzkum. Neměla tak možnost naučit se domorodý jazyk v průběhu vlastního výzkumu. Během svých pobytů mezi indiány byla proto odkázána na překladatele do angličtiny a ve svých knihách používala data, která získali dlouhodobým terénním výzkumem její kolegové. Přesto svými sugestivně napsanými již zmíněnými pracemi *Vzorce kultury* (1934) a *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) vzbudila pozornost odborné i laické veřejnosti. Rozpracovala v nich totiž problematiku kulturních vzorců a integrace kultury jako osobité varianty systémového výzkumu¹².

2. Chryzantéma a meč

Je rozhodně na místě se domnívat, že obě slova, která Benedictová použila v názvu svého bestselleru, jsou klíčová k pochopení jejího pohledu na Japonsko. Chryzantéma neodmyslitelně patří k Japonské krajině a její sněhově bílé okvětní lístky působí velice malebně. Chryzantéma se tak stává poklidným estetickým symbolem stojícím v ostrém kontrastu oproti bouřlivému meči. Nosit meč byla výsada, kterou mohli požívat pouze samurajové. A tak se meč stal jakýmsi symbolem ctnosti¹³. Mari Yoshihara považuje tyto dva symboly z názvu knihy za metafory vycházející z genderového rozlišení mezi mužem a ženou. „Zatímco chryzantéma je spojována s feminitou, křehkostí a citlivostí, tak meč s maskulinitou, silou a agresivitou.“¹⁴ Samotná Benedictová však hovoří o estetickém kultu (chryzantéma) a kultu meče (meč). Tuto distinkci uvádí pouze v úvodu knihy a dále se k ní podrobněji nevrací. Tyto kontradiktorické symboly jsou nedílnou součástí japonského národa, které autorka uvádí v celé řadě

¹² Srv. V. Soukup, *Přehled antropologických teorií*, str. 64-6; *Dějiny antropologie*, str. 359-61.

¹³ „They were symbols much as the sword of the samurai had been the symbol of his virtue“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 23).

¹⁴ M. Yoshihara, *Embracing the East: white women and american orientalism*, str. 173.

protikladných dvojic. „Obojí, meč i chryzantéma, jsou části obrazu. Japonci jsou v největší míře agresivní jako neagresivní, militarističtí jako estetičtí, arogantní jako zdvořilí, rigidní jako adaptibilní, submisivní jako dominantní, loajální jako zrádní, stateční jako bázliví, konzervativní jako přístupní změnám.“¹⁵ Tento výklad symbolů prozatím více zatemňuje, než vysvětluje záměr Benedictové. Pokusme se tedy vnést světlo do autorčiných popisů tím, že ji budeme následovat v dalším výkladu důležitých momentů vedoucích k lepšímu pochopení japonské společnosti.

Tato americká antropoložka vychází z premisy, že „nejvíce izolované části chování mají mezi sebou nějaký systematický vztah.“¹⁶ Jedná se o jednu z proměnných, které Benedictová zařazuje do svých kulturních vzorců. Mezi další takové proměnné patří i to, že obchodní strategie, rodinná uspořádání, náboženské rituály a politické cíle mohou být v rámci dané kultury vzájemně převáděny z jedné na druhou¹⁷. Jinými slovy se obecně jedná o platnost kulturního vzorce ve všech institucích ve společnosti.

Nejlépe se kulturní odlišnosti dvou národů ukazují, když mezi nimi dojde ke konfliktu. V případě války mezi USA a Japonskem je jistě důležité společně s Benedictovou upozornit na odlišné důvody ospravedlňující nepřátelské pozice jednotlivých národů. Spojené státy vyhodnocovaly dobytelské činy Japonska jako neoprávněné výpady proti mezinárodnímu míru. A vůbec se Japonsko v očích USA dopustilo provinění proti zásadě „žij a nechej žít“. Japonsko pohlíželo na důvody tohoto válečného konfliktu odlišně. Svou expanzi obhajovalo tím, že dokud každý i ten nejmenší státéček má vlastní absolutní suverenitu, tak je svět neuspořádán a podléhá anarchii. Japonsko se rozhodlo „zachránit svět“ tím, že pojalo úmysl jej hierarchicky strukturovat. Je docela nasnadě, že se samotné Japonsko mělo stát vrcholem celé této „řádné“ společnosti.

V japonské společnosti je hluboce zakořeněna víra v hierarchii. Benedictová upozorňuje, že to jednoduše neznamena pouhou západní autoritativnost dotýkající se pouze některých dílčích oblastí života Američana. Každý Japonec zná své „vlastní místo“ (*proper station*)

¹⁵ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 6.

¹⁶ Tamtéž, str. 11.

¹⁷ Srv. Tamtéž, str. 12.

ve společnosti, a tak se chová s ohledem na hierarchii natolik automaticky, že to Benedictová srovnává s dýcháním¹⁸. Jakoby Japonsko bylo jeden veliký královský dvůr a občané služebníci s jasně určeným hierarchickým postavením. Každý sociální kontakt se řídí touto asymetrií a i tak neutrální sdělení jako „jez“ (*eat*) nebo „posad' se“ (*sit down*) jsou vyslovována v různých synonymech podle umístění recipienta sdělení ve společnosti.

Tento důraz na sociální stratifikaci lze uvést i v případě gramatického označování druhých lidí oproti mluvčímu. Soudobá angličtina nerozlišuje mezi ty a vy, když sjednocuje toto rozlišení pod zájmenem *you*. Zatímco Japonština důsledně odlišuje koncepty *uchi* a *soto*. První zmíněné se týká bezprostřední, privátní skupiny (*in-group*), zatímco *soto* označuje veřejnost (*out-group*). S rostoucím počtem přátelství dle předem stanovené hierarchie členů společnosti se *uchi* rozrůstá na úkor *soto*. Nemělo by být překvapující, že komunikace v *uchi* a *soto* situacích bude podléhat odlišným komunikačním stylům¹⁹.

Na tomto místě můžeme zmínit Sapir-Whorfovou hypotézu, která v radikální formě považuje jazyk za něco, co „řídí“ myšlení, popřípadě v mírnější formě, že jazyk „ovlivňuje“ myšlení²⁰. Znamená to, že jazyk reaguje na potřeby svých uživatelů (rodilých mluvčích). Lze uvést například jazyk Eskymáků, který obsahuje daleko více výrazů pro sních než třeba čeština. Podle Sapir-Whorfovy hypotézy je velmi obtížné či vůbec nemožné, naučit se cizí jazyk, protože hovořit jazykem znamená v tomto jazyce i myslet a tím rozlišovat entity ve světě (realitu). V našem případě by Čech obtížně rozuměl či vůbec nerozuměl, proč Eskymáci označují sních různými slovy, když je to přece pořád sních.

Souhlasíme s mírnější formou Sapir-Whorfovy hypotézy. Připustit radikální formu by znamenalo „nerozumět“ cizincům, což by samo o sobě stačilo, aby na základě této formulace byla práce R. Benedictové v principu neobhajitelná. Na druhou stranu ponecháváme otevřenou otázku, do jaké míry lze rozumět cizímu jazyku. Považujeme však za přínosné uvědomit si obtíže vznikající při neproblematickém „slovníkovém“ překladu výrazu

¹⁸ „Behavior that recognizes hierarchy is as natural to them as breathing. It is not, however, a simple Occidental authoritarianism (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 47).

¹⁹ Srv. S. K. Maynard, *Japanese Communication: Language and Thought in Context*, str. 32 n.

²⁰ Např. srv. Tamtéž, str. 2.

z jednoho jazyka do druhého. Jestliže budeme společně s S. K. Maynardem tyto myšlenky aplikovat na japonštinu, tak zjistíme, že narozdíl od „já“ v indo-evropských slovních základech je *uchi* něčím ne tak ohraničeným. *Uchi* je spíše vztah, který slouží k sebe-ukotvování vlastního *self*, které se neustále proměňuje a formuje na základě sociálních vztahů. Takie Sugiyama Lebra popisuje tuto proměnlivost *self* u Japonců jako „interaktivní *self*“ (*‘the interactional self’*), „niterné *self*“ (*‘the inner self’*) a „neohraničené *self*“ (*‘the boundless self’*). U interaktivního *self* (*‘the interactional self’*) rozlišuje dva póly. Prvním je „prezentace“ (*‘presentational’*) a druhým „schopnost empatie“ (*‘empathetic’*). Zatímco (re)prezentativní stránka interaktivního *self* je kontinuální, vědomou reflexivitou mezi jednáním *self* a sankcemi publika, tak schopnost empatie je zvnitřněným vědomím *self* jako v případě člena ve skupině nebo jako partnera ve vztahu. Niterné *self* (*‘the inner self’*) je velmi zranitelné a plné pochybností. Je spojováno s termínem *kokoro*, který může být překládán jako „srdce, nitro, mysl, emoce či duch“ a je nejjintimnější částí Japonce. *Kokoro* určuje opravdovost, čistotu a bezúhonnost člověka. A konečně neohraničené *self* (*‘the boundless self’*) způsobuje zaniknutí distinkce mezi subjektem a objektem. Takové *self* je vzdáleno vlastnímu aktivnímu zdůrazňování. Naopak je zcela pasivní a receptivní. Dochází ke vzájemnému splynutí *self* s ostatními²¹.

Pokud se opět vrátíme k výkladu Benedictové, tak celou tuto diskusi odbývá jedinou větou, ve které upozorňuje na odlišnosti skrze anglické zájmeno v uvozovkách *‘you’*²². Nicméně upozorňuje, že zatímco se v západní společnosti obvykle chováme v domácím prostředí neformálně, tak v Japonsku i zde platí striktní etiketa. Mezi první výchovné úkoly tak patří vzdávat úctu otci a starším bratrům. „Manželka se uklání svému manželovi, děti se uklání svému otci, mladší bratři se sklání před staršími bratry, sestry pak před všemi svými bratry jakéhokoli věku.“²³ Nejedná se o prázdná gesta, ale o závazný způsob komunikace v rodině.

Takovou úctu k rodičům projevují nejenom děti v Japonsku ale i v Číně. Benedictová přitom upozorňuje, že i když v Číně v té době žilo

²¹ Srv. S. K. Maynard, *Japanese Communication: Language and Thought in Context*, str. 41.

²² „There is a different *‘you’* that must be used in each case and the verbs have different stems“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 47).

²³ Tamtéž, str. 49.

450.000.000 obyvatel, tak se mezi nimi vyskytovalo pouze 470 odlišných příjmení²⁴. V Japonsku až do poloviny 19. století bylo dovoleno užívat příjmení pouze šlechticům a samurajům²⁵. Do té doby totiž Japonsko podléhalo feudálnímu státnímu zřízení, které vyžadovalo loajalitu svých podřízených. Nebyla to tedy rodina a příbuzenské vztahy, které utvářely japonskou společnost, ale byl to feudální pán (*daimyo*), který byl vrcholem hierarchicky uspořádané provincie.

Společně s Benedictovou je třeba zmínit, že Japonsko v minulosti přebíralo mnoho z Číny. Nejednalo se pouze o zvyky ale také o písmo, náboženství či architekturu²⁶. Na druhou stranu Japonsko nikdy po vzoru Číny nesekularizovalo císaře. „Japonský název pro císařský palác je ‘Ti, kteří sídlí nad mraky’ a pouze členové této rodiny se mohou stát císařem.“²⁷ A proto skutečným vrcholem japonské společnosti se stává císař, kterému náleží loajalita všech ostatních v první řadě. Přes historické peripetie, kdy v letech 1192 až 1867 byla výkonná moc v rukou šóguna (doslovně - vojevůdce bojujícího proti barbarům)²⁸, se po reformách císaře Meidžiho kolem roku 1869 Japonsko proměňuje z feudálního zřízení na moderní demokratický stát pod znovu obnovenou císařskou svrchovanou mocí. Ovšem souhlasně s Benedictovou je třeba uvést, že reformy nepotíraly hierarchii jako takovou, ale byly namířeny proti šógunátu a sloužily k opětovnému dosazení císaře na vrchol hierarchicky uspořádané společnosti²⁹.

Zatímco podobné snahy by byly v euro-americké společnosti chápány jako zpátečnické, v Japonsku se úzkostlivě ctí staré tradice. Mottem takového přístupu k životu se zdá být - „Vše na své místo“³⁰. Proto lze stejně nahlížet i znovu dosazení císaře na vrchol hierarchie jako přirozený proces. Podobně v antickém Řecku Aristotelés neznaje gravitaci tvrdil, že každé těleso si nachází své přirozené místo od přírody. Nejedná se však o pouhou

²⁴ Srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 49.

²⁵ Srv. Tamtéž, str. 50.

²⁶ Srv. Tamtéž, str. 57 n.

²⁷ Tamtéž, str. 59.

²⁸ Srv. heslo Šógun; *The World Book Encyclopedia*, str. 432 n.

²⁹ Srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 79 n.

³⁰ Srv. Tamtéž, str. 87.

náhodnou podobnost a v odborné literatuře se můžeme setkat s přisouzením kultury hanby antické kultuře³¹.

2.1. Japonské závazky

Pohádka o pejskovi Hachi

„Hachi byl roztomilý pejsek. Hned jak se narodil, vzal si ho nějaký cizí pán a miloval ho jako vlastní dítě. Proto když zesílilo jeho slabé tělíčko, kdykoliv jeho pán šel ráno do práce, pejsek ho doprovázel na ulici až k autu a večer okolo pánova příjezdu domů, šel svému pánovi na stejné místo naproti.

Za nějaký čas pán zemřel. Ať to Hachi věděl nebo ne, přesto čekal na svého pána každý den. Chodíval na obvyklé místo, aby se podíval, zda neuvidí svého pána v davu lidí, kteří vystupovali z aut na ulici. Takto běžely dny a měsíce. Uplynul jeden rok, dva, tři, až nakonec uplynulo deset let. Zestárlou postavu Hachiho bylo vidět každý den před místem, kde stále hledal svého pána.“³²

Tato pohádka je významná pro ilustraci toho, jak má správně Japonec jednat. S tímto příběhem se setkávají děti na základní škole a je uveden titulem „Nezapomeň na *on*!“³³. Termín *on* je velice důležitý a lze ho s jistým zjednodušením do češtiny přeložit jako závazek³⁴. Tuto rozdílnou perspektivu americká antropoložka uvádí, když zmiňuje postoj k předešlým generacím. V západní kultuře se potomci chápou jako dědicové předešlých věků (*heirs of the ages*), zatímco ve východní kultuře jako jejich dlužníci (*debtors to the ages*). Každodenní život obzvláště novorozeného Japonce pak znamená navyšování dluhu. A právě termín *on* vyjadřuje závazek, který se jeví jako

³¹ E. R. Dodds, *Řekové a iracionálno*, str. 17 n., 26, 106 nebo 2. kap., proti této aplikaci rozlišení na kulturu hanby a kultury viny v antice vystupují např. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, str. 48 n., 154 nn. nebo H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, str. 2, 15, 24-7, 55 n.

³² R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 100.

³³ Tamtéž.

³⁴ „In Japanese usage it is translated into English by a whole series of words from ‘obligations’ and ‘loyalty’ to ‘kindness’ and ‘love’, but these words distort its meaning“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 99).

zadluženost, ze které se nikdy nelze zcela vymanit. Jestliže nelze splatit pohledávku, dlužník se musí chovat ke svým věřitelům alespoň úslužně, z čehož vyrůstá loajalita vzdávaná autoritám. Podobnou „půjčku“, kterou získal pejsek Hachi ve výše uvedené bajce, získal i každý člen japonské společnosti. Nedluží však pouze svým rodičům či vychovatelům, ale zejména celému Japonsku se vším všudy, jež je zastupováno císařem, který se proto stává i majoritním věřitelem. „Každá cigareta distribuována do předních linií ve jménu císaře zdůrazňovala *on* každého vojáka; s každým douškem saké před bitvou se navyšovalo císařské *on*. Každý pilot kamikadze před svou sebevražednou misí říkal, že splácí *on* císaři.“³⁵

V tomto výčtu by šlo jistě pokračovat. Přidržíme se však toho, že *on* je stále vzrůstajícím závazkem vůči rodičům a v konečném důsledku k císaři. Benedictová na několika místech používá formulku, že si Japonec obléká *on*³⁶. To se naplňuje loajalitou a úctou projevanou autoritám, přičemž i smrt je měna, ve které může být tento dluh splácen či dokonce zcela splacen³⁷. Jak se ukáže později, tak dluh nezaniká smrtí dlužníka, ale automaticky přechází na ostatní členy jeho rodiny.

Nemusí být proto překvapivé, že i taková maličkost jako nabídka cigarety je odmítnuta, pakliže by dárce nebyl v žádném vztahu s obdarovaným, který by společně s cigaretou převzal i *on*. Taková laskavost může Japonce i zahanbit. Kdo by se totiž chtěl stát dobrovolně dlužníkem v nevýhodné transakci *on* za cigaretu? Benedictová demonstruje na díle *Botchan* z roku 1906 autora Soseki Natsumeho, jak je skutečně obtížné stát se dlužníkem *on* v neformálních vztazích.

Mezi evropsky orientovaným učitelem a jeho ortodoxně smýšlejícím kolegou nastane konflikt, když první zmíněný nechá za sebe zaplatit směšnou částku za chlazenou vodu s vědomím, že tak na sebe přejímá i *on*. Jeho kolega však považuje takové jednání za ztrátu cti (tedy hanbu). A vůbec není ochoten pochopit, že někdo může bez protestů přijmout *on* za tuto službičku. „Taková nadměrná přecitlivělost společně s bolestivou

³⁵ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 101.

³⁶ Např. Tamtéž, str. 99, 101 nebo 104.

³⁷ „But when the New Year came around, the date on which debts must be paid off, the insolvent debtor might commit suicide to clear his name“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 151).

zranitelností ohledně maličností se objevuje v amerických záznamech mladistvých gangů nebo v případových studiích neurotiků. Na druhou stranu taková je japonská ctnost.³⁸

Benedictová dále uvádí, že zadluženost člověka (*on*) není ctností, ale tou je až splacení dluhu. Těchto úvěrů v životě Japonců je hned po narození celá řada. Společně s americkou antropoložkou to můžeme přiblížit na příkladu finančních dluhů. Pokud chceme naplnit naše podnikatelské záměry, tak si musíme vypůjčit z banky. Samotný úvěr není nic chvályhodného, tím se však stává až den splacení společně s naplněním našeho záměru³⁹.

Ukazuje se, že západní společnost na rozdíl od východní nepřičítá narození na vrub dítěte, ale rodičů, kteří se nezištně starají o své děti a doufají, že je ve stáří zaopatří. V Japonsku se jedná téměř o ekonomickou transakci, kdy dítě má povinnost (*on*) postarat se o své rodiče ve stáří, stejně jako to udělají i jeho vlastní potomci.

Pro toto splácení Benedictová užívá japonského výrazu *gimu*. Rozlišuje zejména dva typy věřitelů. Odplata rodičům se nazývá *ko*, císaři pak *chu*. Nejedná se o časově terminované dluhy. Toto splácení se odehrává během celého života. Zároveň se to týká základních pilířů japonského školství, které je nazýváno „*gimu* vzděláváním“ (*‘gimu education’*)⁴⁰. Cílem takové výuky je přivést dítě k poslušnosti rodičů a císaře. Ideálem se tak stává již zmíněná bajka o pejskovi Hachi, jehož loajalita nekončí ani smrtí pána (rodiče, císaře).

Úcta k rodičům (*ko*) však může stát v konfliktu s jinými ctnostmi, jak to ukazuje následující příklad. Benedictová přiznává svůj odlišný pohled na jeden japonský film, který viděla se svým japonským informátorem.

„Matka přišla k penězům svého ženatého syna, vesnického ředitele školy, které vybral od vesničanů, aby vyplatil mladou žákyni z nevěstince, do něž byla prodána svými rodiči, protože v nouzi trpěli hladem. Ředitelova matka ukradla peníze svého syna, ač nebyla chudá; provozovala známou restauraci. Její syn věděl, že ty peníze vzala ona, ale on tuto krádež vzal na sebe. Jeho žena odhalila pravdu, odebrala se spáchat sebevraždu, aby

³⁸ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 108.

