

*Tinka DELAKORDA KAWASHIMA*

## »Brezvezna« japonska družba in prakse pripadanja v času pandemije

### 1 Uvod

**S** taranje prebivalstva, anonimne smrti, enočlanska gospodinjstva in šibke lokalne vezi so pripeljali do označevanja japonske družbe kot družbe brez vezi ali *muen shakai*. Z izrazom *muen shakai* so mediji označili družbo, v kateri se pogloblja družbena izolacija zaradi primanjkljaja vezi med družinskimi člani, sorodniki, prijatelji ipd. Po drugi strani so nekatere sociološke in religiološke raziskave pokazale, da prav družbena izoliranost prebuja potrebo po povezovanju oziroma celo prekomernem povezovanju. Članek preverja, kakšni družbeni odnosi se pokažejo v novih razmerah »obvezne« družbene izolacije zaradi covid-19. Na Japonskem vlada ni izrecno prepovedala in sankcionirala »druženja« ter je odgovornosti in dolžnosti za skupno blaginjo naložila posameznikom kot članom skupin. Kako se v japonski družbi spopadajo s covidom-19, se zdi v veliki meri odvisno od obstoječih medosebnih vezi ter pripadnosti skupinam in skupnostim.

V najnovejši integrirani analizi družbeni psihologi na osnovi izkušenj s covidom-19 ugotavljajo, da je v kriznem času samoizolacije nujno ohranjati

občutek pripadnosti drugim. Ali bomo samoizolacijo preživel brez hujših zdravstvenih posledic, ni odvisno toliko od *družbenega kontakta* in njegove *pogostosti* kot od *občutka povezanosti* z drugimi (skupno petje med izolacijo za ohranjanje skupnosti). Spopad s covidom-19 temelji na snovanju skupnih identitet (Jetten et al. 2020). V avstralskih, evropskih in ameriških družbah, ki jih raziskovalci vzamejo pod drobnogled, pa to ni zlahka izvedljivo, saj so v teh družbah skupine in skupinska povezanost historično prikazane kot »toksične« (Jetten et al. 2020, 92; Le Bon 1895). Nasprotno, če želimo ljudi zaščititi pred toksičnimi posledicami izolacije, moramo njihovo pozornost usmeriti na doslej zanikani pomen skupinske povezanosti.

Vpliv na negativno dožemanje skupinske povezanosti izhaja iz argumentov piscev, kot je Gustave Le Bon, ki je zagovarjal tezo, da v množici izgubimo svoj jaz (ang. *self*) (Jetten et al. 2020, 92). V knjigi *The Crowd* (Le Bon 1895) pojasnjuje, da izgubimo sebe, ko se potopimo v množico. Ker je posameznikov jaz edini veljaven vir standardov, ki vodijo naše vedenje, izguba sebe pomeni izgubo vsakega vira standardov (Jetten et al. 2020, po Le Bon 1895). Prav tu se pokažejo radikalne posledice družbene identitete (Jetten et al. 2020, 93). Pri t. i. modelu družbene identitete množičnega delovanja ne izgubimo identitete, temveč zgolj preidemo iz osebne v družbeno identiteto (p. t.; Reicher 1984; 1987). Torej ne izgublamo standardov, le osnova našega vedenja se z osebnih standardov premakne na kolektivne norme, vrednote in prepričanja. Jasen primer takega premika lahko vidimo v trenutku, ko se ustavi vlak. Sprva so potniki posamezniki, ki ne čutijo nobene povezanosti z drugimi potniki. Vendar ko se vlak ustavi, začno ti posamezniki govoriti med seboj, zagovarjati pravice potnikov, kritizirati železniško družbo ter si izmenjavati hrano in pijačo (p. t., 94). Takšni občutki kolektivnih vrednot in s tem povezana solidarnost se lahko prebudijo v raznih okoliščinah, slučajno ali pa ravno s tem namenom, denimo med obiski svetih krajev ob prazniku (Delakorda Kawashima 2016). V prispevku pregledam gradivo o identiteti, medčloveških odnosih, kulturi in religiji. Medtem ko so novi izsledki psihologije pokazali, da je na razlike koristno gledati ne kot na »značilnosti posameznikov«, temveč kot na razlike med kulturnimi sistemi, v katerih prebivajo. Pojasnjujejo, da lahko kulturni sistem posameznike spodbuja k bolj ali manj individualnemu/kolektivnemu delovanju, k neodvisnosti/soodvisnosti, posamezniki pa bodo to izrazili na različne načine in v različni meri. Ne moremo reči, da so Američani po značaju neodvisni in individualistični, Japonci pa soodvisni in skupinsko usmerjeni. Lahko pa pogledamo, kakšno prosocialno oziroma kolektivno usmerjeno delovanje spodbujajo razni akterji v teh kulturah oziroma družbah (in kakšen odziv opazimo pri posameznikih). Ti pogledi so zanimivi, če jih postavimo ob

bok religioškimi znanostim na Japonskem, ki, kot se zdi, ravno obratno, na posameznikovo (ne)religioznost rade gledajo kot na značilnost kulture, ki ji je posameznik podrejen. Ali ni ravno to način, kako se poudarja skupna družbena identiteta in pripadnost skupni kulturi?

