

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2021

Bc. Hana Hladká

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Chryzantéma a pivo

Hana Hladká

Diplomová práce

2021

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2016/2017

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Hana Hladká**
Osobní číslo: **H16321**
Studijní program: **N6703 Sociologie**
Studijní obor: **Sociální antropologie**
Název tématu: **Chryzantéma a pivo: Srovnání japonských a českých kulturních vzorců**
Zadávací katedra: **Katedra sociální a kulturní antropologie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Tato diplomová práce se zabývá výzkumem japonských i českých kulturních vzorců ve vzájemném protikladu. Objekty výzkumu jsou nejen Japonci, kteří trvale či dlouhodobě žijí v České republice, ale také Češi žijící v Japonsku. Předmětem výzkumu je přijímání či vzdávání se svých kulturních vzorců ve prospěch země, ve které nyní žijí. Cílem práce je nalézt odpověď na základní otázky, které z výzkumu vyplývají: Kdo je český Japonce a kdo japonský Čech? Ztrácí český Japonce svou chryzantému a japonský Čech své pivo? V terminologii je ukotveno pojetí české i japonské identity a to ze dvou úhlů pohledu (z pohledu Japonců a z pohledu Čechů), a to proto, aby mohlo být podrobněji popsáno, jak vnímají respondenti svoji vlastní identitu, když žijí v jiné zemi, než se narodili. Nejdůležitějším pojmem je kulturní vzorec, jehož definice se, v této práci, opírá o myšlenky Ruth Benedictové. Mezi dalšími důležitými termíny patří také etnicita, etnikum a kultura, které se navzájem propojují a v neposlední řadě také kulturní šok, který provází nejenom Japonce v Čechách, ale také Čechy v Japonsku.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- Benedict, R. 2013. Chryzantéma a meč: vzorce japonské kultury. Praha: Malvern.
- Benedict, R. 1999. Kulturní vzorce. Praha: Argo.
- Boháčová, L., V. Winkelhöferová 1987. Vějíř a meč: kapitoly z dějin japonské kultury. Praha: Panorama.
- Eriksen, T. H. 2007. Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě. Praha: Triton.
- Macfarlane, A. 2013. Japonsko za zrcadlem. Zlín: Kniha Zlín.
- Průcha, J. 2004. Interkulturní psychologie: [sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů]. Praha: Portál.
- Skovajská, M. 2013. Struktury významu: kultura a jednání v současné sociální teorii. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON)
- Tesař, F. 2007. Etnické konflikty. Praha: Portál
- Tamae, K. P. (ed.) 1990. Made in Japan and other Japanese "business novels". Armonk, N.Y: M.E. Sharpe.
- Uhlíková, L., M. Toncrová. (eds.) 2001. Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno: Etnologický ústav AV ČR.

Vedoucí diplomové práce: **PhDr. Adam Horálek, Ph.D.**
Katedra sociální a kulturní antropologie

Datum zadání diplomové práce: **30. března 2017**

Termín odevzdání diplomové práce: **30. března 2018**



L.S.

prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

PhDr. Adam Horálek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2017

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 31. 7. 2021

Hana Hladká

PODĚKOVÁNÍ

V první řadě bych poděkovala PhDr. Adamu Horálkovi, Ph.D. za odborné vedení diplomové práce, poskytnutí cenných informací, rad, připomínek a především za pevné nervy.

Také bych ráda poděkovala všem svým respondentům, zejména „Dědovi“, jehož poznatky

a vzpomínky se staly hodnotnou součástí práce a před smrtí se stal mým velmi dobrým přítelem.

ANOTACE

Diplomová práce se zaměřuje na Japonce, kteří odcestovali ze své domoviny a trvale či dočasně žijí na území České republiky. V metodologické části je popsán průběh výzkumu, popis tématu a strategie kvalitativního výzkumu, etika výzkumu a krátká rešerše nejdůležitějších využitých publikací. V teoretické části jsou vymezeny základní pojmy, jakými jsou kultura, multikulturalismus, identita, národní identita. Také jsou zde blíže specifikovány teoretické koncepty, jako je koncept habitu redefinovaný Pierrem Bourdiem či koncept „My“ a „Oni“. Další součástí práce je nastínění japonské historie, kultury a národní povahy.

KLÍČOVÁ SLOVA

Kultura, Japonsko, identita, národní identita, multikulturalismus, náboženství, životní styl

TITLE

ANNOTATION

KEYWORDS

Culture, Japan, identity, national identity, multiculturalism, religions, lifestyle

OBSAH

PODĚKOVÁNÍ	6
OBSAH	8
Úvod	9
1Metodologická část	12
1.1Výběr tématu	13
1.2Stanovení výzkumných otázek a cíle výzkumu	14
1.2.1Výzkumné otázky	15
1.3Objekty zkoumání	16
1.4Otázky k rozhovorům	18
1.5Metodologie (průběh výzkumu).....	20
1.6Etika výzkumu.....	23
2Teoretické zakotvení práce	25
2.1Co je kultura a jakou roli hraje ve společnosti.....	26
2.2Multikulturalismus x interkulturalismus	29
2.3Identita	33
2.4Národ a národní identita	38
2.5Pojetí sebe sama - Japonská identita z pohledu respondentů.....	41
2.6Habitus a hranice skupin	47
3Japonská identita „japonskost“	52
3.1Homogenita kultury jen jako iluze? Koncept <i>nihonjinron</i>	53
3.2Myšlenkové tradice	60
Šinto	61
ZÁVĚR	65
SEZNAM ZDROJŮ Literární zdroje:.....	71
Elektronické zdroje:.....	74
Příloha 1 - seznam respondentů	75
příloha 2 krátké ukázky z rozhovorů.....	76

ÚVOD

V současné době se stále častěji setkáváme se skupinami lidí či jednotlivci, kteří se řadí mezi členy odlišných etnik, jež pochází mnohdy i z velmi vzdálených zemí. Se spoustou z nich jsme v každodenním kontaktu, ale mnohdy nám nedochází, jaké je to být „cizincem“. S prvky motivovanými japonskou kulturou je to obdobně. Ať už se jedná o fenomén subkultury otaku¹ v podobě Animefestu, Adviku či jednotlivých přednášek pořádaných organizacemi zabývajícími se integrací japonských jedinců trvale či dočasně žijících v České republice, tak také nejrůznější motivací v módním či architektonickém průmyslu. Jelikož jsem vždy měla velmi blízko k východní kultuře, která mě zaujala nejen svou specifickou rozdílností od kultur západních zemí, ale také svou různorodostí a originalitou, primárním bodem práce se stalo Japonsko a studium národní identity japonských jedinců. U Japonska mám práci orientovanou zejména na japonskou kulturu, mangu, anime, audiovizuální tvorbu a okrajově také módní styly, tedy prvky, které se odráží v pohledu na japonskou identitu, ať už ze strany samotných Japonců, tak také z hlediska jedinců veřejně se hlásících k asijské subkultuře otaku, se kterou se osobně ztotožňuji. Původním záměrem bylo téma přesunout do prostředí Tokia, města, ve kterém se prolíná feudální historie s moderními architektonickými prvky, kde jsem měla příležitost v relativně krátké době pozorovat každodennost japonské společnosti, bohužel z finančních důvodů jsem si nemohla dovolit do Tokia vrátit a pokračovat ve výzkumu v tamním prostředí. Téma jsem tedy přesunula na místo, které je nám velmi blízké, protože jsme se v této zemi narodili, vyrůstali, studovali a utváříme si zde naši budoucnost, do České republiky.

¹Otaku v českém pojetí odkazuje na skupinu fanoušků či fanouška, jejíž zájem se soustředí na formy subkultur spjatých s japonskou a korejskou kulturou dlouhodobě proudící do zahraničí, nejčastěji do Ameriky a Evropy. V Japonsku je význam přenesen do negativity, kdy otaku je fanatický jedinec, jež svým zájmům (je zde zahrnuto vše, co může jedince ovlivnit – hry, anime, manga, sport, četba, aj...) nepřiměřeně podřizuje osobní, pracovní, ale také sociální život.

Ve své praxi jsem měla možnost pracovat s japonskými jedinci hlásící se k různým minoritním skupinám, právě tyto zkušenosti mě přivedly k výběru tématu diplomové práce

„*Chryzantéma a pivo: Srovnávání japonských a českých kulturních vzorců*“. Inspirací pro název se stala publikace od Ruth Benedictové „*Chryzantéma a meč*“, jež esencialisticky definuje kulturní vzorce a tudíž terminologie, kterou Benedictová aplikovala je často v rozporu s modernějšími antropologickými koncepty. Chryzantéma a pivo jsou metaforou na dva stereotypy, které odkazují na důležitou část japonské a české kultury. Pivo nese obdobný význam jako hamburger u Američanů, víno u Francouzů nebo corrida či flamenco u Španělů. Pivo je tedy nepsaným a dlouhodobě nevyvratitelným symbolem představ jak zevnitř, tak i zvenčí. Byť chryzantéma má domovinu v Číně, v názvu jsem ji zachovala. V Japonsku ji nevnímají pouze jako pestrobarevnou květinu, která zdobí zahrádky vystupující do silnice u malých domků nebo rozsáhlé japonské zahrady, jež přes jarní a letní období zaplavují růžové okvětní lístky sakur a zlaté chryzantémy jsou vysázeny v geometricky přesných řadách. Ve zlaté barvě se stala symbolem japonských císařů a od roku 1926 státním znakem Japonska. Květina je opředena řadou legend. Jedna z nejznámějších praví, že z nektaru chryzantémy lze vyrobit elixír života, avšak tuto květinu smí utrhnout pouze člověk s čistým srdcem a šlechetnými úmysly. Krutý čínský císař se o květině doslechl a poslal pro ni třista dívek a chlapců s čistou duší, aby chryzantému utrhlí a císaři ji přinesli do paláce. Jakmile však na ostrov, kde květ vyrostl, dorazili, byli okouzleni jeho krásou natolik, že na místě zůstali a vytvořili Japonsko (Chryzantéma² 2016).

Cílem mé diplomové práce je nalézt odpovědi na dvě výzkumné otázky cílenými na definování japonské národní identity z pohledu japonské minority žijící trvale či dlouhodobě v Česku.

²Dostupné z: <https://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/zlata-kvetina-nesmrtelosti>

Práce je rozčleněna na tři okruhy, metodologickou část, teoretickou část, ve které jsou zahrnuty jednotlivé koncepty a kapitolu soustředěnou na definování japonské identity („*japonskosti*“).

V následujících kapitolách a subkapitolách je popsána metodologie a metodika využita v koncepci práce. V teoretickém zakotvení práce jsou posléze definovány nejdůležitější pojmy, které jsou zmiňovány v souvislosti s japonskou identitou, jako je kultura, okrajově multikulturalismus, interkulturalismus, identita a národní identita a koncept sociálních hranic „My“ a „Oni“.

Ve třetí kapitole, která nese název *Japonská identita „japonskost“*, je nastíněn pohled na samotné pojetí „japonskosti“. Součástí je také krátká sebereflexe několika respondentů, která má za úkol shrnout přístup Japonců k prvkům české kultury odrážející se v jejich životním stylu a každodennosti, a subkapitola věnována náboženské ideji Šinto³ s polyteistickými a animistickými prvky, neboť tato filozofie se odráží v myšlení většiny oslovených respondentů.

³Šintoismus (viz kapitola Šinto)

1 METODOLOGICKÁ ČÁST

Jak je již zmíněno v úvodu, práce se zabývá problematikou japonských migrantů, kteří dobrovolně či z nutnosti zaměstnání, opustili svou rodnou zemi a svůj druhý domov našli v České republice. Tuto práci jsem se snažila pojmout jako případovou studii nahlížející na problematiku sebepojetí japonské identity Japonců žijících v České republice z pohledu vybraného výzkumného celku, Japonců, v rozmezí let 2016–2020. V následujících subkapitolách představím výzkumná témata, průběh výzkumu, předměty i objekty zkoumání, etiku výzkumu, otázky k rozhovorům a cíle výzkumu.

1.1 Výběr tématu

K zájmu o Japonsko a všeobecně japonskou kulturu mě v mladistvém věku přivedlo anime. Původně se můj osobní zájem soustředil pouze na japonskou kinematografii a literaturu, ale postupem času se okruh zájmu začal více zaměřovat na Japonsko a jeho historii i kulturu. Částečně můj pohled na tuto zemi změnil i fakt, že jsem před čtyřmi lety měla možnost navštívit Tokio a jeho blízké okolí. Zde jsem se setkala s několika málo jedinci, kteří mě dokázali obeznámit s problematikou rozpolcených pocitů spojených s životem v zahraničí, kde se, i přes dlouhé roky, mnohdy desetiletí, cítí být stále jako cizinci. Jelikož nedostatek financí mi neumožňoval započít terénní výzkum v Japonsku, považovala jsem tuto zkušenost jako inspiraci pro téma, které jsem pouze přesunula do prostředí Japonců žijících v České republice a upravila jej tak, aby bylo v Česku lépe z realizovatelné a pro mě uchopitelné. Práce se zaměřuje na téma sebepojetí identity Japonců, kteří trvale či dlouhodobě žijí na území České republiky

1.2 Stanovení výzkumných otázek a cíle výzkumu

Cílem výzkumu je, na základě zanalyzovaných data z jednotlivých rozhovorů se zkoumanou částí populace a dle vybraných teoretických konceptů⁴, definovat japonskou identitu z pohledu Japonců žijících dlouhodobě či trvale v České republice. Pro vymezení cíle závěrečné práce bylo rozhodující položit si otázky, které by byly vhodné k hlavnímu tématu výzkumu, jenž se orientuje na japonské jedince trvale či dlouhodobě žijící na území České republiky. Jelikož toto téma je velice obsáhlé a nelze jej pojmut jako celek, vytyčila jsem tři ústřední tematické celky, kterým se v práci budu podrobněji věnovat.

První segment práce je zaměřen na formování etnické identity a definici cizince, jakožto osobu, která žije mimo svou rodnou zemi a je nucena alespoň k částečné integraci do většinové společnosti. S touto částí se pojí první výzkumná otázka: **Cítí se respondenti v České republice jako cizinci? Jaký k tomu mají důvod?** Jedná se o otázku, která volně vyplynula z postupné analýzy vedených rozhovorů a jednotlivých publikací. Důležité je pohlížet na japonské respondenty z jejich vlastní pozice, jak definují svou vlastní identitu a jak vnímají okolí, ve kterém nyní žijí. **Jak vnímají Japonci v Česku svou pozici ve společnosti? Cítí se být její součástí či nikoliv?**

Druhý segment navazuje na první výzkumnou otázku a upřesňuje nejdůležitější aspekty, které vedly Japonce k přemístění svého rodného bydliště mimo japonské ostrovy. **Co vedlo japonské respondenty k opuštění Japonska a přestěhování se do České republiky?**

⁴Viz kapitola 2. Teoretické zakotvení práce

1.2.1 Výzkumné otázky

- *Cítí se respondenti v České republice jako cizinci? Jaký k tomu mají důvod?*
- *Jak vnímají Japonci v Česku svou pozici ve společnosti? Cítí se být její součástí či nikoliv? (Jak vnímají svou „japonskost“ a jak ji lze definovat?)*

1.3 Objekty zkoumání

Již na počátku výzkumu jsem se snažila zajistit různorodý vzorek respondentů, který by obsahoval členy všech věkových kategorií. Jelikož jsem si byla vědoma toho, že proces výběru výzkumného vzorku je pro dlouhodobý terénní výzkum nezbytný, veškeré aspekty výběru jsem důkladně promyslela, aby nedošlo ke zkomplikování či dokonce znehodnocení výzkumu. Z důvodu zaměření diplomové práce na analýzu rozhovorů japonské populace žijící v České republice, pohlaví i vzdělání se staly irelevantními znaky, avšak dbala jsem na to, aby vybraný vzorek respondentů žil v České republice minimálně dva roky, nejlépe tři a více. Důvodem bylo, že za zmiňované období se již museli částečně přizpůsobit svému okolí a tomu přizpůsobit také svůj životní styl.

Na počátku výzkumu jsem oslovila sedm osob ve věku od 17 do 67 let⁵. V průběhu posledního roku se vybraný vzorek zkoumané populace zřetelně snížil, jelikož jeden z respondentů⁶ beze slova přerušil kontakt a tři⁷ se z důvodu zdravotních komplikací dobrovolně vrátili do rodné země. V omluvném e-mailu zdůvodnili svůj návrat nedůvěrou v cizí zdravotnictví.

„I like the Czech Republic, but I have a family in Chiba. Waiting for me wife and daughter In Japan, heals me.“⁸

Jeden z respondentů se mi tuto situaci snažil vysvětlit tím, že i on sám se bojí, že zemře mimo svůj první domov.

Oji-san: „Až budu umírat nebo ucítím, že jsem na sklonku života, chci se vrátit domů.“

Já: „Domů? Neříkal jste, že máte domov tady?“

Oji-san: „Česko je můj druhý domov. Prvním bude vždy Toyama. Tam jsem se narodil a tam chci také zemřít.“ Po necelých třech měsících, kdy byl problém z důvodu pracovní

⁵2 ženy a 5 mužů

⁶Touka, 35 let

⁷Keiko 42 let (v ČR 9 let), Yokura – san 58 let (v ČR 7 let); Yami, 17 let (v ČR 9 let)

⁸Yokura – san, 58 let (v ČR 7 let); pracující v Toyotě (Praha)

vytíženosti respondenta udržovat osobní kontakt, přerušil kontakt další Japonec⁹ a poslední ranou ve výzkumu byla smrt mého nejdéle působícího respondenta¹⁰, kterého jsem, jako jediného, pravidelně navštěvovala.

