

MÁME SE STYDĚT?

PETR NESVADBA

Tématem článku je problematika studu, a to v průsečíku rozličných pohledů: pohledu psychologického, filosofického, etického i náboženského. Autorovy úvahy vycházejí z nárysu metafyziky studu v kontextu lidské existence a poté se zaměřují na možné kontexty, v nichž může být stud identifikován jako psychologický fenomén. Autor zdůrazňuje zejména konstitutivní úlohu studu pro morální kultivaci osobnosti, jakožto základ chápání a žití spravedlnosti. Poté přechází autor k úvahám o vztahu studu a viny, a to jak v rovině psychologicko-etické, tak i právní. Celý text ústí do zamyšlení o povaze, různých podobách a smyslu odpuštění.

Klíčová slova: etika, filosofie, odpuštění, psychologie osobnosti, stud, vina

„Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl. Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí. Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi“ (Gn 3,6–7). Slavná biblická pasáž, která poukazuje k okolnostem, za nichž byli první lidé údajně vykázáni z bájné zahrady Eden a započala éra jejich klopotného pobývání v tomto „slzavém údolí“. Ano, právě stud byl – podle Bible – **prvním pocitem, který zažívali Eva s Adamem v okamžicích probuzení svého lidství**. Jak je to možné? Jak chápat toto biblické poselství?

Metafyzika studu a problém lidské existence

Možností, jak vyložit pradávny příběh o zahradě Eden, je nepochybně řada. Dovolím si postavit svůj přístup na interpretaci, kterou u nás představuje vynikající biblista Jan Heller. V prvé řadě jde o to, že „**rájem**“ bychom neměli rozumět nějaké bezuzdné „užívání si“; jde o obraz, jehož smyslem je poukázat na prapůvodní „Boží blízkost, nezkalené obecenství s Bohem...“ (9, s. 14), jemuž se člověk ovšem zpronevěřil, a za toto „odpadnutí“ trvale pyká. Obnovou ráje, návratem do jeho lůna rozumějme tedy obnovu skutečného vztahu člověka a Boha a péči o tento vztah. Pozemskými znaky obratu a opětovného následování je takové chování a jednání člověka, kdy miluje a chválí Boha za vše, co je mu svěřeno, s vděkem o to pečuje, udržuje to a kultivuje. Biblické poselství črtá tedy dramatický protiklad dvou „scénářů“: rajskeho, tedy **dokonalého**, v němž nemá

místo hřích (a tedy ani stud), a **nedokonalého**, spojeného s úsvitem „civitas terrena“ (použijeme-li výrazu Augustinova), v němž má naopak dominantní místo nedokonalost a hříšnost.

Na „vydanost“ člověka hříchu a její uvědomění poukazuje při výkladu zmíněné biblické pasáže další náš vynikající badatel Jan Sokol, když zdůrazňuje: „Před člověkem najednou vystoupí vše, s čím si bude lámat hlavu, s čím se bude vždycky trápit, celá propast jeho lidství, která začíná studem z nahoty a končí smrtí“ (24, s. 22). Tento posun porozumění biblickému textu od interpretace ryze biblicko-exegetické k interpretaci existenciálně-filosofické zdá se mi být zajímavým, neboť, myslím, vystihuje **nejpůvodnější rozměr pobývání člověka v tomto světě**, jímž je **sebeuvědomění**, jež se ovšem člověku otvírá nikoli jako samozřejmé „sebezrcadlení“, nýbrž jako proces odkrývání vlastní situovanosti ve světě jak z hlediska vlastních možností a perspektiv (chceme-li, přímo **svobody**), tak i obtíží, překážek, rozmanitých důsledků budoucího počínání (chceme-li, tedy **odpovědnosti**). Od okamžiku, kdy člověk rozpoznává sám sebe „na pozadí světa“, dopadá na něho s veškerou tíhou **komplikovanost a nezajištěnost (nezakotvenost, otevřenost) jeho bytí**, drama každé jeho budoucí volby a rozhodnutí. Zrodí se lidství (a od těch dob vždy znovu a znovu v každém jednotlivém člověku) bude se muset o své bytí bolestně starat, pečovat, vychutnávat si svá vítězství i snášet své prohry; každičkou sekundu svého pobývání ve světě se bude potácet mezi pocitem „jsem vládce přírody“ a pocitem „jsem prach a v prach se navrátím“...

Povšimněme si: v tomto prvním „rozměru“ studu se nám **lidské bytí vyjevuje coby bytostně nezakotvené, křehké, smrtelné, ve své vydanosti světu trvale rozporuplné** – ano, nebojme se říci, že **nahé!** Touto „nahotou“ rozumíme však nikoli jen nahotu tělesnou, nýbrž nahotu celkovou, bytostnou, existenciální.

Na ontologický rozměr lidského studu poukázal ve 20. století francouzský filosof Emmanuel Lévinas. Jeho – široce založený – pokus o vybudování nové metafyziky, a to **metafyziky transcendece**, vychází z kritiky západního (euro-amerického) způsobu myšlení jako „panského“ a zvěčňujícího, jehož vyústěním je žalostná devastace jak světa přírody, tak světa morálních hodnot. Ostře jej kritizuje za jeho „**totalizující**“ (tj. ujednocující, zevšeobecňující, univerzalizující) **tendenci** a soudí, že ideál řecké „**theória**“ se stal ospravedlňujícím základem „**vlamujícího se násilí vzhledu**“. Krize moderního člověka je – podle jeho názoru – výrazem ztroskotání zpupné novověké ambice „poznat a ovládnout svět“, ale zároveň je i obrovskou příležitostí k reflexi tohoto ztroskotání a nalezení cesty ke skutečnému porozumění přírodě, světu i nám samým.