³⁹ Srv. Tamtéž, str. 114 n.

⁴⁰ Tamtéž, str. 117.

vzala na sebe plnou odpovědnost za ukradené peníze a utopila sebe společně s jejím dítětem. Došlo k veřejnému vyšetřování, ale matčina účast v této tragédii nebyla vůbec brána v potaz. Syn naplňoval úctu k matce, když odešel do Hokkaida, aby obnovil svou pověst tak, že sám sebe posílí k podobné zkoušce v budoucnosti.⁴¹ Podobně jako R. Benedictové by se nám dostalo důrazného upozornění, kdybychom po shlédnutí filmu, jehož děj jsme výše vylíčili, obviňovali matku a považovali bychom její krádež za příčinu tragédie. Paradoxně se tak jeví, že pravým důvodem této tragédie byl sám syn, který nebyl dost moudrý na to, aby si zachoval rozvahu a respekt vůči sobě. Ten by jistě nezískal, kdyby obvinil svou matku. Avšak tím, že přiznal zodpovědnost za tuto krádež, stejně tak neprojevil dostatečnou úctu své matce. Může být pro nás obtížné pochopit, že se někdo zastává zloděje a může být přitom dokonce ještě neuctivý, pokud se jedná o jeho rodiče (syn) nebo o tchýni (snacha). Svatbou však nekončí závazek k rodičům (*ko*), který navíc přechází i na partnera.

Pozice císaře vyžaduje úctu (*chu*) vyplývající z jeho postavení, které není označováno pouze za otce občanů (např. tatíček Masaryk), ale je povýšeno na svatého otce. Tento titul je příznačný zejména v euro-americké kultuře pro papeže, tedy hlavu katolické církve. Podobně jako papež sjednocuje ze svého úřadu všechny katolíky, císař jako svatý otec je unifikujícím principem všech Japonců a tedy opět vrcholem všech závazků (*chu*).

Uvědomuji si, že se z uváděných povinností začíná stávat docela zapeklitý labyrint. Ten může být zcela neprůchodný pro člověka z odlišné kultury a takřkajíc řídicího se rozdílným kulturním vzorcem. Dříve než shrneme veškeré morální závazky v japonské společnosti, jak je uvádí R. Benedictová ve své práci, je potřeba představit poslední model. Autorka knihy *The Chrysanthemum and the Sword* uvádí v názvu sedmé kapitoly, že se jedná o splátku, kterou je nejobtížnější nést (*The Repayment 'Hardest to Bear'*). Nazývá ji *giri* a oproti *on* či *gimu* (respektive *ko* a *chu*) není sdílená společně s Čiňany. „Žádný Japonec nehovoří o motivacích, dobré pověsti nebo o dilematech při konfrontaci mezi muži a ženami, bez toho, aniž by

⁴¹ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 119 n.

hovořil o *giri*.⁴² Pro celkové srovnání zmíněných konceptů *on*, *gimu* a *giri* odkazujeme k níže uvedené tab. 1.

Americká antropoložka přiznává obtíže při překladu, ačkoliv tak činí z nejmenovaného japonského slovníku⁴³. Zdůrazňuje však zásadní rozdíl mezi *giri* a *gimu*, jež shledává ve slově „nedobrovolně“ (*unwillingly*). *Giri* tak představuje neuvědomělé nadcházející závazky, které přesto doléhají na jedince stejně jako je tomu u *on* a *gimu*. Benedictová rozlišuje *giri* na „*giri* vůči světu“ (*giri to the world*) a „*giri* vůči vlastnímu jménu“ (*giri to one's name*)⁴⁴. Tímto světem v prvním členu dělení se myslí jedincova neustálá provázanost s ostatními ve společnosti, respektive budoucí pohledávky ke splacení (*on*), jehož se Japonci bude dostávat od druhých. Druhý člen se týká povinnosti zachovávat své dobré jméno, popřípadě čest. Může nám připadat, že se pohybujeme v jakémsi kruhu závazků, což budeme zdůrazňovat v následujícím výkladu. „Takto *giri* zahrnuje všechny povinnosti, které jedinec dluží vlastní rodině.“⁴⁵ Podobně jako meč náleželo i *giri* pouze samurajům. Nyní je však běžnou ctností pro všechny třídy⁴⁶.

Tab. 1.⁴⁷

Schéma japonských závazků a jejich reciprocita

- I. *On*: pasivně vzniklé závazky. Někdo může „přijmout *on*“; „obléci si *on*“ apod. *on* jsou závazky z pozice pasivního příjemce.
ko on. *On* přijato od císaře.
oya on. *On* přijato od rodičů.
nushi no on. *On* přijato od svého pána.
shi no on. *On* přijato od svého učitele.
On se přijímá v celé řadě společenských kontaktů v rámci lidského života.
Poznámka: Všichni takoví lidé, od kterých někdo přijal *on*, se mu tak stávají *on jin*, „*on* člověkem“ (resp. dárce závazku).

⁴² R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 133.

⁴³ „I translate: - 'righteous way; the road human beings should follow; something one does unwillingly to forestall apology to the world'“ (Tamtéž, str. 134).

⁴⁴ Tamtéž, str. 134.

⁴⁵ Benedictová užívá slovní hříčky pro zdůraznění konceptu *giri*: „The term for father-in-law is father-in-giri; mother-in-law is mother-in-giri, and brother-and sister-in-law are brother-in-giri and sister-in-giri“ (Tamtéž, str. 134).

⁴⁶ Srv. Tamtéž, str. 175.

⁴⁷ Srv. Tamtéž, str. 116.

- II. Reciprocita *on*. Kdokoliv „platí“ tyto dluhy, „oplácí tyto závazky“ v rámci *on* člověka; tyto závazky jsou nahlíženy z pozice aktivního splácení.
- A. *Gimu*. I sebe poctivější splacení těchto závazků je stále ne více než částečné a zároveň zde není časové omezení.
- chu*. Povinnost vůči císaři, zákonu, Japonsku.
 - ko*. Povinnost k rodičům a předkům (a následně také potomkům).
 - nimmu*. Povinnost vůči vlastní práci.
- B. *Giri*. Tyto dluhy jsou považovány za takové, že mohou být splaceny s matematickou přesností k obdržným laskavostem a zároveň jsou časově omezeny.
1. *Giri-vůči-svět*
 - Povinnosti lennímu pánovi.
 - Povinnosti k rodinným příslušníkům.
 - Povinnosti vůči ne-příbuzným osobám náležejícím jim získané *on* od dané osoby, např. *on* získané peněžní půjčkou, prokázanou laskavostí, spoluprací (např. v rámci nějaké „pracovní party“).
 - Povinnosti ke vzdáleným příbuzným (tety, strýcové, synovci, neteře); nepřináležejí jim *on* přímo, ale z důvodu společných předků.
 2. *Giri-vůči-vlastnímu-jménu*. Toto je japonská verze německého termínu *die Ehre* (čest).
 - Jedincova povinnost zachovat si „čistou“ reputaci od zneuctění nebo potupy, např. povinnost v pokračování dlouhodobého nepřátelství mezi rodinami, klany nebo odvety (toto vyřizování účtu není počítáno za agresí).
 - Jedincova povinnost vůbec nepřipustit (profesní) pochybení nebo nedbalost.
 - Jedincova povinnost naplňovat japonské dekorum, např. zachovávání slušného chování, nežít nad své vlastní poměry, inhibice vyjadřovaných emocí při nevhodných příležitostech atd.

Jednoduše řečeno, hanba se dostavuje kdykoliv, když dojde k nedodržení uvedených povinností v tab. 1. Jestliže se Japonec například nebude starat o rodiče (*ko*), tak bude zahanben (*giri*). A obecně se tak *giri* stává indikátorem studu, protože jestliže se proti tomuto konceptu člen

japonské společnosti proviní, je označován za někoho, kdo nezná *giri*, čímž je zostuzen před světem⁴⁸.

Výše jsme předeslali, že povinnosti se uskutečňují v jakémisi kruhu. Na tomto místě se pokusíme vyložit to, proč Benedictová používá tento model, ač se obecně při vymezování považuje za chybu definovat kruhem. Tímto snad i dostatečně zdůrazníme, že i přes japonské termíny je tato klasifikace invencí americké antropoložky. Na druhou stranu po enkulturaci je většina členů se svou kulturou natolik obeznámena, že si nemusí uvědomovat dynamiku a těsnou provázanost hodnot společnosti, do které patří⁴⁹. Proto lze chápat tuto cykličnost závazků jako klouzavou kontinuitu, která pokud běží hladce, není téměř ani uvědomována. Přitom jakákoliv diskontinuita je nahlížena jako hanba, tedy jako selhání jednotlivce při naplňování náležitých jednání v souladu s hodnotami.

Takový pasivní přístup k morálce může kolidovat s aktivitou euro-americké kultury založené na kategorickém imperativu či alespoň „zlatém pravidlu“⁵⁰. Etickým ideálem Japonce je kolotání okolo zmíněných závazků. „Každý kruh má vlastní detailně vymezený kód a jedinec posuzuje druhé, ne tím, že by jim připisoval nějaké integrované osobnostní charakteristiky, ale hovoří o nich, že ´nevědí, co je *ko*´ nebo ´nevědí, co je *giri*´.“⁵¹ Tyto kruhy lze vytvářet ze všech japonských termínů, které jsou použity v tab. 1. Mohou se různě překrývat, a tím vytvářet vzájemné konflikty. Anebo naopak pro člena západní společnosti se mohou některá jednání zdát jako překvapivě nekonfliktní.

Benedictová uvádí příklad kapitulace Japonska v srpnu roku 1945. Do uznání porážky celá společnost (resp. všechny závazky) byla řízena *chu*, což znamenalo bojovat do posledního muže. Když však císař podepsal dokumenty o ukončení války, tak stejný závazek (*chu*) umožňoval každému

⁴⁸ „A man must do *giri*, they say, because, if he does not, people will call him ´a person who does not know *giri*´ and he will be shamed before the world“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 141).

⁴⁹ Takao Sofue uvádí například „koncept *giri*´ zmiňovaný Benedictovou (1946) nebo neformální fiktivní příbuzenství popsané Norbeckem a Befuem (1958a, 1958b)“ (T. Sofue, *Japanese Studies a American Anthropologists: Review and Evaluation*, str. 312).

⁵⁰ Srov. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 195.

⁵¹ Tamtéž, str. 195.

Japonci radostně vítat a spolupracovat s okupanty⁵². Z našeho pohledu může být takové jednání matoucí. Americká antropoložka to interpretuje tak, že máme tendenci jednat podle vlastní zkušenosti, která se zásadně podílí na charakteru člověka⁵³. Zmíněný příklad může být až urážející pro lidi, kteří zažili příjezd sovětské okupační armády v roce 1968. Avšak právě takové příklady mohou prohlubovat kulturní odlišnosti a snad i vzbuzovat o ně zájem. „Západní obyvatelé nedokážou tak snadno získat schopnost Japonce přecházet z jednoho chování do druhého bez toho, aniž by je to tolik psychicky zatěžovalo.“⁵⁴

Dalším důležitým bodem k pochopení uvedeného výkladu může být i upozornění, že nelze vnášet do žádné z japonských povinností euro-americkou dichotomii spočívající v posuzování jednání na dobré a zlé. Ačkoliv pouze manicheismus v evropském kontextu náboženského myšlení přisuzoval stejnou váhu zlému jako dobrému, tak napětí mezi nimi se prolíná celou historií křesťanství, na jehož základech stojí celá euro-americká civilizace. Velká část evropských ale i amerických pohádek je variací na boj dobrého se zlým. Japonsku je však tato úvaha zcela cizí. Naopak tvrdí, že lidská přirozenost je od základů dobrá, a proto nepotřebuje bojovat s nějakou vlastní zlou polovinou. Zdá se, že rozdělování přírody/přirozenosti na dobrou a špatnou považují za podobně nezdůvodnitelné, jako když jsme uváděli v rámci Sapir-Whorfovy hypotézy Čecha, který nedokáže pochopit, proč se sních označuje tolika slovy.

2.2. Kultura viny a kultura hanby

Benedictová vytváří rozlišení kultur podle toho, zda se hluboce zakládají na „hanbě“ (*shame*) nebo na „vině“ (*guilt*). „Jakákoliv společnost, která vštěpuje absolutní standardy morálky a trvá na posilování jedincova svědomí je z definice kulturou viny, ale kdokoliv v takovéto společnosti, jako například ve Spojených státech, může být kromě toho vystaven i hanbě, když

⁵² „When our jeeps drive through the villages the roads are lined with children shouting ‘Hello’ and ‘Good-bye,’ and the mother waves her baby’s hand to the American soldier when he is too small to do it by himself“ (R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 172).

⁵³ Srv. Tamtéž, str. 196.

se sebeobviňuje z neomalenosti, kterou však nelze považovat za hřích.⁵⁵ Předpokládejme, že do této definice kromě USA spadá i Evropa společně s ČR.

„V kultuře, ve které je hanba převažujícím trestem, jsou lidé pouze zklamáni z činů, od kterých bychom očekávali, že způsobí pocit viny. Toto zklamání však může být velmi intenzivní a nelze ho odejmout zpovědí a rozřešením jako může být odejmuta vina.“⁵⁶ Z uvedené definice kultury viny můžeme mít pocit, že je založena na křesťanské dikci. Vina je zde téměř ztotožňována s hříchem, který lze odpustit zpovědí a následným rozřešením. Zatímco hanba se jeví jako něco principiálně neodpustitelného. Neznamena to však, že by v jednotlivých kulturách nebyla současně známá vina i hanba. Z důvodů následných kritik tohoto rozdělení upozorňujeme, že Benedictová výslovně přiřazuje vinu a hanbu kulturám, u kterých převažují definiční znaky jednotlivých kultur, z nichž jsme uvedli prozatím možnost odpuštění přečinu (vina) oproti neodpuštění (hanba). Americká antropoložka přináší další specifikace na straně kultury hanby, když náležité chování vysvětluje vnější sankcí, na rozdíl od kultury viny, která dosahuje téhož skrze zvnitřněný pocit hříšnosti⁵⁷. Hanba je totiž způsobována kritikou druhých lidí. Člověk se tak cítí být zahanben, buď skrze výsměch a tedy odmítnutí nebo i skrze pouhou domněnku, že je vysmíván. V obou případech se jedná alespoň o možnou veřejnou sankci. Proto se publikum, byť třeba pouze v hlavě dotyčného, stává nutnou podmínkou hanby⁵⁸. Neúspěch při následování explicitních ukazatelů náležitého chování (*gimu*), selhání při udržování závazků v rovnováze (*on*) nebo chyby při předvídání budoucnosti (*giri*), lze nazvat hanbou (*haji*)⁵⁹. A právě z toho důvodu je hanba považována za základ ctnosti. Ten, kdo se dokáže vystříhat hanby, může být automaticky považován za čestného člověka. Takový Japonec se totiž zachovává přesně tak, jak se od něho očekává, čímž naplňuje všechny závazky, na kterých od narození participuje. Nelze se tedy divit, že lidé žijící v kultuře hanby mají zvýšenou tendenci sledovat veřejné mínění hodnotící jejich činy.

⁵⁴ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 197.

⁵⁵ Tamtéž, str. 222.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ Srv. Tamtéž, str. 223.

⁵⁸ Srv. Tamtéž.

Lze si představit, že jestliže člen společnosti založené na kultuře hanby se ocitne například kdesi v Americe, může pociťovat frustraci spočívající v „osvobození“ od striktních pravidel etikety. Benedictová uvádí japonské studenty a podnikatele, kteří se vydali přes oceán do USA⁶⁰. Možná se cítili velmi obdobně jako slečna Mishima, která ve své autobiografii *My Narrow Isle* popisuje vlastní kulturní šok. „Horlivě usilovala o to, aby mohla odjet studovat na americkou univerzitu. Přitom zdolala neochotu své konzervativní rodiny přijmout *on* vůči americké společnosti. Odjela do Wellesley (dívčí školy). Tvrdila, že vyučující i dívky byly velice laskavé, avšak pociťovala, že jí to činí neskutečné potíže. ‘Moje hrdost zakládající si na pečlivé výchově, univerzální charakteristika Japonce, byla citelně zasažena. Byla jsem na sebe našťvaná, protože jsem nevěděla, jak se tady mám správně chovat stejně jako k okolí, které se zdálo, že si tropí žerty z mého vychování. Kromě tohoto neurčitého, ale hluboce zakořeněného pocitu hněvu, jsem nepociťovala žádné jiné emoce. Připadala jsem si jako bych přiletěla z jiné planety se smysly a pocity, které jsou na tomto světě neužitečné. Celá má japonská výchova vyžadující eleganci v každém pohybu a pronesení každého slova podle etikety mně nesmírně oslabovala sebevědomí v tomto novém prostředí, kde jsem byla zcela slepá, myšleno sociálně.’ Trvalo to dva nebo tři roky než se uvolnila a začala akceptovat nabízenou vlídnost.“⁶¹

Z uvedeného příkladu zaznívá frustrace způsobená chováním podle neplatného kulturního vzorce. V USA jsou činěny zcela jiné nároky, podle kterých se řídí i jednání jednotlivých členů společnosti, než tomu byla zvyklá (vychovaná) slečna Mishima. Sice se zdá, že byla schopna se (re)adaptovat, ale otázkou zůstává, zda se může zcela ztotožnit, tedy nahradit svou dosavadní socializaci ke kultuře hanby za výchovu ke kultuře viny. Tato úvaha si nechce činit nárok přetvářet členy z jedné kultury do druhé po vzoru misionářů. Chceme tím spíše ukázat, že výše uváděné na první pohled snadné přecházení Japonce z jednoho chování do druhého se může uskutečňovat pouze v rámci jeho kultury, resp. systému hodnot.

⁵⁹ Srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 224.

⁶⁰ Srv. Tamtéž, str. 225.

⁶¹ Tamtéž, str. 226.

Záměrně jsme postavili dichotomii hanba-vina do kontrastu, abychom mohli v následující kapitole vést s touto klasifikací diskuzi prostřednictvím kritiků. Po uvedení nedostatků a problémů spojených s touto koncepcí rozdělení kultur, se pokusíme navrhnout, jak a zda je vůbec možné uplatňovat hanbu a vinu při ontogenezi člověka.

3. Poválečná diskuze o distinkci kultury

Následující příspěvky k této rozpravě mohou být vedeny hned z několika pozic. Kritici stejně jako obhájcí této koncepce se objevují nejenom v Japonsku, ale své zástupce zde mají i Američané. Naše reflexe bude po zobecnění hlavních výtek odrážet komentáře a připomínky chronologicky, abychom zachovali posloupnost této diskuze od vydání knihy až po současnost. Na druhou stranu je důležité upozornit, že se po překladu a prvním vydání (1948) monografie *The Chrysanthemum and the Sword* v Japonsku prodalo více než dva milióny výtisků⁶². Nelze proto zcela zohlednit masivní ohlas, který vyvolala tato publikace více v Japonsku než v USA. Ačkoliv neuplynulo od dopsání tohoto bestselleru ani sedmdesát let, tak by jeho komentáře s přehledem zaplnily všechny stránky naší práce⁶³. Musíme se tedy spokojit pouze s nejdůležitějšími poznámkami adresovanými pojednávané knize americké antropoložky.

Obecně lze uvést, že byla podrobena kritice zejména metodologie, prostřednictvím které autorka získaná data „na dálku“ nedostatečně zdůvodněně generalizovala. Obdobné úskalí se přičítá spisům K. Marxe, jenž měl veliké zásluhy při analýze ranného kapitalismu, dopustil se však mylné

⁶² Srv. C. D. Lummis, *Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture*.