⁹Hirokawa Kazuki, 24 let (v ČR 3 roky)

¹⁰Oji-san, 67 let (v ČR 36 let); bývalý lektor působící v Olomouci, nyní zesnulý

1.4 Otázky k rozhovorům

Jelikož cíle práce jsou rozděleny do čtyř tematických celků a rozhovory byly vedeny většinou jako nestrukturované či polostrukturované dialogy na jednotlivá témata, musela jsem dodatečně promyslet otázky, které měly za úkol usměřňovat rozhovory do takové míry, aby nedocházelo k odklonu tématu jiným směrem, než bylo původní téma konverzace.

Základní tematické okruhy, ze kterých všechny rozhovory vycházejí:

U japonských respondentů:

- *Co respondenty vedlo k opuštění Japonska a následného přestěhování se do České republiky?*
- *Co pro dotazované znamená být Japoncem a do jaké míry se cítí být začlenění do okolní společnosti? Cítí se být stále cizinci, či už považují Českou republiku za svůj domov? Nepřipadají si rozpolceně, když žijí mimo svou rodnou zemi a často také mimo svou rodinu¹¹?*
- *Jak vnímají českou kulturu? V jaké oblasti dochází k největším rozporům v jejich vnímání?*
- *Jak dotazovaní vnímají svou vlastní identitu?*
- *Jaký vztah mají respondenti k náboženství? Co znamená, podle dotazovaných, samotný pojem náboženství? – Toto podtéma je součástí mého osobního zájmu, ale jelikož se jedná o okruh, kterým lze zpestřit kapitoly soustředící se na vnímání každodennosti a konstrukci reality, zařadila jsem otázky mířící na popis vztahu respondentů ke křesťanství, šintoismu i buddhismu do jednotlivých rozhovorů.*

¹¹Spousta respondentů musela v Japonsku nechat svou blízkou rodinu. Často se jednalo o rodiče a blízké přátele, se kterými komunikovali pouze přes Skype.

Dodatečná metaforická otázka zahrnutá do rozhovoru pro rozvinutí myšlenkové kreativity dotazovaných:

- *Jaký význam má pro dotazované chryzantéma a jaký vztah vidí mezi chryzantémou a pivem ve dvou rozdílných kulturách?*

1.5 Metodologie (průběh výzkumu)

Praktická část práce je založena na zanalyzovaných datech z kvalitativního terénního výzkumu uskutečněného v letech 2017–2020 mezi japonskými jedinci trvale či dlouhodobě žijícími na území České republiky. Výzkum je zasazen do několika lokalit, zejména do okolí Prahy, Olomouce a Ostravy. Kvalitativní přístup byl zvolen zejména proto, že pomáhá autenticky odhalit názory jednotlivců, a tím umožňuje odhalit pravou podstatu zkoumaného problému. Pomocí rozhovorů s jednotlivými osobami, ale také skupinových sezení, lze odhalit základ jednotlivých rysů, které je potřeba důkladně specifikovat, aby bylo možno odpovědět na základní výzkumné otázky a dle odpovědí učinit závěr. Abych uspěla ve svých záměrech, musela jsem proniknout do několika uzavřených skupin a zvolna si získávat důvěru členů. Jelikož valná většina mých respondentů se projevovala introvertním chováním, jednalo se o složitý a dlouhodobý proces, ve kterém jsem se potýkala často se zklamáním a hořkým neúspěchem.

Na počátku jsem se potýkala s absencí kontaktů na Japonce žijící v České republice, zejména proto, že spousta z kontaktovaných informantů neměla zájem o dlouhodobou komunikaci. Velmi nápomocné mi bylo kulturní a informační středisko „Česko-japonská společnost“ sídlící v Praze, které mi poskytlo kontakt na osobu, jejíž informace se staly základním stavebním kamenem celé práce. Další část respondentů byla získána na základě nestandardizovaného pozorování na tematických workshopech, které každoročně pořádají kulturní centra s působištěm v Praze, Brně, Olomouci či Ostravě a katedry japonských studií na UK v Praze, Masarykově univerzitě v Brně a Palackého univerzitě v Olomouci. Mimo tematických přednášek od českých japanologů občas dochází k hostování přednášejících ze zahraničí, konkrétně z Japonska. Posledním kontaktovaným působištěm byla Palackého univerzita v Olomouci, kde jsem se měla možnost seznámit s bývalým lektorem japonštiny, jenž měl zkušenosti se studiem jak v České republice, tak také na Tokijské univerzitě, kde vystudoval literární studia.

Jednou z navštívených přednášek bylo například „Povídání mistra Nakagawy“ v dubnu 2018 či přednáška mistra Matsubyho o japonských mečích.

Po nastudování literatury, zaměřené na objasnění japonské identity a nastínění jednotlivých pohledů na identitu jednotlivců¹², jsem začala vést nestrukturované nebo polostrukturované rozhovory. Zde jsem také využila metody získávání nových respondentů pomocí metody „sněhové koule“, která mi dopomohla k postupnému získání dalších kontaktů. Bohužel i zde nastal problém, kdy docházelo k odmítavým postojům ze strany japonských jedinců¹³.

Postup výběru pomocí metody sněhové koule („*snowball sampling*“) se využívá zejména při studiu populací, komunit či společností, k nimž je obtížný přístup prostřednictvím tradičnějších metod, jako jsou například výzkumné studie či populační šetření, která jsou založená zejména na pravděpodobnostním výběru z celkové populace. Metoda sněhové koule je často uplatnitelná ve výzkumu mezi stigmatizovanou částí populace nebo pokud dochází ke složitějšímu navázání prvotních kontaktů u jedinců, se kterými má být veden výzkum. Často byla tato metoda využita ve výzkumech, které se opírali o problematiku drog či trestné činnosti. Snowball sampling byla v posledních letech využita v rámci několika málo studií, které se zabývaly problematikou rozsahu užívání tvrdých návykových látek ve městech. Jednoduše by se dala tato metoda shrnout jako proces získávání nových respondentů na základě postupného určování již známé zkoumané populace ve snaze vysledovat sítě, ke kterým všichni respondenti vedou (Miovský 2003; 13-20). Na počátku se využívají zdroje, které splňují kritéria daného výzkumu, a na jejich základě se získává další zkoumaný vzorek, jenž se nadále rozšiřuje. U mě docházelo ke kontaktování jednotlivých respondentů podobným způsobem, kde první byl osloven *Oji-san*¹⁴, který mi poté poskytl kontakt

¹²Viz kapitola 3

¹³Tímto problémem se budu blíže zabývat v kapitole Etika terénního výzkumu, kde nastiňuji možnosti a důvody jednotlivých problémů, které doprovázely celý výzkum.

¹⁴Přípona –san je chápána jako zdvořilostní fráze, která by se dala, v českém překladu, vysvětlit jako vykání.

na *Keiko*, a ta mi poté dopomohla zkontaktovat *Touku*, jelikož se jednalo o jejího spolupracovníka, a svou dceru *Yami*.¹⁵ Při hledání respondentů jsem využila této metody zejména proto, že mi umožnila snadnější přístup k jednotlivým kontaktům, na které poté navazovaly kontakty nové. Výhodou bylo, že respondenti se navzájem osobně znali, a na základě tohoto faktu docházelo k jednoduššímu navázání prvního kontaktu.

Další metodou, která měla dopomoci k získání potřebných analytických dat, byly osobní deníky, jež si měli jednotliví respondenti vést v průběhu týdnů až měsíců a později poukázat na emotivní stránku jednotlivých momentů. Důvodem bylo, že v denících lze zachytit své chvilkové myšlenky a rozepsat se o citlivých okamžicích v jejich životech, o kterých by nebyli schopni otevřeně mluvit. Při psaní také dochází k uskupení myšlenek do jednoho, pochopitelného celku, který navenek může působit jako změt' chaoticky složených slov, avšak po zamyšlení je tato změt' uskupena do logických obrazců. Deník byl však veden pouze jedním respondentem, a to v českém jazyce, přesto se jeho zápisy staly přínosem pro tuto práci.

Poslední součástí výzkumu byla také analýza rozhovorů z facebookových skupin a rozhovorů přes program Skype. Těchto rozhovorů bylo méně, ale přesto jsou některá data v práci zahrnuta.

U většiny svých respondentů uvádím pouze přezdívky, jelikož mnohdy dochází k odhalení citlivých osobních informací. Bohužel v průběhu výzkumu mi často respondenti přerušili kontakt, ať už se jednalo o nečekaný návrat do Japonska, zdravotní problémy, tak i o smrt hlavního z respondentů, který se pro mě, za tu dobu, stal dobrým přítelem a částečně já pro něj rodinou. Po jeho smrti jsem byla nucena nalézt další informanty a přes mou dobrou kamarádku jsem se zkontaktovala se dvěma Japonci žijícími v Novém Bydžově, kteří mi pomohli k získání posledních informací potřebných pro sepsání práce.

¹⁵Viz etika výzkumu

1.6 Etika výzkumu

Situace, které jsou zahrnuty v diplomové práci, jsou skutečné a v určitém ohledu důvěrné, proto jsem si vědoma, že se jedná o mou osobní zodpovědnost v zachování etiky sociálního výzkumu.

Nedílnou součástí společenského výzkumu jsou etické limity, které výzkumníka svazují v dodržení etických hranic vůči zkoumané části populace. Tyto limity jsou spojeny zejména s respektováním emočních projevů a různorodého lidského smýšlení, neboť každý jedinec je jedinečnou bytostí, ale také ve formě sdělování výzkumných výsledků široké veřejnosti. Weber zdůrazňuje, že závěry a důsledky vyvozené z výzkumu se zakládají na morálním i politickém smýšlení výzkumníka (Silverman 2005: 215). Výzkumník není povinen dodržovat pouze etické zásady, ale jeho snaha o sběr a korektní zpracování dat by se měla řídit etickým kodexem, tedy souborem pravidel, který výzkumníka zavazuje etickými povinnostmi vůči zkoumaným subjektům (Linderová 2016: 11-13).

U kvalitativního výzkumu, jenž se opírá o výpovědi zkoumané části populace, ať už jednotlivců či skupin, ztotožňujících se s určitým společenským fenoménem¹⁶, je podstatné dodržovat etické základy, aby nedošlo k narušení prostředí, ve kterém výzkum probíhá. Současně se pomocí etického kodexu vyvaruje výzkumník trestním sankcím, jež hrozí za porušení ochrany soukromí výzkumného vzorku.

V mé práci dochází ke kódování určitých skutečností. Nejedná se pouze o změnu jmen, ale také místa jejich skutečného bydliště (místa působení) a u několika osob jsem byla nucena i pozměnit věk. Jedná se o drobnosti, které nenarušilo průběh ani výsledky výzkumu, spíše jde jen o úpravu osobních údajů respondentů, aby byla zachována bezprostřední anonymita, která byla jejich podmínkou souhlasu.

¹⁶Jedinci ztotožňující se např. se subkulturami či hlásající stejný náboženský postoj, orientaci, apod...

Při výzkumu také docházelo k emocionálně vypjatým rozhovorům, ať už se jednalo o smrt blízké osoby, nevléčitelnou nemoc, rozvod či, jako v mém případě, o důvody, které vedly respondenty k přestěhování se z Japonska, tedy své domoviny, do České republiky. Jedná se o velmi citlivé téma, ve kterém se ukrývalo plno bolestných vzpomínek. Nejedná se tedy o triviální témata všedního dne, ale o realitu, se kterou se denně respondenti potýkali. Proto bylo velmi důležité, nabídnout respondentům „emoční bezpečí“, pochopení, ale současně zůstat nestranná a distancovat se od emocí. Komenda uvádí, že je třeba rozlišit roli vědce a osoby, která je zkoumána. Je požadováno, aby byla zachována objektivnost, která klade důraz na oproštění se od osobních hodnot a preferencí (Komenda in Ivanová 2004, 100). Jako příklad z výzkumu mohu uvést rozhovor s Yokurou, ve kterém se rozpovídal o své rodině a starých přátel z dětství, které neviděl několik let.

Důležité v realizaci výzkumu bylo také udržet reciprocitní vztah se zkoumanými objekty. Tedy vztah, kdy se jedinci snaží zachovat v jednání vyrovnané vztahy po vzoru: „Jak chci, aby se mnou jednal ten, s nímž komunikuji, tak já musím jednat s ním.“. Vždy je potřeba myslet na psychické a fyzické zdraví zkoumaných osob a vědomě je neohrozit (Švaříček, 2007: 157).

2 TEORETICKÉ ZAKOTVENÍ PRÁCE

Nejdůležitějšími pojmy, kterým je v práci kladen důraz, a objevují se téměř ve všech kapitolách i subkapitolách odkazujících na jednotlivé okruhy, jež se soustředí na myšlenkové postoje zkoumaných jedinců a popis jejich identity, jsou termíny identita, koncept sociálních hranic a interpretace kultury z pohledu českých, ale také japonských jedinců. Koncepty sociálních hranic, habitu, hlubší rozbor identity a národní identity dokáží komplexně uvést do situace, jež zachycuje stav mezi Japonci žijícími v České republice a širokou veřejností. V následujících subkapitolách jsou charakterizovány pojmy, které doprovází myšlenky jednotlivých částí práce a tvoří tak zevrubnou konstrukci s jádrem v podobě poznatků z terénního výzkumu. V podkapitole s názvem „*Pojetí sebe sama*“ je rozebrána japonská osobnost z pohledu mých respondentů, jak vnímají sami sebe v Japonsku a jak v českém prostředí. Koncepty japonské a české kultury se od sebe zřetelně odlišují, přesto se jedná o podobnou mentalitu jako u české společnosti. Ve spoustě prvků se jednoznačně shodneme, avšak některé elementy se zdají být nepochopitelné, ať už z pohledu sociálních hranic „Nás“ nebo „Nich“. Musíme mít na paměti, že každý jedinec je jedinečnou personou a „*japonskost*“ není termínem, který by se dal aplikovat na kompletní rozsah japonské společnosti. V poslední subkapitole se práce zaměřuje na japonskou víru šintó, neboť se jedná o samostatnou životní filozofii, jež není svazována žádnými, pevně danými, pravidly, pouze určuje směr věřících k osobní harmonii.

2.1 Co je kultura a jakou roli hraje ve společnosti

Jelikož v práci často odkazují na multikulturalismus, je potřeba, na základě nejznámějších konceptů, definovat samotný pojem kultura. Jandourek se o kultuře zmiňuje, že se jedná o kompendium životních podmínek, forem a hodnotových představ obyvatel na prostorově i časově omezeném úseku (Jandourek 2001: 136). Avšak existuje nezměrné množství jednotlivých definic a konceptů, které by se snažily o podrobnější popis toho, co kultura je a co do ní lze zahrnout. Lawless kulturu vnímá jako „*tu část skutečnosti, kterou společenské vědy znázorňují analytickými modely.*“ (Lawless 1979: 38-39) Na kulturu lze nahlížet ze dvou pohledů. Na jedné straně jako o regulativu chování jedince, na straně druhé jako o výkladovém schématu, jež pomáhá v interpretaci okolní reality. Aby kultura byla schopná plnit obě tyto funkce, je nutné, aby byla stabilní či se jevila stabilní svým nositelům (Bittnerová; Heřmanský 2008: 7). Avšak představa stabilní kultury je takřka nepřijatelná, neboť je ze své podstaty dynamická a nestabilní. Kultura se permanentně mění vlivem změn kulturních vzorců a prvků, tyto dynamické změny prověřují pilíře a hodnoty, na kterých je kultura pevně postavená.

Keller na kulturu pohlíží jako na „*[...]souhrnné označení pro všechno, čím se člověk odlišuje od zvířete. Je to soubor činností a výtvorů této činnosti, které lidem umožňují přežít v přírodním prostředí, spolu se souborem představ, které tomuto přežití chtějí dát smysl. Schopnost tvořit kulturu kompenzuje orgánovou a instinktivní nevybavenost člověka pro život v přírodním prostředí. Díky kultuře jsou lidé schopni vyrovnávat se s tlaky přírody nikoli přizpůsobováním svého vlastního organismu, nýbrž modifikací svého prostředí. Základní předpoklady pro kulturní přeměnu prostředí spočívají ve schopnosti pracovat v koordinaci s druhými lidmi, jež je u člověka zajišťována zvládnutím komunikace prostřednictvím symbolů.*“ (Keller 202: 179-180).

Do kultury lze zahrnout mentální činnost, ale také fyzickou činnost. Hmotné předměty však v plném rozsahu za kulturu nelze považovat, přestože ji v jistých ohledech ovlivňují nebo změní. Leslie White vnímal kulturu z pohledu lidské symbolizace, kdy má jedinec či společnost schopnost utvářet jevům význam. Kultura je tedy určitým systémem symbolů, tedy znaků s obecným či abstraktním významem, které jsou výsledkem lidské činnosti. Jedná se o ucelený systém hodnot, společenských norem a významů, kterými se řídí příslušníci jednotlivých kultur a předávají je po generacích prostřednictvím socializace. Kultury se navzájem liší v tom, jak striktně se u svých členů domáhají přizpůsobení se jednotlivým společenským pravidlům (Murphy 2004: 30-37). Skrze kulturní symboliku se jedinci přizpůsobují jak fyzickému, tak také i sociálnímu prostředí, a to prostřednictvím adaptačních strategií. Tyto strategie pomáhají v přijímání nových, měnících se okolností a poté se tato znalost předává nastávajícím generacím.

Na základě několika rozhovorů s respondenty jsem se snažila nalézt odpověď, jak sami vnímají pojem kultura a jednotlivé kulturní vzorce, na základě výpovědí jsem sepsala krátkou definici, která shrnuje jejich představy společně s definicemi, které jsem zmínila výše.

