

Maria Korusiewicz

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

„O koniku polnym i mrówkach”. Amae i zapomniane aspekty pytania o wspólnotę

Istnieją teksty, które niemal niezauważalnie towarzyszą kolejnym pokoleniom, zachowując świeżość i zdolność interakcji z aktualnymi teściami kultury. Wśród nich znajduje się także bajka o koniku polnym i mrówkach, niepozorna opowiadka, której rodowód sięga prawdopodobnie epoki Presokratyków, a której bohaterowie wyłaniają się w coraz to nowych strojach i kontekstach w adaptacjach Demetriusza z Faleronu, Fedrusa, Babriosa, Maksyma Planudesza, a potem także Biernata z Lublina, czy Jeana de La Fontaine’a. Ta króciutka historyjka, której oczywistości nie kwestionowali ani mieszkańcy antycznej Grecji, ani szesnastowiecznej Polski, ani też współczesne społeczeństwa zachodnie, stanowi znakomitą ilustrację omawianej w niniejszym tekście problematyki, ponieważ uwydatnia preferencje kulturowe w doborze wartości kształtujących pojmowanie zasad funkcjonowania wspólnoty. Nie powinno więc dziwić, że wędrując ku innym kręgom cywilizacyjnym, zmienia swój kształt, czego przykładem jest poniższy tekst:

Przez całe lato konik polny beztrudnie skacze i śpiewa ze wszystkich sił, a w tym samym czasie tuż obok w mrowisku praca wre. Mrówki w pocie czoła gromadzą zapasy na czas niedostatku. Z drzew spadają ostatnie jesienne liście i nadchodzi biała zima. Głodny i zmarznięty konik polny wskazuje na szczyt mrowiska i prosi mrówki o trochę jedzenia. Mrówki, uśmiechając się ze zrozumieniem i zapraszają go do środka wygłaszając moral: Przez całe lato mrówki pracowały tak ciężko jak tylko mogły, a koniki polne śpiewały ze wszystkich sił. Teraz nadszedł czas,

by koniki polne i mrówki razem świętowały nadejście zimy. Kiedy świat zastęga w okowach lodu i śniegu mrowisko pełne jest smakowitych zapachów i wesołych dźwięków skrzypiec¹.

Ta zaskakująca wersja, a może raczej parafraza, bajki opowiedzianej przez niewolnika ze starożytnego Samos, pochodzi z Japonii. Oryginalne japońskie tłumaczenie jest, rzecz jasna, zgodne z tekstem Ezopa, jednakże tragiczne zakończenie wydawało się odbiorcom tak nieprawdopodobne, że – jak pisze Haru Yamada, autorka książki o znaczącym tytule *Different Games, Different Rules (Inne gry, inne zasady)* – babcie nie mogły go powtarzać, układając wnuki do snu². Wołały je zmienić i w rezultacie opowiadały dzieciom bajkę ilustrującą *amae*, formę „miłości”, która nie posiada swojej reprezentacji w językach indoeuropejskich³. Od lat 70. zeszłego stulecia *amae* wzbudza duże zainteresowanie wśród przedstawicieli różnych dziedzin nauk humanistycznych, od psychologii rozpoczynając, na krytyce literackiej kończąc, a poświęcona tej tematyce literatura, liczy już dziesiątki pozycji.

Celem tego tekstu, z uwagi na jego niewielką objętość, będzie zaledwie zasygnalizowanie złożonej problematyki *amae* oraz możliwości ewentualnego wykorzystania jego potencjału dla głębszego zrozumienia pewnych aspektów relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w społeczeństwach zachodnich.

Próba definicji *amae*

Pojęcie wspólnoty, w pierwszym odruchu łączone z pojęciem wielowymiarowej więzi w niewielkiej społeczności, posiada swoje peryferia i marginalia, które w zależności od uwarunkowań danej kultury wypełniają treści porzucone, w innych tradycjach uważane za podstawowe. Takim (pozornie) porzuconym aspektem wspólnoty w tradycji zachodniej jest tzw. miłość pierwsza, której uniwersalnym modelem jest przedypalna relacja między ufnością, poczuciem bezpieczeństwa i swobodą dziecka, a akceptującą, życzliwą miłością matki. W społeczeństwach zachodnich nie przysługuje jej jednak osobna kategoria, a kryteria oceny motywowanych nią zachowań są przystosowane do wymogów relacji emocjonalnej, którą chętnie określamy jako partnerską. Zgodnie

¹ H. Yamada, *Different Games, Different Rules. Why Americans and Japanese Misunderstand Each Other*, Nowy Jork 1997, s. 4–5.

² Tamże, s. 3.