Lévinasovou ambicí je pokusit se o **založení metafyziky „radikální jinakosti“**. Táže se, zda existuje vůbec něco, čeho se člověk nemůže – ať o to jakkoli usiluje – zmocnit, osvojit si to, vnutit tomu své hodnoty a cíle, zkrátka manipulovat s tím. Něco, co naopak bude muset pokorně přijmout, sklonit se před tím, respektovat to. Lévinasova odpověď je zdánlivě prostá: tím, co se nám v naší životní situovanosti nejpřesvědčivěji vyjevuje jako zásadně netotalizovatelné, je **tvář druhého člověka!** „... způsob, jak se představuje Jiný a překračuje ideu Jiného ve mně, nazýváme tvář“, píše Lévinas (15, s. 35). Vskutku: „ten Druhý“ je průlomem „jinakosti“ do mého vždy přítomného „totalizujícího nároku“, je tím, co mne znepokojuje, zneklidňuje v mých „jistotách“, je tím, co zásadním způsobem problematizuje můj pocit oprávněnosti v zacházení se světem. Neomezené ambice na „ovládnutí věcí“ a „vládnutí věcmi“ (ale i druhými lidmi) tu náhle narážejí na „tvář“ jako na výzvu, úkol...

Tajemství tváře spočívá v tom, že se v ní zpřítomňuje lidská **bytosť**. A lidská bytosť je něco, co je – ve své nejvnitřnější podstatě, ve svém tajemství – vně jakéhokoli pojmového uchopování, jakékoli tematizace. Bytosť druhého člověka nemůže být jako taková nikdy objektem, může se jen zjevit ve vztahu; jediným „mostem“ k „druhému“ se tak stává „**setkání**“. „Vztah, jehož členy netvoří totalitu, nemůže v obecné ekonomii bytí vzniknout jinak než jako jdoucí od Já k Jinému, jako „tváří v tvář“, jako rýsující hloubkovou vzdálenost – vzdálenost rozmluvy, dobroty, touhy – kterou nelze redukovat na vzdálenosti, jaké syntetická činnost rozumu ustavuje mezi různými členy – jinými vůči sobě navzájem – jak se dávají jeho synoptické činnosti.“ (15, s. 25).

Transcendenci, přesahem, o který usiluje, „nesahá“ tedy Lévinasův etický koncept – parafrázovaně řečeno – „po božském na nebesích“, nýbrž „po božském v tom Druhém“. „Přesah“ vidí v **převzetí odpovědnosti za Druhého**, skrze což naše chování, naše mluva i naše činy poukazují k nekonečnému nároku dobra, pravdy a spravedlnosti. „Přítomnost Druhého je toto zpochybnění mého šťastného vlastnění světa.“ (15, s. 60). Druhý je neustálá problematizace, výzva, úkol, permanentní zpochybnění mé sebejistoty...

V této souvislosti není – myslím – ničím podivným, když Lévinas konstatuje, že **neoddělitelným průvodcem metafyziky je právě stud**. Tento pojem vyjadřuje význačný atribut „mezí situace“, v níž dochází k etické transcendenci skrze ořes sebejistoty, prožitek dotyku s věčností, a tedy i nicoty pomíjivého. Lévinas říká: „Tento způsob měření se dokonalostí nekonečna není tedy nějaká teoretická úvaha. Uskutečňuje se jako stud, v němž svoboda objevuje sebe ve svých výkonech jako vražednou“ (15, s. 68).

Ano, i Lévinas reflektuje téma studu v těsné souvislosti s tématem lidské **svobody**. Podle jeho hlubokého přesvědčení však smyslem etického vztahu mezi mnou a „tím Druhým“ není uplatnit svrchovanost svojí svobody, nýbrž právě naopak: „Přijmout Druhého znamená uvést v pochybnost mou svobodu“ (15, s. 69).

Jak je takováto pozice možná? Vždyť jde proti dosavadní evropské interpretaci! Lévinas zdůvodňuje svůj koncept „**suspenze ega**“ tak, že radikalizuje – již tak dosti přísnou – výchozí pozici Kantovu: „Druhý není transcendentní proto, že by byl svobodný jako já. Jeho svoboda je naopak nadřazenost, pocházející z jeho transcendence samé. ... Vztah k Druhému se na rozdíl od poznávání neodehrává jako slast a vlastnění, jako svoboda. Druhý přichází jako požadavek, vládnoucí této svobodě, a tedy jako cosi mnohem původnějšího, než je všechno to, co se odehrává ve mně“ (15, s. 71). Případným kritikům, kteří by snad v Lévinasově konceptu viděli omezování svobody jedince, autor připomíná: „Přítomnost Druhého – tato privilegovaná heteronomie – není proti svobodě, nýbrž ustanovuje ji“ (15, s. 72).

Stud – náčrt možných rovin psychologické interpretace pojmu

Dost již náboženských a filosofických úvah, přistupme ke **studu jakožto specifickému způsobu prožívání, hodnocení a chování člověka**. V této rovině interpretace tohoto problému zajímá nás tedy povytce **hledisko psychologické**. Pro začátek nahlédneme do slovníků. W. Schmidbauer ve svém „Lexikonu základních pojmů z psychologie“ praví: „V pocitu studu prožíváme chybějící shodu nějakého způsobu chování s naším vlastním vnitřním ideálem, což si uvědomujeme prostřednictvím postoje jiných lidí, pocíťovaného jako posměšný, opovrhující nebo povznesený“ (22, s. 152). Podobně P. Hartl

v „Psychologickém slovníku“ akcentuje dimenzi prožívání, když konstatuje, že stud je „specificky lidská, výchovou získaná emoce jako reakce na provinění či porušení normy n. pravidla...“ (7, s. 201).