Kultura je dynamickým a stále se měnícím systémem symbolů s obecným či mentálním významem, které jsou produktem lidské činnosti, ať už se jedná o zvyky, náboženství, styl oblékání, aj... Kultury se od sebe liší územně (prostorově) i časově. Územně zde myslím zejména, že každá společnost se liší určitými kulturními vzorci a časově, kultura se měn

í v závislosti na historických, časových obdobích.

Oji-san: „ Pokud se nad tím zamyslíš, co by si řekla, že kultura je? To, co nás obklopuje?...“ (krátká odmlka) „Kultura je něco, co nevidíme, ale silně vnímáme, a tím, jak ji vnímáme se odráží v našich projevech. To, co odlišuje každou zemi i mentalitu, společenská pravidla, písmo, hmotné památky ukazující na historická období, zvyky, vlastně i samotné šintó a jeho projevy v podobě kami¹⁷ můžeš brát jako kulturu. Kultura je prostorovou záležitostí, která začíná jako něco pokrevního. Existuje nějaký praotec, ať už mýtus či reálná postava.“

Kazuki: „ What is culture?? Anoo (citoslovce)... Culture is what makes us Japanese and you Czechs. I imagine culture as a whole that sums up customs, thinking, actually our whole life. How we behave, what we have for sights, anime, manga, dress style...“

¹⁷Viz kapitola 3: Vnímání náboženství

2.2 Multikulturalismus x interkulturalismus

Kymlická ve své publikaci zmiňuje, že multikulturalismus je reakcí na model unitárního, homogenního státu, kde stát byl považován za určitý „majetek“ národnostní skupiny, která na území státu převládala a využívala ho k prosazení své národnostní identity, kultury či jazyka. Jedinci, jež od této skupiny vybočovali, byly vyloučeny nebo asimilováni ze společnosti (Kymlická 2007). Bourdieu zastává obdobný názor. Kulturu vnímá jako základní stavební jednotku při formování národní identity. Podle něj stát napomáhal sjednocování kulturního života sjednocením právních, lingvistických a metrických pravidel (Bourdieu 1998: 79). Multikulturalismus bychom mohli označit jako směr, který se zabývá soužitím více kulturně odlišných skupin na jednom územním celku se snahou, u jednotlivých skupin, o zachování kulturních identit (Šišková 2008: 35-38). Šišková ve své publikaci uvádí, že prakticky v každé zemi či státním územním celku se s multukulturalitou setkáváme, uvádí, že je prostorem, kde dochází k setkávání příslušníků odlišných kultur. Jedná se o naprosto přirozený jev, : „... *který existuje na naší planetě vlastně od nepaměti a má naprosto konkrétní důsledky v životě člověka a velmi výrazně ho ovlivňuje.*“ (Šišková, 2008, str. 37) Tato setkání menšinových a většinových společenských skupin mohou vyvolat negativní reakce v podobě rasismu, xenofobie nebo rasové diskriminace, se kterou má zkušenost i jeden z mých respondentů.

Yami, krátce poté, co se naučila Český jazyk na srozumitelné úrovni, navštěvovala několik let základní školu v Česku. S matkou se sem přestěhovaly před devíti lety za dlouholetým přítelem, který jim nabídnul neobsazenou pozici tlumočnice při konferencích s japonským vedením a obchodníky. Jelikož byla rozvedenou matkou a jejich přítel jim nabídl levné bydlení, dlouho neotálela a po pár týdnech odjela do České republiky.

Yami: „Máma nevěděla, do čeho jde. Bála se, že přiletíme a nebudeme mít ani kde spát. Naštěstí Marek nás čekal na letišti a už z dálky mával s kusem papíru, na kterém měl napsané 恵子さんへようこそ(Keiko-san, Yami-chan e yōkuso).¹⁸ Plakala jsem, protože všichni kolem mě byli divní a táta mi říkával, že těm ze západu se nemá věřit. Tehdy mi bylo osm let a ani jsem nevěděla, co je Česká republika...“

Yami ve škole nevybočovala pouze svou etnicitou, ale také vyšším věkem, než bylo v dané třídě obvyklé.

*Yami: „Česky jsem se učila čtyři roky a ve dvanácti začala chodit na základní školu v ***... Musela jsem jít do druhé třídy. České školství pro mě bylo neznámým prostředím. Nevěděla jsem, co se učíte a v učivu jsem hodně zaostávala. Ve dvanácti jsem byla ve třídě, kam chodily maximálně desetileté děti... Po čase je přestaly bavit urážky, začaly se mi ztrácet tužky, sešity, brýle...každý den jsem chodila domů s něčím rozbitým... Rok na to začala i fyzická šikana. Podrážení nohou, shazování ze židle, nutili mě, abych jim dávala své kapesné, jinak by mě zbili...“*

„Pomocí uzákoněných systémů klasifikace (hlavně podle věku a pohlaví), úředních postupů, školských struktur a společenských rituálů stát utváří mentální sktruktury a prosazuje společné principy vidění a třídění... tím stát pomáhá budovat to, čemu říkáme národní identita – nebo tradičnějším výrazem, národní povaha.“ (Bourdieu 1998: 79)

Dle Sartoriho lze hovořit o dvou forem multikulturalismu. První forma předpokládá propojení multikulturalismu s pluralismem. Sartori uvádí, že pokud se na multikulturalismus pohlíží jako na jednu z mnoha historických sestav pluralismu. Pluralismus a multikulturalismus se nemusí nutně navzájem vylučovat. Jestliže multikulturalismus vnímáme jako fakt existence různorodých kultur, pak nelze vyloučit plurální koncepci světa.

¹⁸Překlad: „Vítej Keiko a Yami.“

Avšak pokud stavíme multikulturalismus na pozici prioritní hodnoty, dostává se s pluralismem do střetu. Nelze říct, že by se vyšší míra multikulturalismu rovnala vyšší míře pluralismu. Předpokládá se, že pokud je určitá společnost heterogenní, pluralismus ji včlení jako heterogenní celek, avšak pokud je homogenní, pluralismus v ní nemá potřebu kulturu dále rozšiřovat. Pluralismus v Sartoriho podání je nucen akceptovat identitu cizí společnosti, avšak už není nucen ji dále rozšiřovat. Pluralismus se dostává do popředí společně s tolerancí tzv. "jinakosti", respektuje ji, ale nemá potřebu ji dále vytvářet, spíše se snaží o asimilaci potřebnou k integraci do majoritní společnosti (Sartori 2011: 41-42).

Druhá forma multikulturalismu, která se v současné době dostala do popředí, je antipluralitní, jejíž kořeny lze dohledat až v marxismu. Než došlo k amerikanizaci multikulturalismu, samotný koncept byl inspirován britským neomarxistickým učením, který byl ovlivněn Foucaultem. Sartori se k multikulturalismu staví jako na ahistorický a netolerantní koncept, který se snaží, na základě vize nové společnosti, o separaci. Jádro problému vidí zejména v tom, že multikulturalismus se dostává opozičního postavení vůči pluralismu zejména proto, že staví na odlišnostech a tím podporuje dezintegraci (Sartori 2010: 75, Sociologický časopis 2006: 825¹⁹).

Multikulturalismus se dostal do popředí pozornosti, především díky tzv. etnorevitalizačním hnutím, které usilovaly o politické uznání etnických, sexuálních a rasových skupin ve veřejných institucích²⁰, na konci 60 let 20. století ve Spojených státech, Austrálii a Kanadě. Tyto skupiny se odvolávaly na společný etnický původ (Barša 1999: 7).

V Japonsku je multikulturalismus do současné doby přijímán s velkou neochotou, neboť přístup japonské společnosti k etnickým menšinám je velmi rezervovaný a chladný. Příkladem mohou být i veřejné *Onseny*²¹, jež jsou chráněny určitými pravidly a zákazy.

¹⁹Zdroj: Giovanni Sartori: Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti (cas.cz)

²⁰V médiích, školních institucích, ve státní správě či v procesu demokratické reprezentace.

²¹Japonské veřejné koupele s horkým termálním pramenem, které hrají významnou roli v tzv. domácí turistice. Jedná se o tradiční součást japonského veřejného života i kultury. Onseny jsou, buď smíšené anebo společné.

Ve většině *onsenů* je uveden zákaz vstupu cizincům, vyjma Číňanů a Korejců, a osobám s tetovanými vzory na viditelných místech. Tetování je spojeno s místní mafií *Yakuzou*, která vlastní převážnou většinu velkých obchodních korporací a také ovládá japonskou politickou sféru. Zákaz týkající se cizinců je spojen s nechtí přijmout jinou mentalitu, než Japonskou. Ať už se tento přístup dotýká odlišného vzhledu či odlišného myšlení *gaidžinů*²². V roce 2012 vznikl v Osace první *onsen*, který nabourává stereotypní představu Japonců na cizince a *gaidžinům* veřejně je přístupný. Osaka se tak stala prvním městem či místem v Japonsku, které bylo otevřené k mezinárodnímu sdílení nahoty Japonců s turisty či zaměstnanci Japonských firem ze západních zemí (Česká pozice, 2012²³).

Jako reakce na kritiku stávajících politik multikulturalismu, které obsahují pouze ustanovení o soužití mezi různými kulturami, ale nikoliv podporu rovnosti, vznikl interkulturalismus, který zpochybňuje pasivní přijetí multikulturního faktu více kultur existujících v různých společnostech a tendenci k segregaci v rámci kultur, a místo toho mezi jednotlivými společnostmi, které koexistují na jednom místě, stimuluje kulturní a sociální interakci. Tzn. že interkulturalismus odkazuje na politický a ideologický proud, který podporuje respekt a toleranci mezi jednotlivci bez ohledu na etnickou příslušnost, rasu nebo vyznání. Mezi nejdůležitější hodnoty staví interkulturalismus úctu k rozmanitosti, v rámci dodržování práv demokratického politického systému, ve kterém interakce probíhá (Interkulturalismen²⁴, Interculturalism 2020²⁵).

²²*Gaidžin* - nejaponec

²³Dostupné z: http://ceskapozice.lidovky.cz/kriize-v-japonsku-borti-tradice-aneb-do-naha-cizince-fwr-/tema.aspx?c=A120705_050635_pozice_70799

²⁴Dostupné z: Interkulturalismens egenskaper och scener / Allmän kultur | Thpanorama - Gör dig bättre idag!

²⁵Dostupné z: http://www.artandpopularculture.com/Intercultural_communication

2.3 Identita

Identita je v současné době jeden z nejužívanějších sociálněvědních termínů, jak mezi laickou veřejností, tak také i v širokém okruhu vědeckých či sociologicko-psychologických oborů. Je utvářena v průběhu sociálních procesů a ve své existenci je udržována i přetvářena sociálními vztahy, kterými jedinec ve společnosti disponuje (Berger, Luckmann 1999: 170-171). Přestože se pojem identita začal používat teprve v 70. letech minulého století, identifikace se stala primárním tématem již při zrodu sociální antropologie. Přesto není jednoduché koncept identity plně definovat (Eriksen 2007: 64-65).

Jandourek identitu charakterizoval jako ztotožnění se jedince se svými životními rolami, tedy jako na pomyslný přehled sociálních rolí²⁶. Identity se vyznačují hierarchickým uspořádáním a „vícevrstevnatelností“ tzn., že jedinec nedisponuje pouze jednou identitou, nýbrž může mít několik vzájemně se prolínajících identit. Počet je závislý na společenských celků²⁷, se kterými je schopen se identifikovat a svobodně sdílet společné mínění. Člověk se například může identifikovat jako Japonec, ale také jako fanoušek hokeje, vegetarián, vegan, budhista, zaměstnanec firmy... Každá identifikace má své hranice, které jsou z jedné strany postřehnutelné a definovatelné, ale ze strany druhé se navzájem prolínají a ztrácí. Identita zahrnuje osobní ideologii založenou na hodnotách, pomocí kterých jedinec utváří smysl svého života (Jandourek 2012: 106).

Thompson uvádí, že na sociální identitu lze pohlížet ze tří velmi odlišných úhlů pohledu, které jsou založeny na jednotlivých koncepcích subjektu.

1) Koncepce osvícenského subjektu

Osvícenský subjekt byl vytvořen na základě pojetí člověka jako plně sjednoceného a centralizovaného jedince, jenž získal schopnost racionálně myslet, jednat a byl obdařen vědomím.

²⁶Kdo jsem a kým budu ve vztahu k druhým.

²⁷Skupin

Jeho střed utvářelo vnitřní jádro, které se zrodilo společně se zrozením jedince, a po celou dobu života se s ním rozvíjí, přestože v podstatě zůstává neměnné a souvislé²⁸.

Individualistická koncepce osvícenského subjektu identitu vnímala jako esenciální střed člověka²⁹(Thompson 2001: 41).

2) Koncepce sociologického subjektu

Pojetí sociologického subjektu oproti osvícenskému odrážela stále vzrůstající míru složitosti moderního světa a vědomí. Na vnitřní jádro subjektu, které u osvícenské koncepce bylo po celou dobu existence subjektu neměnné a souvislé, se začalo pohlížet jako na nesoběstačnou jednotku, která se utváří v závislosti na neustálou interakci s kulturními světy a identitami, které se v těchto světech nachází a zprostředkovávají významy, symboly³⁰ nebo hodnoty světů, ve kterých jedinec žije. Identita jedince se utváří v interakci mezi společností a tzv. „já“. V sociologickém pojetí identita subjektu překonává propast mezi veřejným a osobním prostorem (Thompson 2001:41).

3) Koncepce postmoderního subjektu

Postmodernímu subjektu dal vzniknout fakt, že myšlenka údajně neměnných subjektů, které mají pevně danou a sjednocenou identitu, se začala tříštit. Postmoderní koncepce vnímá subjekt jako jednotlivce, který se skládá z několika nevyhraněných, mnohdy vzájemně si odporujících identit. Identita tedy není stálá ani trvalá, průběžně se transformuje ve vztahu naší reprezentace v kulturních systémech, kterých jsme součástí, či nás obklopují (Thompson 2001: 41-42).

Koncept identity se stal pro řadu badatelů centrální kategorií k legitimování kolektivity v boji za uznáním. Primární snahou bylo nalézt podstatu identity, tedy určením jejího rozsahu, obsahu a dosahu (Bittnerová, Moravcová 2011: 9).

²⁸Tzv. se sebou identické

²⁹Esencialistickým středem já

³⁰Kultura...

„[k]oncept identity nebyl používán jako analytická kategorie, prostřednictvím které by se hledaly příčiny (faktory) přispívající či bránící vytváření loajalit různorodých skupin. Jak by se na první pohled zdálo, identita v těchto pojetích byla chápána jako důsledek udržování distance (hranice). Jiní badatelé, možná již v samém počátku konstituování konceptu identity jako faktoru sociálního vývoje, hledali v identitě příčinu distance, příčinu udržování nebo odstraňování hranic mezi skupinami. Přijetím této teze lze pak vidět v identitě její procesuální potenciál“ (Bittnerová, Moravcová 2011: 9–10).

Průcha definuje identitu pocit ztotožnění se jedince s určitou skupinou či společenstvím sdílejícím obdobné normy, hodnoty či jiné rysy. Kulturní i etnická identita se projevují při setkání dvou a více kultur nebo etnik, kdy si jedinci uvědomují svou sounáležitost s určitou kulturní či etnickou skupinou sdílející historii, jazyk, ideály i hodnoty. Právě etnická identita hraje významnou roli při utváření národů (Průcha 2004: 120).

„Teorie identity byla rozpracována...jako objasnění toho, jak jedinec vnímá své vlastní postavení v síti sociálních rolí a vztahů.“ (Průcha 2004: 120)

Prvky lidské identity jsou pevně dané a neměnné (věk, pohlaví, barva pleti, aj...) nebo získané (politická či náboženská příslušnost, povolání, aj...), mezi kterými si jedinec může nezávisle vybírat a identity se samovolně zříct. V rámci společenských věd identitu dělíme na kolektivní identitu odkazující k vnějším strukturám a individuální, která se dá chápat jako sebeuvědomění jedince (Lozoviuk 2005: 115; Jandourek 2012: 106). Obě tyto identity lze považovat jako záležitost lidského vědomí, tedy mimovolným uchopením nevědomého sebeobrazu (Assmann 2001: 115). Pokud se v antropologii zmiňujeme o identitě či všeobecně o identifikaci, hovoříme o tzv. identitě skupinové (sociální), u které se jedinec ztotožňuje s určitými etnickými nebo sociálními skupinami, jež mezi sebou zachovávají pomyslné, imaginární hranice (Hartl, Hartlová 2009: 222; Eriksen 2007: 64).

Barker podotýká, že identita pojímá také osobní postoje, vkus nebo životní styl. Utváření identity je částečně poznamenáno kulturou, ale samotná identita je považována za univerzální jev. Identita je kulturně nevázaným diskurzivním konstruktem opírajícím se o pojetí jazyka, ve kterém jsou na základě diskurzu charakterizovány předměty vědění (Barker 2006: 75).

Identita se podle něj vztahuje ke „...*kulturních popisů lidí, s nimiž se emocionálně identifikujeme, fenoménů podobnosti a odlišnosti, osobního a společenského*“ (Barker 2006: 74) Přestože je identita kulturně ovlivňována je pouze na naši sebeidentifikaci, jakou identitu si utvoříme a z jakých střípků ji složíme. Nejedná se o jednotnou formu našeho ega, nýbrž o konkrétní sbírku založenou na vlastních pocitech sounáležitosti se symbolickými vlivy z našeho okolí a sociální interakcí.