⁶³ Např. J. W. Bennett, M. Nagai, *The Japanese Critique of Methodology of Benedict's Chrysanthemum and the Sword*; M. M. Caffrey, *Ruth Benedict: Stranger in this land*; T. Doi, *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior*; N. Fukui, U. Yoshimi, *From 'Japanese Behavior Patterns' to 'The Chrysanthemum and the Sword'*; C. Geertz, *Us/Not-Us: Benedict's Travels*; G. Gorer, *Themes in Japanese Culture* (New York 1948); M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*; C. D. Lummis, *A Foreign Country Within: A Reconsideration of The Chrysanthemum and the Sword* (Tokyo 1981); C. D. Lummis, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*; C. D. Lummis, I. Masayuki, *The depths of Nihonjinron: The pitfalls and potential of comparative culture*; M. Mead, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*; M. Mead, *Ruth Benedict*; J. S. Modell, *Ruth Benedict: Patterns of Life* (Pennsylvania 1983); J. S. Modell, *It is Besides a Pleasant English Word' - Ruth Benedict's Concept of Patterns in Anthropological Quarterly* 62 (1989) a mnoho dalších.

prognózy (proletariát si uvědomí svou třídní příslušnost, což povede k revoluci). Nepočítal s tím, že se majitelé výrobních prostředků mohou domluvit se svými zaměstnanci (odbory) stejně jako nepředvídal vznik třídy na pomezí obou znesvářených stran (managery). Je tedy Benedictová podobně dobrý analytik jako špatný prognostik?

Stejně plamennou rozpravu vyvolala otázka, v posloupnost jakých autorů má být tato práce vřazena? První pól této linie může být vyjádřen společně s Margaret Meadovou, že kniha *Chryzantéma a meč* je výstižná, ale trošku moralistická⁶⁴. Nicméně stále považována za antropologický spis, kterému nic nebrání, aby stál bok po boku s legendami tohoto mladého vědního oboru (F. Boaz, M. Meadová apod.). Za druhý extrém lze považovat „metodu politické teorie jakožto metodu vycházející z ‘pevného bodu’, ze kterého může být jedincem viděna vlastní společnost v odlišné perspektivě, takto obohacené sebepoznání vytváří možnost sebekritiky (nebo sebechvály). Platónova Ústava, Aristotelův nejlepší stát, římská představa mytologizované Sparty, Augustinova Obec boží, Machiavelliho představa mytologizovaného Říma, Moorova Utopie, Swiftem vymyšlené země pro Gulliverovy cesty, přirozený stav J. J. Rousseaua – všechny tyto představy jiných světů slouží té funkci, aby se u čtenáře zvýšilo vědomí vlády ducha, přirozený základ dominantního principu domovského státu.“⁶⁵ Toto členění je závislé na definici předmětu a metody antropologie. Další nezanedbatelné kritiky se zase ptají, co Benedictová chápe pod termínem kultura a zda i přes veliké obtíže zvolit všemi akceptovanou definici ji přece jenom nevymezuje příliš úzce.

Před vydáním knihy *Chryzantéma a meč* se západ o Japonsko téměř nezajímal. Výjimku tvoří J. F. Embree se svým výzkumem japonského venkova 1935-1936 v *Suye Mura*⁶⁶ a britský antropolog G. Gorer (1943), který se zabýval národními charaktery⁶⁷, mezi dalšími zkoumal i Japonce. Benedictová s Gorerem mají společné to, že své závěry učinili bez toho, aniž

⁶⁴ M. Mead, *The Implications of Culture Change for Personality Development*.

⁶⁵ C. Lummis Douglas, *Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture*, in Japan Focus (on-line akademický časopis).

⁶⁶ Sr. T. Sofue, *Japanese Studies by American Anthropologists: Review and Evaluation*, str. 306.

⁶⁷ Proti studiu národních charakterů vystoupil v roce 1953 D. G. Mandelbaum, *On the study of national character* (sr. T. Sofue, *Japanese Studies by American Anthropologists: Review and Evaluation*, str. 309).

by k tomu potřebovali navštívit Japonsko⁶⁸. Přesto se zmíněná publikace stala základem pro výzkum japonské kultury (*nihonjinron*) v Japonsku⁶⁹ stejně jako na amerických univerzitách⁷⁰.

Recenze na tuto knihu byly pochvalné, což lze vyjádřit společně s A. Kroeberem, jenž ji ve svém příspěvku označuje dokonce za „knihu, která činí člověka hrdým na to, že je antropologem“.⁷¹ V Japonsku pak tato kniha ještě před přeložením byla přivítána kritikou Tsurumi Kazuky, jež před návratem zpátky do vlasti získala vzdělání na amerických univerzitách. Oceňuje sice snahu americké antropoložky odlišit japonské vzorce chování od amerických, nicméně ji osočuje z povrchního zkoumání a metodologických nedostatků, zejména při popisu výchovy dětí bez toho, aniž by vzala v úvahu společensko-historické procesy probíhající při transformaci Japonska z feudalismu do kapitalismu. Pokračuje poukázáním na selektivnost příkladů podporující hypotézy, zatímco protipříklady jsou jednoduše neuváděny. Demonstraci takového zacházení s příklady lze podle T. Kazuky vidět v tom, když se v knize *Chryzantéma a meč* přeceňuje uctívání císaře, v čemž vidí podlehnutí Benedictové „ideologii vládnoucí třídy“⁷².

Jakmile byl tento spis přeložen do japonštiny, tak byl přirozeně diskutován v nejrozšířenějším akademickém časopise o etnologii (*Minzokugaku kenkyu*) v Japonsku. Titulek článku zmiňovaného periodika „*Co je předloženo v knize Ruth Benedictové Chryzantéma a meč*“ odstartoval diskuzi mezi pěti japonskými akademiky, přičemž se téměř okamžitě utvořily

⁶⁸ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, viz pozn. 2; J. F. Embre, *Standardized Error and Japanese Character: A Note on Political Interpretation*, str. 441.

⁶⁹ Srv. M. Suzuki, *Japanese cultural studies and modern anthropology – on the methodology of The Chrysanthemum and The Sword* (1967); Y. Nishi, *The new reading of The Chrysanthemum and the Sword* (1983); Y. Soeda, *An essay on Japanese culture: Reading Benedict's The Chrysanthemum and the Sword* (1993) citováno dle S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 89.

⁷⁰ Srv. C. D. Lummis, *A New Look at The Chrysanthemum and the Sword*, str. 2.

⁷¹ A. Kroeber, *Review of The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, str. 169; srov. G. Bowles, *Review of The Chrysanthemum and the Sword*; J. Morris, *Review of The Chrysanthemum and the Sword*.

⁷² Srv. K. Tsurumi, *The Chrysanthemum and the Sword: Japanese morals as seen by an American*, str. 222 nn.; S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 92.

dva proti sobě stojící tábory, z nichž jeden souhlasil (2) s touto analýzou japonské společnosti, zatímco druhý to razantně odmítal (3)⁷³.

Spis Benedictové o Japonsku získal podporu od Takeyoshiho Kawashima, profesora rodinného práva z Tokijské univerzity. „Snad pro ty z nás, kteří byli naučeni slepě přijímat naše vlastní tradice a naše vlastní stanoviska a posuzovat jiné na základě našich vlastních standardů (...) tento text by měl být ohromně překvapivý. Tato kniha byla původně napsaná pro válečné účely dobytí a ovládnutí Japonska, avšak pro nás se stala učebnicí skrz naskrz.“⁷⁴ Na druhou stranu přiznává, že napřed považoval metodu snoubící celou řadu fenoménů za nahodilou a nekonzistentní, avšak až po pečlivém spojení mu to začalo dávat smysl jako celek. A proto práci této americké antropoložky považuje za zachycení obrázku japonské kultury ve své totalitě, kterou nazývá „strukturálním porozuměním japonského způsobu chování i myšlení“.⁷⁵ Později byl tento přístup označen za holistický⁷⁶.

Přesto Kawashima upozorňuje na několik nesrovnalostí. Například, že patriotismus neplyne tak jednoznačně z hierarchického uspořádání, jak je v této knize prezentováno. Opět je v tomto kontextu zmíněno ovlivnění Benedictové oficiální propagandou, která se pokoušela unifikovat rozdíly a vytvářet zdání služebnosti nižších složek té nejvyšší (císaři), respektive ospravedlnit feudální model společnosti. Mezi další stoupence patří i sociolog Kizaemon Ariga zabývající se rovněž japonskou rodinou. Na rozdíl od Kawashima však oceňuje hierarchický model, který Ariga interpretuje jako nedílnou součást každodenního života Japonce napříč rozdílných historických období⁷⁷.

Zbývající akademici pohlíželi na práci americké antropoložky daleko nepříznivěji. Kritika sociálního psychologa Hiroshi Minamiho se zejména týká způsobu vedení interview. Benedictová se totiž dotazovala zejména jediného respondenta. Japonce žijícího v USA, který podobně jako filmy, jež shlédla,

⁷³ Srv. J. W. Bennett, M. Nagai, *The Japanese Critique of Methodology of Benedict's Chrysanthemum and the Sword*.

⁷⁴ T. Kawahima, *Praise and criticism*, citováno dle S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 93.

⁷⁵ Tamtéž, str. 94..

⁷⁶ Srv. T. Aoki, *The transformation of 'Japanese cultural studies': Culture and identity in postwar Japan*, str. 42.

byl ovlivněn Mejdžiho reformou (rozuměj oficiální ideologií). Proto není divu, že většinu toho, co se americká antropoložka dozvěděla z rozhovorů s Robertem Hashimou⁷⁸, pak následně mohla „ověřovat“ na filmech natočených japonskou propagandou⁷⁹. Ve skutečnosti však Japonsko dávno opustilo staré zvyky vyskytující se zejména v dobách feudalismu. V rámci psychologie pak kritizuje podvojnou osobnostní charakteristiku, jinak se jedinec zachovává před ostatními a jinak před sebou, což je psychologické východisko kultury hanby, jež podle Minamiho plyne z náhlé diskontinuity mezi užívajícím si dětstvím a striktní dospělostí. Svou tezi podporuje tím, že odkazuje k dřívější práci R. Benedictové z roku 1938 „*Kontinuita a diskontinuita v kulturních podmínkách*“ (*Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning*), ve které se už zabývala studiem japonské kultury. Zde také poprvé aplikovala tento teleologický princip, jenž označuje za „japonský“ a vůbec se vyhýbá příkladům, které by neseseděly její interpretaci. V tomto bodě se Minami shoduje s již uvedenou kritikou Tsurumy⁸⁰. Obecně pak považuje kulturu hanby za něco negativního a odmítá proto přijmout, že by to byl inherentní princip japonské kultury⁸¹.

Folklorista Kunio Yanagita nesouhlasí v obdobné linii jako Minami. Podává ovšem o něco větší množství protipříkladů než dosavadní kritici Benedictové. Zejména pak útočí na centrální termín *on*, který má podle americké antropoložky vyjadřovat hierarchicky uspořádané mezilidské vztahy. Yanagita však upozorňuje, že tento termín není součástí běžné řeči soudobého Japonska, navíc původem z Číny. Znovu i v tomto případě se argumentace dotýká podezření z výrazného zkreslení informací státní propagandou, jak jsme již obeznámeni z předešlých komentářů Tsurumy, Kawashimiho a Minamiho⁸².

Avšak nejvíce nesmiřitelným kritikem Benedictové zmiňovaného časopisu (*Minzokugaku kenkyu*) je Tetsuro Watsuji. Tento myslitel publikoval

⁷⁷ Srv. K. Ariga, *The question of stratification in the Japanese social structure*, str. 16.

⁷⁸ Srv. R. S. Hashima, *In memory of Ruth Benedict*.

⁷⁹ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 94.

⁸⁰ Srv. K. Tsurumi, *The Chrysanthemum and the Sword: Japanese morals as seen by an American*, str. 12.

⁸¹ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 95.

⁸² Srv. K. Yanagita, *The concept of life for ordinary Japanese*, str. 33.

svá zkoumání japonské kultury v knize⁸³, která vyšla ještě před spisem *Chryzantéma a meč*. Ačkoliv se zdá, že Watsuji zpracovával stejné téma jako americká antropoložka, vychází ze zcela jiných východisek. Klasifikuje kultury na základě klimatické adaptace, čímž dochází k monzunovému typu, tajfunovému typu, pouštnímu typu, pastýřskému typu atd.⁸⁴ Nelze se tedy divit, když Watsuji ostouzí tuto práci krutým hodnocením, že tento text „nemá vůbec žádnou akademickou hodnotu“.⁸⁵ Vyčítá jí neoprávněnou generalizaci, zvláště pak fanatický militarismus Japonska jakožto celku, což je opětovná výtka nekritického přejímání propagandy.

A tak se Watsuji shoduje se všemi ostatními akademiky v tom, že Benedictová vytváří obraz japonské kultury v závislosti na informacích poskytnuté oficiální ideologií. Rozcházejí se však v hodnocení takto koncipovaného popisu. Kawashima společně s Arigou přes uváděné nedostatky souhlasí se závěry knihy *Chryzantéma a meč*. Ostatní učenci jsou k nim zdrženlivější (Tsurumi, Minami, Yanagita) a jeden je dokonce zavrhuje úplně (Watsuji)⁸⁶. Nesmíme zapomínat, že tato ranná kritika Benedictové se odehrává těsně po válce, kdy Američané okupovali Japonsko. „Není pochyb o tom, že kniha *Chryzantéma a meč*, nebyla jednoduše čtena jako studie o kultuře, ale o politické intervenci.“⁸⁷ Nelze proto podceňovat vypjatost k jaké může docházet při recepci deskripce vlastního národa, jež je prováděna příslušníkem cizího státu, v jehož područí se právě toto popisování odehrává. Jen vzpomeňme, s jakou neskrývanou radostí byl oslavován jakýkoliv český triumf nad Sovětským svazem (např. v hokeji). Přesto budeme přistupovat k uvedeným komentářům s vážností, jakou si ostatně i zaslouží. Nelze tuto převážnou kritiku přehlédnout jako pouhý resentment porobené země. Zejména pokud následující diskuze bude probíhat v podobném duchu.

⁸³ Srv. T. Watsuji, *Climate – Humanistic investigations* (1935).

⁸⁴ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, viz pozn. 4.

⁸⁵ T. Watsuji, *A suspicion about the scientific value of The Chrysanthemum and the Sword*, str. 23.

⁸⁶ Watsuji tvrdí, že spíše než „vzorce japonské kultury“ (*patterns of Japanese culture*) Benedictová pouze popsala „vzorce militantních idejí“ (*patterns of military ideas*); T. Watsuji, *A suspicion about the scientific value of The Chrysanthemum and the Sword*, str. 25 citováno dle S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 96.

⁸⁷ S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 98.

Nebývalý ekonomický rozvoj má původ po válce s Koreou (1950-53), po níž byla japonská společnost materiálně i sociálně stabilizována⁸⁸. „Ekonomika Japonska průměrně ročně rostla od roku 1964 do roku 1973 o 10,1 %. Pro srovnání se v USA zvyšovala o 4 %, v Británii o 3,1 %, ve Francii o 5,4 % a v západním Německu o 4,7 %.“⁸⁹ Zatímco Japonsko sílilo, většina států strádala. Nastává tedy rehabilitace myšlenek americké antropoložky o výjimečnosti japonské společnosti. A je tedy příznačné, že hlavním kritikem je tentokrát Američan vyučující na Tokijské univerzitě. Své výtky poprvé profesor Lummis publikoval v roce 1981⁹⁰. „Lummisova argumentace spočívá ve dvou bodech: Ruth Benedictová napsala knihu *Chryzantéma a meč* jako nekrolog mrtvé japonské kultury a současně ji sestavila jako práci o politické výchově. Jeho první bod pramení z interpretace života Benedictové jako básničky, jejíž hlavními tématy byly smrt a smutek společně s krásou smrti. Benedictová v útlém dětství ztratila otce, při čemž její vzpomínky otcovy smrti byly posíleny matkou, která vyjadřovala svůj smutek v hysterickém pláči, kdykoliv pozůstala rodina za něho truchlila. Tato smuteční vzpomínka se stala bodem, ze kterého mladá Ruth Benedictová rozlišovala mezi pokojným a překrásným světem mrtvých a znepokojivým a ošklivým světem živých.“⁹¹

Druhým bodem je pak již komentátorský evergreen, že je poukazováno na státní propagandu⁹², ze které Benedictová utkala svou nezapomenutelnou knihu. Jak jsme však výše předznamenali, nyní můžeme být svědky opakování argumentu Američanem, a proto odkazy jeho japonských kolegů k oficiální ideologii, jakožto informačnímu zdroji autorky knihy *Chryzantéma a meč*, nemohou být považovány za pouhý projev resentimentu. Přesto se Lummis od raných kritiků diametrálně liší v interpretaci. Japonští učenci osočovali stát a armádu z falešného reprezentování Japonska a tvrdili, že americká antropoložka udělala chybu, když generalizovala svá tvrzení o japonské kultuře pouze na základě

⁸⁸ Srv. Tamtéž, str. 99.

⁸⁹ K. Masumura, *Postwar history by chart*, str. 234 citováno dle S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 99.

⁹⁰ Srv. C. D. Lummis, *A Foreign Country Within: A Reconsideration of The Chrysanthemum and the Sword*.

⁹¹ S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 100.

⁹² Srv. C. D. Lummis, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*, str. 3.

informací získaných z vládních zdrojů. Lummis obviňuje Benedictovou z toho, že ještě navíc prováděla selekci této státní ideologie, jež byla vyjádřena prostřednictvím slov jejího japonsko-amerického informátora, načež je ona prezentovala, jako kdyby to byla relevantní vědecká data. Vůbec pak dodává, že zodpovědnost Benedictové chápané jako sociální vědkyně by měla spočívat v kritice ideologických komponentů nacházejících se v pochopené přirozenosti japonské kultury a v odkrývání mechanismů prostřednictvím nichž dominantní ideologie, která reflektuje zájem pouze určité části společnosti, je úspěšně zvnitřněná jednotlivci a zobecněna jako národní kultura⁹³. Bohužel právě v tomto americká antropoložka selhala. Uváděnou selektivnost prvků japonské státní ideologie interpretuje jako jistou formu rasismu. Benedictová totiž uvádí zejména takové části, které vyznívají ve prospěch amerického způsobu života a nadřazují USA nad Japonsko. Na druhou stranu odmítá, že by americká antropoložka byla rasistkou, což ostatně sama dosvědčuje na mnoha místech svých publikací⁹⁴. Lummis se však domnívá, že to byl spíše důsledek této inkriminované knihy, který vedl k „nové a subtilnější formě rasismu“.⁹⁵

Nicméně Sonia Ryang není přesvědčena, že by kniha *Chryzantéma a meč* zobrazovala japonskou kulturu jako mrtvou, ani si není jistá, nakolik lze relevantně vztahovat životopis Benedictové na její diskutovanou knihu. Naopak ji činí zodpovědnou za zrod japonské národní kultury⁹⁶. Americká antropoložka totiž posloužila tím, že minulost této kultury popsala jako přímo směřující k nové demokracii (rozuměj amerikanizaci), čímž byla umožněna poválečná kulturní identita tohoto národa. Ryang odmítá, že by tímto byla vytvořena nová forma rasismu plynoucí z americké superiority. Zvláště když upomíná, že naopak kniha *Chryzantéma a meč* zobrazuje japonskou výjimečnost, resp. nadřazenost⁹⁷.

Jak jsme již zmínili, tak Ryang rovněž oponuje Lummisovi v jeho snaze kritizovat autorku této knihy o japonské společnosti na základě její biografie. Knihu *Chryzantéma a meč* vnímá „jako text, který je výtvořem

⁹³ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 101.

⁹⁴ R. Benedict, *Race: Science and Politics* (1940); *We Can't Afford Race Prejudice* (1942a) nebo *Victory over Discrimination and Hate: Differences vs. Superiorities* (1942b).

⁹⁵ C. D. Lummis, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*, str. 7.