Avšak již jeden z našich psychologických „klasiků“, Milan Nakonečný, upozornil na nezbytnost rozlišovat vícero rovin tohoto (na první pohled tak ryze psychologického) pojmu. Ve své „Encyklopedii obecné psychologie“ uvádí široké pojetí studu jako „pocitu spojeného s celou řadou dalších emocí, jako viny, pokory a dalších, a s celou řadou situací, jako je být nahý, být přistižen při něčem zahanbujícím atd.“ (17, s. 342), a úzké pojetí studu jako pocitu spojeného se sexualitou (srv. tamtéž).

V širším pojetí pak pracuje Nakonečný i s kategorií „**morálního studu**“: v tomto případě se jedná o stud „plynoucí ze sebereflexe nemorálních úmyslů nebo již dokonaných činů, onen vnitřní hlas, Sokratův ‘daimonion’“ (17, s. 343), tedy „božský hlas v člověku“, pro který je typické, že má čistě „negativní podobu“ – ozývá se vždy jako instance negující morálně nepřijatelné budoucí rozhodnutí, a působí tak jako zábrana v činění něčeho, za co by se subjekt „musel stydět“. Stud je tedy vlastně varovným „**hlasem svědomí**“, ve smyslu toho, co středověk označoval později jako „conscientia praecedens“.

Častokrát si ani neuvědomujeme, v kolika souvislostech lze v naší každodenní komunikaci nalézt pojem „stud“ a **k jak rozmanitým způsobům použití (a tedy i životním kontextům) poukazuje.**

V řadě případů se přitom úzce propojuje s dalšími pojmy, kterými jsou například „hanba“ a „vina“. Zdá se, že s pojmem hanby se „přáteli“ pojem studu zcela bezprostředně; je tomu tak proto, že se stydíme tehdy, cítíme-li (nebo jsme-li dokonce přesvědčeni), že jsme učinili něco, co je zakázané (ať již ve smyslu právním nebo morálním), trapné, nepatřičné, směšné, opovrženíhodné atp., tedy něco, co je špatné – a v tomto smyslu tedy „hodno hany“ (odsouzení, kritiky, trestu). S pojmem viny stýká se pojem studu pouze zprostředkovaně, jak se pokusím ukázat později.

Kontexty mohou být tedy zhruba následující:

- Stud jako **pocit zahanbení před druhými**. Stud (ať prožívaný hluboce nebo jen povrchně) je zde vždy poukazem k sociálnímu kontextu lidského chování a jednání, ke komplexu sociálních očekávání, spjatých s rolí a pozicí konkrétního jedince ve společenském organismu. Stud může být ovšem i **předstíraným** pocitem zahanbení; v tomto případě může jít o sebeobranný mechanismus autoakuzace nebo o docela „obyčejné“ morální pokrytectví. Předstíraný mohou být ostatně všechny podoby projevu lidského studu, o nichž bude řeč následně...
- Stud jako **pocit zahanbení před sebou samým**. Zde se stud evidentně týká překročení hranic vlastního svědomí ve vztahu k sobě samému – a tedy pocitu (přesvědčení), že jedinec zklamal sebe sama (jungovsky řečeno, došlo ke konfliktu s „ideálním Já“).
- „Chovej se tak, abych se za tebe nemusel stydět.“ Časté větné spojení, naznačující, že stydět se nemusí člověk pouze sám „za sebe před sebou“ či „za sebe před druhými“, ale též „**za druhého před druhými**“, nebo dokonce i „**za druhého před sebou**“! Vyjádření této roviny studu bývá nesmírně zavazující a používáme je téměř výhradně vůči osobám, k nimž nás váže vztah nadřazených (nebo rodičů, starších přátel atd.). V tomto širším (sociálním) kontextu se již vynořuje pojem „**ostuda**“. Zatímco stud je jednoznačně připisován individuálnímu prožívání, ostudou bývá začasťe rozuměna charakteristika mravně nepřijatelného chování nebo jednání určitého jedince, ale i celé sociální skupiny.

- Slycháváme, že **někdo se „ostýchá“**. Na rozdíl od „studu“ v pravém slova smyslu tímto výrazem nebývá označován vztah k proběhnuvším událostem (pocity zahanbení, lítosti apod.), nýbrž jakýsi morálně citlivý vztah **k událostem budoucím** – a tedy teprve očekávaným. Možná, že by se dalo dokonce hovořit o morálně anticipujícím postoji („rád bych ho poprosil o pomoc, ale ostýchám se“).
- **Zostuzení**. Rovněž zajímavé slovo a ještě zajímavější pojem. Zatímco stud chápeme více méně jako psychický stav, definovaný morálním prožíváním, zostuzení je čin, projev konkrétní sociální interakce, aktivní, dynamický proces, jehož cílem může být libovolné množství jiných jedinců, ba i celé sociální skupiny či společenství lidí. V „sociálním zostuzování“ hrají v dnešní společnosti „prim“ média a vliv tohoto jejich „privilegia“ je jistě nesmírně ambivalentní, ale: nedostává-li se někomu studu, jak jinak mu to připomenout než zostuzením?
- „To je ale **nestoudnost** (příp. též **nestydatost**)!“ – toto pohoršené zvolání slycháváme poměrně často ve filmech pro pamětníky. Dnes zaznívá již sporadicky; není to však právě dobrou vizitkou stavu společenské mravnosti, neboť tento pojem značí poukaz na absenci sociálních ohledů, na chybějící respekt k širšímu kontextu daného chování a jednání.