Na teoretickém poli se věnuji pojmu identita zejména proto, že je nedílnou součástí této práce. Abychom pochopili, jak uchopit zkoumanou část populace, tedy Japonce žijící v České republice, je důležité si vymezit, co je to samotná identita a jak ji vnímat ve spojitosti s Japonci. Identita a habitus se úzce prolínají. Nelze vnímat habitus bez prvků identity jednotlivce či skupiny, ale zároveň nelze vnímat samostatnou identitu bez prvků habitu³¹. Jak vnímají Japonci v České republice svou pozici, s jakými společenskými skupinami se převážně stýkají, jak vnímají sami sebe nebo také zvyky, které dodržují, to vše jsou faktory, kterými ovlivňují soubor dispozic svého vnímání okolního světa, jednání či myšlení.

Konceptu identity a habitu v praxi se, v článku **Social Mobility, Habitus and Identity Formation in the Turkish-German Second Generation**, věnuje Jens Schneider a Christine Lang. Zabývají se zde udržováním intenzivních vztahů s rodinami a přáteli respondentů z jejich „původního prostředí“.

³¹Habitu se blíže věnuji v podkapitole 2.6 **Habitus a hranice skupin**

Zde se prolíná teorie identity s konceptem habitu od Pierra Bourdieu, kdy základní myšlenkou v jejich práci je, že transformace v jednotlivci nemusí nutně znamenat úplnou změnu habitu s příslušnou úrovní tzv. „odcizení“ (Schneider, Lang 2014: 89-102). Pokud to aplikuji na téma diplomové práce, mohli bychom to chápat tak, že Japonci, kteří se přestěhovali na území České republiky, nezmění kompletní habitus, ale časem pouze pozmění součást jeho struktury.

2.4 Národ a národní identita

„[K]dyž bohové vyvěsili zrcadlo a vyplivli drahokamy, následovalo po sobě sto králů. Poté, co rozžvýkali meč a zahubili hada, na svět se vyrojily tisíce a tisíce bohů. Po poradě u řeky Jasu no Kawa ovládli zemi. Po rozhovoru na mořském pobřeží očistili to území. Tehdy Ho no Nimigi poprvé sestoupil na vrchol Takačio a císař Kamujamato přešel přes ostrov Akizušima. Od řeky přišel strašlivý medvěd a od Takakury získali nebeský meč... [C]elý příběh začíná vznikem nebes a země a končí vládou císařovny Suiko“ (Krupa 2007: 13-16).

Tak jako český národ má svou legendu o praotci Čechovi, který přivedl svůj lid na horu Říp, pod kterou se usadil a vybudoval Čechy, tak také i Japonsko má řadu mýtů, jež se zmiňují

o původu japonského národa. V textu výše je popsán vznik japonského kontinentu podle nejstarší zachované kroniky japonských božských mýtů a legend Kodžiki³², na kterou jsou Japonci náležitě hrdí, přestože se jedná o fiktivní pramen sepsaný na základě císařského příkazu. Definovat národní identitu je mnohem složitější, než by se na první pohled zdálo. Na nacionalismus či národ lze pohlížet z několika odlišných úhlů pohledu, které nabízí množství rozličných konceptů a přístupů k jejich studiu. Ať už národ nebo nacionalismus vnímáme z politické, historické či sociologické perspektivy, téměř vždy se jedná o danou snahu, jak z národa vytvořit středobod politického i společenského života. Národ je často chápán jako pomyslné společenství, ve kterém jsou sdíleny společné politické i kulturní složky. Benedict Anderson poukazuje na fakt, že nacionalismus je potřeba chápat jako kulturní konstrukt, neboť národ je z historického hlediska moderní záležitostí, který nacionalisté vnímají jako archaický fakt. Gellnerův koncept národa tkví v myšlence sdílení stejné kultury, kterou vidí jako soubor myšlenek, znaků, představ, způsobů chování a dorozumívání (Gellner 1993:18).

³²Kodžiki byla dokončena v 7. století n.l. a společně s Nihonšoki jsou považovány za nejvýznamnější literární památky Japonska.

Anthony D. Smith definuje z modernistického pojetí národ jako formu etnické komunity, jež spojuje identitu s politickými požadavky. Nacionalismus vnímá jako moderní jev, který propojil kulturu s politickou sférou a utvořil mezi těmito aspekty pevnou vazbu, neboť za každým národem se skrývají spleť vlákn politických machinací. Tyto vlákna se snažila o spojení společnosti v celek sdílející kulturu, jazyk, ale také solidaritu (Smith 1991: 11-16).

Nacionalismus z pohledu japonského národa je ústředním tématem Kevina M. Doaka, jež ve své publikaci „*A history of nationalism in modern Japan placing the people*“ poukazuje na fakt, že v japonštině lze na národ i národnost pohlížet ze dvou perspektiv. A to z pohledu etnického a politického. Zatímco v etnickém chápání (minzoku ; minzokushugi) musí příslušníci národa být etnicky spřízněni, tedy, že jejich etnicita musí být sdílena. Avšak z politické perspektivy (kokumin; kokuminshugi) je tato podmínka nepodstatná (Doak, 2007: 2-3). Poválečné nacionalistické smýšlení klade důraz na etnickou a kulturní rovnu, politickou rovnu, jež myšlenku nacionalismus opírala o stát, odsouvá do postranní (Doak, 2007: 539 – 541).

Oji-san: „Jsem Japonec. Jako Japonec jsem se narodil a jako Japonec zemřu.“

T. H. Eriksen entita národní identity tkví v základech, jež jsou dány politickou a legislativní komunitou, ideologií, historickým územím a kulturou. Příslušnost jedince k určitému národu může být určena předky a narozením, národ tedy považuje za tzv. „*fiktivní rodinu*“, která sdílí společné zvyky, jazyk, práva, povinnosti i tradice sdílené všemi členy určitého národa (Eriksen 2007: 73-74).

V otázce, co je národ, do značné míry přispěl francouzský filozof a myslitel Ernest Renan³³ prezentující problematiku pojetí národa na Sorbonnské univerzitě v 19. století. Dle Renana k vytvoření národa nestačí pouze sjednocená řeč, náboženství, geografie a rasa v podobě přirozených hranic.

³³1823 - 1892

Důvodem je, že moderní státy představují směs jednotlivých etnických skupin. Je mnoho státních celků užívajících stejný úřední jazyk, přesto je nelze řadit mezi země se stejnou národní identitou.³⁴ Z náboženství se stala nezávislá osobní víra a geografie možná zastává významnou roli při rozdělování národů, ale z historického pohledu byl prostor jednotlivých národů velmi proměnlivý. (Profant 2008: 109-126).

„Národ je duše, je to duchovní princip. Dvě věci, které ... vytvářejí tuto duši, tento duchovní princip. Jedna náleží minulosti, druhá přítomnosti. Člověk se neimprovizuje. První věc je společné vlastnictví zděděných vzpomínek, ta druhá aktuální shoda, touha žít společně...“ (Renan in Profant 2008)

³⁴ Anglie, Irsko nebo Spojené státy americké

2.5 Pojetí sebe sama - Japonská identita z pohledu respondentů

Každý jedinec vnímá koncept vlastní identity odlišně podle identifikace se společenským celkem, ke kterému náleží. Lze tedy vnímat rozdíl mezi národní identitou Japonce a národní identitou Čecha, neboť obě tyto sebeidentifikace jsou založeny na odlišných společenských konstruktech, jenž utváří mezi jednotlivými skupinami pomyslné hranice. Přesto se, z určitého úhlu pohledu, tyto vzorce mohou navzájem prolínat a stát proti sobě v parciální kongruenci³⁵. Než se budu věnovat self-identitě japonských respondentů, v počátku subkapitoly krátce definuji samotný pojem sebepojetí („*self-concept*“), o který budu v následujících odstavcích opírat své teze i teze respondentů (Balcar 1991).

Na „Já“ (me – self) jakožto subjekt pohlížíme jako na tzv. činné Já, které myslí, jedná, vnímá, hodnotí i prožívá a je nositelem vlastní vůle. Sebepojetí je určitou představou jedinců o sebe samých, tedy jak vnímáme a hodnotíme náš obraz sebe samých v čase. Naše vědomí disponuje svým předmětem, ale také podmětem. Předmět můžeme chápat jako vědomí něčeho či o něčem, například vědomím o naší existenci v daném čase či vědomím o našem těle, které je fyzické a má svůj vlastní charakter. Zatímco podmětem se rozumí samotné vědomí, na jehož základě prožíváme vlastní osobu. „*Já“ jsem ten, kdo hodnotí, koná, vnímá a svobodně se rozhoduje na základě vlastní vůle, přesto jsem závislý na reflexi druhých osob* (Balcar 1991). Balcar význam sebepojetí charakterizuje jako obraz našeho „Já“ zformovaný z pěti vnímatelných aspektů (Balcar 1991).

- Zobrazení – definované otázkou: „*Kdo jsem?*“, která určuje obsah sebepojetí (jsem studentka, dívka, pianista, a pod...)
- Hodnocení – „*Jaká bych měla a chtěla být?*“ – Jedná se o určitý rozpor mezi dvěma kontinuitami (kým jsme v přítomnosti a kým bychom chtěli být v budoucnosti).

³⁵shoda

- Směřování – „*Kam směřuji a kým chci být?*“
- Moc – „*Co mohu zapříčinit a vykonat svým působením?*“
- Role - „*Co se očekává, že mám vykonat?*“ nebo „*Jaká je má role ve společnosti?*“

V 17. století se, v rámci svých filozofických prací, René Descartes, Hume i Lock zabývali vztahem mezi vědomím a „Já“. „Já“ pokládali za základní součást vědomí, které je nedílnou složkou sebepojetí a sociálního srovnávání, tzv. *significant others* (Hayesová: 2003: 116-121). Charles H. Cooley charakterizoval sebepojetí jako zrcadlový pohled na „Já“ založený na vnímání nás širokým okolím. „*Jak se druhým jevíme, jak nás posuzují a jak na nás tato skutečnost působí?*“ Velmi vhodná deskripce sebepojetí je z knižní publikace „*Všichni hrajeme divadlo*“ od I. Goffmana, který „já“ vnímá jako sérií rolí umožňujících interakci jedince s okolím. *Self-concept* popisuje jako kostku, jejíž hod určuje roli, která se v danou situaci působící na aktéra jeví jako nejvhodnější (Goffman: 1999).

„*Současný pohled na sebepojetí klade důraz na jednotlivé aspekty, mezi které patří: multifacetovost, hierarchické uspořádání, dynamika a provázanost procesuální a strukturální stránky Já,*“ (Blatný 2003: 97).

Self-concept ani „Já“ nemůže existovat nezávisle na společnosti, které je jedinec součástí, a se kterou se volně ztotožňuje. M. A. Devon ve své studii „*Culture and self: Asian and Western perspectives*“ poukazuje na výchovu japonských dětí, jenž jsou si vědomy toho, že řada činů, které ve svém životě vykonají, budou mít své následky. Učí je tedy vnímat svůj pocit viny. Japonci nalézají podstatu uspokojení v pocitu nalezení skupinové identity, tedy pocitu, že mohou někam patřit (Devon 1985). Pro japonskou společnost „Já“ ustupuje do popředí a je nahrazen pojem „My“, neboť jednatel je součástí skupiny a skupina je na vyšší hierarchické příčce než jednatel. Jako příklad, který mohu uvést, je konstrukt tradiční japonské firmy.

Jádro japonské společnosti netvoří individuuum, ale tvoří ji celý kolektiv založený na zaměstnancích, ale také management spolu se správou i vedením firmy. Laicky by se japonská společnost mohla označit druhou rodinou pro zaměstnance. Jednotlivci se zřídka od vedoucích postů dostává uznání, pokud se tedy nejedná o velmi záslužnou činnost v rámci rozvojových projektů. Vždy je akceptovaná práce týmu, nikoliv zaměstnance jako individuální osoby. To platí také pro negativní ohlasy vykonané práce. Nikdy není vina přiznána jednotlivci, ale vždy je osočována skupina jako celek. Japonské firmy jsou pro Japonce vnímány jako celoživotní zaměstnání, jehož základem je důvěra a loajalita. Pracovní povýšení přichází s počtem let strávených na dané pozici, nikoliv od záslužné práce, kterou za ta léta vykonal. Proto dochází k situacím, že na manažerskou pozici je povýšen pracovník, který si požadovanou náplň práce neosvojí na požadované úrovni. Příkladem mohou být pozice japonských obchodních manažerů, kteří nedokáží komunikovat anglickým jazykem na požadované světové úrovni.

Nobutaka Kamo žije několik desítek let v okrajové části Tokya (necelých 60km od císařských zahrad v centru Tokya zvaném Ginza), již před absolvováním vyšší střední školy byl zaměstnán v japonské společnosti Nikon, která se zaměřuje na fotoaparáty, videokamery a jejich příslušenství. S Nobutakou jsme se seznámili na facebookové skupině určené pro Japonce cestující po České a Slovenské republice. Jelikož se jedná o nadšence české kultury, který Českou republiku nejdnou navštívil a plánuje se vrátit na nějakou dobu do Prahy, během několika dní nám odepsal a sdílel potřebné informace ohledně jednotlivých situací v Japonsku a o chodu naritského letiště. Jelikož Nobutakova povaha je velmi sdílná a od typického, uzavřeného Japonce, které jsme denně potkávali při návštěvách tokijských památek, se výrazně liší, při setkání byl otevřený a byl schopen nám povyprávět nejen o svých zájmech a životě, ale také o problémech ve svém zaměstnání, které vnímal jako selhání celku, nikoliv jedince.

*Nobutaka Kamo*³⁶: „Musel jsem opustit firmu.“

Já: „Tebe propustili?“

Nobutaka Kamo: „Neřekl bych, že propustili. Byl jsem donucen odejít. Redukoval se počet zaměstnanců, řekli mi, že buď odejdu, anebo mě budou muset z hodiny na hodinu propustit.“

Já: „Ted' to nějak nechápu...“

Nobutaka Kamo: „Nechci, aby mi dali výpověď. Pak si nenajdu práci, u vás to tak nefunguje?“

Já: „Ne, u nás měníme zaměstnání v závislosti na tom, jestli nás naplňuje nebo ne.“

Nobutaka Kamo: „Ted' nechápu já tebe. Jak naplňuje? Firma je rodina....druhý domov, protože v něm trávíš spoustu času, věnuješ ji spoustu energie a si hrdý na vaši práci.“

Nejednalo se o první neformální konfrontaci názorů. Jelikož Nobutaka byl silný kuřák, naše první setkání probíhalo v neutrálním prostředí kuřáckého baru, ve kterém byla možnost objednat si točené pivo po českém vzoru. Jelikož jsem byla zvyklá z České republiky na nekuřácký zákon, vždy jsem se omluvila a odešla před podnik, kde byl automat s nealkoholickými nápoji a popelník.

Nobutaka Kamo: „Kam pořád chodíš?“

Já: „Zakouřit si.“

Nobutaka Kamo: „Vždyt' můžeš kouřit tady. Taky si rád zapálím cigaretu, ale nevěděl jsem, jestli jste kuřáci nebo nejste.“

Já: „Tady se může kouřit? Uvnitř baru?“

Nobutaka Kamo: „Může. Proč?“

³⁶Nobutaka Kamo, 41 let – bývalý zaměstnanec firmy Nikon v Tokyu (jeden z japonských přátel – rozhovor byl veden japonsko-česko-anglicky)

Při dlouhém rozhovoru, který trval více než čtyři hodiny, byly hlavními tématy protikuřácký zákon a Evropská unie. Nobutaka nebyl schopen pochopit, proč se samostatná země řídí zákony, jenž nevzešli z jejich vlastních politických oblastí. Proč diktují, jak má druhá země fungovat, když unie byla založena jako velmoc usnadňující obchod a pohyb mezi hranicemi.

Jak tedy vnímá Japonec sám sebe a na základě toho definuje svou vlastní identitu? ***Jak Japonci v České republice definují svou „japonskost“?*** Z rozhovorů s respondenty lze vydedukovat, že japonská identita je složitým konceptem, jehož podstatnou je identifikace se skupinou, které je součástí. Většina rozhovorů spojovalo několik aspektů, které se v daných situacích neustále opakovaly.

Já: „Kdybyste se mohl definovat, jak byste se popsal?“

Oji-san: „Žiji mezi vámi už několik desítek let. Proto už nemůžu říct, že jsem Japonec, jaký jsem býval, ale také nemůžu říct, že jsem Čech. Pořád jsem uzavřenější, než lidé, kteří mě obklopují. Spoustu zákonů z řad vašich zákonodárců nechápu a myslím, že ani nepochopím. Vlastně nikdy pořádně nepochopím ani českou národu....Problém je, že nechápu už ani Japonce.“

Oji-san: „...Mohu říct, že jako Japonec jsem maximálně tolerantní, ale také velmi zdrženlivý. S tebou o tom všem mluvím jen proto, že už se známe delší dobu. Pokud mě „cizinec“ požádá o pomoc, milerád pomůžu, a to i za případu, že dotyčné osobě nerozumím ...takže ano, další povahový rys je ochota. A samozřejmě by nás mohla definovat také přehnaná zdvořilost.“

Japonská identita je úzce spojena s přírodou a přírodními vlivy. Příkladem mohu uvést zahradu ve třicátém patře výškové budovy. Před odjezdem na Fuji jsme se zastavili v obchodním centru, na jehož střeše se nacházela malá zahrada osázená exotickými stromy a s ohradami, ve kterých se pásly ovce a kozy.