³ Por. F. A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization. Psychoanalytic and Anthropological Investigations into Amai*, Nowy Jork–Londyn 1993.

z koncepcjami relatywizmu językowego, opracowanymi przez Sapira i Whorfa, wspomniany brak odpowiedniego słownictwa określającego całościowo związek 'matka - dziecko' sugeruje znikome jego znaczenie w kulturze zachodniej. Można też rozważać, idąc śladem psychologów kultury, kwestię pewnego niedostatku świadomości w stosunku do podstawowych potrzeb ludzkiej psychiki - poczucia bezpieczeństwa i pewności akceptacji oraz niedoceniań pozytywnych skutków, jakie przynoszą odpowiedzialność i wielkoduszność.

Owa przemilczana w językach Europy relacja ma jednak swoje imiona w tradycjach Azji Wschodniej, przede wszystkim w japońskiej, w której określa ją pojęcie *amae*, traktowane dzisiaj jako jedno ze słów-kluczy, otwierających furtki do jej wewnętrznych treści.

Jak jednak należy definiować *amae*⁴? W swojej warstwie modelowej określa ono wspomniany powyżej typ wymiany emocjonalnej, która zachodzi pomiędzy niemowlęciem a matką. Na gruncie zachodnim Michael Balint, już w roku 1956, opisywał zjawisko związku uczuciowego 'niemowlę - matka' jako „harmonijne wpisanie się dziecka w matkę na podobieństwo ryby pływającej w wodzie”⁵ bez potrzeby różnicowania tożsamości czy walki o dominację nazywając ten układ „miłością prymarną” (*primary love*⁶). Podobnie, relacje oparte na *amae* odpowiadają sytuacji, w której strona przyjmująca pozycję dziecka, pragnie znaleźć się w kręgu bezpieczeństwa uzależnionego od opiekuńczości 'matki', tworząc w ten sposób obszar bezwarunkowej, obustronnej akceptacji. Ta słodka zależność od czyjejs przychylności, wspierana zaufaniem i pewnością opieki, postrzegana jest jako powszechny podstawowy instyngt,

⁴ Forma rzeczownikowa pochodząca od czasownika *amaeru*.

⁵ Balint był psychoanalitykiem węgierskim, studentem przyjaciela Freuda, Sandora Ferenczi. Jego koncepcje i proponowana terminologia do dziś budzą kontrowersje; są szeroko krytykowane jako nieudane naśladownictwo terminologii Junga, z drugiej strony koncepcje Balinta (oknofilia vs filobatyzm) ciągle traktowane są jako punkt odniesienia w badaniach nad relacjami. (por. E. Young-Bruehl, F. Bethelard, *Cherishment: A Psychology of the Heart*, Nowy York 2002). Związek ten wolny jest od walki o dominację, a z drugiej strony nie wymaga wysiłku, ponieważ nie istnieje zróżnicowanie pomiędzy matką a dzieckiem. Pojawia się więc pasywne oczekiwanie i bezwarunkowa, słodka współzależność. Według Balinta przyczyną agresji dziecięcej są zakłócenia lub ostateczne zerwanie, zniszczenie pasywnej miłości pierwotnej.

⁶ Miłość pierwsza, początkowa, prymarna - termin odnosi się do tytułu rozdziału książki M. Balinta *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*, London-New York 1968. „Według mojej koncepcji, pierwszy związek, który nazywam związkiem prymarnym lub miłością prymarną jest harmonijnym związkiem z nieodróżnicowanym otoczeniem, przy czym to nieodróżnicowane otoczenie jest, [...] jak to nazywa panna Freud »obiektem zaspokajającym potrzeby« lub, w ujęciu Winnicotta, »opiekuńczą funkcją matki«”. Por. M. Balint, *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, Londyn 2001, s. 146.

który rozwija się u każdej jednostki, wyprzedzając pojawienie się freudowskich popędów związanych z seksualnością i agresją, a ostatecznie z konstytucją scentralizowanej jaźni. Psychologia, wiążąc tak motywowane zachowania z treścią emocjonalną fazy pre-edypalnej, wskazuje na zatarcie granic pomiędzy podmiotowością a przedmiotowością, tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne.

W społeczeństwie japońskim ów paradygmat związku znajduje jednak swoje realizacje nie tylko we wczesnym dzieciństwie; funkcjonuje w każdym okresie życia i w różnorodnych kontekstach psychospołecznych, co stanowi o specyficznym, niejasnym dla osób z zewnątrz, charakterze więzi międzyludzkich⁷. To właśnie *amae* zapewnia trwałość uczuciowej relacji obu stron, niezależnie od tego, czy są to matka i jej dziecko, mąż i żona, nauczyciel i uczeń, a nawet lekarz i pacjent. Jak wynika z tego wyliczenia, są to związki asymetryczne, ale w tradycji japońskiej ich hierarchiczność jest względna – w modelu idealnym niwelowana jest przez komponenty *amae*: poczucie odpowiedzialności za drugą osobę, poczucie zobowiązania związane z poczuciem wdzięczności, wzajemny szacunek wynikający z dostrzegania znaczenia drugiej osoby.