Naznačeno bylo jen několik možných úhlů pohledu na problematiku studu, vycházejících z psychologických kontextů „řečových situací“, v nichž je pojmu studu nejčastěji užíváno. „Klíčů“ k „odemknutí“ tohoto tématu v psychologii je samozřejmě celá řada. Nosným ukázal by se například jistě i takový přístup, který by vyšel z pojmového a výkladového prostředí psychologie osobnosti a sledoval by koridor jednotlivých zcela konkrétních paradigmat – např. **freudovské** analýzy úzkosti, pramenící ze střetů mezi lidským Superegem a Id, **Piagetova** zkoumání podob heteronomní a autonomní morálky, **Kohlbergova** modelu vývoje forem morálního usuzování jedince či **Eriksonovy** osmistupňové koncepce psychosociálního vývoje individua.

Emoce nebo rozum?

Jak konkrétně stud vlastně „**funguje**“? Provedeme-li banální introspekci svého morálního prožívání, máme možná tendenci zvolat: „V čem je problém? Stud je přece jedním ze způsobů obrany naší intimity, je jakýmsi vnitřním varovným hlasem, který nás upozorňuje, vůči čemu (nebo komu) bychom si měli udržovat odstup!“ To je jistě pravda; ale když se člověk zastydí, zaujímá tím postoj, jímž nevysílá „signál“ jen o své schopnosti „odstupu od sebe sama“, nýbrž (zdánlivě paradoxně) i o své schopnosti „ponoru“. „Zastydět se“ může totiž znamenat jak to, že (a nakolik) jedinec dokáže „**odstoupit**“ od sebe sama, vytvořit si kritický distanc vůči sobě samému, tj. **reflektovat** své vlastní počínání z hlediska jeho širších souvislostí, tak i to, že (a nakolik) se dokáže „**ponořit**“ do hloubi své psychiky (spontánně, bezděčně, jaksi **prereflexivně**).

Na tomto místě – jak jistě sám čtenář nahlédne – se nelze nezastavit u zásadní otázky, zda je stud záležitostí **rozumu, nebo emocí**. A ještě dál: lze tuto otázku vůbec položit takto striktně (v poloze „bud’ – nebo“)?

V psychologické literatuře bývá obvyklé, subsumovat téma studu jednoznačně pod kategorii emocí, a to „**sociálních emocí**“ – u nás v poslední době např. Slaměnik (23, s. 154), či „**etických citů**“ – u nás např. Plháková (21, s. 410). Je to logické a vyplývá to

ze samotné specifické povahy, struktury a zejména funkce této skupiny emocí. Ivan Slaměník to (v návaznosti na práci B. Buunka a W. B. Schauffeliho) formuluje následovně: „Základní funkcí emocí v sociálním životě je monitorovat a regulovat reciprocitu v sociálních interakcích podle morálních zásad, vůči kterým je hodnoceno chování jiných lidí a jež může vést k pocitům studu a nespravedlnosti, ale také náklonnosti, lásce, důvěře atd.“ (23, s. 80).

Nakolik onen „monitoring“ a „regulace reciprocity“, jež jsou nepochybně klíčovou evoluční funkcí studu, probíhají **vědomě, reflektovaně** (a tedy na bázi komplexnějšího posouzení a zhodnocení určité sociální situace), je v podstatné míře závislé na stupni vývoje každého jedince i na specifčnosti jeho interakcí se sociálním prostředím. V běžném vědomí si pod pojmem „stud“ nejčastěji představíme spotánní prožitek – a jako takový bývá také nejčastěji oceňován; jakmile se člověk „naučí stydět“, může to být vnímáno dokonce i jako jisté pokrytectví...

Troufám si soudit, že **stud vždy překračuje úroveň bezprostředního pocitu či prožitku a vždy obsahuje i nezbytný (byť ne zcela subjektivně uvědomovaný) prvek sociálního poznání (reflexe)** – tento prvek můžeme třeba nazvat „**morálním předporozuměním**“. Stud je vždy záležitostí **komparace** – Ivan Slaměník to pěkně vyjadřuje myšlenkou, že stud (a v tom je nesmírně blízký rozpakům) má „podstatný vztah k sebepojetí, sebezpožívání a sebehodnocení. Stud se objeví tehdy, když já reaguje na situaci neadekvátně a nekompetentně ve vztahu k sociálnímu očekávání“ (23, s. 158). Na předpokladu jistého odstupu postavil ostatně své chápání studu již Aristotelés, když – v souladu se svojí „etikou uměřenosti“ či „zlaté střední cesty“ – soudí, že „stud není sice ctností, přece však i člověk stydlivý bývá chválen. Neboť i tu se mluví o člověku, který upřílišňuje, jest jako člověk zaražený, jenž se všeho ostýchá, potom se mluví o člověku, který míry nedosahuje nebo zcela ve všem jest nestoudný, a konečně ten, kdo se přidržuje středu, jest stydlivý“ (1, s. 40).