Příroda se odráží ve všech sférách japonské společnosti, tradiční architektura doplňovala moderní část Japonska, avšak tradice ani modernost se navzájem nepřebíjely. Japonské sebepojetí sebe samotných je možné definovat na základě zdvořilosti, tolerantnosti, avšak také uzavřenosti vůči okolí, přesto japonský jedinec závisí na skupině, se kterou se ztotožňuje. V České republice se snaží zachovat základní tradice a zvyky v podobě malých svatyní s fotografiemi zemřelých předků nebo dodržování základních japonských festivalů (například Hanabi), které jim, ale také široké veřejnosti, zprostředkovává Česko-japonská společnost sídlící v Brně a Praze.

2.6 Habitus a hranice skupin

Součástí našeho já je náš habitus, tedy systém „[...]trvalých, přenositelných dispozic, strukturovaných struktur majících sklon fungovat jako strukturující struktury... objektivně regulovaných, ...aniž by však byl produktem podřízenosti pravidlům, může být kolektivně organizovaný, aniž by byl produktem organizačního úsilí nějakého dirigenta.“ (Bourdieu [1980] 1990: 53). Bourdieho, veřejností často citovaná, redefinice habitu z konce 20. století je poněkud složitější, přesto se jedná o jeho nejrozšířenější koncept. Habitus jsem do své práce zařadila, neboť se jedná o trvalé, individualizované dispozice, které lze jednoduše propojit se zkoumanými identitami japonských respondentů a následně koncept habitu propojit s hranicemi „My“ a „Oni“.

Habitus představuje souhrn individuálních a neměnných předpokladů nebo také dispozic k tomu, jakým způsobem má aktér jednat, vnímat a myslet ve světě, jež ho obklopuje, produkuje životní styl a pomáhá ve strukturaci sociálního systému a generuje jednotlivá jednání. Tyto předpoklady jsou výsledkem objektivních struktur a nevědomých praktik, které na aktéra dlouhodobě působí v rámci socializace v odlišném prostředí³⁷. Každý aktér postupně zaujímá specifickou pozici v sociálním prostoru, ze které vnímá okolní svět, a této pozici se nevědomě přizpůsobí. Dispozice určující habitus jsou často aktérem tak zažité, že si je s sebou v životě nese dál i přes možnou změnu sociální pozice, jsou tedy přenositelné (Růžička³⁸ 2011: 131-132; Šafr 2008: 24). „[v] pojetí P. Bourdieu, představuje habitus jakési vtělení společenské struktury v jedinci.“ (Šafr 2008:24)

Japonská společnost je k cizincům chladná a neobvykle odtažitá. Donedávna se jednalo o zemi, která byla migraci prakticky uzavřená, ať už ze snahy bránit svou pomyslnou etnickou homogenitu či se jednalo o vnitřní uzavřenost japonské povahy. Homogenita japonského národa, rasy či etnické společnosti je pouze utkvělá představa společnosti.

³⁷Nejedná se pouze o prostor třídění.

³⁸Dostupné z: <https://otik.uk.zcu.cz/bitstream/11025/6733/1/Ruzicka.pdf>

Z dochovaných historických pramenů lze doložit postupnou migraci Korejců nebo Číňanů. Současná japonská společnost tedy nečítá pouze Japonce, ale je určitou směsí genofondů Japonců, Číňanů, Korejců a původních obyvatel Japonska Ainů, jenž v současné době obývají severní ostrov Hokkaido. Yokura-san se narodil v části Tokia nedaleko světoznámé čtvrti Akihabary, centra fanoušků japonských virtuálních her, anime a mang. Do České republiky se, jako většina z respondentů, přestěhoval z pracovních důvodů. Firma, kde byl zaměstnán více než třicet let, jej přeložila na nově zřízenou pobočku v Praze a jelikož neměl důvod oponovat svým nadřízeným, musel se podvolit jejich přání. V Japonsku platí nepsané pravidlo, že nadřízený má vždy pravdu a nesmí se mu nikterak oponovat. Tento postoj je možné pokládat za jednu z trvalých a přenositelných dispozic utvářející habitus, neboť pojaponštělý postoj k nadřízeným si Yokura přenesl i do českého prostředí a snažil si jej udržet po celou dobu pobytu v České republice.

Jelikož habitus ze své podstaty utváří symbolické hranice mezi jednotlivými společenskými skupinami, je úzce spojen s koncepcí „My“ a „Oni“. Mezi symbolickými a společenskými hranicemi je tenká linie. V kulturním pojetí jsou pomyslné hranice primárně reprodukovány kulturou interakčně vedenou na úrovni jazyka a utvářejí reálné bariéry mezi jednotlivými sociálními skupinami, sociologickou terminologií je určeno, zda se jedná o bariéry fyzické či domnělé. Pro vymezení kolektivní identity se často uplatňuje koncept symbolických hranic od Zygmunda Baumana a Thomase H. Eriksena. Šafr uvádí, že formy sociálních rozdílů jsou stabilními vzorci rasové segregace a sociální exkluze³⁹. Na hranice, které nás diferencují od těch druhých, je třeba pohlížet jako na kognitivní a symbolické (Šafr 2008: 22). Lamont vidí začátky konceptualizace symbolických hranic u Émila Durkheima, který se ve svém díle „*Elementární formy náboženského života*“ zabývá kategorizačními systémy a utvářením hranic mezi profánním a posvátným a definuje společnost na základě symbolických hranic, je však nutností odlišit hranice

³⁹Sociálního vyloučení

symbolické od hranic sociálních (Lamont 2001: 850-854). Zdrojem symbolických hranic je kategorizace objektů, lidí, skupin, prostoru, času nebo společenských praktik, pomocí pojmů a mají podobu morálních, socioekonomických a kulturních hranic (Šafr 2008: 21-24). Sociální hranice, na rozdíl od symbolických, odkazují k politickým, materiálním a ekonomickým pozicím (Šafr 2008: 22).

U symbolických hranic rozlišujeme tři linie. První linií jsou morální symbolické hranice, jež jsou vymezené vlastnostmi jako je osobní integrita, poctivost nebo pracovní etika. Další jsou socioekonomické symbolické hranice, které přispívají diferenciací na základě profesního úspěchu, bohatství a moci a poslední linií jsou kulturní symbolické hranice založené na základě distinkcí ve zvycích, kulturních profesích, vzdělání a vkusu (Šafr 2008: 23).

Symbolické hranice, jež mají vliv na samotné aktéry, také utváří základ definování nás samotných a ostatních. V sociologické terminologii tyto dvě skupiny nazýváme in-group („My“) a out-group („Oni“). Jedinci takto reprodukují a ospravedlňují ekonomické nerovnosti ve společnosti, prostupné ekonomické hranice byly takto nahrazeny méně propustnými symbolickými hranicemi (Tajfel 1970: 96). U japonských respondentů se tedy setkáváme s oběma typy konceptualizace hranic.

Oji-san: „Vidím rozdíl mezi námi a vámi. Symbolické hranice jsou imaginární, z lidských myšlenek vycházející pomezi mezi společenskými skupinami i jednotlivci, kteří se vymezují proti svému okolí.“

Já: „Máte taky své bariéry, kterými se snažíte odlišit od svého okolí?“

Oji-san: „Samozřejmě, že mám. Stále si udržuji své zvyky, víru, snažím se udržovat kontakty se starými známými, kteří žijí v Brně. České zvyky jsou mi dodnes cizí a připadají mi bizarní. Jediné, co jsem ze západních zvyků přejal, jsou křesťanské Vánoce. Nevařím nic jiného, než japonskou kuchyni. Neříkám, rád si zajdu na večeri do místní restaurace a dám si hovězí guláš, ale snažím se jíst lehkou kuchyni v podobě ryb, mořských plodů a jiného, co mi připomíná domov.“

Já: „Nepřipadáte mi tak nepřístupný jako ostatní respondenti.“

Oji-san: „Řekl bych...Je to tím, že v České republice už bydlím desítky let a naučil jsem se od vás otevřenosti, společenskosti...Jak byste řekli vy, přijímat nové s otevřenou náručí.“

Kategorie „My“ je obrazem skupiny, na základě které se identifikujeme, zatímco „oni“ prezentují skupinu, o které máme jen minimum podstatných informací a snažíme se od příslušníků distancovat. Obě kategorie pro příslušníky mohou znamenat něco jiného, přesto se vždy bude jednat o jednotlivce, kteří se budou otevřeně ztotožňovat či distancovat na úkor členství v jedné ze skupin. Vztah mezi těmito skupinami se někdy v sociologii prezentuje v rámci rozdílů mezi vnější skupinou, cizí (out-group) a vnitřní skupinou, vlastní (in-group). Podstata našeho sebepojetí („Nás“) neboli sebeidentity vyplývá z ohraničení jednotlivých protikladů vnějších, cizích skupin, tyto opozice se poté stávají nástroji utvářející emocionální jistotu, vzájemnou soudržnost a vnitřní solidaritu vnitřní skupiny (Bauman a May 2004: 43-44).

„Jako bychom potřebovali strach z pustiny, abychom se mohli někde cítit bezpečně doma“
(Bauman a May 2004: 44).

Zjednodušeně bychom mohli kategorií „My“ označit společenskou skupinu, která v nás vyvolává určitý pocit bezpečí a jednoty a dokážeme se ztotožnit s jejich názory, postoji, kulturními i morálními hodnotami. Zatímco „Oni“ představuje její přesný kontrast a vyvolává v nás dojem, že jsme mezi členy vetřelci, přisuzujeme ji negativní charakteristiky vycházející ze stereotypních představ a předsudků, které nemusí vycházet z reálného základu, a cítíme k ní automatickou nedůvěru vycházející ze současné lidské přirozenosti (Bauman 2000: 41-56). *„[c]izí skupina je přesně onou imaginární opozicí, již k sobě vlastní skupina potřebuje pro svou sebeidentitu, soudržnost, vnitřní solidaritu a emocionální jistotu.“* (Bauman 2000: 45)

3 JAPONSKÁ IDENTITA „JAPONSKOST“

Jednotnost japonské identity je založena z velké části na předpokladech a stereotypních pohledech vnějšího okolí. „*Japonskost*“ jakožto pojem popisující identitu japonské společnosti se zakládá jak na reálných, tak také i na domnělých dispozicích, jež jsou přenášeny mezi jednotlivými národy. V práci jsem „*japonskosti*“ označila obecnou charakteristiku japonského jedince založenou na sebeidentifikaci ze strany respondentů. V následujících subkapitolách je nastíněna historie i kultura Japonska, za pomoci které se můžeme zorientovat v jednotlivých dekadách japonských dějin, zvykových praktikách, ale také v kulturních i mentálních rozdílech mezi Japonci a Čechy.

3.1 Homogenita kultury jen jako iluze? Koncept *nihonjinron*

Japonsko, „*Země vycházejícího Slunce*“, se často prezentuje jako homogenní stát, přesto se jedná o etnicky rozmanité území často označované jako země disponující hybridní kulturou. Příslušnost k dané etnické skupině není dána pouze rasovou příslušností, ale důležitou roli hrají také kulturní vzorce, jednotlivé vztahy k etnické komunitě nebo společenský kontext. Japonsko je geograficky velmi úzce spjato s Asií, japonská ekonomika, politický systém, ale také moderní prvky kultury byly inspirativně utvářeny po vzoru západních civilizací. Pokud se zamyslíme nad jednotlivými kulturními elementy současné japonské kultury, můžeme si povšimnout, že japonská kultura do sebe, z části, vdechuje čínské, později americké kulturní vzorce a došlo tak k prolínání módních trendů, zvyků, apod. „: „*I was around in the '70s and '80s, and all I listened to was foreign music, or I watched foreign movies. Nothing happening here was interesting to me.*” (Kelts 2006: 182)

Oji-san: „Jooo...Když mi bylo patnáct, Amerika byla pro nás jako ideální vzor. Vše bylo nové, vzbuzovala v nás zájem a to nemluvím o ideálu americké ženy. Také jsem nejedné z nich neodolal. Pokoji jsem měl pověšeny plakáty Beatles, Frenkieho Avalona... Dnes je v Japonsku odraz americké kultury, vlastně už také evropské, téměř ve všech sférách. Kinematografie, literatura, dokonce i ve školních osnovách.“

Já: „A co anime a manga?“

Oji-san: „Především v anime a manze. Kolik v posledních letech vzniklo anime ze zahraničního prostředí nebo z fiktivního světa, co by ti připomnělo jakoukoliv světovou velmoc? Chevalier, Gate, Yona, Rokka no yuusha, Trigan....“

V 5. století přejali z čínského prostředí Japonci složitý systém znaků *kanji* a později také západní náboženství. Víceslabičné znaky *katakana* a *hiragana*, které doplňují jednotlivá *kanji* a tvoří tak samostatné významové tvary, nese gramatické prvky úzce spjaté s korejštinou a odkazuje tak na podobnost obou jazyků k altajské jazykové skupině.

Postmodernistické tendence diferencování se Japonska od západních zemí, a tím podpořit svou nezávislost a jedinečnost, pronikly do japonské společnosti v době, kdy se Japonsko stalo po technologické a ekonomické stránce nezávislé a vyrovnalo se západu, zejména USA. Postmodernismus v Japonsku má svůj vlastní význam, jež se projevil v odporu ve formě obrany vůči modernismu (Harootunian, 1989: 125-168). Tato přetrvávající snaha o určitou obranu vůči západnímu vlivu dopomohla k vytvoření diskurzu *nihonjinron*, tedy vlastní formu národní identity, která deklaruje odlišnosti společnosti, kultury a národního charakteru Japonců, jehož počátky se datují již do období Meiji⁴⁰ (1868-1911). Západní vnímání *nihonjinronu* je velmi kritický a diskurzu připisují silné etnocentristické smýšlení a snahu o ospravedlnění protekcionismu svou jedinečností. Harumi Befu, profesor kulturní antropologie na univerzitě „Kyoto Bunkyo“, charakterizuje *nihonjinron* jako všeobecný diskurz japonské kulturní a národní identity. Nejedná se o esoterický fenomén, nýbrž o „produkt masového trhu“, který předpokládá, že poptávka spotřebitelů, tedy společnosti, je generovaná a musí být uspokojena. Proto lze předpokládat, že v některých ohledech *nihonjinron* je považován za produkt řídicím se tržními mechanismy, jenž se mění v závislosti na čase a je nevyčerpatelný. Vnímání diskurzu se změnilo po druhé světové válce, ústředním bodem v tehdejší době byla císařská instituce, která po porážce prakticky z diskurzu vymizela. Podle Befua *nihonjinron* naplnil pomyslné duchovní vakuum zanechané selháním válečného nacionalismu a bezpodmínečnou kapitulací, který byl postaven na božském původu císařské linie a neporazitelnosti „japonského ducha“. Přestože císař již nestál v čele diskurzu, japonská identita stále mohla šířit svou jedinečnost, nyní zakotvenou v jazyce, zvycích, víře a prostředí. *Nihonjinron* deklaruje univerzálnost s normativními prvky pro Japonce a plní jednotlivé náboženské složky (Japan's endless search for identity⁴¹ 2001).

⁴⁰Éra japonských dějin za císaře Meijiho, jenž je známý svými radikálními reformami, velkého územního rozmachu a přejímáním západní vědy a umění.

⁴¹Dostupné z: <https://www.japantimes.co.jp/culture/2001/06/24/books/book-reviews/japans-endless-search-for-identity/#.XQEzQ8Qa-00>

V 50. letech diskurz *nihonjinron*, z důvodu kritických reakcí v podobě západních diskuzí, jež se zabývaly feudalistickými aspekty japonské společnosti jako příčiny nacionalismu a militarismu vedoucí Japonsko do druhé světové války, upadl do popředí. V době kritického pojetí *nihonjinronu*, řada japonských učenců vytvářela díla, která se opírala o některé charakteristické rysy japonské společnosti. Tyto rysy poté označily za feudalistické překážky demokratizace Japonska. Příkladem mohu uvést *The Familial Structure of Japanese Society* od japonského sociologa Kawashima nebo *The Mental Climate of Japanese* od antropoložky a geografky Izuki. Zlom negativního uchopení *nihonjinron* nastal v 70. a 80. letech, kdy nastalo pozitivní přehodnocení tzv. „japonskosti“ na základě základního standardu srovnání charakteristických rysů japonské kultury a společnosti se západními národy. Koncept *nihonjinronu* představoval konsolidaci některých obrazů japonské společnosti, kultury a národního charakteru. Japonská společnost je charakterizována na základě tzv. *nihonjinron groupismem* nebo *kanjinshugi* představujícím impersonalismus⁴² a vnitropodnikovou solidaritou, oproti tomu západní civilizace se vyznačuje individualismem, třídní solidaritou a nezávislostí. Obecně platí, že významově je *nihonjinron groupismus* v protikladu s konceptem individualismu (*Nihonjinron*⁴³).

Chie Nakane, představitel japonské sociální antropologie, se ve svém díle „*Japanese society*“ zabýval konceptualizací vertikálního principu japonské společnosti ve snaze identifikovat japonské formy společenské interakce a organizace. Jedná se o sérii sociálních vztahů mezi dvěma jedinci, z nichž jeden z aktérů je starší než druhý. Vnímá japonskou společnost jako hierarchicky jednající jedince v rámci určité skupiny či společnosti. Nakane využívá dvou základních, kontrastních kritérií: *atributu* a *rámce* (Nakane 1998).

⁴²Impersonalismus je filozofií vycházející z východních náboženských pojetí, jež odpírá „Bohu“ osobní vlastnosti a tvrdí, že se jedná o neurčitou, nepostižitelnou entitu bez energie. Impersonalisté popírají rozdíly mezi působením v duchovním světě a ve světě hmotném, ani difference mezi tělem „Boha“ a hmotným tělem (Ehlen 1999).