Tłumaczenia na język angielski pojęcia *amae* (najbogatsze opracowania to prace w języku angielskim) powodują sporo zamieszania, ponieważ niemal każda propozycja gubi po drodze jakiś aspekt oryginału. Możliwe ekwiwalenty to: *zależność* (*dependency*, T. Doi), *śodka współzależność* (*sweet interdependency*, H. Yamada), *miłość pasywna* (*passive love*, m.in. F.A. Johnson), *miłość pierwsza* (*primary love*, w odniesieniu do prac Balinta). Różnorakie dwujęzyczne słowniki definiują *amae* jako 'poleganie na czyjejs dobrej woli', 'działanie wynikające z miłości (ale takiej, jak wobec rodziców)', 'zachowywanie się jak rozpieszczone dziecko', 'wykorzystywanie czyjegoś uczucia', 'przymilanie się', 'kokietowanie', itd.

Podjęmowane są również próby zdefiniowania *amae* za pośrednictwem kategorii zachodnich. Trudno jednak uchwycić jego paradoksywny charakter za pomocą jednego pojęcia. Herman Smith i Nomi Takaka jako najbliższy ekwiwalent *amae* wskazują więc dyftong *eros-agape*, przy czym *eros* byłby pasywną miłością zależną, a *agape* macierzyńską bezwarunkową miłością i opieką⁸.

⁷ F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 355.

⁸ Por. H. Smith, T. Nomi, *Is Amae the Key to Understanding Japanese Culture?*, „Electronic Journal of Sociology”, maj 2000 (<http://www.sociology.org/content/vol005.001/smith-nomi.html>).

Anna Wierzbicka proponuje inne rozwiązanie. Zamiast szukania odpowiednich pojęć lub fraz próbuje zrekonstruować kombinację emocji i odczuć składających się każdorazowo, to znaczy – w różnych planach i układach społecznych, na *amae*. Rezultatem badań jest następująca sytuacja:

(a) X myśli o Y:

Wiem, że:

- (b) kiedy Y o mnie myśli, Y czuje coś dobrego
- (c) Y chce robić dla mnie dobre rzeczy
- (d) Y może dla mnie zrobić dobre rzeczy
- (e) kiedy jestem z Y, nie może mi się stać nic złego
- (f) nie muszę nic robić z tego powodu
- (g) chcę być z Y.

W rezultacie:

- (h) X również czuje z tego powodu coś dobrego⁹

Propozycja Wierzbickiej jest o tyle interesująca, że przedstawia wzorzec ogólny. Pozwala z powodzeniem analizować zarówno pierwotne środowisko *amae*, czyli uczucie łączące matkę z dzieckiem, jak i relacje pomiędzy dorosłymi – w środowisku rodzinnym, ale także w grupach nieformalnych i formalnych, pomiędzy zwierzchnikiem a podwładnymi, np. kierownictwem firmy a pracownikami we współczesnej Japonii¹⁰. Ta ostatnia relacja traktowana jest jako kontynuacja tradycyjnego wzorca związku pomiędzy panem feudalnym, *daimyo*, a jego samurajami. De Vos właśnie w tym niezwykle sformalizowanym układzie społecznym dopatruje się jednego ze źródeł rozszerzenia *amae* na relacje pozarodzinne¹¹. Warto przy tym podkreślić, że Japonia była jedynym krajem, w którym władza wojskowa panów feudalnych trwała przez osiemset lat, co przyczyniło się do utrwalenia określonego, bliskiego zasadom konfucjanizmu, etosu, istotnego również współcześnie¹².

⁹ A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki, różne kultury*, Warszawa 2007, s. 442.

¹⁰ Doi podkreśla ogromne znaczenie *amae* w kształtowaniu tych relacji, jednak nie sugeruje braku innych form związków międzyludzkich i innych motywacji. Zob. T. Doi, *Amae no kōzō*, Tokio 1971.

¹¹ „Ponieważ w przeszłości stosunek między panem a podwładnym nie był określony żadną umową prawną, jedyne co pozostawało temu ostatniemu, to mieć nadzieję, że zdoła pozyskać przychyłność swoich zwierzchników. [...] starał się (więc) wzbudzić w nich uczucia opiekuńcze oraz swoistą wdzięczność”. Cyt. za: A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, s. 440.