Ano, jedinec v dané chvíli porovnává vlastní chování s chováním buď vybraného jiného jedince – identifikačního vzoru, nebo s chováním dané společnosti (skupiny, komunity); jde jen o to, jakými prostředky je tato komparace uskutečňována a vyjadřována. Je samozřejmé, že, ač v reálném lidském žití je v „situaci studu“ vždy obsažena i rozumová reflexe, i určité prožívání; proporce obého výrazně záleží na daném osobnostním typu a na konfiguraci situačních faktorů, v jaké míře bude zastoupena **složka prožitková (afektivní)** a v jaké **složka racionální (úsudková)**. Krátce řečeno, u někoho „zastydět se“ dominantně znamená intenzivní morální prožitek, zatímco u jiného dominantně znamená hlubokou myšlenkovou sebereflexi (až možná na samé hraně kontemplace). Jak velmi hezky upozorňuje Jiří Šimek, „hledíme-li na konkrétního lidského jedince, není problém v tom, zda má dát ve svém chování a jednání přednost rozumu nebo citům, rozmyslu před vášněmi, ale v tom, jak má zorganizován svůj vnitřní život, jak dokáže vyřešit složité situace ve svém sociálním světě a sladit je se svými vnitřními potřebami“ (27, s. 154).

Jedinec – společenství – stud

Na tomto místě dovolím si zdůraznit jedno zjištění, jež se v souvislosti s úvahami o fungování studu vynořilo. Stud ukazuje se být jedním z citlivých indikátorů míry, v níž

si je jedinec vědom svého **místa v širším lidském společenství a zároveň i odpovědnosti s ním spjaté**. V tomto smyslu se tedy dá snad i říci, že vznik a kultivace „studu za sebe před druhými“ tvoří výrazný **předpoklad (ba podmínku) vzniku a fungování lidského společenství**.

Ne náhodou již v Platónově dialogu „Protagoras“ se z bohatého a rozporuplného dialogu jednájících postav postupně „vynořuje“ formulace **studu a spravedlnosti jako dvou naprosto nezbytných předpokladů pro vytvoření a rozkvět obce**: „Tu Zeus, pojav strach o náš lidský rod, aby zcela nevyhynul, pošle Herma, aby uvedl mezi lidi stud a spravedlnost, aby byly udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství“ (19, s. 28). A dál pravil Zeus (podle Platóna): „... a dej mým jménem zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrčen jakožto nákaza obce“ (19, s. 29).

Tak jako platí, že kultivování, sociálně a mravně zralí občané zvedají úroveň i prosperitu svého společenství, platí – bohužel – i to, že veškeré lidství (a nakonec i obec samu) mohou efektivně destruovat občané **„bez skrupulí“**, kteří se dokážou natolik odosobnit, že si nepřipouštějí žádnou „nadstandardní“ legitimizaci svého politického konání (např. „pohroužením“ do svého svědomí, nebo ohledem na svobody a práva svých spoluobčanů) a stávají se dokonale přesnými vykonavateli „vyšší vůle“ či „vyššího zájmu“. Tento mimořádně nebezpečný typ velmi přesně popsal v jednom ze svých esejů (v návaznosti na výzkumy Hannah Arendtové) Václav Bělohorský; vnitřně jej ještě specifikoval do podoby fanatiků cílů nebo fanatiků prostředků (srv. 2, s. 126 – 136).

Stud a vina

Každá společnost v dějinách disponovala systémem sociální kontroly, jehož účelem je upevňovat její pocit jistoty, bezpečí a smysluplnosti, chránit ji proti deviacím nejrůznějšího druhu a dodávat jí vnitřní hodnotovou a normativní zakotvenost – a tedy i integritu. Jistě podoby chování a jednání jsou tedy prohlášeny za zavrženíhodné či přímo trestuhodné a jsou odpovídajícím způsobem postihovány. Nás na tomto tématu zajímá **problém viny**, neboť spolu s ní „vkrádá se“ do – jinak přísně neosobních – společenských norem a vazeb i zcela osobní a individuální lidský stud...

Hned zkraje se ukazuje, že pojem viny je jak kategorií **právní**, tak kategorií **psycho-logicko-etickou**; oba významy jsou relativně samostatné, ale vzájemně se doplňují. Naše právní teorie užívá pojmu „zavinění“; buduje na něm koncept právní odpovědnosti člověka. Zavinění přitom vymezuje jako „vnitřní, psychický stav rušitele k protiprávnímu jednání a k porušení nebo ohrožení zájmu chráněného právem“ (3, s. 154). Právní teorie tedy předpokládá schopnost dospělého a duševně zdravého jedince, rozpoznávat širší kontext a možné důsledky svého počínání. Zavinění jakožto psychický stav je přitom „založeno na spojení prvků vědění (intelektuální složka zavinění) a prvků vůle (volní složka zavinění) (tamtéž).“

I právní rovina problému reflektuje tedy skutečnost, že člověk svým jednáním nejen **naplňuje určitou (objektivně danou) skutkovou podstatu**, ale toto své konání i **subjektivně reflektuje**.

V návaznosti na míru této reflexe rozlišuje pak náš Trestní zákoník dvě formy zavinění: úmysl (paragraf 15) a nedbalost (paragraf 16). **Stud** může být v této reflexi přítomen, není však nezbytnou součástí objektivního právního vymezení; navíc jde i o to, v jaké

podobě je prvek studu v uvědomování si (prožívání) viny přítomen: zda v podobě pocitu zahanbení před druhými (např. příbuznými oběti), nebo dokonce i jako výraz studu za sebe sama jakožto osobu – za to, jaký vlastně jsem, jak jsem se odkryl světu i sobě samému.

V této (právně-etické či právně-psychologické) rovině úvah nad problémem studu nemůžeme pominout ani pojem **lítosti**. Toto slůvko používáme poměrně často, nemusíme si však vždy uvědomit, že úzus jeho užívání je mimořádně rozostřený; je-li člověku něčeho (někoho, příp. i jeho samého) líto, může to znamenat jakousi „nastavbu“ nad studem samým (např. pachatel vyjadřuje lítost nad tím, že se dopustil činu, za který se stydí), nebo to může vyjadřovat **postoj soucitu** (zde již ovšem opouštíme jakoukoli možnost kontaktu se studem). Skrze lítost může se tedy stud „sejít“ s **vinou**, ale pouze tam, kde vyjádření lítosti předjímá (nebo i doprovází) i převzetí odpovědnosti za daný čin.