⁹⁶ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 101 n.

historicky podmíněných sociálních vztahů ztělesněným specifickou pozicí autorky, a to jako spis, který byl i je čten Američany, ale především Japonci.⁹⁸ Dále pokračuje ve své filipice vůči Lummisovi, když podrobuje zkoumání jeho chápání antropologie. Podle ní nelze brát antropologii jako objektivní (vědecký) přístup ke kultuře a dávat ho do kontrastu s politologií. Přesně to dle S. Ryang učinil Lummis při klasifikování knihy *Chryzantéma a meč* jakožto příspěvku k politické literatuře, a ne k „opravdové“ antropologii⁹⁹.

Naše práce však nemá ambice být arbitrem ve sporu, co je to antropologie. Ačkoliv takové vymezení by jistě osvětlilo nezanedbatelnou část uváděných komentářů. Budeme se muset smířit s tím, co jsme již napsali o antropologii v kap. 1.2. Nečiníme si ani nárok na zmapování diskuze v celku. Pokoušíme se pouze o dokumentaci důležitých trendů při posuzování díla *Chryzantéma a meč* od vydání po současnost. Nicméně přiznáváme, že se při srovnání s kvantitou příspěvků tematicky zaměřených na tuto knihu, setkáváme na předešlých stránkách s pouhým torzem. Už jenom proto, že diskuze stále pokračuje¹⁰⁰. V případě zájmu o tuto problematiku odkazujeme na výčet relevantních komentářů řazených chronologicky v příloze č. 1.

3.1. Stud a vina

V současnosti se na stud (angl. *Shame*; něm. *Scham*) a vinu (*Guilt*, *Schuld*) pohlíží jako na emoce, které reflektují svědomí, čímž posilují morálku (*moral emotion*) a zároveň umožňují jedinci uvědomovat si své vlastní *self* (*self-conscious emotion*)¹⁰¹.

Tyto emoce ovlivňují chování prostřednictvím sociálních norem získaných především při výchově v dětství. Z toho důvodu jsou pocit viny

⁹⁷ Srv. Tamtéž, str. 102.

⁹⁸ Srv. S. Ryang, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan*, str. 102.

⁹⁹ Tamtéž.

¹⁰⁰ Např. mezi C. D. Lummisem a T. Unem na (webových) stránkách on-line časopisu *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*.

a studu centrálním bodem úspěšné socializace a enkulturace dítěte. Avšak rozlišit vinu a stud je komplikováno nejednotným definováním těchto jednotlivých emocí, které jsou často mezi sebou zaměňovány¹⁰². Zdá se, že se toto vymezení pohybuje v kontinuu od konceptu, ve kterém se označení vina a stud užívá promiskue až po důsledné dělení vedoucí k postulování odlišných kultur, jak jsme to mohli vidět výše v případě R. Benedictové. Zůstává tedy otázkou, zda se nejedná pouze o umělou dichotomii. Anebo na druhé straně, jestli člen kultury viny může vůbec rozumět jednání (resp. dokázat rozlišit, zda dané jednání je morální) příslušníků kultury hanby. Ponechme stranou první možnost a předpokládejme po vzoru R. Benedictové, že lze smysluplně hovořit o rozdělení na kulturu viny a kulturu hanby.

Navzdory nejednoznačnosti, se kterou se setkáváme při vymezení hanby od viny a *vice versa*, uvedený předpoklad se neobejde bez definičních znaků odlišujících popisované morální emoce. Předložíme tedy jednotlivé argumenty nebo spíše oblasti, které intervenují do procesu jejich vzájemného vymezení. V literatuře pojednávající o vině a hanbě se můžeme poměrně často setkat s uvedením věty typu „Nemohu uvěřit, že (já) jsem to udělal“ (I can't believe, I did that). Jestliže hovoříme o vině, pak kurzívou je vyznačen důraz uvedeného sdělení „Nemohu uvěřit, že (já) jsem *to* udělal (I can't believe, I did *that*). V této distinkci by pak vina byla spojována s činem, zatímco stud s celým *self* „Nemohu uvěřit, že (já) jsem to udělal (I can't believe, *I* did that)¹⁰³. Níže uvádíme tabulky, které generalizují tuto odlišnost viny od studu na celou kulturu¹⁰⁴.

¹⁰¹ Mezi další *self-conscious emotion*, na kterých se shodne většina autorů, patří „pýcha“ (*pride*) a „hybris“ (*hubris*) (Srv. J. L. Tracy, R. W. Robins, J. P. Tangney, J. J. Campos, *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, str. 138).

¹⁰² Srv. R. E. Lamb, *Guilt, Shame, and Morality*, str. 329; J. L. Walter, S. M. Burnaford, *Developmental Changes in Adolescents' Guilt and Shame: The Role of Family Climate and Gender*, str. 322; např. K. Jaspers, *Otázka viny (příspěvek k německé otázce)*.

¹⁰³ Srv. J. L. Tracy, R. W. Robins, J. P. Tangney, J. J. Campos, *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, str. 210.

¹⁰⁴ V případě definování kultury narážíme na obdobné množství různých definic, které se pokoušeli systematizovat např. A. L. Kroeber a C. Kluckhohn ve své knize *Kritický nástin systémů a definic kultury*.

Tab. 2. Kultura viny

Kultura viny	Ostatní lidé věří	
Já věřím	Neudělal jsem to	Udělal jsem to
Neudělal jsem to	žádný problém	cítím se nevinně a bojuji za svá práva
Udělal jsem to	očekávám, že se budu cítit vinně, resp. mít výčitky svědomí	cítím se vinně a jsem potrestán

Tab. 3. Kultura hanby

Kultura hanby	Ostatní lidé věří	
Já věřím	Neudělal jsem to	Udělal jsem to
Neudělal jsem to	žádný problém	cítím se zahanben a poníženi jejich předsudky
Udělal jsem to	Nikdo to neví, tak se nebudu cítit zahanben	cítím se vinně a jsem potrestán

Z tabulek lze vyčíst, že pokud se shoduje veřejné mínění s pocitem jednatelova, nelze rozlišit reakce mezi jedinci příslušnými kulturám viny či hanby. Shodně v obou kulturách tedy platí, že pakliže všichni věří společně i s určitým člověkem (aktérem), že za dané jednání není zodpovědný, nenese vinu, jež je mu naopak přisuzována, pokud všichni včetně jednatelova jsou přesvědčeni, že je dotčený toho příčinou.

Na druhou stranu dochází k zásadním rozdílům mezi uváděnými kulturami, když se rozchází osobní přesvědčení s názorem ostatních. Příslušník kultury viny se bude v případě své nevině hájit proti byť třeba celospolečenskému názoru, ale bude ho hledat svědomí i přestože jeho pochybení nebude veřejně odhaleno. S tímto motivem jsme se již setkali u Benedictové, která vinu označovala za něco zvnitřnělého¹⁰⁵. Naproti tomu se člen kultury hanby bude cítit zahanben pouze v tom případě, že bude veřejně považován za strůjce. Pokud jeho přečin zůstane skrytý před očima veřejnosti, pak ani nepociťuje hanbu. Nabízí se srovnání s dějem filmu, který jsme společně s Benedictovou zmínili výše¹⁰⁶. Ačkoliv byla matka zlodějka, nepociťovala stud kvůli své před veřejností utajené krádeži.

¹⁰⁵ Viz pozn. 56.

¹⁰⁶ Viz pozn. 40.

Lamb srovnává další aspekty vzájemného srovnání pocitu viny a hanby, při čemž uvádí základní rozdíl, že nikdo nemůže být zahanben, aniž by nepocítoval hanbu či stud. A právě opak toho může platit v případě viny.

- (i) S je zahanben
- (ii) S pociťuje stud/hanbu

- (iii) S je vinný
- (iv) S pociťuje vinu

Jestliže budeme společně s Lambem formalizovat jeho závěry, tak možnosti (i) a (ii) splývají, zatímco (iii) a (iv) lze smysluplně oddělovat (srov. Tab. 2. a 3.)¹⁰⁷.

Obecně pak platí, že vina a stud jsou spojeny s pocitem dostavujícím se při maladaptivním jednání. Tento pocit je však vštípen během výchovy v dětství a projevuje se jako emocionální komponenta přesvědčení či víry hodnotící jednání, resp. emocionální reflexe překračování systému hodnot. Nelze se tedy divit, že stud a vina jsou klíčové komponenty vyskytující se v celé řadě duševních chorob. Tangney zmiňuje depresi, úzkostnou poruchu, nutkavou neurózu, bipolární poruchu osobnosti, schizofrenii, masochismus, drogové závislosti nebo poruchy příjmu potravy¹⁰⁸.

Nelze ani přehlížet jazykové odlišnosti. V předešlém textu jsme anglický výraz „*shame*“¹⁰⁹ překládali buď jako „stud“ nebo „hanba“. Nicméně se v podobných kontextech objevuje ještě další anglický termín „*embarrassment*“¹¹⁰ (rozpaky). Jakékoliv předstoupení před ostatními je často doprovázeno rozpaky (např. tréma), zatímco stud nebo hanbu pociťuje člověk až tehdy, když něco neblahého provede na veřejnosti. Nicméně japonština podle Lebry používá pro „*shame*“ i „*embarrassment*“ stejné slovo

¹⁰⁷ Srov. R. E. Lamb, *Guilt, Shame, and Morality*, str. 330.

¹⁰⁸ Tangney uvádí mnoho autorů pojednávajících o této spojitosti studu a viny s duševním onemocněním –Bradshaw, 1988; Fossum & Mason, 1986; Freud, 1909/1955, 1917/1957, 1924/1961; Goldberg, 1991; Kohut, 1971; A. P. Morrison, 1989; N. K. Morrison, 1987; Potter-Efron, 1989; Rodin, Silberstein, & Striegel-Moore, 1985 (srv. J. P. Tangney, *Recent Advances in the Empirical Study of Shame and Guilt*, str. 1132).

¹⁰⁹ Helen B. Lewis se domnívá, že „*shame*“ pochází ze staršího slova znamenající „*to cover*“, případně „*covering oneself*“ (srv. Helen B. Lewis, *Shame and guilt in neurosis*, str. 63).

¹¹⁰ T. Scheff považuje „*embarrassment*“ za varianty „*shame*“ stejně jako i „*humiliation*“, „*low self-esteem*“ nebo „*lack of self-confidence*“ (srv. T. J. Scheff, *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, str. 96).

„hajj“¹¹¹. V tomto případě lze stud a hanbu úspěšně spojovat s japonským ekvivalentem „hajj“ stejně jako s jeho anglickou obdobou „shame“, popřípadě i „embarrassment“.

Bohužel se v českých překladech setkáváme pouze s dílčími monografiemi buď o studu¹¹² nebo o vině¹¹³ a zcela výjimečně o obou těchto emocích¹¹⁴. Jak může být patrné již z uváděných pramenů, vycházíme především z textů anglofonní provenience. Důvodem je však nedostatečný zájem česko jazyčné odborné veřejnosti o téma, které však ani v celosvětovém měřítku neoplývá ohlasem, jaký by si komparace studu a viny bezesporu zasloužila.

Nejenom v rámci psychologie se o stud a vinu jako první začala zajímat hlubinná psychologie. V encyklopedii Kolumbijské univerzity se můžeme setkat s následujícím popisem viny: „V psychologii, termín označující nepříjemný pocit spojený s nesplněnými přáními. Sigmund Freud zpočátku tvrdil, že sexuální pudy vytváří pocit viny v superegu, morálním vědomí mysli. Avšak později zastával, že vina je spojována s agresivními impulsy. Freud pociťoval, že vina bývá často zaměňována s výčitkami svědomí, které formují emoce signalizující přítomnost agresivních přání, při čemž následuje sebe potrestání, které nastává, jestliže je agresivní přání naplněno. Jedinci trpící různými neurotickými onemocněními mohou zakoušet pocity viny a výčitek, i když nenaplní vlastní agresivní impulsy. Termín vina je převážně používán v tradiční psychoanalýze, jako způsob popisující nevědomé procesy, které mohou vést k neurotickým reakcím. Je také užíván v trestním právu, v případech, ve kterých je obžalovaný shledán zodpovědným za zločin, pro který je souzen.“¹¹⁵

Kocvrlichová ve své publikované diplomové práci¹¹⁶ uvádí historizující model viny stejně jako i individuální pojetí viny popisované Freudem. Zatímco mezi historické teorie viny řadí ještě C. G. Junga, tak individuální teorie viny

¹¹¹ Takie S. Lebra, *Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self*, str. 194.

¹¹² Např. M. Scheler, *O studu*; J. Praško, *Sociální fobie: jak překonat nadměrný stud*.

¹¹³ Např. K. Jaspers, *Otázka viny (příspěvek k německé otázce)*; M. Kocvrlichová, *Vina*; P. Tournier, *Vina*; M. Buber, *Vina a pocit viny*; A. Vodáková, *Viníci a soudci*.

¹¹⁴ Např. D. Green, M. Lawrenz, *Jak se vypořádat se studem a vinou*.

¹¹⁵ Termín „guilt“ in: *The Columbia Encyclopedia*, 2007.

¹¹⁶ M. Kocvrlichová, *Vina*.

je kromě zakladatele psychoanalýzy touto autorkou připisována ještě S. Grofovi a P. Tournierovi.

Někteří autoři se domnívají, že Freud pojednává o emocích pouze v rámci individua a ignoruje sociální kontext¹¹⁷. Navzdory jeho ranné práci *Studie o hysterii* (1895), kterou publikoval společně s Breuerem, tvrdí, že hysterie je způsobována skrytými afekty a jako jednu z emocí zapřičiňující tento stav jmenuje i stud. Může se zdát, že Freud pojednával o studu s jistými předsudky. Považoval totiž hanbu za regresivní emoci, kterou můžeme vidět u dětí, žen a divochů¹¹⁸. Ve své další slavné práci *Výklad snů* se Freud vzdal své dřívější formulace ve prospěch pudové teorie, zejména sexuálního pudu. „Ve Freudově myšlení byl stud nahrazen úzkostí a vinou jakožto vhodnými emocemi příčetných dospělých, zejména dospělých mužů.“¹¹⁹ Přesto se Scheff domnívá, že řada psychoanalytiků se zabývala studem, ačkoliv ho nedefinovala nebo dokonce ani nepojmenovala, přičemž jmenuje Alfreda Adlera, Karen Horneyovou, Abrahama Kardinera a Erika Eriksona¹²⁰.

Adlerův koncept se zakládá na komplexech méněcennosti, které Scheff vyhodnocuje jako „zakládající se na studu“ (*shame-based*). Adler stejně jako ani Horneyová explicitně o studu nehovoří. Její teorie osobnosti se zakládá na tom, co sama nazývá „systémem pýchy“ (*the pride system*). Ve svém konceptu považuje pýchu společně se studem za klíčové k porozumění normálního i neurotického chování. Kardiner byl antropolog, který aplikoval psychoanalýzu do vlastních studií malých tradičních společností. Ve své knize *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization* považuje stud za základní komponentu super-ega, tj. svědomí. Ačkoliv Kardiner stejně jako i Erikson hovoří o studu, tak ani jeden z nich nepodává jeho definici. Erikson však v tomto bodě vystupuje proti Freudovi, „že by stud byl nejzákladnější emoci a že by hrál hlavní roli v ranných vývojových fázích, skrze které musí všechny děti projít.“¹²¹

¹¹⁷ Např. T. J. Scheff, *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, str. 85.

¹¹⁸ Srv. T. J. Scheff, *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, str. 86.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 85 n.

¹²⁰ Srv. Tamtéž, str. 86.

¹²¹ Tamtéž; Srv. E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 130.

Další významnou psychoanalytičkou, která vstoupila do této diskuze, je H. B. Lewisová. Ve své knize o studu se opírá o analýzu doslovných přepisů stovek psychotherapeutických sezení. Použila Gottschalk-Gleser¹²² systematickou metodu identifikující emoce z verbálních popisů. Tato metoda zahrnuje celou řadu klíčových slov, která jsou dávana do souvztažnosti s konkrétními emocemi jako např. hněv, smutek, strach, úzkost nebo stud. A právě poslední zmíněná emoce, se při analýze písemných přepisů psychotherapeutických sezení ukázala jako významně nejčtenější. Hanba se objevovala téměř v každém analyzovaném rozhovoru mezi psychotherapeutem a jeho klientem. Přesto však ani jeden z nich v mnoha případech tuto emoci nerefletoval. „Dokonce i relativně mírnější slovo rozpaky bylo užíváno zřídka.“¹²³

Lewisová tak přináší dvě významné reakce, které vyzorovala jako odpovědi v kontextu studu. První se týká pacientů sžíraných psychickou bolestí, kterou však dotyční chybně nepovažují za hanbu. Lewisová označuje tuto formu za „zjevný“ (*overt*) a „nerozlišený“ (*undifferentiated*) stud. Při druhé reakci se zdá, že klient nepociťuje žádnou takovou naléhavou bolest. Objevuje se však silná emocionální odpověď pouze u některých témat, kterým se dotyčný snaží mermomocí vyhnout. Tuto formu Lewisová nazvala „vyhýbavý“ (*bypassed*) stud.

Dále přidává zajímavý postřeh, který nazvala „pocitovou pastí“ (*feeling trap*). Na základě své analýzy zjistila, že se klient dostane do smyčky nepříjemných pocitů. Svůj stud může pacient maskovat hněvem nebo jinou hostilní reakcí, za kterou se následně stydí, což může vést opět k nepřátelské reakci. Nastává tak spirála stud/hněv, jejímž základem je dle Lewisové strach z přerušení či ztráty sociálních vazeb. A vůbec právě Lewisová ukazuje, že mnoho pocitů studu je neuvědomováno nejenom klienty, ale nerozpoznávají je ani ke škodě psychotherapeutického sezení samotní terapeuti. „Zdá se, že uvědomovaný stud může být tmelem, který drží vztahy a společnosti pohromadě, neuvědomovaný stud se stává silou, která je rozděluje.“¹²⁴

¹²² Manuály Gottschalk-Gleserovy metody (Gottschalk, Winget, Gleser, 1969; Gottschalk, 1982 a Gottschalk, 1995).

¹²³ T. J. Scheff, *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, str. 94.

¹²⁴ Tamtéž, str. 98.

Na druhou stranu nelze omezovat význam viny a studu pouze na psychoanalýzu, trestní právo či křesťanství. Nicméně i tyto soubory idejí jsou nedílnou součástí euro-americké kultury. Avšak kromě již zmíněné R. Benedictové se vinou zabýval i Karel Jaspers, který se ve své knize *Otázka viny* vyrovnává s nacistickou minulostí týkající se každého Němce. Jedná se o hlubokou analýzu myslitele, který s nacismem od počátku nesouhlasil. Tento původně vystudovaný lékař (psychiatr) se dalším svým směřováním postupně přiklonil k filosofii. Uvědomuje si, že termín vina je víceznačný. Rozděluje vinu na čtyři druhy: 1. Kriminální, 2. Politická, 3. Morální, 4. Metafyzická. První shledává v porušování jednoznačných zákonů, přičemž instancí posuzující tuto vinu je soud. Druhou vinu lze shledávat při porušování přirozeného a mezinárodního práva a jediným měřítkem je moc a vůle vítězného státu. Morální vina plyne ze zodpovědnosti za všechny své činy, a tak instancí je vlastní svědomí a komunikace s přítelem a bližním, s milujícím člověkem, který má živý zájem o mou duši. Poslední vinu označuje Jaspers za metafyzickou a týká se zodpovědnosti za bezpráví, které jsem neodvrátil, ač jsem mohl. Jediný, kdo může nebo by mohl posuzovat tuto vinu, je Bůh.

Zvláště v dnešní české převážně ateistické společnosti lze předpokládat jisté rozpaky při užívání termínu Bůh, který nemá žádnou instanci na zemi¹²⁵. Nepovažujme tedy za nutnou podmínku uznání metafyzické viny víru v (existenci) Boha. Jaspers hovoří o metafyzické vině, jestliže dojde k selhání v bezpodmínečnosti k ostatním lidem. Důsledně řečeno, tato vina se nedostaví, pokud se nevyskytne ani jeden člověk, proti kterému bychom se provinili, například odmítnutím pomoci, kterou skutečně potřebuje. Tyto abstraktní úvahy měly svou konkrétní podobu v (ne)poskytnutí pomoci během hrůz, které provázely holocaust.