¹² *Amae* manifestuje się najpełniej w całkowitym zawierzeniu, stąd odwołania w etosie korporacji do feudalnej zależności pomiędzy *daimyo* a samurajem – dziś, między firmą a jej „żołnierzem” (*corporate warrior*). Krytyka opinii publicznej zmieniła nieco obraz pracowników wielkich korporacji, ale samuraj jako nieodmiennie lojalny wojownik, przeży-

Osobą odpowiedzialną za międzynarodową „karierę” pojęcia *amae* i toczące się wokół niego od ponad pięćdziesięciu lat dyskusje jest Takeo Doi, wybitny japoński psychiatra i autor szeroko cytowanych książek z zakresu studiów japonistycznych: *Omote to Ura* (wydanie angielskie zatytułowane za zgodą autora *Anatomia jaźni, czyli jednostka a społeczeństwo*) oraz *Amae no Kōzō* (*Anatomia zależności*)¹³. Doi wspomina, że odkrycie unikalności *amae* związane było z „szokiem kulturowym”, jaki przeżył podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych w roku 1952. Po kilku poważnych nieporozumieniach uświadomił sobie, że jego problemy wynikały nie tylko z bariery językowej; przyczyny były dużo bardziej złożone i dotyczyły różnic pomiędzy strategiami zachowań społecznych w USA i w Japonii. W roku 1955 wrócił więc do USA z artykułem *The Japanese Language and Psychology* (*Język japoński a psychologia*), analizującym pojęcie *amae* i kojarzone z nim uczucia.

Jak twierdzi Doi, przeciętny Japończyk najchętniej kształtuje swoje relacje z innymi właśnie w oparciu o wzorce *amae*. Badacz uznaje związek pomiędzy *amae* a uniwersalistycznie widzianą „miłością prymarną” Michaela Balinta¹⁴, ale jednocześnie wiąże je z takimi pojęciami, jak: *enryo* (najbliższym odpowiednikami są ‘rezerwa’ i ‘powściągliwość’)¹⁵, *giri* oraz *on* (definiujące formy zobowiązań wobec innych) i *ninjō* (‘własne, ludzkie, czyli powszechne uczucia’). Innymi słowy, wpisuje *amae* w specyficzną strukturę reprezentowanych w języku odczuć i zachowań, których uwzględnienie antropologowie i językoznawcy, od czasów Ruth Benedict¹⁶, uważają za niezbędne dla zrozumienia zorientowanej na wspólnotę kultury japońskiej. Pasywne uczucie dziecka – wnioskuje Doi – jest prototypem zwróconej ku innym emocji, która pełni

wający lata swej służby w ciągłej gotowości oddania życia dla swojego pana to idealny typ osobowości, co potwierdzają liczne postaci filmowe i literackie konstruowane zgodnie z najszczytniejszymi zasadami *bushido* – drogi wojownika.

¹³ T. Doi, *Amae no kōzō*, Tokio 1971; tenże, *Omote to ura*, Tokio 1985.

¹⁴ A. Alvis, *Psychoanalysis in Japan*, „IIAS Newsletter” 2003, nr 30, WWW: www.iias.nl/iiasnl/30/IIASNL (dostęp: 22 V 2010).

¹⁵ Wśród możliwych odpowiedników znajdują się także „zahamowanie, skrępowanie, ceremonialność, powstrzymanie się (Słownik minimum japońsko-polski); zachowanie dystansu, szacunek, respekt skromność, nieśmiałość”. Por. A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, s. 445.

¹⁶ Pierwszą książką, która zwróciła uwagę świata zachodniego na specyficzne cechy kultury japońskiej była wydana po raz pierwszy w roku 1946 książka Ruth Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, napisana na zamówienie rządu amerykańskiego; treść książki daleka była jednak od rządowej propagandy. Mimo, iż Benedict była krytykowana za pewne uproszczenia jej praca pozostaje jedną z głównych pozycji traktujących o kulturze japońskiej. W samej Japonii doczekała się ponad stu wydań i nadal jest chętnie czytana. Wydanie polskie w tłumaczeniu Ewy Klekot ukazało się w 1999 nakładem PIW.

ogromną rolę na przestrzeni całego życia, umożliwiając harmonijną egzystencję pozbawioną ponurego cienia nieuchronnej alienacji. Ceną jest rezygnacja z wyrazistej autonomii jednostki, odbierana jako naturalna w społeczeństwie japońskim, w którym człowiek określa siebie poprzez zróżnicowane relacje z innymi¹⁷. W swoim modelu idealnym *amae* funkcjonuje na zasadzie paradoksu. Z jednej strony wskazuje na przedkładanie pozytywnego związku z figurą autorytetu (matki) nad niezależność. Z drugiej – umożliwia rozwój indywidualności i swobodę zachowań (zachowywanie się „jak dziecko”), której zakres uzależniony jest od kontekstu sytuacyjnego i charakteru strefy społecznej; najszerszy dotyczy kręgów rodzinnych, najwęższy – skonwencjonalizowanych zachowań w układach formalnych¹⁸.

Jeśli spojrzeć na *amae* przez pryzmat sprzężonych interesów jednostek i wspólnoty, okazuje się, że generowany przez nie typ zachowań wpływa pozytywnie na obie „strony”; jednostka redukuje niepokój, strach i potrzebę agresji, a rozwija poczucie przynależności i lojalności – grupa, otaczając swoich członków opieką, unika sytuacji konfliktogennych, które groziłyby jej rozpadem.