Je tedy třeba pečlivě rozlišovat mezi mravními a právními „kompetencemi“, pokud jde o samo vymezení viny, natož identifikaci jejího nositele či dokonce o přidělení **trestu**. Jan Sokol upozorňuje: „Zatímco mrav se spontánně vymáhá v přímém setkávání účastníků tváří v tvář a dovolává se třeba cti nebo studu přestupníka, právo vymáhají státní úředníci, kteří obviněného zpravidla neznají, a do procesu tedy nepřinášejí žádnou vlastní hodnotící zkušenost. Stejně mu vyměří i trest, po jehož odpykání je vina jaksi vyrovnána. Jakkoli se každé právo snaží přiblížit základní představě spravedlnosti, už proto, že je obecné a vnější, nemůže tuto představu nikdy zcela naplnit. Na rozdíl od mravu je také čistě negativní, vyhledává jen porušení práva, a nemůže tedy motivovat k ničemu lepšímu: soud může trestat, ne odměňovat“ (26, s. 189).

Po druhé světové válce ve své proslulé knize „Otázka viny“ nabídl Karl Jaspers následující rozlišení rovin, v nichž lze chápat vinu:

- a) **vinu kriminální**, jejíž rozhodovací instancí je soud a je založena na principu: zločin musí dojít trestu,
- b) **vinu politickou**, která se týká každého člověka jako občana určitého státu – z této viny je třeba se zodpovídat (všichni občané v tomto smyslu odpovídají za to, jakou mají vládu),
- c) **vinu morální**, jejíž instancí je „vlastní svědomí a komunikace s přítelem a bližním, s milujícím člověkem“ (11, s. 7) – z této viny vzhází pokání a obroda,
- d) **vinu metafyzickou**, v níž každý „spoluzodpovídá před Bohem za všechno bezpráví světa, za všechny zločiny, k nimž dochází v jeho přítomnosti nebo s jeho vědomím“ (11, s. 8).

Uvedené Jaspersovo rozlišení se nám zdá být povýtce aktuální i dnes. Požaduje diferencované vnímání problému viny a trestu, neredukuje je na rovinu právní, ale ani na rovinu mravní, a zejména – s výjimkou viny politické – zásadně odmítá princip kolektivní viny. „Prohlásit za viníka kolektiv je omyl, k němuž má pohodlnost a nadutost průměrného, nekritického myšlení blízko“, píše Jaspers (11, s. 16).

Jaspersovy úvahy mohou dnešního člověka překvapit i něčím dalším: připomínají mu totiž pojmy, které již téměř vymizely z našeho slovníku, ačkoli označují neobyčejně podstatné morální skutečnosti: „**pokání**“, „**obroda**“. Ano, odčinění chyb nemusí (a nemělo by) mít přece pouze podobu trestní (či jakkoli jinak právní) sankce! Morálně zdatný, ctnostný jedinec pocítí mnohdy jako nejdůležitější podobu reakce na provinění nezbyt-
nost vnitřního sebeočistění, znovunalezení pošlapané pokory a lásky k bližnímu. I kdyby mnozí z nás nepřijali Jaspersovo vymezení metafyzického pojmu viny jako nejvyššího,

nelze se vyhnout faktu, že **vnitřní pravdivé nahlédnutí vlastní viny** je v jistém smyslu vyvrcholením morálního budování osobnosti a zároveň jediným možným východiskem jejího skutečného odčinění. Uvědomit si vlastní vinu znamená akt upřímného sebezpytování, nikoli plytké a teatrální flagelantství; znamená vyrovnání se s vlastním selháním. Troufám si říci, že v tomto bodě spočívá klíčový odkaz sókratovské „péče o duši“: **aby člověk potvrdil a upevnil své „já“, musí jej (v jistém smyslu) „uzávorkovat“ (či alespoň „sesadit z trůnu“).**

Vnitřní přiznání si viny není rozhodně něčím snadným; vyžaduje velkou dávku **statečnosti a duševní síly**. Dojde-li však k němu, je znamením významného **obratu** v dosavadním lidském životě. Tomáš Halík upozorňuje, že chceme-li uzdravovat jakékoli „rány světa“, musíme vždy začít sami u sebe; prvním krokem musí být právě „naše obrácení, pokání, pokora – nebo, civilně řečeno, odvaha k pravdě o sobě samých“ (6, s. 181). Řeknu-li sám sobě (a sám o sobě) zcela upřímně a naplno ono „mea culpa“, není to výrazem laciného sebeobviňování či dokonce sebelítosti – je to krok z poklidného závěťří sebeiluzí a povýšenosti zpět na „pevnou zem“; a tou pevnou zemí je pro nás především naše klidná, vyrovnaná a sebejistá duše. „Co není přijato, nemůže být vykoupeno“ – cituje Halík mluvu církve Otců; této zásadě však nemusíme rozumět ani doslovně nábožensky, ani jako výzvě psychoterapeuta při řešení jakýchkoli našich traumat a duševních problémů; můžeme jí rozumět i úplně „obyčejně“: jako osvobozujícímu vykročení z pout sebeklamu a přijetí sebe sama takového, jaký skutečně jsem, v dobrém i ve zlém.