Formální shoda s Benedictovou je v možnosti odčinění viny. Proto i pro Jasperse má smysl hovořit o důsledcích jednotlivých typů vin s možností nápravy. Kriminální vina je odčiněna trestem, jestliže soudce uzná pachatele vinným dle svobodného rozhodnutí své vůle. Při politické vině je důsledkem zodpovídání se, čímž se sjedná nutná náprava, např. změnou poraženého politického režimu, jak jsme to mohli například

vidět výše při popisu události v souvislosti s porážkou Japonska. Morální vinu lze sejmout pokáním nebo obrodou, což je vnitřní proces s vnějšími důsledky. A nakonec metafyzickou vinu Jaspers dovoluje odejmout proměnou vědomí vlastního já před Bohem.

Dále pokládá tři velice důležité otázky související s členěním termínu vina. První se týká toho, odkud přicházejí výčitky. Zda zvenčí (kriminální a politická vina) nebo zevnitř (morální a metafyzická). Druhá otázka směřuje k ujasnění toho, zda se typ viny vztahuje na kolektiv (politická vina) nebo jednotlivce (kriminální, morální a metafyzická vina). A nakonec, kdo je legitimním soudcem? Dříve než se pokusíme na tyto otázky odpovědět, uveďme ještě další koncepty studu a viny.

Na Benedictovou navazuje také Millie R. Creightonová, která provádí revizi distinkce kultury ve svém článku *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*. S americkou antropoložkou souhlasí, že japonská společnost je integrována více hanbou než vinou¹²⁶. Rozkrývá ostrý nesouhlas některých japonských akademiků s přiřknutím hlavního podílu studu při konstituování jejich společnosti. Vyplývá to ze západního pohledu na vinu jako na vyšší stupeň morálního vývoje oproti studu¹²⁷. A zároveň se zjednodušením vztahu stud-vina jakožto binárního kódu, který by vylučoval přítomnost obou morálních emocí v dané kultuře¹²⁸, anebo by je činil alespoň vzájemně neprovázané¹²⁹. „Čtenář knihy *Chryzantéma a meč* od Benedictové může mít mimochodem dojem, že chápání studu bylo téměř japonským monopolem a něčím neznámým pro Západ.“¹³⁰ Souhlasím se závěrem Creightonové, která upozorňuje: „Benedictová netvrdí, že by vina byla nepřítomná v japonské kultuře, nebo že by se nedostávalo studu Američanům, ani že vina a stud nejsou provázány mezi sebou.“¹³¹

Podle Creightonové za tento západní pohled na vinu a stud může sociální darwinismus, který na počátku 20. století formoval reflexi naší společnosti (např. H. Spencer). Tento názor se zakládal na neustálém

¹²⁵ K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 17.

¹²⁶ Srv. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 280.

¹²⁷ Srv. Tamtéž.

¹²⁸ Srv. Tamtéž, str. 281.

¹²⁹ Srv. T. Doi, *The Anatomy of Dependence*, str. 48.

¹³⁰ Tamtéž, str. 53.

kontinuálním vývoji (evolucionismu) a ve svých důsledcích vedl mnohé myslitele k chápání jiných kultur jako jednotlivá vývojová stádia, která lze subsumovat pod rozvinutější společnosti¹³². Pod tímto aspektem můžeme číst i Freudovu knihu *Totem a tabu*, v níž tuto „nutnou“ linearitu zakladatel psychoanalýzy aplikuje i na ontogenezi, když dětské chování popisuje jako chování divochů nebo neurotiků. Vina se pak zdá něčím rozvinutějším, a proto i morálně hodnotnějším než dřívější stud, který vině předchází a lze ho pod ni podřadit při lineárním chápání morálního vývoje¹³³. Z toho pak vyplývá i pejorativní nálepka kultury hanby, která se tak zdá být nižším morálním stádiem předcházejícím kulturu viny. Avšak společně s Creightonovou nevěřím, že by o takovém modelu viny a hanby R. Benedictová referovala¹³⁴.

Mori Mikisaburo zmiňuje tradiční chápání viny v Japonsku, která je spojována s vnější hrozbou trestu, zatímco stud vychází ze zvnitřnělé etické výchovy prostřednictvím zvyků a etikety. Tímto způsobem můžeme být svědky obrácení definic Benedictové, která popisuje naopak právě vinu jako interní a stud jako externí záležitost. Lze se tedy domnívat, že kritérium vnější/vnitřní nelze uplatňovat na rozlišení viny od studu¹³⁵. Benedictová sice takové členění vytváří, avšak tuto distinkci převrací jednak Mikisaburo a vůbec sama americká antropoložka v tomto ohledu konfúzně pojednává o hanbě, u které uvádí nutnost publika buďto reálného (externí) nebo imaginárního (interní). Sakuta dále rozlišuje tři typy studu: veřejný stud (související se strachem ze ztráty tváře před ostatními), privátní stud (zahrnující zvnitřnění veřejného studu) a nakonec jiná forma vnitřního studu, kterou nazývá *shuchi*. Podle Sakuty *shuchi* vzniká za těch okolností, když lidé způsobí škodu nějakému členovi své skupiny nebo jiným lidem, kteří na ně spoléhají¹³⁶. Ve svých závěrech nepopírá pouze kritérium

¹³¹ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 281; srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 222.

¹³² Proti tomuto názoru vystoupil např. Claude Lévy-Strauss ve své knize *Rasa a dějiny*.

¹³³ Srv. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 284.

¹³⁴ Srv. Tamtéž.

¹³⁵ „The internal/external criterion cannot be used to distinguish guilt from shame, since at some point in the developmental process both are internalized“ (M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 282).

¹³⁶ Srv. Tamtéž, str. 288.

externí/interní (veřejný a privátní stud), ale dokonce stírá rozdíly mezi studem a vinou (*shuchi*).

Dalším významným konceptem odporujícím jednoduchému přiřazení studu k základům japonské společnosti je *amae* psychiatra Doiho. Skupinová jednota je v Japonsku posilována příjemnými pocity v závislých vztazích reprezentována termínem *amae*. *Amae* odkazuje k hluboce pociťované potřebě být obstaráván vřele a laskavě v rámci zabezpečených oblastí významných vztahů. Spíše než pranýřování emocionální závislosti zahrnuté v *amae* ji japonský kulturní vzorec povzbuzuje. Doi tvrdí, že *amae* „vyžaduje přítomnost druhých: může vytvořit u individua závislost na skupině; ale nikdy mu nedovolí být nezávislým na ní v pravém slova smyslu.“¹³⁷ Nicméně *amae* zdůrazňující vzájemnou závislost nepopírá možnost soutěžení. Nabízí se opět srovnání s americkým přístupem, který lze rovněž shledávat jako vysoce kompetitivní, ačkoliv ze zcela jiných důvodů. Z individualistické americké společnosti vyvěrá soutěživost prostřednictvím toho, aby člověk „vyčníval“ (*stand out*), případně „byl úspěšný“ (*get ahead*). V soudružské japonské společnosti je soutěživost spojena s termínem *yokonarabi* (*line up sideways*)¹³⁸. Jedná se tedy o seřazení a zařazení členů společnosti s úzkostlivě zvnitřněnou incentivou – nezaostávat!

„Stud zahrnuje vědomí vlastní nedostatečnosti nebo selhání při dosahování vytouženého sebe pojetí, které je doprovázeno nebo původně povstává ze separační úzkosti a opuštění.“¹³⁹ Hanba se tak skutečně stává něčím původnějším než vina, která vyžaduje přítomnost svědomí či superega. Na tomto místě nemůžeme předpokládat, že by vývojové modely euro-americké kultury musely nutně platit i v odlišných kulturách. „Nyní víme, že primitivní národy mají svůj vlastní normální stav dospělosti, vlastní druhy neuróz a psychóz, a co je nejdůležitější, že mají též své vlastní varianty dětství.“¹⁴⁰ Pokud bychom přistoupili na vývojové fáze E. H. Eriksona, tak se zdá, že hned druhý vývojový úkol řeší členové euro-americké a japonské kultury odlišně. „Autonomie versus stud a pochyby je tedy druhým základním

¹³⁷ T. Doi, *The Anatomy of Dependence*, str. 86.

¹³⁸ Srv. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 295.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 130.

konfliktem, jehož řešení je jedním z hlavních úkolů ega.¹⁴¹ Zatímco jsou v západní kultuře děti vychovávány k autonomii, nezávislosti či k individualismu, tak japonské děti jsou vedeny k závislosti na ostatních. Jakékoliv hodnocení by bylo projevem pouhého etnocentrismu. Creightonová užívá analogii vztahu mezi studem a vinou na příkladu s pravo a levorukou dominancí. Je zřejmé, že je lépe používat obě ruce než žádnou. Avšak většina z nás je buď levák nebo pravák a jen malé množství je ambidextr. Proto je nesmyslné považovat praváka nebo leváka za nadřazeného¹⁴². Přesto můžeme být svědky nadřazování praváků¹⁴³. Avšak stejně jako se přestalo přeučovat ve školách leváky na praváky, stejně tak bychom měli být pozorní i ke kulturním odlišnostem.

Creightonová shrnuje tyto odlišné strategie zakládající se na vině a hanbě metaforickým vyjádřením, že morálka v euro-americké kultuře je zprostředkována prostřednictvím termínu „Bůh“ (*God*), zatímco v japonské kultuře prostřednictvím termínu „skupina“ (*Group*)¹⁴⁴. Přes nesporné rozdíly mezi americkou a japonskou společností by bylo velice zjednodušující tuto jinakost vysvětlovat pouze s ohledem na hanbu a vinu, přestože mohou hrát důležitou roli při konstituování uváděných kultur. V následujícím výkladu se zaměříme na srovnání výchovných stylů Američanů na jedné straně a Japonců na druhé. Je nepochybné, že i v rámci těchto společností dochází k obrovské variaci ve výchově, přesto se domníváme, že existují relevantní odlišnosti, které mohou plynout z morálních emocí.

3.2. Nástin výchovných stylů v USA a Japonsku

„Historikové a filozofové uznávají existenci ´ženského principu´ ve světě, ale nikoli skutečnost, že muže porodí a vychovávají ženy.“¹⁴⁵ Tento citát neberme na lehkou váhu. Toto upozornění se vztahuje zejména k mužům, jimž je tato věta určená z knihy jiného muže. Proto taky budeme

¹⁴¹ Tamtéž, str. 79.

¹⁴² M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 293.

¹⁴³ V antické Spartě pouze praváci mohli bojovat z důvodu dodržení bojového útvaru a ostatně i termín ambidextr doslova znamená ten, kdo má obě ruce pravé.

¹⁴⁴ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 293.

klást důraz zejména na mateřskou výchovu vedoucí k socializaci a enkulturaci dítěte. Nechci upírat otcům podíl na výchově jejich ratolestí, nicméně nemohu zapírat, že zpracovávám téma, které má svou vlastní historicitu, jež odráží velmi pozvolna současný nárůst zájmu otců o výchovu vlastních dětí.

Domníváme se, že základním bodem výchovy je způsob trestu, který koriguje správný proces začleňování dítěte do společnosti. „V Japonsku se zřídka uchylují k fyzickému trestu; místo toho je dítě vysmíváno nebo vystaveno rozpakům.“¹⁴⁶ Creightonová hovoří o „mateřském ostrakismu“ (*maternal ostracism*), když Japonky trestají své nezbedné potomky. „Matka předstírá, že již dále dítě není přítomno, odchází, ignoruje jakýkoliv projev dítěte a prostřednictvím svého chování absolutně odmítá existenci potomka. Během čtyřletého pobytu a výzkumů v Japonsku jsem byla svědkem tohoto dramatu v nespočetných případech rozličných prostředí, u sousedů v mém vlastním bydlišti stejně tak jako v restauracích, nákupních centrech a na jiných veřejných místech, kde jsem prováděla svůj výzkum.“¹⁴⁷

Erikson ve své známé knize *Dětství a společnost* postuluje osm věků, což představuje řadu vývojových úkolů, které v průběhu svého života musí člověk vyřešit coby člen společnosti. Jedna z prvních takových povinností je vyjádřena dichotomií základní důvěra vs. základní nedůvěra¹⁴⁸. Nebudeme společně s Eriksonem zastírat, že se jedná o dopracování Freudova vývojového modelu, který na rozdíl od zakladatele psychoanalýzy přidává k dětství i další věky společně i s vývojovými úkoly v životě člověka. Častou výtkou psychoanalýzy může být přílišný důraz na sexualitu. Proto mohou být zajímavé některé Eriksonovy postřehy týkající se vývoje a kultury z překvapivě psychoanalytické perspektivy. „Existuje však pregenitalita pouze pro genitalitu? Zdá se, že nikoliv. Ve skutečnosti se samotná podstata pregenitality jeví jako absorpce libidinózních zájmů o rané setkání dospívajícího organismu se specifickým stylem péče o dítě a o transformaci jeho vrozených forem přístupu (agrese) do sociálních modalit kultury.“¹⁴⁹

¹⁴⁵ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 366.

¹⁴⁶ T. S. Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, str. 152.

¹⁴⁷ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 298.

¹⁴⁸ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 225-8.

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 87.

Zde se uplatňuje socializace jakožto skloubení přirozenosti (*fysis*) a společnosti (*nomos*). Tento motiv Erikson objasňuje na rozdílu „výchovy“ lidí a zvířat. „To, co se od nás naučí (zvířata), nezvyšuje jejich naděje na přežití kdekoliv v přírodě nebo na spolupráci s vlastním druhem. V tomto ohledu se neptáme na to, co se může jednotlivé zvíře naučit, ale co dokáže jistý druh naučit svá mláďata z generace na generaci.“¹⁵⁰ V jistém ohledu lze uvažovat podobně i o rozdílných kulturách jakožto o rozdílných druzích, které zachovávají svou kontinuitu v celé své populaci, přičemž platí, že spíše jedinec bude ovlivněn svou kulturou než naopak.

Ve druhém věku dle Eriksonova vývojového modelu řeší dítě napětí mezi autonomií vs. studem a pochybami¹⁵¹. Výše jsme již upozorňovali na to, že tento vývojový úkol řeší členové americké a japonské společnosti opačně. „V Japonsku se zdůrazňuje umístění v pre-oidipální neboli ve ‘fázi závislosti’ (*bonding stage*) – fáze ve které se rozvíjí stud – zatímco ve Spojených státech je zdůrazňováno umístění v oidipální neboli ‘separační fázi’ (*separation stage*).“¹⁵² Erikson poznamenává, že „stud je emoce nedostatečně prostudovaná, protože v naší civilizaci ji brzy a snadno pohltní vina.“¹⁵³

Následuje iniciativa vs. vina, což se z hlediska japonské společnosti zdá být nepoužitelným vývojovým úkolem. Nemusí nastat žádný problém, pokud se spokojíme s tím, že nemůžeme spoléhat na všeobecnou platnost vývojového modelu vytvořeného v jedné kultuře. „Dětská žárlivost a rivalita, ty často hořké a přesto vlastně zbytečné pokusy vymezit sféru nesporných výsad, teď dostupují svého vrcholu v konečné soutěži o privilegované postavení u matky a obvyklý neúspěch vede k rezignaci, pocitu viny a úzkosti.“¹⁵⁴

V Japonsku je dětství dobou slasti, zvláště pro chlapce. Malé děti jsou nadměru krmené, opečovávané a zřídka omezované nebo trestané. To se však nevztahuje na veřejnou sféru¹⁵⁵. Malé dítě prakticky nikdy neleží samo,

¹⁵⁰ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 87.

¹⁵¹ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 232-5.

¹⁵² M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 299.

¹⁵³ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 229.

¹⁵⁴ Tamtéž, str. 232.

¹⁵⁵ Srv. D. G. Haring, *Aspects of Personal Character in Japan*, str. 16.

ale vždy je někdo u něho nebo spí blízko něho¹⁵⁶. „Když křičí je mu dán prs, a v rodinách nižších sociálních tříd se dotýkají jeho genitálií, dokud neusne.“¹⁵⁷

Striktní požadavky japonské etikety jsou na dítě uplatňovány s jeho prvními krůčky. Velmi brzy poté, co se postaví na vlastní nohy, naučí se také uklánět a nadále jedná se svými rodiči formálně¹⁵⁸. Jestliže je náhle přerušena uvyklá základní závislost dítěte při kontaktu s dalšími osobami, dostavuje se frustrace. Obyčejně je tato frustrace projevována „zlostnou náladou“ (*temper tantrum*). Pohlaví dítěte v tomto bodě odlišuje společenskou akceptaci takového jednání. Zatímco u chlapců se tolerují nejenom slovní výbuchy hněvu, ale dokonce i fyzické napadení matky, tak dívkám jsou všechny agresivní výpady proti ostatním členům společnosti zapovězeny. Ovšem i zde platí rozvrstvení společnosti, takže mladší syn se sklání před staršími sourozenci a zejména před otcem jakožto vrcholem hierarchie rodiny, na rozdíl od žen, které jsou včetně matek podřízeny všem mužům v rodině, resp. v celé společnosti¹⁵⁹. Rodinný systém umísťuje dítě do pozice vzrůstajícího tlaku nejistoty. „Pozorovatelé komentují, že Japonci nikdy nepociťují hřích nebo vinu, pouze hanbu ze ztráty tváře.“¹⁶⁰ Stres plynoucí z přísné etikety a strachu ze ztráty tváře je vyjadřován v následujících formulacích: „Nedělej to! Lidé se budou smát naší rodině!“ nebo „Až vyrosteš musíš přinést slávu rodině!“¹⁶¹

Japonské děti spí obyčejně v té samé místnosti jako jejich rodiče a sourozenci až do dvanáctého roku¹⁶². Nelze to vysvětlit pouze z důvodu nedostatku místa, protože u mnohých japonských bytů je dostatek prostoru, aby každé dítě mohlo mít svůj vlastní pokoj, avšak Japonci nepoužívají „ložnice“ v západním smyslu¹⁶³. Naproti tomu „američtí pediatři doporučují, aby se děti učili spát samy, co nejdříve po návratu domů z nemocnice.“¹⁶⁴

¹⁵⁶ Srv. Tamtéž, str. 17.

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ D. G. Haring, *Aspects of Personal Character in Japan*, str. 18.

¹⁵⁹ Srv. Tamtéž.

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 20.

¹⁶¹ Tamtéž, str. 19.

¹⁶² Srv. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 300.

¹⁶³ Srv. Tamtéž.

¹⁶⁴ Tamtéž.

Všechny výchovné přístupy jsou původně něčím vnějším k dítěti, které si až na základě socializace příslušnou výchovu internalizuje, aby se nejen podle tohoto předpisu zachovávalo v průběhu svého dalšího života, ale stejně tak i vychovávalo své budoucí vlastní děti. „Obojí stud i vina jsou vysoce důležité mechanismy k zajištění socializace jednotlivce.“¹⁶⁵ Je tedy nutné odlišovat od pouhých vnějších sankcí skutečný stud a skutečnou vinu, což se děje až jejich zvnitřněním. Pokud k této internalizaci nedojde, pak výsledná emoce je nejspíše strachem, rozpaky, lhostejností, frustrací nebo hněvem, spíše než skutečným studem nebo skutečnou vinou¹⁶⁶.

Sjednocujícím pohledem na kulturní zakotvení viny nebo hanby je usmiřování individuálního vývoje (*self*) s mechanismy sociální kontroly (společnost). Tento spor je znám od antiky v rámci sofistických půtek, co má větší vliv na člověka, zda *nomos* (zákon) nebo *fysis* (příroda, přirozenost). Z tohoto aspektu by vina a stud představovaly různé výchovné strategie, jak dojít k souladu mezi jedincem (*fysis*) a společností (*nomos*).