Doi poparł swoją koncepcję wieloletnimi badaniami prowadzonymi metodą indukcyjną, korzystał również z obserwacji i analiz zarówno badaczy japońskich, jak i zachodnich, z którymi współpracował. Jego celem było przede wszystkim uzyskanie wyrazistego obrazu motywacji kształtujących relacje zależności oraz współzależności w odniesieniu do społeczeństwa japońskiego. Jednakże wnioski, do których doszedł, uwzględniały również jego doświadczenie, nabyte podczas wielokrotnych pobytów w krajach zachodnich, głównie w Stanach Zjednoczonych. Zgodnie z jego koncepcją *amae* spełnia warunki pojęcia, które można z powodzeniem odnieść do zróżnicowanych warunków kulturowych. Mimo krytyki ze strony środowisk japońskich, Doi wystąpił z taką właśnie propozycją na XII Światowym Kongresie Psychiatrycznym w Yokohamie (2002), wygłaszając (po angielsku) referat *Are psychological concepts*

¹⁷ Takahashi Tooru, psychiatra z Japońskiego Narodowego Instytutu Zdrowia Psychicznego, zauważa, że jego pacjenci cierpią głównie z powodu problemów związanych z relacjami wewnątrz grupy: „Występują dwa rodzaje problemów; albo skłaniają się ku całkowitemu zanegowaniu własnej indywidualności, by lepiej wtopić się w grupę, albo reagują na grupę zbyt agresywnie zbytnio podkreślając swoją odrębność”. Cyt. za: E. Barral, *The Ajase Complex - Japanese group dependence*, „Unesco Courier” 1993, WWW: findarticles.com/p/articles (dostęp: 24 V 2010).

¹⁸ Wielość aspektów i form *amae*, a także badania różnicujące *amae* i inne typy zależności przedstawia K.Y. Behrens, *A Multifaceted View of the Concept of Amae: Reconsidering the Indigenous Japanese Concept of Relatedness*, „Human Development” 2004, nr 47, s. 1-27.

of Japanese origin relevant?¹⁹. Celem artykułu było przedstawienie *amae* na forum międzynarodowym, jako użyteczności w terapii i psychologii oraz w wielu dziedzinach nauk humanistycznych, a w konsekwencji – przydatności w badaniu tekstów kulturowych²⁰.

Amae w kontekście kultury zachodniej

Emocje związane z *amae* to powszechne pragnienia właściwe wczesnej fazie rozwoju człowieka. Jednakże legitymizacja takich odczuć i wynikających z nich zachowań w późniejszych okresach życia jest już, szczególnie w krajach anglojęzycznych, zjawiskiem nietypowym. Metody wychowawcze ukierunkowane są na powstrzymanie i wyeliminowanie relacji wzorowanych na układzie 'matka – dziecko' po osiągnięciu dojrzałości, a pierwszorzędne znaczenie przypisywane jest raczej niezależności jednostki, jej odrębności i autonomii, a w rezultacie – maksymalnej samowystarczalności. Psychologia również promuje ten kierunek rozwoju, poczynając od psychoanalizy freudowskiej, a kończąc na nurtach współczesnych²¹.

Przywoływana wcześniej bajka Ezopa w swojej wersji pierwotnej obrazuje wykształcone w tradycjach zachodnich wymagania stawiane jednostce, a jako taka jest niezwykle użyteczna przy przekazywaniu dzieciom podstawowych reguł dominującej formy wymiany społecznej. Z zasady jest nią tzw. wymiana negocjowana, przy której świadczony nawzajem korzyści są przedmiotem obiektywnej ewaluacji, stanowiącej podstawę umowy społecznej²². Należy albo mieć się „czym wymienić”, albo samemu zadbać o swoje potrzeby. Decyzja zależy od zakresu wolności jednostki; jak uczącej liczne przysłowia i maksymy, każdy własnoręcznie wykuwa swój los²³. Jednostka, która o tym nie pamięta,

¹⁹ T. Doi, *Are psychological concepts of Japanese origin relevant?*, „Seishin Shinkeiga Zasshi” 2002, nr 104 (11), s. 1017–1023.

²⁰ Doi wspomina również o związkach *amae* z ambiwalencją 'miłość/nienawiść' i z narcyzmem jako *amae* zwróconym ku samemu sobie.

²¹ Doi, idąc śladem Freuda, zastanawiał się nad przyczynami pominięcia przez twórcę zachodniej psychoanalizy tematyki relacji opartych o zależność. Doszedł do wniosku, iż powodem był brak wyraźnych związków zależności z libido. „To częściowo wyjaśnia dlaczego Freud uparcie ignorował pierwszoplanowe znaczenie zależności w kształtowaniu relacji, nawet jeśli w sposób oczywisty stanowiła ona podstawę relacji pomiędzy analizowanym a psychoanalitykiem”. F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 194.

²² Por. J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009, s. 210.