Halíkovo rozlišení **viny „proti sobě samému“, „proti druhým“ a „proti Bohu“** je nesmírně plodným přístupem, který nám umožňuje, abychom se naučili rozlišovat a citlivě zvažovat rozličné způsoby, jimiž se „dotýkáme“ světa (ve své vlastní osobě i v osobě těch druhých, a konečně i v jeho vlastním přesahujícím základu), a zároveň si uvědomit i vzájemnou bytostnou propojenost všech těchto tří rovin.

Odpuštění

Na horizontu našich úvah se logicky vynořil pojem – opět ve slovníku dnešního člověka velmi málo zastoupený –, **„odpuštění“**. Nikoli náhodou se ve 21. století, v době mezinárodního terorismu, narůstajících konfliktů (politických, ekonomických, etnických aj.) a nejistot všeho druhu, stává pojmem, k němuž se filosofie a etika stále zřetelněji navrací. Odpuštění je nesmírně cenným morálním principem, neboť signalizuje **odstup** od selhání, od činu, který porušil normu, od zaujatosti danou situací; odpuštění znamená zaujetí postoje, který není ani primitivní pohlceností touhou po trestu (či dokonce odplatě), ale není ani banalizací činu, jeho zlehčením či znevážením. **Odpustit znamená pochopit**; nikoli omluvit a nechat bez trestu, ale porozumět, dosáhnout vnitřního smíru a jít dál. Jen odpuštění umožňuje opravdové smíření.

V tomto tématu je nezastupitelné pole působnosti pro náboženskou etiku, jež je právě etikou nabízející soucit a odpuštění. Jan Sokol upozorňuje, že – dle biblického podání – je to sice člověk, kdo je zodpovědný za zlo ve světě a na kom leží břemeno odpovědnosti za jeho mýcení, avšak Bůh podává člověku pomocnou ruku v jeho hledání. Biblická morálka – ač to může někomu znít paradoxně – „si nejvíc cení nikoli bezúhonnosti, nýbrž lítosti, pokání a obrácení“ (24, s. 73). V jiné své knize Sokol dokonce soudí: „Možnost odpuštění a smíření tak doplňuje etiku o nesmírně důležitý prvek a představuje jedinou

skutečně účinnou cestu k plnému odstranění zla. **Jen svobodně nahlédnutý, odsouzený a odpuštěný zločin nenechává za sebou žádný stín, z něhož by mohlo vzejít nové zlo – odvěta, pomsta, revanš**“ (25, s. 192, zvýraznil P. N.).

Podle názoru Roberta Spaemanna uvědomí-li si člověk tragickou skutečnost, že druhému by mohl porozumět plně teprve tehdy, kdyby se stal jím samým (ale to už by zase nebyl sám sebou), nemůže nepocítit bytostný záchvěv viny. Vždyť my všichni žijeme tak, že starosti a bolesti druhých jsou pro nás vždy méně skutečné, než ty naše! „V co doufáme, je odpuštění. Přírodní národy prosily před pokácením stromy o odpuštění. ... Co je oním zběžně vysloveným ‚Odpusťte!‘ míněno, je vlastně to, že jsme sami sobě blíže, než je nám druhý“ (26, s. 208–209). Vlastním předmětem odpuštění je tedy naše vlastní bytí, skutečnost, že jsme takoví, jací jsme. Skutečné odpuštění po druhém nepožaduje, aby se vzdal své přirozenosti nebo aby jí snad opovrhoval; chce, aby ji objevil a byl si toho vědom.

Významný vklad do soudobých úvah o problému odpuštění přinesl slavný francouzský filosof Jacques Derrida. Ve svých úvahách vychází z názoru, že spravedlnost (jež je vždy v posledku měřítkem jakéhokoli lidského usilování) není v absolutní podobě uskutečnitelná; vždy jde pouze o „zkušenosť nemožného“ (5, s. 22). Ať aplikuje člověk ve svém konkrétním jednání jakoukoli právní či mravní normu, ocitá se vždy v žilvu podmíněné kalkulace; spravedlnost jako taková je však přitom nekalkulovatelná... „Spravedlnost je stále na příchodu, á venir, přicházení k ní patří, je přicházením, je to sám rozměr nadcházejících událostí, jejichž přicházení je neredukovatelné“ (5, s. 36).

Vědom si jeho abrahámovského kořene, provádí proto Derrida „dekonstrukci“ pojmu „odpuštění“ a klade proti sobě to, co v evropské kultuře bývá tradičně chápáno jako symetrické: trest a odpuštění. Rozlišuje přitom dva typy odpuštění: první typ, který nazývá „**podmíněným odpuštěním**“, je založen na maximálním možném uplatnění práva (které ovšem není ničím méně, ale ani ničím více než „živlem kalkulace“, kdy se „počítají“ rozličné okolnosti, souvislosti a předpoklady), kdežto druhý typ, který nazývá „**nepodmíněným odpuštěním**“, je založen na hledání spravedlnosti, jež je ovšem vůči právu přesazná, neboť se ve své nejhlubší podstatě vymyká kalkulovatelnosti a přímo „vyžaduje, abychom počítali s nevypočítatelným...“ (5, s. 22). Takovéto odpuštění je vlastně paradoxem „odpuštění neodpustitelného“. Řečeno Derridovými slovy: „Podmíněné odpuštění patří k řádu zákona a politiky, pragmatických vyjednávání a kalkulovatelných dluhů. Nepodmíněné odpuštění, jež je aktem odpuštění neodpustitelného, není možné smířit s právem a politikou, protože nedovoluje ani pragmatické vyjednávání, ani rovnou směnu“ (4, s. 155).