⁴³Dostupný z: <http://sociology.iresearchnet.com/sociology-of-race/nihonjinron/>

„In this analysis groups may be identified by applying the two criteria: one is based on the individual's common attribute, the other on situational position in a given frame. I use frame as a technical term with a particular significance as opposed to the criterion of attribute, which, again, is used specifically and in a broader sense than it normally carries (Nakane 1998: 151).“

Rámcem se může chápat jako lokalita, instituce nebo určitý vztah, který váže více jedinců do jedné skupiny. Jedná se o kritérium, které určuje hranici a dává společný základ platný pro členy daného společenského celku (Nakane 1998: 151-152).

Nakaneho koncept vertikální společnosti také podpořil japonský psychoanalytik Takeo Doi, který ve své publikaci „*Amae no Kōzō*“⁴⁴ řeší otázku *amae*, tedy závislosti jedince na svém společenském okolí. Jedinec je, dle Doie, definován laskavostí a nutnou závislostí na společnosti, které je součástí. Ideálním společenským vztahem je vztah po vzoru rodič-dítě a všechny ostatní vztahy by měly usilovat o stejný stupeň blízkosti (Doi 1981: 16-39). *Amae* je pojem definující vědomé chování jedince, který vyvolává v autoritní osobě⁴⁵ pocit ochránit a pečovat o jedince s *amae*. Laicky by se dalo *amae* popsat jako chování dítěte⁴⁶ vůči svým rodičům, v Japonsku tento stav přetrvává až do dospělosti ve všech sférách sociálních vztahů. *Amae* není pouze fenoménem japonské společnosti, přesto Doi zdůrazňuje fakt, že Japonci jsou jediní, kteří vlastní rozsáhlou slovní zásobu pro popisu *amae*. Důvod vidí v tom, že se jedná o hlavní faktor v japonských interakcích a zvycích, jehož projevy jsou nejednoznačnost a model komunikace *enryo-sasshi*⁴⁷ (Miika 2003: 93-96).

⁴⁴*The Anatomy of Dependence*

⁴⁵Například u rodiče, učitele, manželem/manželky, apod...

⁴⁶Kojence, který si je vědom, že jeho existence je již nezávislá na matce, přestože je pro něj úzký kontakt s rodiči nepostradatelný.

⁴⁷*Enryo-sasshi* (遠慮) – Jeden z nejvýznamnějších japonských konceptů užívaných v interakcích, jenž je ústředním prvkem japonské pasivní společnosti snažící se o úmyslné vyhýbání konfliktům prostřednictvím sebeovládání. Příkladem může být úmyslné se vyhýbání záporu v komunikaci s jednotlivými společenskými skupinami nebo nepsaná, společenská pravidla: v metru či vlaku se nevyužívají mobilní telefony, kouří se pouze ve vyhrazených prostorech (kuřácké kouty jsou rozmístěny u automatů s nealkoholickým pitím) nebo všechen odpad se třídí, apod. (<https://neojaponisme.com/2009/01/15/enryo/>)

K charakterizaci japonské společnosti a identity značně přispěl, konceptem *kanjinshugi*⁴⁸ japonský sociolog Eshun Hamaguchi. Kritický pohled na *Nihonjinron groupismus* poukazoval zejména na nepřesnou konceptualizaci japonských vzorců chování a myšlení, proto Hamaguchi přišel s novým termínem, jenž měl za úkol tyto vzorce konkretizovat. Poukazuje na to, že: „*what is really feels [to be part of the group for the Japanese] in their everyday life is clearly different from [what is implied by] the term "groupism" and that it cannot be explained in terms of group members immersion into and loyalty to the organisation.*“ (Hamaguchi in Weiner 2004:249). *Kanjinshugi* (interpersonalismus) je jako kulturní hodnota postavena do kontrastu s individualismem. Zatímco individualismus je charakterizován takovými rysy, jako je egocentrismus a soběstačnost, *kanjinshugi* je definován na základě vzájemné závislosti, důvěře a vzájemných společenských vazeb. Odkazuje na situace, ve kterých je ideál, jenž usiluje o symbiózu mezi všemi členy dané skupiny. (Weiner 2004: 249). Epistemologické postavení tykající se dualismu mezi jednotlivcem a společností či skupinou je výsledkem západní zkušenosti s modernizací, tato myšlenka však plně nezapadá do japonského pojetí skupinové identity. Zatímco charakteristiku *groupismus* můžeme chápat jako jednostranný vliv či kontrolu společnosti nad individuálním chováním, *kanjinshugi* neboli interpersonalismus klade důraz na interpersonální vztahy a interakce, nikoliv na vnímání společnosti jako samostatnou entitu. Interpersonalismus je tedy směr, který vznikl za úmyslem vyhnout se Dürkheimovskému pojetí sociologie, v níž vnímá společnost jako entitu jednostranně určující chování jedince (Weiner 2004: 249-250). Japonský historik zabývající se pojetím *nihonjinron*, Aida Yuji vysvětluje japonské vzorce interpersonální komunikace jako ve smyslu starých ekologických podmínek a způsobu distribuce.

⁴⁸Také označován jako „interpersonalismus“ nebo „kontextualismus“.

„Hunting was the productive way of life of Europeans at the time when the European languages were being formed. Hunters must convey their messages clearly with one another in their cooperative work. If messages are put imprecisely and ambiguously, they cannot work together well and it is dangerous. [In this situation.] the vocalised symbol – language – comes to refer to a specific object and to have a precise meaning. This is not the case with cooperation in food gathering and agriculture. Language formed under these conditions is intended to Exchange the feelings of consideration, gratitude, encouragement and sympathy, which are unnecessary in hunting.“ (Aida 1972: 104-105 in Weiner 2004: 250)

Na základě této myšlenky sepsal Isiah BenDasan studii „*The Japanese and the Jew*“, ve které staví do kontrastu nejen geografické podmínky Japonska a Izraele, ale také vliv způsobu života na pojetí identit obou společností, které jsou navzájem v opozici. BenDasan tvrdí, že na základě intenzivní výroby rýže, byli Japonci schopni přijmout ctnost založenou na vzájemné spolupráci a ocenili sociální harmonii, která se stala primárním charakterem ve formování Japonce jakožto jedince závislého na společnosti, které je součástí. Oproti tomu Židé jsou izolovanější, protože jejich kočovný způsob života je naučil nezávislosti (Weiner 2004:250).

K závěru subkapitoly bych dodala krátké shrnutí. Japonsko je ve všeobecném mínění označováno za homogenní, harmonickou a beztrždní společnost snažící se vyhnout konfliktům mezi jednotlivými členy určitých skupin. *Nihonjinron*⁴⁹, tedy pojetí japonské identity, zahrnuje nejen sociologickou charakteristiku identity, ale také se opírá o obory jako je psychologie, antropologie, geografie, historie či lingvistiky. Literatura založená na konceptu *nihonjinron* obecně klade důraz na jedinečnost a homogenitu japonské kultury, jazyka a genetických linií a je často kritizována nejen západními akademiky, ale také japonskými sociology a antropology, pro jistou mystifikaci japonské společnosti.

⁴⁹Doslovný překlad: *nihonjinron* 日本人論 = teorie Japonců (*nihon* 日本 – japonsko, *jin* 人 – člověk, *ron* 論 – teorie)

Nelze říci, že Japonskou je uzavřenou homogenní zemí, jak je často popisována a vnímána. Na základě moderní globalizace symbolizované pracovní migrací v 70. letech minulého století z Koreje, Číny, Středního východu nebo Jižní Ameriky. Skupina migrantů z jižní Ameriky se výrazně odlišuje od ostatních pracovních migrantů, neboť se jedná o tzv. japonské potomky *nikkeijin*, tedy skupinu jedinců s japonským původem a jejich potomků, kteří emigrovali z Japonska a zformovali tak jedinečnou společnost s vlastním životním stylem a hybridní kulturu vzniklou synkrezí (Hirabayashi 2002:19). Na *Nihonjinron* je často kriticky pohlíženo jako na nástroj vynucení společenského a politického souladu zabývajícím se zdánlivou jedinečností japonské společenské stratifikace.

3.2 Myšlenkové tradice

V současné době existuje několik základních koncepcí charakterizujících náboženství, přesto neexistuje jasná definice, která by tento pojem dokázala obsáhle pojmut.

Émile Durkheim chápe náboženství jako „*[j]ednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtahitým a zakázaným. Systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.*“ (Durkheim 2002: 55)

Štampach poukazuje na to, že Freud vnímá náboženství jako na „*[k]olektivní neuróza, respektive funkce individuální psychiky, jež produkuje bohy, kteří mají za úkol těšit a uspokojovat dětinské touhy dospělého.*“ (Štampach 1998: 28)

Geertz náboženství chápe jako systém symbolů, které v lidech vyvolávají silné a dlouhotrvající motivace a nálady tím, že „*[f]ormulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.*“ (Geertz 2000: 107)

Náboženství můžeme považovat za určitý životní, reálný a osobní vztah člověka k nadmyslových, transcendentních zkušeností a loajalitou ke světu, jež představují součást každodenního života nábožensky založeného jedince či skupiny. Tento vztah je provází po celý život, počínaje narozením, konče smrtí (Štampach 1992: 10; Whitehead 1926).

Šinto

„Zadáme-li do vyhledávače slovo „shinto“, na jednom z prvních míst se jistě objeví odkaz na heslo věnované tomuto tématu na stránkách oblíbené Wikipedie...[s]tručný nástin „cesty kami“ je heslo Wikipedie velmi zjednodušující a plné všemožných klišé: počínaje úvodním konstatováním, že šintó je původní či domácí japonské náboženství, až po tvrzení, že je ryzím výrazem japonského ideálu harmonického soužití s přírodou.“ (Havlíček 2011: 78-79)

Dle Wenera je koncept šintoismu interpretován klasifikací *kami* rozdělených do devíti kategorií, do kterých, mimo jiné patří také: „[b]ožstva nižšího typu, která se občas usídlí v přírodních objektech...“ (Werner 2002: 385)

V japonské, devítisvazkové encyklopedii *Kodanša* je šintó popsáno jako „domácí“ nebo „původní“ složitý systém institucí, myšlenek a náboženských praktik, který se pomalu začal utvářet na počátku japonských dějin. Jako náboženský systém bylo šintó chápáno v období *Nara* (8. století) a *Heian* (8. – 12. století) a současně bylo v neustálém kontaktu s ostatními asijskými náboženskými a filozofickými systémy: konfucianství, taoismus nebo buddhismus (Kodanša VII in Havlíček 2011: 79).

Šinto, neboli šintoismus je jediným filozofickým směrem, který vznikl na území Japonska. Představuje komplex náboženských praktik, představ a jednotlivých institucí, které se vynořily na počátku epoch japonských dějin. Jedná se o volné uctívání různých božstev, zejména přírodních, které šintoisté označují jako *kami*. Pro *kami* by se dala aplikovat koncepce "bůh/božstvo". Avšak toto nepřesné označení samotné *kami* neztvárňuje ani z poloviny významu. *Kami* není pouze božstvem, ale také transcendentní "silou" sídlící v lidech (*kami* zemřelých předků), neživých předmětech, přírodních živlech či zvířatech. *Kami* se také často stává ústředním tématem určitých manga komiksů a anime, u kterých sice není správně interpretováno, ale charakterizaci samotného příběhu je lépe vystiženo, než je

tomu v mnoha konceptech a teoriích, které o popis *kami* usilují (Šintoismus v Japonsku [online]: 2012).

Oji-san: „Kami je v každé bytosti, v každém předmětu, v každé živelné autoritě...je součástí šintoistických svatyní, ke kterým chodíme s prosbou.“

H. Byron Earhart vnímá šintó jako spojení starobyklých japonských tradic s národem, ve kterém vidí jeho podstatu, a z tohoto důvodu jej řadí do složitého systému japonských náboženství složených z daných náboženských tradic (konfucianství, buddhismus nebo taoismus). Tyto náboženské tradice jsou navzájem propojeny a doplněny trvalými charakteristickými prvky jako je pouto mezi náboženstvím a národem (Earhart 1982: 16). Earhart popírá, že by šintó bylo původním japonským náboženským systémem. Vnímá ho jako cestu, která vznikla působením buddhismu a jiných asijských filozoficko – náboženských systémů (Earhart 1982: 29-37).

„The blending of Japanese and foreign religious elements into one great national tradition is the distinctive contribution of Shinto.⁵⁰“ (Earhart 1982: 29)

Earhart také upozorňuje na potřebu rozlišit nacionalismus, militarismus a tradiční šintó. Militaristický nacionalismus je charakterizován na základě myšlenky moderní manipulace *„nepřetržitého dějinného spojení šintó a japonské identity.“* (Havlíček 2011: 83) Odvolává se na tři rozlišující charakteristiky, jež jsou zformulovány v eseji, japonského filozofa a historika, Muraoka Cunecugu. Pomocí těchto rysů, jež odrážejí etický, filozofický a politický rozsah konceptu šintó, lze definovat tradice v průběhu jednotlivých období japonských dějin (Havlíček 2011: 83).

- Šintó klade důraz na japonskou identitu (identitu japonského národa) a pohlíží na císařskou rodinu jako na potomky *kami*
- *„[z]aměření šintó na „realistické“ potvrzení života a hodnot tohoto světa,*

⁵⁰Překlad: *„Spojení japonských a cizích náboženských prvků v jedinou velkou národní tradici je charakteristickým příspěvkem šintó.“* (Earhart 1982: 29)

přijímající život a smrt, dobro a zlo jako nevyhnutelné součásti světa, v němž žijeme.“ (Havlíček 2011: 83)

- Důraz šintó na respekt ke všemu: „[z]ářivému a čistému ve hmotě i v myšlení, překonávající fyzické nečistoty vymítacími rituály a zlé myšlenky čistým a jasným srdcem“ (Havlíček 2011: 83)

Yokura-san: „Ke křesťanství jsem nikdy nepřilnul. Od dětství jsem s rodiči navštěvoval šintoistické svatyně v okolí našeho domu a modlil se u předků za štěstí a zdraví...Bratr zemřel, když mi bylo sedm let. Svatyně byly jediným místem, kde jsem se s ním mohl spojit a cítit jeho přítomnost.“

Keiko-san: „Vždy jsem měla doma malou svatyni s fotografiemi rodičů a prarodičů. Každý večer jim zapaluji vonnou tyčinku, která má očistit prostor a navodit harmonickou atmosféru, kvůli které máme pocit, že rodiče jsou stále s námi a dohlíží na naše cesty.“

Respondenti náboženský systém šintó či „kult kami“ vnímají zejména jako filozofický směr, který pouze radí, jakou životní cestou se jedinec má ubírat, aby našel osud, který mu byl předurčen. Jednotlivá náboženství jsou založena na zákazech, příkazech, popř. asketického odpírání všeho, co by jedince mohlo ovlivnit nebo by mohlo omezovat jeho myšlení. Šintó je založeno na volném pojmání světa, jež je úzce spjat s přírodou a mimosmyslovým světem.

Pokud se ponoříme hlouběji do šintoistické filozofie, lze si uvědomit, proč je víra pro společnost tak důležitá. V jednom s rozhovorů s Oji-sanem jsem téma více prohloubila, abych zjistila, proč vnímají smrt odlišně, než je tomu u ateistů či věřících jiných náboženských směrů.

Oji-san: „Když někdo zemře, nesnažíme se záměrně vyhledávat psychologickou pomoc, i přesto, že by se nám mohlo ulevit. Tuto úlevu stavíme do pozice zapomnění. Když nás to nebude bolet, zapomeneme na ty, kteří zemřeli. Proto se se svými melancholiemi

srovnáváme jinak...Pomocí víry.... Možná je to tím, že patřím mezi starší generaci, moderní Japonci se posunuli blíže modernímu světu. Sám ale zastávám šintoistické vnímání života a smrti.“

Oji-san: „Když jsem ještě žil v Japonsku, myslím, že mi v té době bylo méně než tobě....Zemřel mi velmi blízký přítel. Do dnes mám u oltáře jeho fotku a věřím, že je stále se mnou. Cítím jeho přítomnost a vím, že dohlíží na cestu, kterou jsem se po jeho smrti vydal....Řekl bych, že je to věcí japonské spirituality, toho jak vnímáme život a smrt, a že mezi nimi neutváříme jasně zřetelné hranice. Jednoduše řečeno, neoddělujeme mrtvé od živých.

ZÁVĚR

Cílem práce bylo nalézt odpovědi na tři výzkumné otázky. První otázka se zabývá problematikou konstrukce japonské identity. Jakými elementy je utvořena identita Japonců? Problematice konstrukce samotné japonské identity je věnována podrobnější kapitola, jež se zaměřuje zejména na redefinici japonské identity nejen z pohledu vědeckých publikací, ale také z pohledu Japonců žijících v České republice.

Ve zmiňované kapitole č. 3 **Japonská identita „japonskost“** je popsána japonská identita a „japonskost“ ze zorného úhlu respondentů, kteří se narodili v Japonsku, ale trvale či dlouhodobě žijí na území České republiky a částečně se integrovali do českého prostředí. Také jsou zde rozebrány nejvýraznější aspekty japonské kultury, jako jsou zvyky, mytologie a koncept tradiční japonské rodiny. Subkapitola 3.1 je věnována konceptu nihonjinron deklarujícího univerzálnost, na který je často kriticky pohlíženo jako na nástroj vynucení společenského a politického souladu, jenž se zabývá zdánlivou jedinečností japonské společenské stratifikace. Formulace samotné identity, ze které práce vychází, je obsažena v kapitole č. 2 **Teoretické zakotvení práce**⁵¹, ve které je následně také popsán koncept sebezpojetí z řad několika autorů. Tato fakta jsou poté využita v pohledu na „japonskost“, tedy na sebeidentifikaci respondentů jakožto Japonců, kteří opustili svou původní domovinu. Z analyzovaných dat, která vyplynula z jednotlivých rozhovorů.