²³ W tradycji chrześcijańskiej potwierdzenie takiego myślenia odnajdujemy szczególnie w kalwinizmie i właściwej mu koncepcji predestynacji, ale źródła tej postawy sięgają myśli świętego Pawła.

musi zapłacić wysoką cenę; w przypadku beztroskiego konika polnego z bajki jest to samotna, okrutna śmierć z głodu i zimna. Liczenie na czyjaś pomocną dłoń i pobłażanie sobie – nie popłaca, muzykowanie i śpiewanie nie zapewnia nikomu pokarmu, a więc uważane jest za przejaw lenistwa, za grzech zaniechania, zajmujący wysokie miejsce wśród grzechów zwanych głównymi, i wymaga sprawiedliwej odpłaty.

Postawy przyjmowane w dorosłym życiu, bliskie japońskiemu *amae*, są więc oceniane jako negatywne, zmierzające do wykorzystania innych, jako zagrożenie podstawowych zasad sprawiedliwości, ponieważ – zorientowani na materialne przedmioty wymiany – nie dostrzegamy ich pozytywnego aspektu emocjonalnego i społecznego. W tym ujęciu widzimy raczej pasywną presję wywieraną na innych, a oczekiwanie od nich uwagi i troski okazuje się folgowaniem swoim potrzebom – przeczuciem na innych ciężaru odpowiedzialności, a także oczekiwaniem akceptacji tego stanu rzeczy. Zawsze bowiem w *amae* pozostaje aktualna ta cecha, którą można określić jako „skierowane ku innym założenie lub oczekiwanie akceptacji [...], nawet jeśli prośba (zachowanie) będzie niewłaściwa”²⁴.

Japońskie podejście do tego tematu inaczej rozkłada akcenty. Po pierwsze, podkreśla nie tyle bezpośrednie, materialne profity, ile trud i wysiłek obu stron. Przyzwolenie głównemu bohaterowi bajki, konikowi polnemu, na „nieproduktywną” twórczość, podkreśla walory społeczne każdej formy aktywności, która jest wkładem we wspólne życie, a jednocześnie wprowadza współodpowiedzialność za wszystkich członków społeczności. Haru Yamada komentuje:

Korzyści płynące z ciężkiej pracy są znane, ale bajka koncentruje się raczej na poniesionych wysiłkach [...] Wartość ciężkiej pracy wynika właśnie z wysiłku, tak więc, podobnie jak ubrani na czarno mistrzowie marionetek manipulują lalkami *bunraku* w japońskim teatrze, tak ukryta postać wysiłku nadaje odpowiedni walor tematowi ciężkiej pracy w japońskiej wersji bajki *Konik polny i mrówki*²⁵.

Definicja pracy ma tu inną podstawę: „zarobkowa, czy też nieopłacana, praca widziana jest jako podstawowa odpowiedzialność w życiu, w którym każdy ma do odegrania inną rolę”²⁶. Celem pracy nie jest uzy-

²⁴ K.Y. Behrens, *Amae. Through the Eyes of Japanese Mothers. Refining differences and similarities between attachment and amae*, [w:] *Attachment: Expanding the cultural connections*, red. P. Erdman, Nowy Jork, s. 56.

²⁵ H. Yamada, *Different Games...*, s. 4.

²⁶ Tamże, s. 122.

skanie niezależności i samorealizacja, ale uczestnictwo w życiu wspólnoty, „podtrzymywanie związków współzależności opartych o *amae*”²⁷. To właśnie wspomniane już powiązanie pomiędzy istotnymi wartościami lojalności, odpowiedzialności i honoru, a poczuciem bezpieczeństwa, jakie oferuje wspólnota, pozwoliło na ukształtowanie tradycji, która jeszcze dzisiaj stanowi o charakterze japońskiego społeczeństwa.

Po drugie, istotną rolę odgrywa tu akceptacja „natury” rzeczy, przyjmowanie ich takimi, jakimi „naturalnie” są. Mrówki, dla których praca jest rzeczą „naturalną”, pełnią funkcję opiekunczą wobec „młodzieńczych” koników polnych, w których naturze praca fizyczna nie leży²⁸. To stanowisko zgodne jest z buddyjskimi zasadami nieingerowania w naturalny bieg rzeczy, porzucania ostro zarysowanych granic „ja” i jego interesów oraz współodczuwania z całością bytu.

Jako trzeci element, pojawia się tu dobrowolne przyjęcie dodatkowej odpowiedzialności, dodatkowego ciężaru, w imię wspólnej rzeczywistości społecznej, w której, zgodnie z tradycją konfucjańską, modelem wszelkich układów społecznych jest rodzina.