3.3. Náboženské pozadí výchovy v USA a Japonsku

Kultura hanby nemá žádná morální a priori např. „špatných“ pudů či lidí¹⁶⁷, a tak ideálem je *status quo* vytvářený vzájemnými závazky členů společnosti. Člen, který není z jakéhokoli důvodu schopen plnit závazky (ideál) je z takovéto společnosti ostrakizován. Japonská kultura si více považuje hodnotu harmonické interakce mezi svými členy než individuální svobody. Na druhou stranu stud jakožto strach z odmítnutí by nebyl příliš efektivní sankcí v americké společnosti, kde jsou jednotlivci povzbuzováni k tomu, aby se stali nezávislými¹⁶⁸.

Základní hodnotou americké společnosti se jeví být „sebe-jistota“ (*self-reliance*), což může být osvětleno jako strach ze závislosti. Být svobodný znamená být bez závazků. „Euro-americká tradice definuje individuum jako

¹⁶⁵ G. Piers, M. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, str. 36.

¹⁶⁶ Sr. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 285.

¹⁶⁷ Ačkoliv americké i japonské tradiční pohádky shodně zobrazují záporné postavy vždy jako dospělé, tak se liší jejich vyznění. Proti vítězství dobra nad zlem je kladen klid a uměřenost (sr. B. B. Lanham, M. Shimura, *Folktales Commonly Told American and Japanese Children: Ethical Themes of Omission and Commission*, str. 37 a 44).

¹⁶⁸ Sr. M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 296.

nezávislé bytí a autonomní jednotku jednání v rámci sociální skupiny.“¹⁶⁹ Mori Joji charakterizuje *self* Japonců jako „vajíčko bez skořápky“ (*shell-less egg*), zatímco *self* Američanů projevujícího se v individualismu popisuje v kategorii „vejce s tvrdou skořápkou“ (*the hard shell*)¹⁷⁰.

Náboženství je i pro nepraktikující členy dané společnosti významnou kulturní součástí. Nepochybně lze srovnávat korespondenci hodnot mezi náboženstvím a pohádkami v rámci jedné kultury. Na tento motiv jsme už ostatně narazili i v této práci, když jsme referovali o zlu, které se nejenom potírá v pohádkách, ale také v životě křesťana. „Západ obvykle interpretuje superego/ego/id jako triádu odrážející téma vrozeného zla tvzením, že vespod zřejmého dobra a morálního uspořádání společnosti jsou síly id - drženy na uzdě prostřednictvím superega – číhající jako příšery, které čekají, aby mohly pustošit.“¹⁷¹

Podobné motivy bychom v japonské kultuře hledali jen stěží. Tradičním náboženstvím je zde šintoismus, který neuvažuje v relacích dobrého a zlého. Pudy nejsou něčím bestiálním, co je potřeba potlačovat za každou cenu, naopak jsou něčím příjemným, a tedy dobrým nebo alespoň indiferentním. Japonci obvykle základní lidskou přirozenost přirovnávají k „rovnému provázku“ (*string*). Není od přirozenosti špatný z hlediska své velikosti, ale je užitečné ho vytvarovat do žádaného tvaru, jímž je kruh. „Japonská kultura nezdůrazňuje potlačování jakéhosi vrozeného špatného základu lidské přirozenosti, ale spíše tvaruje lidská bytí do sociálně uspokojivé formy.“¹⁷² Tímto motivem se opět dostáváme k socializaci jakožto k cestě k ideálu, který jestliže není dosažený, vyvolává pocit hanby. „Morální cíl v japonské společnosti je stát se *jinsei no tatsujin* (mistr života), což je osoba, která se nikdy nemýlí v posuzování správného jednání v každém okamžiku dané situace.“¹⁷³

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 294.

¹⁷⁰ Srv. Tamtéž.

¹⁷¹ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 296.

¹⁷² Tamtéž, str. 297.

¹⁷³ Tamtéž.

3.4. Odkud se vzalo slovo kultura?

V dosavadním textu jsme užívali termín kultura bez toho, aniž bychom definovali v jakém smyslu je v této práci používán. V roce 1952 vydali A. L. Kroeber s C. Kluckhohnem knihu s názvem *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*¹⁷⁴. V tomto úctyhodném díle komentují sebrané definice různých autorů a pokouší se je systematizovat. Oba zmínění autoři byli současníky a zároveň kolegové Benedictové.

Termín kultura se téměř překrývá s významem termínu civilizace¹⁷⁵, který se používal daleko dříve. Zdá se, že se pojem kultura poprvé v současném širokém chápání objevuje v němčině. „Podle germanisty Arciniegase zjistil Paul Hazard, že slovo *Kultur* se neobjevuje v roce 1774 v prvním vydání německého slovníku, ale teprve ve vydání z roku 1793.“¹⁷⁶ Popularizátorem slova kultura byl Gustav F. Klemm (1802 – 1867), jehož dílo *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit (Všeobecné kulturní dějiny lidstva)* ovlivnilo jednoho z předních anglických antropologů E. D. Tylora, čímž se slovo kultura dostalo do angličtiny. „To, že Klemm ovlivnil Tylora, je nepochybné. V jeho *Researches (Výzkumy, 1865)*, je Tylorův odkaz na 'nesmírně hodnotný soubor faktů o historii civilizace v *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit a Allgemeine Kulturwissenschaft* zesnulého Dr. Gustava Klemma z Drážďan.“¹⁷⁷

A skutečně to byl Tylor, u kterého se poprvé objevuje anglický ekvivalent německého slova *Kultur*. „Tedy stručně: slovo kultura ve svém moderním technickém nebo antropologickém významu bylo zavedeno v angličtině Tylorem v roce 1871, ovšem do všeobecného či 'úplného' britského nebo amerického slovníku patrně neproniklo dříve než za nějakých padesát let nato, a tato kulturní mezera snad poslouží k tomu, aby antropologové byli skromní při odhadu tempa svého vlivu i na uznávaně intelektuální článek své společnosti.“¹⁷⁸ Pokud tedy připočteme oněch 50 let,

¹⁷⁴ *Kritický nástin systémů a definic kultury* (přel. P. Váňová), 1970.

¹⁷⁵ „V hovorové i spisovné angličtině se projevuje tendence zacházet s nimi téměř jako se synonymy, ačkoli 'civilizace' bývá někdy omezována na 'pokročilé' či 'vysoké' kultury“ (A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Kritický nástin systémů a definic kultury*, str. 18).

¹⁷⁶ A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Kritický nástin systémů a definic kultury*, str. 12

¹⁷⁷ Tamtéž, str. 13 n.

¹⁷⁸ Tamtéž, str. 11.

tak se v anglofonní provenienci začíná běžně užívat slovo kultura po roce 1920. A ačkoliv publikace *Kritický nástin systémů a definic kultury* vyšla až po monografii *Chryzantéma a meč*, tak se lze domnívat, že diskuze o termínu kultura probíhala i za účasti Benedictové¹⁷⁹.

Hlavním důvodem, proč se snažíme i přes nemalé obtíže vyjasnit, jaký denotát přikládáme slovu kultura, je vyhnout se mechanickým výrokům obsahujícím sousloví „v naší kultuře“. V tomto bodě souhlasíme s Kroeberem a Klockhohnem, kteří v úvodu své práce uvádějí následující postřeh. „Psychiatři a psychologové, a docela nedávno i někteří političtí ekonomové a právníci začali ve svém zobecňování používat vymezovací věty ‘v naší kultuře’, přestože můžeme mít podezření, že se to často dělá mechanicky, právě tak, jako lidé ve středověku dodávali ke svým výrokům obezřetné ‘dá-li Pánbůh’.“¹⁸⁰ Abychom tedy neskončili v pouhém pokrčení ramen, budeme následovat sv. Augustina, který na dotaz, proč napsal traktát o tak složitém tématu, jakým v té době byla svatá trojice, měl odpovědět, že proto, aby se nemlčelo.

Termín kultura budu podřizovat následující definici. „Užíváme termín ‘kultura’, když odkazujeme k historicky odvozeným a sociálně přenášeným ideám (např. symboly, jazyk, hodnoty a normy) a jednáním (např. rituály, pravidla, zákony), stejně jako i artefakty (např. nástroje) a instituce (např. rodina), které jsou simultánně produkty lidského jednání i tvůrci budoucího jednání.“¹⁸¹

4. Závěr

Nelze ani po předešlém obsáhlém výkladu jednoznačně tvrdit, že se Benedictová mýlila, když odlišila americkou kulturu od japonské na základě viny a studu. Obrovský ohlas pozitivních ale i negativních hodnocení její koncepce svědčí o klíčové roli, jakou hraje vina a stud při socializaci v rámci rozdílných kultur. Obecně lze právě socializaci chápat jako kulturně

¹⁷⁹ Nepřímým důkazem může být pozn. 70, kde se Kroeber pochvalně vyjadřuje o knize *The Chrysanthemum and The Sword*.

¹⁸⁰ A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Kritický nástin systémů a definic kultury*, str. 5.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 181.

odsouhlasenou strategii, pro jejíž úspěšnost je nutné dosáhnout toho, aby dítě postupně začalo přejímat tuto strategii nejenom kognitivně (schopnost formulovat zásady etiky dané společností), ale zejména emocionálně (pociťování morální emoce vyplývající z maladaptivního jednání).

Ranný psychoanalytický názor na lineární vývoj od dřívějšího „divošského“ studu po zralejší „civilizovanou“ vinu se jeví jako etnocentrismus nezohledňující odlišnou kulturu. Kulturní evolucionismus umožňující každou současnou kulturu vřadit do kontinua rozlišující na vyspělejší a méně vyspělou kulturu odmítal již C. Lévi-Strauss a v rámci psychoanalytického přístupu popíral například E. H. Erikson. Linearitu v popisu kultur je tedy nutné nahradit paralelismem, což byl přínos ranných antropologů s F. Boazem v čele, jehož studentkou byla i R. Benedictová. Její vklad do konstituování mladého vědního oboru s názvem antropologie byl ten, že difuzionismus svého učitele nahradila názorem, že každá kultura je funkcionální celek, jehož části jsou vždy funkčně spojeny, ačkoliv *in prima facie* se nám mohou konkrétní projevy cizí kultury jevit velice bizarně.

Otázkou však zůstává, zda vůbec lze porozumět jiné kultuře (např. Sapir-Worfova hypotéza) a jestliže ano, co by toto srovnání kultur umožňovalo, a tedy zda každý popis odlišné kultury není projevem etnocentrismu či dokonce pouze egocentrismu. Zvláště v soudobé filosofii se objevují polemiky, zda panuje porozumění mezi lidmi v rámci jedné společnosti. Tyto diskuze se označují za problém soukromého jazyka a první tuto otázku formuloval L. Wittgenstein ve své slavné práci *Filosofická zkoumání*¹⁸². Vychází přitom z úvahy, že pakliže by člověk svévolně nazýval své vnitřní stavy podle svého soukromého jazyka, vyvstává otázka, jak by znovu rozpoznal stejný stav a přidělil by mu tedy již jednou vytvořené slovo. V podobné situaci se může dle Quina ocitnout terénní lingvista, který se kdesi v australské buši snaží přiřadit slovo *gavagai* vyřčené místním domorodcem směrem za ubíhajícím králíkem. Není zcela zřejmé, zda se jedná o celého králíka nebo o jeho část, anebo dokonce o krajinu s ubíhajícím králíkem. Quine upozorňuje, že slova nelze považovat za obdobné štítkům umístěných u exponátů v muzeu (tzv. mýtus muzea). Navrhuje „radikální překlad“ (*radical*

¹⁸² Podrobněji se tímto tématem zabývá P. Glombíček v monografii *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*.

translation). „Primárními daty, která má podle Quina radikální překladatel k dispozici, jsou poznatky typu 'domorodci obvykle používají větu V v situacích typu S'. Překladatel se potom snaží najít nějakou větu V* svého vlastního jazyka, která by odpovídala V, tj. kterou by *jeho* jazyková komunita užívala v obdobných situacích.“¹⁸³

V našem případě by pak šlo vztáhnout tuto diskuzi na to, zda skutečně lze nacházet v japonské a euro-americké kultuře podobné situace typu S, v nichž dochází ke konvenující formulaci V s tím, co označujeme za stud a vinu (V*). Podobně jako jsme zavrhovali „slovníkový“ překlad jednoho jazyka do druhého, musíme být obdobně ostražití k situacím, které Japonci a Američané označí za vzbuzející hanbu nebo vinu. Dále se výklad může zkomplikovat úvahou, ve kterém roce ontogenetického vývoje člověka dochází k takovému rozlišování byť v rámci jedné z kultur. Tyto otázky vedly některé badatele¹⁸⁴ k paralelním výzkumům v USA a Japonsku. Obě morální emoce způsobují hypoaktivitu, při čemž další rozdíly jsou spolehlivě zdokumentovány u dospělých zejména v západních kulturách¹⁸⁵. „Dospělí spojují vinu s pocitem neklidu, trápení, úzkosti a napětí ve vztahu s intenzivním zaobíráním se o vlastní názor na své *self*, doprovázenými o pocitem kontroly situace společně s přáním doznání a útěku. Hanba je u dospělých více skličující emoci zahrnující pocitem bezmocnosti, deprese, smutku a touhy skrýt se nebo se ztratit druhým z očí.“¹⁸⁶

Zdá se, že pěti až šesti leté děti vnímají vinu a stud jako negativně hodnocenou emoci¹⁸⁷. Avšak objevují se názory, že ani děti na přelomu dvanáctého a třináctého roku nedokážou bezpečně rozlišit obě emoce ve svých fenomenologických charakteristikách, jež jsou nápadné pro dospělé¹⁸⁸. Nicméně Ferguson, Stegge a Damhuis zastávají, že děti

¹⁸³ J. Peregrin, *Donald Davidson: boj s „mýtem subjektivity“*, str. 7.

¹⁸⁴ T. J. Ferguson, H. Stegge, I. Damguis, *Children's Understanding of Guilt and Shame*.

¹⁸⁵ Srv. T. J. Ferguson, H. Stegge, I. Damguis, *Children's Understanding of Guilt and Shame*, str. 828; na srovnávaném místě jsou uvedené následující citace: J. R. Davitz, *The language of emotion*; J. P. Tangney, *Shame-proneness, guilt-proneness, and interpersonal processes*; J. P. Tangney, *Assessing individual differences in proneness to shame and guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory*.

¹⁸⁶ T. J. Ferguson, H. Stegge, I. Damguis, *Children's Understanding of Guilt and Shame*, str. 828.

¹⁸⁷ Srv. S. Harter, *Children's understanding of multiple emotions: A cognitive-developmental approach*.

¹⁸⁸ Srv. J. P. Tangney, *Shame-proneness, guilt-proneness, and interpersonal processes*.

nedokážou verbálně rozlišovat vinu od studu přibližně pouze do 10-11 let¹⁸⁹. Své názory podložili studií, ve které každé dítě (10-12 let; chlapci = 12, dívky = 12) bylo konfrontováno s konkrétními scénáři, načež bylo doptáváno předem připravenou sérií otázek. Některé scénáře se týkaly viny (morálního přestupku) jiné se dotýkaly studu (*faux pas*), při čemž došli k závěru, že zatímco děti pociťovali vinu pouze v situacích morálních přestupků, tak stud v obou případech (u morálního přestupku i *faux pas*)¹⁹⁰. Tito badatelé přitom vycházejí z funkcionalistické perspektivy, která rozlišuje jednu emoci od druhé na základě šesti vzájemně propojených charakteristik:

- 1) obličejové, verbální, fyziologické a gestické komponenty při vyjadřování emocí
- 2) situační antecedenty emocí zahrnující přirozený cíl, kterému se osoba snaží vyhnout nebo ho dosáhnout
- 3) důvody, proč situační antecedent vyvolal jednu emoci více než jinou
- 4) aspekt zkušenosti, který odkazuje k subjektivní přirozenosti emoce pro jednotlivou osobu
- 5) výsledný význam emoční zkušenosti pro jednotlivou osobu jak intrapersonálně tak i interpersonálně
- 6) průvodní znaky, které mohou posilovat expresi jistého chování a/nebo potlačovat jiné¹⁹¹

Stejně funkcionalistický přístup zvolila i R. Benedictová, když srovnávala americkou a japonskou kulturu ve své knize *Chryzantéma a meč*. Ačkoliv extenze zkoumání této americké antropoložky byla nepochybně širší než uváděný přístup zaměřený „pouze“ k emocím, na jejichž základě vystavěla deskripci americké a japonské společnosti, tak z hlediska popisu funkce je zapotřebí vzít v úvahu co nejširší rámec, nejlépe ve své totalitě. Tím se ukazuje být právě kultura, aniž bychom se pokusili podat její vyčerpávající definici.

¹⁸⁹ Srv. T. J. Ferguson, H. Stegge, I. Damguis, *Children's Understanding of Guilt and Shame*, str. 829.

¹⁹⁰ Srv. Tamtéž, str. 830.

¹⁹¹ T. J. Ferguson, *Children's Understanding of Guilt and Shame*, str. 827.

Na podobné problémy s vymezováním morálních emocí narážíme v průběhu celé této práce. Ačkoliv existuje celá řada různých kritérií, jak lze odlišit stud od viny, v konečném důsledku je téměř nemožné podat kategorii, která by alespoň jedním z uváděných autorů nebyla napadnuta. Z tohoto důvodu se proto jeví funkcionalistický přístup jako daleko vhodnější. Jestliže se budeme zabírat více funkcí nežli popisem, nebude důležité podat kritéria odlišující vinu od studu. Otázka se změní z tvaru „Co je X?“ na „K čemu X slouží?“.

Pokud bychom položili tento dotaz vztahující se k funkci, jakou hraje stud a vina v USA a Japonsku, mohli bychom jednoduše říct, že velice obdobnou. Už dříve jsme smiřovali obě morální emoce, když jsme uváděli, že se dostávají při uvědomění maladaptivního jednání (viz tab. 2 a tab. 3). Veškeré rozdíly nastávají v situacích, které nejsou jednoznačně vymezeny, resp. odlišuje-li se názor jednatelů a posuzovatelů tohoto jednání. A právě zde se ukazují odlišné průběhy funkcí viny a studu, které však slouží stejnému cíli, tj. společenské regulaci chování.

Zatímco západním kulturním bohatstvím je presumpce nevin, tak se zdá, že na východě naopak presumpce hanby. Jestliže je jedinec v západní kultuře přesvědčen o své nevině, je ochoten bojovat za svá práva. Podobně ho může tížit i svědomí ze spáchání zločinu, o němž ví jedině on sám. Naopak příslušník japonské společnosti si nebude dělat starosti z ničeho, co se neobjeví na veřejnosti dle zásady *vox populi, vox dei*.

Odhlédněme od termínů jako stud, hanba, vina, rozpaky, *shame, guilt, embarrassment, haji* a spíše se zamysleme, zda nenalezneme společnou funkci v situacích, které vyvolávají emoce, jež se zpravidla označují uváděnými termíny. Domníváme se, že touto funkcí je zvnitřnění sociálního řádu orientovaného na hodnoty zastávanými danou společností. V tomto duchu by se daly i interpretovat uváděné závěry Lewisové, která vyzorovala koncept *feeling trap*. Jedná se o spirálu hněvu a následného studu za tuto nepřátelskou reakci, který postupně opět přerůstá v hněv, aby posléze opět způsobil hanbu. Souhlasíme s interpretací této psychoanalytičky, jež se domnívá, že důvodem je strach z přerušení či ztráty sociálních vazeb. A tedy „individuální“ rozmrzelost vyjadřovaná prostřednictvím emoce hněvu, je periodicky obměňována „sociální“ reflexí

v podobě pocitu hanby. Jak se však ukazuje nejenom u Lewisové, ale u celé řady dalších autorů, stud je nedostatečně prozkoumaná morální emoce, což se bez nadsázky dá říci i o vině (např. K. Jaspers).