Vždy jsem si kladla na srdce nezaujatost, neboť jsem zpočátku bojovala s vlastními předsudky o japonské homogenní kultuře a o jednotné představě „dokonalého“ Japonce, který by pro firmu byl schopen položit život.

„Nemůžeme velmi odsuzovat Japonskou pracovitost zrovna z našeho prostředí, jelikož Japonec nám zase může vytknout naše lajdáctví, nezodpovědnost či svádění problémů na někoho jiného.“

(Líman 2008: 41)

⁵¹ Přesněji podkapitola č. 2.3 Identita

- **Cítí se být respondenti v České republice jako cizinci? Jaký k tomu mají důvod?**

Oji-san: „Pro definici „japonskosti“ bych uvedl tři slova, uzavřenost, loajalita a oddanost. Uzavřenost vůči cizím podmínkám, loajalita ke své práci a skupině, se kterou pracuji, a oddanost ke své zemi a tennó (císaři).“

Oji-san: „Ano, i za tolik let si zde připadám jako cizinec. Jsme jako Chryzantéma a pivo, jak jsi nazvala svou práci. Japonec chce ochutnat české pivo, protože ho láká poznat něco nového, ale po napití zjistí, že pivo je hořké. Chryzantéma je krásnou ozdobou japonských zahrad, ale jakmile ji utrhneš, ztratí svůj půvab a zvadne. Z okvětních lístků se stanou seschlá stébla, která se ti po pár dnech v rukou rozpadnou v prach.“

Lze jednoznačně vydedukovat, že dotazovaní, kteří opustili svou rodnou zemi, se v České republice cítí být cizinci, a to z důvodu odlišných kulturních vzorců, odlišného chování, myšlení i vnímání reality. Oji-san při uvedených myšlenkách působil melancholickým dojmem. Při opětovném dotazu, zda by se vrátil do své domoviny, se odmlčel a ukončil sezení. Teprve po pár týdnech jsem měla možnost opět v rozhovoru pokračovat a respondent byl ochoten se ponořit do hloubky. Bohužel se jednalo o rozhovor poslední. Již mi nedpovídal na e-mailovou korespondenci a veškerá snaha o kontakt byla marná. Po pár měsících jsem se dozvěděla, že Oji-san zemřel.

Oji-san: „Chybí mi domov, přátelé, rodina...Nevím, jak se jim daří...nebyl jsem při tom, když mi vyrůstala vnoučata...V tuhle chvíli si člověk uvědomí, že ve svém životě dosáhl velkých věcí, tedy velkých pro jednu osobu....Ale také si uvědomí, že musel obětovat vše, co miloval. Žiji v zemi, kterou mám rád, ale domov mám jinde. Tady jsem cizí...Kdybych se mohl vrátit do minulosti, vybral bych si jinou cestu a zůstal blíže svým milovaným.“

U většiny respondentů byl důvod přestěhování se do České republiky ekonomický či pracovní, tedy změna pracovní pozice ve firmě nebo převelení na nové pobočky rozrůstajících se firem⁵², popřípadě za příslibem nového zaměstnání.

Odpověď na otázku, zda se Japonci v Česku cítí být jako cizinci, nebyla snadně uchopitelná. Japonci, co měli příslib nového pracovního místa pouze na určitou dobu, většinou 3-5 let, si uvědomili, že odlišné vnímání reality a každodenního života je překážkou v tom, aby Českou republiku vnímali jako domov. Cítili, že vždy budou cizinci, přestože Česká republika nabízí spoustu možností aklimatizace. Charakteristické prvky v chování i vzhledu Japonců se od české identity výrazně odlišuje, proto se vnímají jako ti cizí, nikoliv jako ti, kteří by se mohli časem asimilovat. Důvodem je také to, že se plně asimilaci brání. Mají své zvyky, kulturu, jazyk, na které jsou hrdí a tyto prvky si vědomě zachovávají, aby se lišili a nezapomněli, že místo, kde se narodili je, a vždy bude, jejich pravým domovem. Zde můžeme vnímat, jak habitus v podstatě utváří symbolické hranice jednotlivých společenských skupin a propojuje se s koncepcí „My“ a „Oni“.

- **Jak lze definovat základní prvky japonské identity?**

Za primární znak, který považují za základ japonské identity, je úcta k tradičním prvkům japonské kultury. Tradice hrají ve východní společnosti významnou roli, jelikož se podle nich řídí japonská každodennost, ať už se jedná o zapálení vonných tyčinek v domácím kultu předků nebo pravidelné navštěvování šintoistických svatyní a vyhazování symbolických mincí, které mají jedinci zajistit štěstí a zdraví do dalšího dne. Dalším znakem tzv. „japonskosti“, který bych ráda zahrnula v pojetí japonské identity, je „národní duch“ neboli oddanost ke své zemi. Simplikovaně se jedná o vnímání „Já“, jakožto hrdé součásti vlastního národa. Při rozhovorech se respondenti nikdy nezmínili o tom, že by se cítili být více Čechy, a že by se od

⁵² 5 z 8, Keiko uvedla jako důvod přestěhování se do ČR přítele, Ino a Yami přijeli s rodiči

japonského císařství veřejně distancovali. Lze tedy vnímat markantní rozdíly mezi českou a japonskou národní identitou pramenící ze „self“ konceptu, tedy konceptu sebepojetí. Zatímco Japonci svou identitu často sdílejí s celým národem, česká identita je více propojena se svou vlastní nezávislostí, tedy se samostatným jedincem jakožto autonomní osobou. Japonský jedinec funguje po vzoru společenského celku pomocí nepsaných, ale striktně daných norem. Tyto normy se neodráží pouze v osobním soukromí respondentů, ale také veřejném a pracovním životě.

Kazuki-san: *„Pokud se ve firmě stane nějaký problém? Tak nás napomenou všechny, ne pouze toho, kdo problém zapříčinil. Sám za sebe nefunguji, jsem součástí našeho týmu, naší firmy...“*

S tímto znakem souvisí také třetí atribut, jenž jsem zařadila mezi nejdůležitější rysy charakterizace japonské identity, a tou je loajalita vůči skupině, ve které je jednotlivec v každodenní otevřené interakci. Japonština má několik variant, jak vyjádřit úctu vůči výše postaveným osobám, a každá z těchto variant má neměnná, striktní pravidla, u kterých se očekává, že budou ve společenském celku dodržována. Úcta a loajalita jsou zakořeněny hluboko v japonské historii a myšlení, a každý z respondentů si tento atribut uchoval i mimo svou domovinu⁵³.

Za poslední ztěžejní znak formulující japonskou identitu považuji uzavřenost vůči neznámému. Mezi rysy charakterizace „japonskosti“ jsem tento prvek zahrнула zejména z důvodu problematiky komunikace mezi mnou a jednotlivými respondenty. Komunikační problémy nebyly způsobeny pouze jazykovou bariérou, ale důvodem byla také nesdílnost kontaktovaných Japonců. Ve své práci, japonskou identitu, charakterizuji na základě čtyř nejdůležitějších rysů, které tvoří základ konceptu: **uzavřenost, loajalita, oddanost a úcta k tradičním prvkům.**

⁵³ Viz kapitola 2.5 Pojetí sebe sama – japonská identita z pohledu respondentů

Do charakterizace japonské identity také nepřímou spadá otázka víry a „náboženství“, která je krátce nastíněna v podkapitole **3.2 Myšlenkové tradice**.

V Japonsku jsou rozšířené tři náboženské směry, které se navzájem prolínají. Japonci jsou z velké části pasivními konzumenty synkrece buddhismu, šintoismu a konfuciánství. To znamená, že přestože se cítí být šintoisty, navštěvují svatyně, v domě vlastní malou svatyni předků, mohou klenout i k prvkům z jiných nábožensko – filozofických směrů, jako je obliba buddhistického pohřbu či tradiční svatba po buddhisticko-šintoistickém vzoru. Všichni respondenti tíhnou k asijské formě náboženských systémů, než k západnímu pojetí křesťanství, apod. Náboženství respondenti chápou jako určitou víru, která by neměla jedinci nepřirozeně manipulovat pomocí zákazů, příkazů nebo asketického odmítání. Šintó je volný filozoficko-náboženský systém s animistickými prvky v podobě kami a s odrazem kultu předků v charakteristice věřících.

- **Jak vnímají Japonci v Česku svou pozici ve společnosti? Cítí se být její součástí či nikoliv?**

Poslední otázka úzce souvisí s otázkou první. Japonskou identitou a vnímání japonské charakteristiky z pohledu respondentů jsem se podrobněji věnovala v již zmiňovaných kapitolách č. 2⁵⁴ a 3. Z formálnějších i neformálních rozhovorů, které byly v průběhu výzkumu vedeny vyplynulo, že téměř všichni respondenti⁵⁵ mají problém se svou pozicí ve společnosti. Vzhledem k tomu, že uvnitř se v nich stále propojuje češství s japonskou mentalitou, necítí se být ani jako stoprocentními Japonci, ale zároveň ani Čechy.

Yami – „Máma⁵⁶ má asi největší problém s tím, že jí lidé nerozumí. Dodnes se nenaučila dobře česky a angličtina taky nebyla její silnou stránkou. Jazyková bariéra...vlastně i to, že

⁵⁴ V již zmiňované kapitole 2.5 Pojetí sebe sama – Japonská identita z pohledu respondentů

⁵⁵ Mimo Yami a Ino, které se již dokázaly ztotožnit s českou společností, neboť zde navštěvovaly základní školy a nyní jsou studentkami středních škol, kde se dokázaly začlenit do nového kolektivu.

⁵⁶ V originálním znění okaa-san, Yami svou matku oslovuje japonským označením.

lidi nechápají její životní styl, oblékání....dokonce ani názory. Českou republiku má ráda, ale okolí ji moc nechápe a kolikrát se stalo, že se dostala neprávem do konfliktu.“

***Yami:** „...Třeba si pomatuji, že ji prohledávali v ochodě kvůli tomu, že nosila po kapsách plastové tašky, aby neublížovala životnímu prostředí. Proč stále kupovat nové, když tu starou můžeme používat pořád dokola...Do toho jim nerozumněla a oni ji nerozumněli taky...Máma mi musela volat do školy, abych ji pomohla.“*

Krátká myšlenka na závěr

Nezáleží na tom, zda jsme Češi, Japonci nebo zastáváme jinou národnost. Záleží na tolerantnosti společnosti, zda mezi sebe akceptují nové jedince či nikoliv. Je jen na společnosti utvořit podmínky, abychom se mohli cítit doma nejenom ve své rodné zemi, ale také v zemi cizí, kde se rozhodneme žít. Není důležité, aby se příslušníci jiného národa plně asimilovali, ale záleží na hranicích, které si daná skupina určí a je ochotna přes tyto hranice vpustit osoby jiných charakterních, ale také fyzických rysů. Chryzantéma a pivo, dva kulturní vzorce, které mohou žít v koexistenci bez toho, aby chryzantéma uvadla a pivo zvětralo.

SEZNAM ZDROJŮ

Literární zdroje:

- AGEIWA, Veronika. *Deník japonské manželky*. Praha: Motto, 2018. Skutečné příběhy (Motto).
- AIDA, Y., 1972. *Nihonjin no ishiki kôzô, Kôdansha Gendai Shinsho*. Tokyo: Kodansha
- ANDERSON, Benedict R., 2008. Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu. 1. česke vyd. Praha: Karolinum.
- ASSMANN, Jan. 2001. Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha: Prostor. ISBN: 80-7260-051-6
- BALCAR, Karel. *Úvod do studia psychologie osobnosti*. 2. Chrudim: Mach, 1991.
- BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. Politologická řada. ISBN 80-85959-47-x.
- BAUMAN, Z. 2000. Myslet sociologicky. Praha: SLON.
- BENEDICT, Ruth. *Kulturní vzorce*. Přeložil Jitka FIALOVÁ. Praha: Portál, 2019. ISBN 978-80-262-1446-5.
- BERGER, Peter Ludwig, LUCKMANN, Thomas 1999. Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury
- BITTNEROVÁ, Dana a Martin HEŘMANSKÝ, ed. *Kultura českého prostoru, prostor české kultury*. Praha: Ermat, 2008. ISBN 978-80-87178-03-4.
- BOHÁČKOVÁ, Libuše a Vlasta WINKELHÖFEROVÁ. *Vějíř a meč: kapitoly z dějin japonské kultury*. Praha: Panorama, 1987. Stopy, fakta, svědectví (Panorama).
- BOURDIEU, P. (1980) 1990. The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press
- SZALÓ, Csaba. Transnacionalismus a kritika metodologického nacionalismu. *Sociální studia*. 2009, (1), 49-68.
- DOAK, Kevin M., 2007a. A history of nationalism in modern Japan placing the people. Leiden: Brill.
- DOAK, Kevin, M., 2007b. National Identity and Nationalism. In: TSUTSUI, William M. A
- DOI, Takeo. *The anatomy of dependence*. Kaitei fukyūban. New York, New York: Distributed in the United States by Kodansha International/USA through Harper & Row, 1981.
- EARHART, H. Byron. *Náboženství Japonska: mnoho tradic na jedné svaté cestě*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor (Prostor). ISBN 80-7260-000-1.
- ERIKSEN, Thomas. 2007. Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě. Praha: Triton.
- GELLNER, Ernest André. *Národy a nacionalismus*. 2. vyd. Praha: J. Hříbal, 1993. Poznání (Hříbal).
- HAVLÍČEK, Jakub. *Cesty božstev: otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Brno: Masarykova univerzita, 2011. ISBN 978-80-210-5563-6.
- HARTL, Pavel; HARTLOVÁ, Helena. 2009. Psychologický slovník. Praha: Portál.
- HENDL, Jan. Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace. Praha: Portál, 2005.
- HENIG, D. 2009. Pohledy z druhého břehu: Transnacionalismus, rituál a sociální změna. Dostupné z:

https://journals.muni.cz/socialni_studia/article/view/5693/4788 [27.07.2021]

JANDOUREK, Jan. 2007. Sociologický slovník. Praha: Portál.

JANOŠ, Jiří. *Japonsko a Korea: dramatické sousedství*. Praha: Academia, 2007

KELLER, J. Úvod do sociologie, SLON, 2002

KELTS, R. *Japanamerika: How Japanese Pop Culture Has Invaded U. S.* Palgrave Macmillan: New York, 2006

HIRABAYASHI, Lane R., KIKUMURA-YANO, A., HIRABAYASHI James A., 2002, '*New worlds, new lives : globalization and people of Japanese descent in the Americas and from Latin America in Japan*', Stanford University Press, Stanford.

KOMENDA, S. Etika výzkumu. In IVANOVÁ, Kateřina a Robert KLOS. *Kapitoly z lékařské etiky*. 2. vyd.

Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2004. ISBN 80-244-08-929.

KRUPA, Viktor. 2007. *Kojiki: Japonské mýty*. Bratislava: CAD PRESS.

KYMLICKÁ, W. 2007. *Multicultural Odysseys*. New York: Oxford Univerzity Press.4

LAWLESS, R. *Co je to kultura?*, Votobia, 1996

LAMONT, M. 2001. „*Symbolic boundaries*.“ Pp. 15341–7 in N. Smelser, P. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier.

LÍMAN, Antonín. *Kouzlo šerosvitu*. 1. Praha: DharmaGaia, 2008. ISBN 8086685809

LINDEROVÁ, Ivica, Petr SCHOLZ a Michal MUNDUCH. *Úvod do metodiky výzkumu*. Jihlava: Vysoká škola polytechnická Jihlava, 2016.

LOZOVIUK, Petr. 2005. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

MASAO, M., Harootunian, H. D., ed. *Postmodernism and Japan*. Duke University Press: North Carolina, 1989. s. 224.

MATELA, Jiří, Ivona BAREŠOVÁ a Barbora DOHNÁLKOVÁ. *Japonská kultura*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015.

MIOVSKÝ, Michal, ed. *Průručka k provádění výběru metodou sněhové koule: snowball sampling*. Praha: Úřad vlády České republiky, 2003. Metodika (Úřad vlády České republiky).

MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 2. Přeložil Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. Studijní texty (Sociologické nakladatelství).

NAKANE, Chie. *Japanese society*. Berkeley: University of California Press, c1998.

PECHAR, J. *Být sám sebou: pojem identity a jeho meze*. Praha: Hynek, 1995. 203 s.

PROFANT, M. *Slovník vybraných pojmů k občanství*. Praha: SPHV, o. s., 2008.

PRŮCHA, J. *Interkulturní psychologie: sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*. Praha: Portál, 2004.

RENAN, E. *Co je národ?* In PROFANT, M. (Eds.) *Národ a občanství: čítanka textů: František Palacký, Hubert Gordon Schauer, Ernest Renan, George Orwell, Hannah Arendtová, Jürgen Habermas*. Praha: SPHV, o. s., 2008. 312 s.

SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 2. vyd. v českém jazyce. Přeložil Karolina KRÍŽOVÁ. Praha: Dokořán, 2011. PNK. ISBN 978-80-7363-380-6.

SARTORI, Giovanni. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Eсей o multietnické společnosti. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 2006, 4(42), 3.

SILVERMAN, David a David SILVERMAN. *Ako robiť kvalitatívny výskum: praktická príručka*. Bratislava: Ikar, 2005.

SMITH, Anthony D. *National identity*. Reno: University of Nevada Press, c1991.