Budowany na *amae* typ wymiany wchodzi w zakres tzw. „wymian wzajemnych”, które nie są jednak specyficzną cechą kultury japońskiej; funkcjonują powszechnie we wszystkich typach społeczności²⁹. Wymiana wzajemna odwołuje się nie tyle do materialnych korzyści, ile do „sprawiedliwości proceduralnej” – specyfiki oceny sprawiedliwości procedur kształtujących ową wymianę. Według eksperymentów dokumentowanych przez Molm, Takashiego i Petersona, badających społeczności zachodnie, wymiany motywowane systemem wzajemnych zobowiązań i oparte o pozytywne emocje zacieśniają, podobnie jak wymiany budowane na *amae*, więzy pomiędzy członkami społeczności³⁰, sprzyjają

²⁷ Tamże.

²⁸ Wielość aspektów ‘miłości pierwszej’ zależy od jej funkcji, znaczenia dla zaangażowanych stron i kontekstu sytuacyjnego. Johnson pisze o jej dwóch podstawowych, choć często przenikających się rodzajach: *amae* ‘dziecięcy’, opartym o oczekiwanie pobłażliwej akceptacji, i *amae* opartym o logikę wzajemnych zobowiązań i wynikających z nich oczekiwań.

²⁹ Postawy i wymiany oparte o *amae* zapobiegając konfliktom i pobudzając poczucie przynależności stanowią istotny element strategii społecznych wspólnot tradycyjnych, nie zorientowanych na kategorie zysku i straty, ale przede wszystkim *przetrawiania* zarówno wspólnoty jako całości jak i jej poszczególnych członków.

³⁰ Zanik podobnych zachowań i postaw poza wąskim gronem rodzinnym odpowiedzialny jest za negatywnie nacechowane struktury stanu oczekiwań, kwestionowanie statusu i kompetencji innych, rozwój konfliktów i rosnące poczucie niedowartościowania, niezadowolenia i nieufności i w konsekwencji alienacji w całej społeczności. Zgodnie z teorią oczekiwań afektywnych Bergera, ten stan rzeczy utrwała się jako wzorzec reakcji

zachowaniom, które potocznie określamy jako „wielkoduszne”, i skutecznie eliminują konflikty³¹:

Kiedy mierzy się percepcje aktorów, co do sprawiedliwości procedur wymiany, wymiany wzajemne są stale postrzegane jako bardziej sprawiedliwe niż negocjowane. Wynik ten jest, na pierwszy rzut oka sprzeczny z intuicją, ponieważ jednostki w wymianach negocjowanych mają większą kontrolę nad swoimi kosztami i nagrodami, natomiast w wymianach wzajemnych dobra oddawane są bez negocjowania tego, co powinno być oddane w zamian. [...]

Intuicja ta abstrahuje od faktu, że negocjowana wymiana podnosi istotność konfliktu dla każdego z aktorów [...]. Prawdopodobne jest, że każdy z aktorów będzie postrzegał innego aktora w kategoriach negatywnych w jakimś momencie trwania wymiany negocjowanej. W efekcie wyniki gorsze niż maksymalne są postrzegane jako spowodowane przez innych aktorów, którzy są dalej typizowani jako posiadający cechy negatywne. Skutek jest taki, że w wymianach negocjowanych jednostki częściej postrzegają procedury wymiany jako niesprawiedliwe³².

Zamiast zakończenia

Mimo iż chętnie korzystamy z wymiany zwanej wzajemną, dzieje się to niejako po drugiej stronie lustra, w którym kreujemy własny obraz³³.

i kontr-reakcji emocjonalnych. „Ludzie doświadczają pewnego [...] afektu w danej sytuacji, a doświadczenie to staje się [...] stanem oczekiwań afektywnych. [...] Te stany afektywne zaczynają generować ogólniejszą orientację emocjonalną wobec innych w sytuacji, która zapewnia bardziej stabilne odczuwanie sentymentów - pozytywnych lub negatywnych - mających w przyszłości kształtować przebieg następnych interakcji. [...] W miarę jak interakcja przechodzi kolejne etapy, stabilizuje się struktura afektu grupy, która staje się spójna w czasie”. J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji...*, s. 255.

³¹ Dylan Evans w swojej popularnej książce o uniwersalnym języku emocji wymienia *amae* pośród tych najbardziej podstawowych i przynoszących najwięcej satysfakcji. Por. D. Evans, *Emotion: The Science of Sentiment*, Nowy Jork 2001.

³² J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji...*, s. 210.