Závěr

Ambicí předchozích úvah v žádném případě nebylo postihnout fenomén studu čistě z pohledu psychologického; šlo spíše o to, pokusit se k němu „přiblížit“ současně z několika „stran“. Vyšli jsme přitom z úvah náboženských (resp. nábožensko-filosofických), od nich jsme se dostali k úvahám psychologickým a s malým poukazem k právu jsme se opět navrátili k filosofování. Všemi zmíněnými rovinami přístupu se přitom jako „červená nit“ prolínal akcent etický. Ukázalo se, že fenomén studu je tématem multidisciplinárním, nekonečně proměnlivým a nevyčerpatelným.

A jak to vlastně je s odpovědí na otázku v titulku? Zdá se mi, že v dosavadním textu zatím chybělo jedno velmi důležité slůvko. Ve své obsáhlé „Křesťanské etice“ je – zcela pochopitelně – připomíná Karl-Heinz Peschke, když zdůrazňuje, že **mravní ctností**, jež řídí náš stud (a to nejen v sexuální oblasti), je **zdrženlivost** (srv. 18, s. 368) Ano, až příliš snadno jsme v dnešní hektické době – pod tlakem všudypřítomné politické, ekonomické, reklamní i jiné manipulace – „vytěsnili“ tato dvě slova ze svého slovníku i ze svého chování a jednání, jako kdyby snad patřila kamsi do středověku. Je tomu ale vskutku tak?

LITERATURA

1. Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Nákladem Jana Laichtera 1937.
2. Bělohorský, V.: *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Čs. spisovatel 1991.
3. Boguszak, J., Čapek, J.: *Teorie práva*. Praha: Codex Bohemia 1997.
4. Borradori, G.: *Filosofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2005.
5. Derrida, J.: *Síla zákona*. Praha: Oikúmené 2002.
6. Halík, T.: *Dotkni se ran*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2008.
7. Hartl, P.: *Psychologický slovník*. Praha: Nakladatelství Budka 1994.
8. Haškovcová, H.: *Fenomén stáří*. Praha: Panorama 1989.
9. Heller, J.: *Hlubinné vrty*. Praha: Kalich 2008.
10. Heidbrink, H.: *Psychologie morálního vývoje*. Praha: Portál 1997.
11. Jaspers, K.: *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta 1991.
12. Jelínek, J. a kol.: *Trestní zákoník a trestní řád s poznámkami a judikaturou*. Praha: Nakladatelství Leges 2011.
13. Jung, C. G.: *Analytická psychologie*. Praha: Academia 1992.
14. Lévinas, E.: *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994.
15. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1997.
16. Nakonečný, M.: *Základy psychologie osobnosti*. Praha: Management Press 1993.
17. Nakonečný, M.: *Encyklopedie obecné psychologie*. Praha: Academia 1997.
18. Peschke, K.-H.: *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad 1999.
19. Piaget, J.: *Psychologie inteligence*. Praha: SPN 1970.
20. Platón: *Protagoras*. Praha: Oikúmené 1992.
21. Plháková, A.: *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia 2007.
22. Schmidbauer, W.: *Psychologie. Lexikon základních pojmů*. Praha: Naše vojsko 1994.
23. Slaměnick, I.: *Emoce a interpersonální vztahy*. Praha: Grada Publishing 2011.
24. Sokol, J.: *Člověk a svět očima Bible*. Praha: Nakladatelství Ježek 1993.
25. Sokol, J.: *Filosofická antropologie*. Praha: Portál 2002.
26. Spaemann, R.: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: Oikúmené 1997.
27. Šimek, J.: *Lidské pudy a emoce*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1995.
28. Vágnerová, M.: *Vývojová psychologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum 1999.

SHALL WE BE ASHAMED?

P. NESVADBA

ABSTRACT

This article is focused on the issue of shame viewed from different perspectives: psychological, philosophical, ethical, and religious. The starting point of the author's considerations is his draft of the metaphysics of

shame in the context of human existence, followed by an analysis of possible contexts in which shame can be identified as a psychological phenomenon. The author especially emphasizes the constitutive part of shame for the moral cultivation of personality as a basis of the understood and lived justice. After this the author comes to reasoning about the relationship between shame and guilt in the psychologically-ethical as well as in the legal respect. The whole text results in the reflection of the nature, different forms and the meaning of forgiveness.

Keywords: ethics, philosophy, forgiveness, psychology of the personality, shame, guilt

SOLL ICH MICH SCHÄMEN?

P. NESVADBA

ABSTRAKT

Das Thema des Artikels ist der Scham aus verschiedenen Perspektiven: einer psychologischen, philosophischen, ethischen und religiösen. Die Überlegungen des Autors basieren auf der Metaphysik des Scham im Kontext der menschlichen Existenz und danach richten sie sich auf die möglichen Kontexte, in denen der Scham als psychologisches Phänomen identifiziert werden kann. Der Autor hebt insbesondere die konstitutive Rolle des Scham für die moralische Kultivierung der Persönlichkeit vor. Der Scham ist Grundlage für das Verständnis der Gerechtigkeit und des entsprechenden Verhaltens. Dann befasst sich der Autor mit der Beziehung von Scham und Schuld in Bezug auf psycho-ethische und auch rechtliche Fragen. Der ganze Text endet mit einer Überlegung über die Natur, Formen und Sinn der Vergebung.

Schlüsselwörter: Ethik, Philosophie, Vergebung, Psychologie der Persönlichkeit, Scham, Schuld

PhDr. Petr Nesvadba, CSc., katedra společenských věd Fakulty bezpečnostního managementu Policejní akademie ČR v Praze, e-mail: nesvadba@polac.cz.