ŠAFR, Jiří (ed.). 2008. *Sociální distance, interakce, relace a kategorizace: alternativní teoretické perspektivy studia sociální stratifikace*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i. 145 s.

ŠIŠKOVÁ, T. (ed.) *Menšiny a migranti v České republice: my a oni v multikulturní společnosti 21. Století*. Praha: Portál, 2001.

ŠVAŘÍČEK, R. Kritéria kvality kvalitativního výzkumu. In ŠVAŘÍČEK, R., ŠEĐOVÁ, K. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál, 2007, s. 28–50.

TAJFEL, Henri. Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American Issue* 223, s. 96-102.

WEINER, Michael. *Race, Ethnicity and Migration in Modern Japan: Race, ethnicity and culture in modern Japan*. Dotisk. Taylor & Francis, 2004.

Elektronické zdroje:

EHLEN, Peter. Impersonalismus” und die “Werdende Vernunft der Wahrheit” in Solov'evs Spätphilosophie. *Studies in East European Thought* [online]. 1999, 51(3), 155-175 [cit. 2019-06-14]. Dostupné z: <http://link.springer.com/10.1023/A:1008712310690>

HENIG, David. Přehledové studie 07/3: Transnacionalismus. In: [online]. CAAT, 2007 [cit. 2021-07-29]. Dostupné z: Microsoft Word - David Henig_Transnacionalismus.doc (antropologie.org)

MIKE, Yoshitaka. Japanese Enryo-Sasshi Communication and the Psychology of Amae: Reconsideration and Reconceptualization. *Keio Communication Review* [online]. 2003, 03(25), 23 [cit. 2019-06-14]. Dostupné z: <http://www.mediacom.keio.ac.jp/publication/pdf2003/review25/7.pdf>

RŮŽIČKA, Michal. 2011. Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál habitus. [online] dostupné na: <http://antropologie.zcu.cz/zakladni-koncepty-pierra-bourdieu-polekapital-habitus> [1. 6. 2019].

SCHNEIDER, Jens a Christine LANG. Social Mobility, Habitus and Identity Formation in the Turkish-German Second Generation. *New Diversities* [online]. 2014, 16(1), 89 - 105 [cit. 2021-7-30]. ISSN 2199-8108. Dostupné z: http://newdiversities.mmg.mpg.de/wp-content/uploads/2014/11/2014_16-01_07_SchneiderLang.pdf

Interkulturalismens egenskaper och scener. *Thpanorama - Gör dig bättre idag!* [online]. [cit. 2021-7-12]. Dostupné z: <https://sv.thpanorama.com/articles/cultura-general/interculturalismo-charactersticas-y-etapas.html>

Interculturalism. *Art and Popular Culture* [online]. 2020 [cit. 2021-7-12]. Dostupné z: http://www.artandpopularculture.com/Intercultural_communication

PŘÍLOHA 1 - SEZNAM RESPONDENTŮ

1. Touka 35 let
2. Yokura-san 58 let (v ČR 7 let)
3. Keiko 42 let (v ČR 9 let)
4. Yami 17 let (v ČR 9 let) – dcera Keiko
5. Hirokawa Kazuki, 24 let (v ČR 3 roky)
6. Oji-san, 67 let (v ČR 36 let); bývalý kantor působící v Olomouci, nyní zemřelý
7. Nobutaka Kamo (žijící v Japonsku)
8. Hige, 52 let (v ČR 16 let)
9. Ino, 21 let (v ČR 16 let) – dcera Higeho

PŘÍLOHA 2 KRÁTKÉ UKÁZKY Z ROZHovorŮ

Poznámka:

Většina rozhovorů jsou přeloženy z anglického jazyka a japonštiny, proto se některé překlady mohou jevit kostrbaté.

KAZUKI

Kazuki-san: „Uděláme v zaměstnání problém? Tak nás napomenou všechny, ne pouze toho, kdo problém zapříčinil. Sám za sebe nefunguju, jsem součást našeho týmu, naší firmy...“ Já: „Jak vnímáte fyzický kontakt mezi dvěma osobami?... ehm... Myslím tím objetí, polibek, držení se za ruce popřípadě jen podání rukou ...“

Kazuki-san: „Vyhýbám se fyzickému kontaktu, je mi nepříjemný..“

Já: „Neobjímáte se se členy své rodiny?“

Kazuki-san: „Většinou ne. Jen při výjimečných příležitostech.“

Já: „Kazuki-san, proč jste odjel z Japonska do České republiky?“

Kazuki-san: „Za prací. Tedy vedení firmy mě poslalo na tři roky do zahraničí. Mě poslali na pobočku naší firmy do České republiky.“

Já: „Na tři roky? To znamená, že brzy poletíte zpět do Japonska, ne?“

Kazuki-san: „V to doufám.“

Já: „Doufáte?“

Kazuki-san: „Líbí se mi tady. Máte krásnou přírodu, výborné pivo, jídlo mi také moc chutná, ale chci už zpět domů.“

Kazuki-san (v Dobré čajovně – Pardubice): „Promiňte, že jsem přišel pozdě, ale vlakové spojení bylo zpožděné. Nečekáte dlouho?“

Já: „Nic se neděje. Poslední dobou je na trati spousta výluk, tak vlaky nejezdí na čas. Včera jsem přijela od rodičů z Moravy a měli jsme minimálně hodinu.“

Kazuki-san (podrážděný): „V Japonsku si nemůžeš stěžovat na vlakové zpoždění, pokud teda není zemětřesení. Pak je ti personál ochotný vrátit jízdné jako kompenzaci.“

Já: „Bohužel, tady kompenzaci dopravci moc neřeší.“

Kazuki-san (napůl česky, napůl anglicky): „V Tokijském metru se vlaky neopozd'ují. Ale zase v Česku si můžeme vzít od průvodčího aspoň zpožděнку a přijít pozdě do práce.“ (smích)

Já: „Kazuki-san, máte v Japonsku rodinu?“

Kazuki: „Mám přítelkyni.“

Já: „Jak s ní udržujete kontakt?“

Kazuki: „Přes whats-up a voláme si jednou týdně přes skype. Řeknu ji, co je nového, jestli jsem navštívil nějaké zajímavé místo nebo co se stalo v zaměstnání.“

OJI-SAN

Já: „*Jak jsou pro Vás důležité mýty?*“

Oji-san: „*O mýtech bych ti mohl vyprávět celé hodiny, Kojiki si pamatují z paměti. Je to jako vaše bible, jenže v Kojiki máme pouze mýty o vzniku Japonska, císaře, a podobně.*“

Oji-san: „*S mýty nás seznamovali již v Yōchien myslím, že česky tomu říkáte školka, jen v Japonsku se tato instituce vnímá trochu jinak... Yōchien je pro děti ideálním začátkem, učí se v ní základy jazyka, jako je čtení a psaní katakanou a hiraganou... také angličtiny, zeměpisu, dějepisu... A současně nás seznamují s japonskou mytologií. Jak vzniklo Japonsko a hlavně, kdo je císař.*“

Já: „*Kdo je tedy císař?*“

Oji-san: „*Císař je potomek Amaterasu, kterému byla odebrána nesmrtelnost... Víš kdo je Amaterasu?... V Japonsku se císař obecně nazývá tennó. Prvním tennó, který sestoupil na zem, byl vnuk Amaterasu Ninigi. Amaterasu chtěla, aby v Japonsku vládla linie vládnoucí třídy bohů, a jelikož ona byla Izanagiho právoplatnou dědičkou, dosadila na místo Susaanova potomka svého vnuka.*“

Já: „*Vím, že jsem to četla, ale jak císař přišel o svou nesmrtelnost?*“

Oji-san: „*Hned se k tomu dostanu. Ninigi sestoupil z nebes na ostrov Kjúšú, kde si postavil obrovskou svatyni a oženil se s nádhernou dcerou pozemského boha. Bůh se sňatkem souhlasil, ale pod jednou podmínkou, že se ožení také s jeho druhou dcerou ztělesňující ošklivost. Tennó odmítl a za trest na něj byla uvalena kletba, pokud to tak mohu říct, která odejmula nesmrtelnost jak tennó, tak také všem jeho potomkům... Zkrátka všechny císařské linie se staly smrtelnými.*“

Oji-san: „Vidím rozdíl mezi námi a vámi. Symbolické hranice jsou imaginární, z lidských myšlenek vycházející pomezí mezi společenskými skupinami i jednotlivci, kteří se vymezují proti svému okolí.“

Já: „Máte taky své bariéry, kterými se snažíte odlišit od svého okolí?“

Oji-san: „Samozřejmě, že mám. Stále si udržuji své zvyky, víru, snažím se udržovat kontakty se starými známými, kteří žijí v Brně. České zvyky jsou mi dodnes cizí a připadají mi bizarní. Jediné, co jsem ze západních zvyků přejal, jsou křesťanské Vánoce. Nevařím nic jiného, než japonskou kuchyni. Neříkám, rád si zajdu na večeři do místní restaurace a dám si hovězí guláš, ale snažím se jíst lehkou kuchyni v podobě ryb, mořských plodů a jiného, co mi připomíná domov.“

Já: „Nepřipadáte mi tak nepřístupný jako ostatní respondenti.“

Oji-san: „Řekl bych...Je to tím, že v České republice už bydlím desítky let a naučil jsem se od vás otevřenosti, společenskosti...Jak byste řekli vy, přijímat nové s otevřenou náručí.“

Oji-san: „Až budu umírat nebo ucítím, že jsem na sklonku života, chci se vrátit domů.“

Já: „Domů? Neříkal jste, že máte domov tady?“

Oji-san: „Česko je můj druhý domov. Prvním bude vždy Toyama. Tam jsem se narodil a tam chci také zemřít.“

Já: „Proč jste z Toyami...říkám to správně?“

Oji-san: „Hai, sonotouridesu.“

Já: „Ehm, co prosím?“

Oji-san (se smíchem): „Ano, je to správně, jen jsem tě zkoušel.“

Já: „Omlouvám se, mluvená japonština mi ještě moc nejde....Tak tedy, proč jste z Toyami odjel do České republiky?“

Oji-san: „V japonské firmě jsem pracoval pár let, než mě vzali na vysokou školu a zpravidla se stávalo, že jsme po pracovní době všichni seděli za stolkama s hlavou v dlaních a podřimovali. Čekali jsme, až to někoho přestane bavit a odejde jako první. Pokud byl v kanceláři stále přítomné vedení, dělali jsme, že tvrdě pracujeme, i když jsme stříhali papíry místo skartovačky.“

Já: „Vy jste pracoval ve firmě?“

Oji-san: „Ano, pracoval a současně jsem taky studoval. Měl jsem manželku, dvě malé děti....ale chtěl jsem víc, proto jsem po studiích podal výpověď...všechny jsem zanechal v Japonsku a odletěl za poslední peníze do České republiky za známým, který mi pomohl najít své první zaměstnání. Vedl jsem soukromé hodiny Japonštiny pro jeho jazykovou školu.“

Oji-san: „Než se zeptáš...žena se se mnou rozvedla a děti nejevily zájem o kontakt. Trvalo dlouho, než mi odpustili. Bývalá žena mi neodpustila dodnes a já se ji nedivím.“

Oji-san: „Pro definici japonskosti bych uvedl tři slova, uzavřenost, loajalita a oddanost. Uzavřenost vůči cizím charakterům, loajalita ke své práci a skupině, se kterou pracuji, a oddanost ke své zemi a tennó (císaři).“

Oji-san: „Ano, i za tolik let si zde připadám jako cizinec. Jsme jako Chryzantéma a pivo, jak jsi nazvala svou práci. Japonec chce ochutnat české pivo, protože ho láká poznat něco

nového, ale po napití zjistí, že pivo je hořké. Chryzantéma je krásnou ozdobou japonských zahrad, ale jakmile ji utrhneš, ztratí svůj půvab a zvadne.“

Oji-san: „Kami je v každé bytosti, v každém předmětu, v každé živelné autoritě...je součástí šintoistických svatyní, ke kterým chodíme s prosbou.“ Já: „Kdybyste se mohl definovat, jak byste se popsal?“

Oji-san: „Žiji mezi vámi už několik desítek let. Proto už nemůžu říct, že jsem Japonec, jaký jsem býval, ale také nemůžu říct, že jsem Čech. Pořád jsem uzavřenější, než lidé, kteří mě obklopují. Spoustu zákonů z řad vašich zákonodárců nechápu a myslím, že ani nepochopím. Vlastně nikdy pořádně nepochopím ani českou národu....Problém je, že nechápu už ani Japonce.“

Oji-san: „...Mohu říct, že jako Japonec jsem maximálně tolerantní, ale také velmi zdrženlivý. S tebou o tom všem mluvím jen proto, že už se známe delší dobu. Pokud mě „cizinec“ požádá o pomoc, milerád pomůžu, a to i za případu, že dotyčné osobě nerozumím ...takže ano, další povahový rys je ochota. A samozřejmě by nás mohla definovat také přehnaná zdvořilost.“

Oji-san: „Když chci udělat někomu radost a dát mu najevo, jak moc si jej vážím, dám mu symbolický dárek. Například vnučce jsem o víkendu poslal podomácku vyrobené omamori, na kterém byl vyšitý znak pro lásku.“

Oji-san: „Naminko, musíš si uvědomit, že jsme jiní. Jsem hrdý na to, že mohu být Japoncem. Problém je v tom, že mi tohle došlo až příliš pozdě.“

Já: „ V čem si myslíš, že jsme jiní?“

Oji-san: „Jsem nízké postavy, mám jiné vzezření, kterým na sebe poutám nechtěnou pozornost...A hlavně, jak by ses cítila ty, kdyby si byla v jiné zemi...Byla jakousi atrakcí pro

společnost, protože si přece Čech, máš velké oči a společenštější vystupování a v Japonsku by si vyčnívala více, než si myslíš.“

Já: *„Vyčnívala, ale třeba bych tam mohla žít normální život a byla šťastná.“*

Oji-san: *„Žila by si v komunitě cizinců a vždy by si cítila odtaživé pohledy ostatních, nepočítám občasné narážky zatvrzelých „Japončiků“. Tady to máš podobné, proto se tu nikdy nemůžu cítit jako místní. Fyziologie, ale vlastně ani má psychika mi to nikdy nedovolí. My jsme my a vy jste zase vy.“*

Já: *„Proto se ti tak moc stýská po domovině?“*

Oji-san: *„Chybí mi domov, přátelé, rodina...Nevím, jak se jim daří...nebyl jsem při tom, když mi vyrůstala vnoučata...V tuhle chvíli si člověk uvědomí, že ve svém životě dosáhl velkých věcí, tedy velkých pro jednu osobu....Ale také si uvědomí, že musel obětovat vše, co miloval. Žiji v zemi, kterou mám rád, ale domov mám jinde. Tady jsem cizí...Kdybych se mohl vrátit do minulosti, vybral bych si jinou cestu a zůstal blíže svým milovaným.“*

YOKURA

Já: „*Jak se stavíte ke křesťanství? Slavíte Vánoce nebo jiné svátky, které vychází z křesťanství?*“

Yokura-san: „*Ke křesťanství jsem nikdy nepřilnul. Od dětství jsem s rodiči navštěvoval šintoistické svatyně v okolí našeho domu a modlil se u předků za štěstí a zdraví...Bratr zemřel, když mi bylo sedm let. Svatyně byly jediným místem, kde jsem se s ním mohl spojit a cítit jeho přítomnost.*“

Já: „*Věříte v tom, že duše zemřelých může být stále při nás?*“

Yokura-san: „*Ne, jen věřím v energii, kterou každá z duší vlastní. Tato energie nezmizí, ale stále ji můžeme cítit. Smrt a život nejsou oddělené pevnou překážkou, ale jen posuvnou stěnou, kterou můžeme lehce otevřít.*“

Já: „*Proč jste přijel do České republiky?*“

Yokura-san: „*Naše firma zřídila novou pobočku v České republice, potřebovali kvalifikovaného pracovníka s mnohaletými zkušenostmi, proto vybrali mě.*“

Já: „*Na trvalo?*“

Yokura-san: „*Na tři roky, ale jsme tu už sedm let. Žena odletěla se mnou. Dcera už je dospělá a stará se o náš dům i se svým manželem.*“

Já: „*Jak často jste v kontaktu?*“

Yokura-san: „*Vždy na Nový rok letíme domů. Přivezeme dárky a častokrát si píšeme nebo voláme přes internet.*“

NOBUTAKA

Nobutaka Kamo: „Musel jsem opustit firmu.“ *Já:* „ Tebe propustili?“ *Nobutaka Kamo:* „Neřekl bych, že propustili. Byl jsem donucen odejít. Redukoval se počet zaměstnanců, řekli mi, že buď odejdu, anebo mě budou muset z hodiny na hodinu propustit.“

Já: „Ted' to nějak nechápu...“

Nobutaka Kamo: „ Nechci, aby mi dali výpověď. Pak si nenajdu práci, u vás to tak nefunguje?“

Já: „Ne, u nás měníme zaměstnání v závislosti na tom, jestli nás naplňuje nebo ne.“

Nobutaka Kamo: „Ted' nechápu já tebe. Jak naplňuje? Firma je rodina....druhý domov, protože v něm trávíš spoustu času, věnuješ ji spoustu energie a si hrdý na vaši práci.“

Nobutaka Kamo: „Kam pořád chodíš?“

Já: „Zakouřit si.“

Nobutaka Kamo: „Vždyť můžeš kouřit tady. Taky si rád zapálím cigaretu, ale nevěděl jsem, jestli jste kuřáci nebo nejste.“ *Já:* „Tady se může kouřit? Uvnitř baru?“

Nobutaka Kamo: „Může. Proč?“