Navzdory funkcionálnímu přístupu Benedictová přece jenom podala minimálně dvě kritéria umožňující odlišit vinu od studu:

1. odpuštění přečinu (vina) oproti neodpuštění (hanba)¹⁹²
2. vnitřní sankce (vina) oproti vnější sankci (hanba)¹⁹³

Považujeme však za problematické vnímat ona kritéria jako definiční znaky vyplývající z otázky „Co je X?“, ale spíše máme tendenci vnímat stud a hanbu v recepci Benedictové jako slovní zkratku svébytného kulturního vzorce, který zajišťuje shodnou funkci udržování sociální stability. Neznamená to však v soulase s touto americkou antropoložkou, že by stud jakožto kulturní vzorec jedné společnosti z ní vylučoval vinu a *vice versa*. V návaznosti na tuto úvahu se objevují názory, které obě morální emoce pokládají za klíčové pro pochopení chování jednotlivců v rámci jedné společnosti.

V současnosti se zdůrazňuje funkcionální¹⁹⁴ pohled, když se hovoří o „jedincích se sklony ke studu“ (*shame-prone individuals*) nebo o „jedincích se sklony k vině“ (*guilt-prone individuals*). „Zdá se, že jedinci se sklony ke studu mohou být poddajní, submisivní a pasivní, když prožívají zlost. Nicméně jedinci se sklony ke studu mohou také vyjádřit svůj hněv iracionálním a kontraproduktivním způsobem.“¹⁹⁵ Naopak jedinci se sklonem k vině svou zlost spíše zaměřují na specifické aspekty jednání a jsou více odpovědnější v diskuzi zaměřené na nehostilní řešení.

K zjišťování zmíněné náklonnosti ke studu a vině lze použít jeden z mnoha psychologických testů (viz Příloha č. 2). Ostatně i samotná existence těchto nástrojů dokládá zvyšující se nárůst pozornosti o stud

¹⁹² Srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 222 n.

¹⁹³ Srv. R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 223.

¹⁹⁴ „A social-functional analysis, therefore, highlights how self-conscious emotions help humans form and maintain cooperative, dyadic interactions and negotiate places and roles within dynamic, ever-changing social hierarchies (J. L. Tracy, R. W. Robins, J. P. Tangney, J. J. Campos, *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, str. 155).

a vinu. V dnešní globalizované společnosti dochází k daleko významnějšímu vzájemnému ovlivňování kultur, než tomu bylo v době R. Benedictové. Přesto by bylo velice zjednodušující zcela jednoznačně odmítnout práci této americké antropoložky. Právě koncept kulturního vzorce postaveného na vině nebo studu může být klíčem k pochopení sociálních mechanismů, které prostřednictvím internalizovaných hodnot aktivují emoce, jež vřazují jednotlivce do společnosti. Tento sociologický výklad je konkretizován v daných společnostech rozdílnou psychologií svých členů. Ačkoliv každá společnost pro svou zachovu musí vykazovat prvky koheze, tak v případě euro-americké kultury je tímto soudržným momentem pocit viny, zatímco v japonské kultuře pocit studu. Jakkoli se zdá tento model zjednodušující, troufám si tvrdit, že nám může poskytnout relevantní odlišnosti při dosahování prosociálního chování svých členů.

Většinou je zvykem uvádět slovníkové citace na počátek práce na způsob jakéhosi odrazového můstku. Uvedený termín je definován odborníky v oboru a v zhuštěné formě jsou podávány vyčerpávající informace k danému tématu. My jsme však zvolili cestu opačnou. Nesnažili jsme se celostně postihnout fenomén studu a viny, ale spíše ukázat, jak jsou tyto sebe reflexivní emoce důležité pro ontogenetický vývoj člověka. Zvolili jsme cestu té nejradiálněji obhájkyně, jakou je R. Benedictová, abychom, možná trochu kontroverzně, postavili do ostrého protikladu zmíněné emoce (stud a vinu). Proto je nutné uvést slovníková hesla, abychom ukázali rámeček, ve kterém se o těchto emocích hovoří v české společnosti. Ukazuje se, že tato práce stejně jako probírané téma je na pomezí mezi psychologií a sociologií¹⁹⁶, popř. antropologií. Nezbyvá nám než otevřít psychologický a poté i sociologický slovník.

Uváděná hesla však nechápejme jako vyřešení všech vznesených dotazů v tomto textu. Ponechávám, možná trošku alibisticky, na čtenáři, aby zhodnotil, zda níže uváděné definice (pokud vůbec v daném slovníku existují) mohou subsumovat veškerá tvrzení a postřehy, jež jsme se v této práci snažili podat. Pokud bude laskavý čtenář souhlasit s negativním

¹⁹⁵ N. Lutwak, J. B. Panish, J. R. Ferrari, B. E. Razzino, *Shame and guilt and their relationship to positive expectations and anger expressiveness*, str. 641.

¹⁹⁶ Sociologie se v tomto ohledu bude lišit od antropologie tím způsobem, že zatímco první věda se týká euro-americké společnosti, tak druhá se zabývá ostatními společnostmi.

stanoviskem, tak s ním budu ve shodě. Neodpustím si proto krátký komentář vztahující se k převzatým definicím zabývajícími se studem a vinou.

V *Psychologickém slovníku*¹⁹⁷ je u pojmu vina odkaz na heslo pocit viny. Pocit viny je pak dle této publikace definován následujícím způsobem. „**pocit viny** (guilt) 1 subjektivně prožívané přesvědčení vztahující se k minulosti, v němž si jedinec myslí, někdy i nesprávně, že něco zavinil; trpí výčitkami svědomí a očekává trest; v psychopatol. autoakuzace, bludy mikromanické **2 p. v.**, kt. se často vyskytuje u lidí, kt. přežili katastrofu, při níž mnoho jiných zahynulo (např. holocaust, hladomor, válka, zemětřesení, požár); mívají často pocit, že neudělali dost pro záchranu ostatních ⇨ demoralizace, dezorganizace chování, hladovění, nákaza emocionální, událost životní.“¹⁹⁸ Ve zmiňovaném slovníku se sice nenachází heslo hanba, nicméně je zde definován stud. „stud (shame) specifická lidská, výchovou získaná emoce jako reakce na provinění či porušení normy n. pravidla; omezuje prvotní spíše exhibicionistické chování dítěte, začíná studem vztahujícím se k vyměšovací činnosti, ke genitáliím, později se rozšiřuje na širokou škálu etických norem; nadměrný stud je podstatou *skoptofobie*.“¹⁹⁹

Pomineme-li lingvistickou libůstku v podobě nepřesně vytvořeného názvu pro strach (*fobos*) z pozornosti pozorovatele (*skopos*) či pozorování (*skopó*, inf. *skopein*)²⁰⁰ jako skoptofobie, tak lze předešlé definice podrobit následující kritice. Dodejme jen, že autoři slovníku vytvořili ještě další heslo, které se zabývá studem a to sexuální. „**stud sexuální** (*sexual shame*) pocit něčeho neslušného při překročení tabuizovaných hranic soc. konvence; co do lidského těla, pravděpodobně neexistuje jeho část, kt. by nebyla v někt. kultuře či době skrývána, ať šlo o vlasy, nohy, kotník, spodní část obličeje aj.; psychoanal. jej považují za součást soc. hry a uměle vytvořenou překážku, jejíž překonání je zejména u mužů důležitější než vlastní sex. akt; antropologové našli u mnoha přírodních společenství přímou vazbu mezi potřebou zabránit početí z důvodů přemnožení a nedostatku potravin a mírou zakrytí ženského těla.“²⁰¹

¹⁹⁷ P. Hartl, H. Hartlová, *Psychologický slovník*.

¹⁹⁸ P. Hartl, H. Hartlová, *Psychologický slovník*, heslo pocit viny.

¹⁹⁹ Tamtéž, heslo stud.

²⁰⁰ Srov. V. Prach, *Řecko - český slovník*.

²⁰¹ P. Hartl, H. Hartlová, *Psychologický slovník*, heslo sexuální stud.

První obecnější definice studu, resp. pocitu studu se zaměřovala v prvním významu na zavinění jakožto předpokladu viny, ačkoliv je zmíněno, že se může jednat o falešný pocit. Je přidána charakteristika výčitek svědomí (*remorse*) či jiného trestu. V druhém významu se hovoří o stejných attributech spojených s pocitem viny, avšak v konkrétní podobě. Vždy se jedná o jakýsi situační pocit viny, který se dostavuje po vykonání či vytrpění nějaké události. V této definici nenajdeme nic o vývojovém aspektu viny ani o možné kulturní či alespoň společenské zapříčiněnosti. Další nesrovnalostí může být na jedné straně zdůraznění, že stud je člověku vštípen prostřednictvím výchovy, a na druhé straně se o vině z tohoto pohledu vůbec nehovoří. Základním předpokladem je pak víra v generalizaci od původního studu pramenícího z vyměšování a genitálií ke komplikovanějším etickým normám.

Pokud se budeme vážně zabývat i rozšiřující definicí studu sexuálního, tak bych rád upozornil na kulturní relativismus, který však nenalzáme v obecnější definici studu. Naopak stud se nenachází ve *Velkém sociologickém slovníku*²⁰². V této sociologické encyklopedii však můžeme vyhledat heslo vina.

„**v i n a** – negativně obecně či individuálně vnímané a interpretované vědomé či nevědomé porušení zásad, jimiž se řídí vzájemné vztahy lidí, vztah jedince ke společnosti (obci, státu) či k nějaké autoritě právní, morální nebo náboženské. V naší kultuře se nejčastěji mluví o **v.** ve smyslu právním či morálním. Římské právo rozlišovalo mezi dvěma zákl. formami 'zavinění': jedna byla důsledkem zlého úmyslu (*dolus*) a druhá nedbalosti (*culpa*). Se zlým úmyslem je spojován takový způsob jednání, kdy jednající vědomě škodí, tzn. že ví, že jeho jednání může mít škodlivé následky. **V.** z nedbalosti je způsobena tím, že si člověk neuvědomuje škodlivé účinky svého jednání (může to být i **v.** z opomenutí, nekonání), přičemž nedbalost může mít různou intenzitu. V morálním smyslu se **v.** rozumí buď →**odpovědnost** za něco zlého, nepříjemného, nebo sám zlý čin, provinění proti obecnému dobru. O 'politické vině' se mluví v souvislosti se zanedbáním či lhostejností v počínání polit. vůdců, kteří vehnali celé národy do hrůzných válek či uskutečňovali genocidu jiných národů nebo nepřátel jimi vyznávané ideologie za přispění zfanatizované menšiny či s němým souhlasem 'mlčící většiny'.

S tím je spojena problematická idea **kolektivní viny** jako důvodu pro potrestání příslušníků celých národů či všech členů polit. stran, jejichž jménem byly hrůzné činy prováděny.

V. se vyskytuje také ve smyslu náb. nebo metafyzickém. **Tomáš Akvinský** říká, že **v.** je 'dobrovolná nezřízenost nebo postrádání dobra'. **V.** může být odpuštěna, ale takové odpuštění předpokládá nejprve účinnou lítost, v katol. prostředí →**zpověď**, →**pokání** a následné smíření. Apeluje se přitom na →**svědomí**, na schopnost a tendenci člověka jasně rozlišovat ve svém minulém i budoucím chování mezi tím, co je třeba přijmout, udělat, protože to je správné, a tím, co je nutno odmítnout jako nesprávné, špatné. Smířením se zde rozumí ten úkon ve vrcholné sféře svědomí, kterému v rovině práva odpovídá obvyklý závazek 'náhrady škody'. Tzv. metafyzická vina vyplývá podle K. Jasperse z pocitu →**solidarity**, z přesvědčení, že člověk je spoluodpovědný za všechno bezpráví a všechnu nespravedlnost na světě, zvl. pak za všechno, co se děje v jeho přítomnosti nebo s jeho vědomím. Existuje předpoklad tzv. existenční viny, kterou na sebe člověk uvaluje, když poruší řád lidského světa, jehož základy zná a uznává jako podstatnou složku své vlastní i obecně lidské existence. **V.** tedy sice vzniká odepřením poslušnosti vůči nějakému →**tabu**, ale tabu a tabuizace mohly vzniknout jen proto, že vůdcové raných společností poznali a respektovali zákl. antropol. skutečnost, že člověk se může provinít a být si toho vědom. **V.** bývá často redukována na porušení pravěkého i moderního tabu – na přestupek vůči rodičovským a spol. institucím. Pocit **v.** je pak možno chápat jako pouhý následek strachu před trestem a pokáráním uvedenými instancemi.

Rozdíl mezi výkladem **v.** jako přestupku proti obecně uznaným →**normám**, resp. proti právním normám a →**morálním normám**, a jako pocitu bytostného selhání, který je z hlediska s-gie otázkou míry identifikace s danou normou, resp. otázkou míry →**socializace**, povýšili někteří antropologové na kritérium rozdílů kultur **R. F. Benedictová** (*The Chrysanthemum and the Sword*, 1946) dichotomizovala kultury podle toho, zda se opírají o 'stud' nebo o **v.** V 'kultuře studu' se lidé trápí kvůli důvodům svých činů, kvůli tomu, co a proč poškodili, ukládají si vnitřní

²⁰² M. Petrusek a kol. *Velký sociologický slovník*.

sankce a zároveň si silně připouštějí mínění okolí, které uvažuje stejným způsobem. 'Kultura viny' staví na samotném činu, na tom, že je přestoupením daného zákona, jehož důvody jsou někdy skryté. Podle **M. Meadové**, která rovněž používá tuto typologii kultur, lze většinu přír. národů přiřadit k prvnímu typu, ke 'kultuře studu', zatímco náš křesťanský svět je typickou 'kulturou viny'. Částečně empir. potvrzení této hypotézy lze nalézt v **C. K. M. Kluckhohnově** a **Leightonově** výzkumu 'bílých' a indiánských dětí – ve zjištění, že první jsou výchovou nuceny řídit se určitými vzory chování, druhé dělají to, co vyplývá z přír. podmínek. Vyskytují se ale i zcela protichůdné pohledy na přír. národy – např. H. Kelsen (1941) charakterizuje naopak 'primitivní systém' kategoriemi **v.** a trestu. Zmíněné koncepce jsou kritizovány za zjednodušování, často z psychol. a psychoanalytických pozic. Podle S. Freuda (Das Unbehagen in der Kultur, 1930) je pocit **v.** nejvyšším znamením vývoje kultury a pro jedince je důležitý proto, že se za něj platí ztrátou → **šťěstí**. Z psychoanalytických poznatků mj. vychází → **sociologie emocí**, která se zabývá otázkou **v.** (vedle tradičních disciplín → **sociologie morálky** a → **sociologie náboženství**).

A: **fault, guilt, blame, culpability** F: **faute, tort, culpabilité** N: **Schuld, Verschulden** I: **colpa**.²⁰³

Pojetí viny vyplývající z římského práva jako zlý úmysl (*dolus*) a nedbalost (*culpa*) lze spojit pod koncept, že vinu člověk pociťuje po spáchání (zlo)činu. Pro účel zachycení podobností nebudeme rozlišovat, zda se jedná o čin úmyslný (*dolus*) nebo neúmyslný (*culpa*). Kromě tohoto právního aspektu se předešlá definice týká také viny z morálního pohledu. V tomto směru je pro autora tohoto hesla důležité stanovit kritérium, jestli se jedná o vinu individuální (odpovědnost) nebo skupinovou (kolektivní vina). Společně s vymezením metafyzické viny Tomáše Akvinského v rámci morálního pohledu jsme znovu opsali Jaspersův pohled na vinu. Ostatně tohoto význačného poválečného filosofa zmiňují i samotní tvůrci hesla vina. Souhlasně s Jaspersem i s Benedictovou je ve *Velkém sociologickém slovníku* poukázáno také na možnost odpuštění viny. V tomto ohledu můžeme také chápat svědomí jako instituci, která slouží jednotlivci rozlišovat mezi dobrým a zlým (potenciálně přinášejícím vinu).

Klíčovou pasáží pojednávané definice je zmínka americké antropoložky R. Benedictové a zvláště její rozdělení kultur na kulturu viny a kulturu studu. Tato pozice není zcela přijímaná a dokonce často velice kritizovaná. Zatímco kultura studu se zabývá více důvody činu, tak kultura viny samotným činem. Nicméně ačkoliv to mohou být důvody činu nebo až samotný čin, dochází ke smíření těchto emocí. Společným jmenovatelem je reflexe maladaptivního jednání. Zdá se, že ačkoliv společnost vychovává jedince vždy ostrým nesouhlasem s jeho v jakémkoliv ohledu protispolečenským činem, tak nelze pomíjet otázku, zda strategie tohoto potírání opakování takovýchto neblahých činů přece jen nezávisí na kultuře v níž daný jedinec žije? Přesto je stejně legitimní otázka, zda skutečně jsou kulturní rozdíly významné natolik, že lze hovořit o jiné strategii výchovy uplatňované prostřednictvím emocí studu a viny?

Přetrvávají pochybnosti, zda lze skutečně jednoznačně hovořit o kulturách založených na vině nebo hanbě, a tedy redukovat veškeré odlišnosti pouze na tento typ sociálně naučeného prožitku. Ukazuje se, že stud ani vina nejsou dostatečně prozkoumány. A to nejen v rámci komparace mezi kulturami, jak se o to ve velice hrubé podobě pokoušela Benedictová. Avšak také v rámci zkoumání jedné kultury, zda neexistuje více druhů viny nebo studu, jak například u druhé zmíněné emoce uvádí Lewisová. Nelze pominout ani řadu testů, které se používají při měření právě studu a viny (viz Příloha č. 2). R. Benedictová a její dílo *The Chrysanthemum and the Sword* otevřelo velice důležité téma pro chápání kulturních rozdílů. Svědčí pro to nekončící diskuze, která se rozvinula téměř okamžitě po vydání tohoto významného antropologického textu.

5. Souhrn

V úvodu této práce je představena koncepce kultury viny a kultury hanby, kterou vytvořila R. Benedictová v průběhů válečného konfliktu mezi Japonskem a USA. Na následujících místech se pokoušíme podat reprezentativní výčet polemik s touto kulturní dichotomií poprvé popsanou

²⁰³ M. Petrušek a kol. *Velký sociologický slovník*, heslo vina.

v knize *The Chrysanthemum and the Sword*. Za vznik této do současnosti velice kontroverzní práce může zakázka soudobé americké vlády, která byla zadána významné antropoložce R. Benedictové, aby podobně jako to již učinila v minulosti, popsala vzorce kultury (*Patterns of Culture*) tehdejšího úhlavního nepřítele Ameriky, jímž bylo Japonsko. Tato armádní zakázka v sobě obsahovala neskryvaný cíl, tedy popsat slabiny a vůbec nesrozumitelné jednání nepřítele. „Poprvé v dějinách a pod tlakem nutnosti přiznali příslušníci elitní euroamerické kultury možnost jiného systému hodnot, který má na svém vrcholu protiklady natolik rozdílné, že je symbolicky vyjadřuje křehká květina a smrtící zbraň.“²⁰⁴

Některé interpretace závěrů Benedictové se týkají přímo životopisným údajů (např. Lummis, Ryang). Nejenom z tohoto důvodu je druhá kapitola *curriculum vitae* této významné americké antropoložky. Benedictová byla mimo jiné viceprezidentkou Americké psychopatologické společnosti nebo vydávala časopis *Psychiatrie*, což samo o sobě může ukazovat, proč se zabývat v rámci psychologie autorkou, o níž jsme celou dobu psali jako o antropoložce.

Velice často se stává, že čím je nějaký názor známější, tím více se rozvíjí jeho svébytný život v akademických kruzích. Původní myšlenka konkrétního autora popsaná v jeho díle, se tak stává entitou *sui generis* a často je deformována takovým způsobem, že je zpětně nekompatibilní s původním záměrem. Pro názornost můžeme zmínit Platonovy ideje, Freudův *eros* nebo právě koncept kultury viny a kultury hanby. Abychom předešli další deformaci původního názoru, poskytujeme českému čtenáři detailní kontext, ve kterém tato americká antropoložka zmíněnou kulturní dichotomii popsala. Základním zdrojem je světově uznávaná monografie *The Chrysanthemum and the Sword*, která nebyla doposud přeložena do češtiny.