³³ Chociaż nie pojawiły się jeszcze prace analizujące *amae* w kontekście społeczności polskich, warto tu zasignalizować pewne obszary wspólne, których zwornikiem byłaby tradycja katolicka. Autor koncepcji *amae*, Takeo Doi, jest katolikiem, więc jego doświadczenia religijne nakładają się na dziedzictwo kultury japońskiej, a książka o strukturach zależności, według krytyków, reprezentuje w dużej mierze perspektywę chrześcijańską. W ujęciu japońskim uwaga wiernych skoncentrowana jest przede wszystkim na macierzyńskim aspekcie Boga. Endo Shusaku, pisarz katolicki mówił o otwarciu o postaci Chrystusa macierzyńskiego jako źródle opiekuńczej bezwarunkowej miłości. Shusaku Endo jest autorem *The Life of Jesus* (przeł. R. Schuchert, Nowy Jork 1973) oraz *The Golden Country*, sztuki opisującej prześladowania chrześcijan japońskich w XVI i XVII wieku. (*The Golden Country*, Boston-Tokio 1970). Współcześnie Yamada cytuje wyniki badania przeprowa-

Trudno znaleźć właściwe metody ewaluacji dla relacji zależności w kulturach zachodnich, gdzie wymogi dualistycznego widzenia rzeczy lokują „zależność” i „niezależność” w binarnej opozycji z wszystkimi konsekwencjami natury etycznej, światopoglądowej i społecznej. W rezultacie sama idea „zależności” rozumiana jest albo jako wstydlive obniżenie własnego statusu i prowokowanie związanych z tym zagrożeń, albo jako furtka do szarej strefy, w której panoszą się korupcja i bezprawie³⁴. Obowiązujący powszechnie paradygmat logiczny osłabia przejrzystość idei „współzależności”, w której zależność i niezależność pozostawałyby w dynamicznej równowadze. Ten stan rzeczy trwa, mimo akceptacji procesualnego i relatywistycznego modelu rzeczywistości, na gruncie nauk ścisłych, a także w odniesieniu do środowiska naturalnego, czego dowodem jest rosnące znaczenie ruchów pro-ekologicznych. Podstawy zachowań społecznych są jednak znacznie bardziej złożone i sięgają głęboko w przeszłość. Warunkiem modyfikacji świadomości psycho-społecznej, jak sugerują zwolennicy relatywistycznego paradygmatu w doświadczaniu i opisywaniu świata, byłoby jednocześnie przemyślenie koncepcji podmiotu oraz jej pochodnych – wielkich zachodnich tematów wolności i praw jednostki.

Można jednak rozważać kroki mniejsze. Nawiązując do koncepcji, jaką stworzył Doi, Saul Scheidlinger z nowojorskiego Albert Einstein College of Medicine pisze o potrzebie powrotu do społeczności postrzeganych jako figura ‘Matki’, ewentualnie ‘Wspólnoty Matki’³⁵. W tym kontekście byłaby to konstrukcja wyjaśniająca (poprzez mechanizmy *amae*) funkcjonowanie wspólnoty, która poprzez wzajemne wspieranie się jej członków staje się kolektywną przestrzenią reaktywacji na wespół uświadomionych tęsknot za, jakże archaicznym, poczuciem przynależności.

dzonego wśród japońskich katolików, którzy „za najważniejszą postać w Biblii uważają Maryję” (H. Yamada, *Different Games...*, s. 122). Opisany powyżej scenariusz miłości prymarnej Balinta, oraz podstawy *amae* Doi’ego, zapomniane w życiu polityczno-społecznym, odnajdujemy więc w kulcie Maryjnym; model słodkiej zależności wznosi się tu na poziom idealnej „słodkiej niewoli”, której opoką jest najwyższe zaufanie pokładane w zawsze-wybaczającej, zawsze-pomocnej, bezpiecznej przystani.

³⁴ Również Doi nie poszukuje *amae* w każdej relacji zależności; raczej nieustannie wskazuje na jego interakcje z normami regulującymi ludzkie zachowania. Relacje zależności obejmują szeroki zakres postaw, definiowanych oprócz *amae* także przez różnorodne formy zobowiązań, paternalizm, czy też litość. Por. F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 200.

³⁵ Scheidlinger – na podstawie korespondencji z Doi – twierdzi, że w każdym przypadku, kiedy dana grupa funkcjonuje jako ‘Grupa Matka’, jej członkowie, niezależnie od kontekstu kulturowego, doświadczają działania *amae*. Por. S. Scheidlinger, *On the concepts of amae and the Mother-Group*, „Journal of American Academy of Psychoanalysis” 1999, nr 27, s. 91–100.

Maria Korusiewicz

„Grasshopper and the Ants.”

***Amae* and the Forgotten Aspects of the Question of Community**

The essay presents the notion and phenomenon of *amae*; one of the key-terms of Japanese culture introduced to international language of humanities by Doi Takeo. *Amae* is usually defined as the basic need to be responded to, taken care of and cherished in the mutually interactive relation which includes seeking and receiving the indulgence of the other party. The ideal model of *amae* is to be found in the mother/child relation. The term has no equivalents in Indo-European languages, however, the *amae*-type relations with their multidimensional (positive and negative) influence on social life do exist in every society including the Western ones; they help to maintain an individual's sense of belonging to a given community, create proper environment for practical application of such 'unpopular' notions as responsibility, trust, loyalty and the feeling of safety. However, the positive implications of *amae*-like social relations still await reconsidering in the Western, deeply individualistic, world.