Základní linie pro pochopení japonské kultury spočívá v závazku (*on*). Se závazky se Japonci setkávají skutečně od kolébky. Benedictová tuto skutečnost popisuje velice sugestivně ve vztahu k předešlým generacím. Zatímco americká společnost je podle této autorky jejich dědicem, tak japonská kultura dlužníkem. Závazky jsou jako úvěry, které stále narůstají

²⁰⁴ V. Halászová. Chryzantéma, meč a zrcadlo.

a musí být spláceny alespoň úroky. Hanba se poté dostavuje tehdy, když Japonec nedokáže dostát závazkům, popř. když odmítá řešit svou nesolventnost jinak než tím, že zaplatí svým životem. Tento přístup k životu se může jevit člověku z euro-americké kultury jako přinejmenším barbarským. V podobných situacích tak lze s jistým zjednodušením konstatovat, že zatímco Američanův život je měnou, kterou nelze konvertovat v něco, co může zaplatit ostatní závazky (ekonomické, rodinné, přátelské, pracovní), tak životem Japonce lze bez rozpaků splatit účty vystavené v jenech, rodičovské lásce, přátelské věrnosti nebo účtě k nadřízenému.

Za ctnost Američana (a my dodáváme také Čecha) se téměř nikdy nedá pokládat sebevražda, která se z výše uvedených důvodů může stát nutným vyústěním neblahé situace Japonce. A z takto položené situace vyplývá klíčový rozdíl mezi vinou a studem. Zatímco vina je spojovaná s činem, tak stud s konajícím. Spáchá-li Američan přečin, tak v mnoha případech má možnost odčinění tohoto životního přešlapu. Taková druhá šance je však Japonci zapovězena. Vinu lze odpustit rozřešením, hanbu si člověk nese celý život a je jen na něm, jak dlouho to vydrží. Přitom hanba je pro Japonce spojená s překročením jakéhokoliv závazku (*on*, *gimi*, *giri*). Neznamená to však, že by se vina a hanba nevyskytovala v obou popisovaných kulturách. Benedictová vytváří toto rozlišení kultur podle toho, zda se hluboce zakládají na „hanbě“ (*shame*) nebo na „vině“ (*guilt*). Jestli bychom hledali definici, kterou podává samotná autorka, tak nalézáme pouze následnou formulaci. „Jakákoliv společnost, která vštěpuje absolutní standardy morálky a trvá na posilování jedincova svědomí je z definice kulturou viny, ale kdokoli v takovéto společnosti, jako například ve Spojených státech, může být kromě toho vystaven i hanbě, když se sebeobviňuje z neomalenosti, kterou však nelze považovat za hřích.“²⁰⁵

V další části nabízíme komentáře japonských (T. Kazuka, T. Kawashima, K. Ariga, H. Minami, K. Yanagita, T. Watsuji atd.) i amerických autorů (A. Kroeber, C. D. Lummis, S. Ryang atd.), abychom následně předložili současný pohled na stud a vinu. Za současný zájem o tyto dvě významné sebe reflexivní emoce vděčíme Benedictové a její knize *The Chrysanthemum and the Sword*. Docházíme přes nejednoznačné

definování viny i studu k závěru, že je potřeba vzbudit větší zájem o tyto emoce, které se uplatňují zejména v rámci společenské kontroly. Nabízíme celou řadu interpretací studu a viny, aniž bychom chtěli podat jednoznačný závěr. Tímto se tato práce stává pouze jakousi přehledovou studií, která odkrývá zájem o zkoumání studu a viny v knize *The Chrysanthemum and the Sword*, která zapříčinila diskuzi vedoucí k současnému pohledu na zmiňované emoce.

Na kulturní distinkci Benedictové pohlížíme přes funkcionální perspektivu. Vina a stud se tak stávají jen odlišným průběhem stejné funkce, kterou je specifická individuální emocionální odezva při maladaptivním jednání jednotlivce. Neznamená to však, že by tím nebylo nutné zkoumat průběh těchto funkcí, které vedou ke stejnému cíli, tj. sociální kontrole prostřednictvím emocionálního prožitku. Navíc v současné globalizované společnosti se může právě tento rozdílný průběh funkcí ukázat jako klíč k lepšímu porozumění odlišných etnik, byť v rámci jedné kultury.

²⁰⁵ R. Benedictová, *The Chrysanthemum and the Sword*, str. 222.

6. Seznam literatury

Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: a study in Greek values*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Aoki, T. *The transforamation of 'Japanese cultural studie': Culture and identity in postwar Japan*. Tokio: Chuo koronsha, 1990.

Ariga, K. The question of stratification in the Japanese social structure. *Minzokugaku kenkyu* 14.4, 1950, p. 275-84.

Benedict, R. Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning. *Psychiatry* 1, 1938, p. 161-7.

Benedict, R. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

Benedictová, R. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-212-7.

Benedict, R. *Race: Science and Politics*. New York: Modern Age Books, 1940.

Benedict, R. We Can't Afford Race Prejudice. *Frontiers of Democracy* 9, 1942, p. 1-12.

Benedict, R. Victory over Discrimination and Hate: Differences vs. Superiorities. *Frontiers of Democracy* 9, 1942, p. 81-2.

Bennett, J. W., Nagai, M. The Japanese Critique of the Metodology of Benedict's *The Chrysanthemum and the Sword*. *American Anthropologist* 55, 1953, p. 404-411.

Lewis, H. B. *Shame and guilt in neurosis*. New York: International Universities Press, 1971.

Bowles, G. Review of *The Chrysanthemum and the Sword*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 10, 1947, p. 237-241.

Buber, M. Vina a pocit viny. In Němec, J. (ed): *Bolest a naděje. Deset eseju osobního zrání*. Praha: Vyšehrad, 1992. ISBN 80-7021-056-7.

Budil, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-321-0.

Caffrey, M. M. *Ruth Benedict: Stranger in This Land*. Austin: University of Texas Press, 1989.

- Creighton, M. R. Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage. *Ethos* 18.3, 1990, p. 279-307. ISSN 1548-1352.
- Davitz, J. R. *The language of emotion*. New York: Academic Press, 1969.
- Dodds, E. R. *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-011-4.
- Doi, T. *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior* (tran. J. Bester). Tokyo: Kodansha International, 1973.
- Embre, J., F. Standardized Error and Japanese Character: A Note on Political Interpretation. *World Politics*, 2.3, 1950, p. 439-443.
- Endó, Š. *Mlčení*. Praha: Vyšehrad, 1987.
- Erikson, E. H. *Dětství a společnost* (přel. J. Valeška). Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-380-8.
- Ferguson, T. J., Stegge, H., Damhuis, I. Children's Understanding of Guilt and Shame. *Child Development* 62.4, 1991, p. 827-39. ISSN 1467-8624.
- Fischer, A. H. *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*. Cambridge: University Press, 2000. ISBN 978-0521639866.
- Freud, S. *Studie o hysterii*. Praha: Julius Albert, 1947.
- Freud, S. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. ISBN 80-86123-01-4.
- Freud, S. *Výklad snů* (přel. O. Friedmann). Pelhřimov: Nová tiskárna, 2003. ISBN 80-86559-16-5.
- Fukui, N. Background Research for The Chrysanthemum and the Sword. *Dialectical Anthropology* 24.2, 1999, p. 173-180. ISSN 1573-0786.
- Fukui, N., Yoshimi, U. From 'Japanese Behavior Patterns' to 'The Chrysanthemum and the Sword'. *Kansas daigaku bungakubu ronshu* 44 (4), 1989. p. 555-80.
- Glombíček, P. *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-248-2.
- Green, D. *Jak se vypořádat se studem a vinou* (přel. D. Drápal). Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-174-3.
- Geertz, C. Us/Not-Us: Benedict's Travels. In *Clifford Geertz, Works and Lives: The Anthropologist as Autor*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Halászová, V. Chryzantéma, meč a zrcadlo. In *Vesmír* 74, 468, 1995/8.

Dostupné na:

URL <<http://www.vesmir.cz/clanek/chryzantema-mec-a-zrcadlo>> [cit. 2010-3-5].

Haring, D. G. Aspects of Personal Character in Japan. *The Far Eastern Quarterly* 6.1, 1946, p. 12-22.

Harris, M. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Crowell, 1968.

Harder, D. W., Cutler, L., Rockart, L. Assessment of Shame and Guilt and Their Relationships to Psychopathology. *Journal of Personality Assessment* 59.3, 1992, p. 584-604. ISSN 1532-7752.

Harter, S. Children's understanding of multiple emotions: A cognitive-developmental approach. In (ed. W. F. Overton) *The relationship between social and cognitive development*. Hillsdale: Erlbaum, 1983, p. 147-194.

Hartl, P., Hartlová, H. *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2002. ISBN 978-80-7367-569-1.

Hashima, R. S. In memory of Ruth Benedict. *Minzokugaku kenkyu* 14, 1949, p. 68-69.

Jasper, K. *Otázka vina: příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia, 2006. ISBN 80-200-1455-1.

Kardiner, A. *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Columbia University, 1939.

Kent, P. Japanese Perceptions of the Chrysanthemum and the Sword. *Dialectical Anthropology* 24.2, 1999, p. 181-192. ISSN 1573-0786.

Kent, P. Misconceived Configurations of Ruth Benedict. *Japan Review* 7, 1996, p. 33-60. ISSN 1468-5876.

Kerlinger, F. N. Behavior and Personality in Japan: A Critique of Three Studies of Japanese Personality. *Social Forces* 31.3, 1953, p. 250-8.

Kocvrlichová, M. *Vina*, Praha: Triton, 2006. ISBN 80-7254-684-8.

Kroeber, A. Review of The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. *American Anthropologist* 49, 1947, p. 469-72.

Laggase, P., et kol. *The Columbia Encyclopedia*, New York: Columbia University Press, 2007. ISBN 978-0787650155.

Lamb, R. E. Guilt, Shame and Morality. *Philosophy and Phenomenological Research* 43.3, 1983, p. 329-46.

- Lanham, B. B., Shimura, M. Folktales Commonly Told American and Japanese Children: Ethical Themes of Omission and Commission. *The Journal of American Folklore* 80.315, 1967, p. 33-48.
- Lebra, T. S. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
- Lebra, T. S. Shame and Guilt: A psychocultural View of the Japanese Self. *Ethos* 11.3, 1983, p. 192-209.
- Lévy-Strauss, C. *Rasa a dějiny*. Brno: Atlantis, 1999. ISBN 80-7108-138-8.
- Lloyd-Jones, H. *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Lummis, C. D. *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword*. Tokyo: Shohakusha, 1982.
- Lummis, C. D., Masayuki, I. *The depths of Nihonjinron: The pitfalls and potential of comparative culture*. Tokyo: Haru Shobo, 1985.
- Lutwak, N., Panish, J. B., Ferrari, J. R., Razzino, B. E. Shame and guilt and their relationship to positive expectations and anger expressiveness. *Adolescence* 36, 2001, p. 641-53. ISSN 0001-8449.
- Maynard, S. K. *Japanese Communication: Language and Thought in Context*. Honolulu: University Press, 1997.
- Mead, M. *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*. Connecticut: Greenwood Press, 1977.
- Mead, M. *Ruth Benedict*. New York: Columbia University Press, 1974.
- Miovský, M. *Diplomová práce v oboru psychologie*. Olomouc: Katedra psychologie, 2004. ISBN 80-244-0880-5.
- Modell, J. S. *It is Besides a Pleasant English Word' - Ruth Benedict's Concept of Patterns*. *Anthropological Quarterly* 62, 1989, p. 27-40.
- Modell, J. S. *Ruth Benedict: Patterns of Life*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Morris, J. Review of *The Chrysanthemum and the Sword*. *Pacific Affairs* 20, 1947, p. 208-10.
- Nietzsche, F. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-920-1.
- Peregrin, J. *Donald Davidson: boj s „mýtem subjektivity“*. *Filosofický časopis* 47, 1999, str. 191-214. ISSN 0015-1831.

- Petrusek, M. *Velký sociologický slovník. 2 sv. P – Ž*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-310-5.
- Pinnington, A. Yoshimitsu, Benedict, Endō: guilt, shame and the post-war idea of Japan. *Japan Forum* 13.1, 2001, p. 91-105. ISSN 1469-932X.
- Prach, V. *Řecko – český slovník*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-285-3.
- Praško, J. *Sociální fobie: jak překonat nadměrný stud*. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7367-031-3.
- Ryang, S. Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan. *Asian Anthropology* 1, 2003, p. 87-116. ISSN 1683-478X.
- Shannon, C. A World Made Safe for Differences: Ruth Benedict's The Chrysanthemum and the Sword. In *American Quarterly* 47, 1995, p. 659-680.
- Scheff, T. J. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory* 18.1, 2000, p. 84-99. ISSN 1467-9558.
- Scheler, M. *O studu*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0354-X.
- Sofue, T. Japanese Studies a American Anthropologists: Review and Evaluation. *American Anthropologist* 62, 1960, p. 306-317.
- Soukup, V. *Přehled antropologických teorií*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-929-1.
- Soukup, V. *Dějiny antropologie: (encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie)*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0337-3.
- Striblen, C. Guilt, Shame, and Shared Responsibility. *Journal of Social Philosophy* 38.3, 2007, p. 469-85. ISSN 1467-9833.
- Tangney, J. P. Assessing individual differences in proneness to shame and guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 1990, p. 102-111. ISSN 1939-1293.
- Tangney, J. P. Recent Advances in the Empirical Study of Shame and Guilt. *American Behavioral Scientist* 38.8, 1995, p. 1132-1145. ISSN 1552-3381.
- Tangney, J. P. Shame-proneness, guilt-proneness, and interpersonal processes (záznam přednášky pronesené v rámci The Society for Research). *Child Development*, Kansas City, MO, 1989.
- Tournier, P. *Vina*. Praha: Návrat domů, 1995. ISBN 80-85495-40-6.

Tracy, J. L., Robins, R. W., Tangney, J. P., Campos, J. J. *The Self-Conscious Emotions: Theory and research*. New York: Guilford, 2007. ISBN 978-1593854867.

Tsurumi, T. The Chrysanthemum and the Sword: Japanese morals as seen by an American. *Shiso* 276, 1947, p. 61-4.

Vodáková, A. *Viníci a soudci*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-52-4.

Walter, J. L., Burnaford, S. M. Developmental Changes in Adolescents' Guilt and Shame: The Role of Family Climate and Gender. *North American Journal of Psychology* 8.1, 2006, p. 321-38. ISSN 1527-7143.

Watsuji, T. A suspicion about the scientific value of The Chrysnathemum and the Sword. *Minzokugaku kenkyu* 14.4 (1950), p. 285-89.

Wittgenstein, L. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 1993. ISBN 80-7007-040-4.

Yoshihara, M. *Embracing the East: White Women and American Orientalism*. Oxford: University Press, 2003. ISBN 978-0195145342.

7. Přílohy

Příloha č. 1. – Chronologický přehled vybraných komentářů knihy *Chryzantéma a meč*

- G. Bowles**, *Review of The Chrysanthemum and the Sword* (1947)
- A. Kroeber**, *Review of The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1947)
- J. Morris**, *Review of The Chrysanthemum and the Sword* (1947)
- K. Tsurumi**, *The Chrysanthemum and the Sword: Japanese morals as seen by an American* (1947) **40. léta**
- R. S. Hashima**, *In memory of Ruth Benedict* (1947)
- M. Kenkyu**, *Special Issue: Proposals from Ruth Benedict's The Chrysanthemum and the Sword* (1949)
-
- T. Watsuji**, *A suspicion about the scientific value of The Chrysnathemum and the Sword* (1950)
- T. Kawashima**, *The familial structure of Japanese society* (1950a)
- T. Kawahima**, *Praise and criticism* (1950b) **50. léta**
- K. Ariga**, *The question of stratification in the Japanese social structure* (1950)
- K. Yanagita**, *The concept of life for ordinary Japanese* (1950)
- J. W. Bennett, M. Nagai**, *The Japanese Critique of Metodology of Benedict's Chrysanthemum and the Sword* (1953)
-
- S. Keiichi**, *A reconsideration of shame cultures*, (1964)
- M. Suzuki**, *Japanese cultural studies and modern antropology – on the metodology of The Chrysanthemum and the Sword* (1967) **60. léta**
- M. Harris**, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (1968)
- S. T. Lebra**, *Reciprocity and the Asymmetric Principle: An Analytical Reappraisal of the Japanese Concept of On* (1969)
-
- M. Mead**, *Ruth Benedict* (New York 1974)
- J. S. Modell**, *Ruth Benedict, Anthropoligist: The Reconcialiation of Science and Humanism* (1975) **70. léta**
- S. T. Lebra**, *Japanese Patterns of Behavior* (1976)
- M. Mead**, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict* (1977)

- I. Muto**, *Criticizing classic Japanese cultural studies from 'journey of struggle'* (1981)
- T. Doi**, *The Anatomy of Dependence: The Key Analysis of Japanese Behavior* (1981)
- C. D. Lummis**, *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword* (1982)
- J. S. Modell**, *Ruth Benedict: Patterns of Life* (1983)
- N. Yoshiyuki**, *A New Reading of The Chrysanthemum and the Sword* (1983) **80. léta**
- C. D. Lummis, I. Masayuki**, *The depths of Nihonjinron: The pitfalls and potential of comparative culture* (1985)
- C. Geertz**, *Us/Not-Us: Benedict's Travels* (1988)
- M. M. Caffrey**, *Ruth Benedict: Stranger in this land* (1989)
- J. S. Modell**, *It is Besides a Pleasant English Word' - Ruth Benedict's Concept of Patterns* (1989)
-
- T. Aoki**, *The transformation of 'Japanese cultural studies': Culture and identity in postwar Japan* (1990)
- S. Yoshiya**, *Essay on Japanese Culture: Reading Benedict's The Chrysanthemum and the Sword* (1993)
- S. Hiromi**, *Japan as a shame culture: resistance and acceptance towards The Chrysanthemum and the Sword* (1994)
- P. Kent**, *Ruth Benedict's Original Wartime Study of the Japanese* (1994) **90. léta**
- Y. Yoshizaki**, *A tendency for harmony in shame culture* (1995)
- F. Nanako, U. Yoshimi**, *From 'Japanese Behavior Patterns' to 'The Chrysanthemum and the Sword'* (1995)
- P. Kent**, *Misconceived Configurations of Ruth Benedict* (1996)
- N. Fukui**, *Background Research for The Chrysanthemum and the Sword* (1999)
- P. Kent**, *Japanese Perceptions of The Chrysanthemum and the Sword* (1999)
-
- S. Ryang**, *Chrysanthemum's Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan* (2004) **Současnost**
- C. D. Lummis**, *Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture* (2007)
- T. Uno, C. D. Lummis**, *Diskuze o R. Benedictové* (2007)

Příloha č. 2. – Vybrané psychologické testy měřící stud a vinu

Mosher Forced-Choice (Mosher, 1968)

Differential Emotions Scale (DES; Izard et al., 1974)

Internalized Shame Scale (ISS; Cook, 1987)

Adapted Shame and Guilt Scale (ASGS; Hoblitzelle, 1988)

Self-Conscious Affect and Attribution Inventory (SCAAI; Tangney et al., 1988a, b)

Test of Self-Conscious Affect (TOSCA; Tangney et al., 1989)

Personal Feelings Questionnaire-2 (PFQ-Z; Harder a Zalma, 1990)

Test of Self-Conscious Affect for Adolescents (TOSCA-A; Tangney, 1991)

Guilt Inventory (GI; Kugler a Jones, 1992)

Tradic Inventory of Negative Self-Conscious Affect (TINSA; Chander-Holtz, 1995)

Emotion Story Test (EST; Brody, 1996)

Affective Sentence Completion task (ASC; Ferguson et al., 1996)

Emotional Attributes Questionnaire (EAQ; Eyre a Ferguson, 1996)

Adolescent Shame Measure (Reimer, 1997)

Zdroj: A. H. Fischer, *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, str. 259 n.