V članku najprej povzamem nekatera prevladujoča spoznanja trenutnih globalnih razprav o pandemiji covid-19 ter pomenu medosebnih vezi in pripadnosti drugim oziroma skupnosti. Potem bom, opirajoč se na študije sociologije, psihologije, kulturne antropologije in religije, poskušala osvetliti, kako raziskovalci razlagajo stanje in pomen medosebnih vezi in odnosov v sodobni japonski družbi in kakšne historične religiozno-etične osnove jim pripisujejo. Nazadnje bom opozorila na nekatera neobravnavana področja in na nujnost interdisciplinarnega raziskovanja vedenja, vrednot, odnosov, identitete in religije v japonski družbi.

## 2 Strategija spodbude proti covidu-19 na Japonskem

Primerjalna analiza skupne vloge, ki jo imata institucionalni in kulturni kontekst pri krojenju vladnih politik (ang. *policymaking*), je pokazala, da ni ene same strategije, ki bi ustrezala vsem državam (Yan et al. 2020). Japonska vlada je 25. februarja 2020 prvič izdala Osnovne uredbe za nadzor koronavirusa, ki so bile od izdaje revidirane štirikrat, še posebej potem, ko je 7. aprila izredno stanje začelo veljati v sedmih prefekturah (Saitama, Chiba, Tokio, Kanagawa, Osaka, Hyogo in Fukuoka). Čeprav ima Japonska enoten vladni sistem, so podnacionalne vlade z zakonom dobile precej avtonomije v procesu oblikovanja politike (Jacobs 2003). Tako Japonska doslej ni izvajala obveznih političnih posegov, delno tudi zato, ker centralna vlada ne more prisiliti k zaprtju ali kaznovati državljanov zaradi kršitve pravil. Tudi potem, ko je bilo izredno stanje 16. aprila razširjeno na vseh 47 prefektur, japonska vlada ni sprejela obveznih ukrepov, kot je lockdown, ki so jih sicer izvajali v drugih državah. Poleg tega je bila razglasitev izrednih razmer bolj simbolna gesta kot poteza, ki dejansko vključuje prenos dodatnih pooblastil na lokalne vlade. Na primer, specifični ukrepi lokalnih politik, ki so usmerjale vedenje posameznikov v Tokiu in na Hokkaidu, so bili uvedeni pred priporočili nacionalne vlade v izrednih razmerah.

Osnovna odzivna strategija proti covidu-19 na Japonskem vključuje tri stebre: zgodnje odkrivanje, intenzivno nego in zagotavljanje zdravstvenih storitev ter vedenjske spremembe državljanov. Japonske oblasti so objavile smernice o »treh C« (closed spaces, crowded places, close-contact settings: zaprti prostori z nezadostnim prezračevanjem, prenatrpani prostori in pogovori na

kratki razdalji), da bi javnosti zagotovile ključne informacije o tem, kako se izogniti okužbi, ter usmerjale in izobraževale javnost med pandemijo. Okužb t. i. »grozdov« je še posebej veliko, ko se prekrivajo »trije C«. Zato so oblasti na Japonskem, da bi zmanjšale stike med ljudmi, prebivalcem priporočale, naj se izogibajo »trem C«. Sorazmerno manj strog odziv, dodeljen Japonski, naj bi bil v veliki meri posledica decentraliziranega režima in tesne kulturne usmeritve (p. t.). V kontekstu t. i. »tesne kulture« naj bi bili državljani bolj pripravljeni upoštevati vladne ukrepe (Gelfand 2012), ker poudarjajo solidarnost in pravila ter se ozirajo na druge. Gelfand et al. (2011) so pokazali, da lahko sproščenost/tesnost kulturne usmeritve vpliva na posameznikovo upoštevanje družbenih norm ter na percepcijo odgovornosti državljana v odnosu do države. V azijskih državah, kot sta Kitajska in Japonska, naj bi prevladovala tesna kultura kot posledica konfucijanske dediščine. V teh državah naj bi z ukrepi zajezili covid-19, drugod, kjer prevladuje sproščena kultura, pa ljudje kažejo manj razumevanja za usmerjanje njihovega vedenja ter se bolj zanašajo na samoregulacijo in samoodgovornost (Gelfand 2012; Markus in Kitayama 1991).

### 3 Solidarnost v krizi

Pri človeškem vedenju gre za številne procese na več ravneh. Ugotovili so, da so nekatere individualne značilnosti, kot so osebna občutljivost za pravico in družbene vrednote, ter demografske značilnosti, kot so spol, starost in dohodek, povezane z visoko verjetnostjo prosocialnega vedenja (Zagefka in James 2015). Vendar pa, kot se pokaže z nenadnimi dejanji solidarnosti (ali včasih sovraštva) v časih krize, vedenja ne moremo razložiti zgolj v odvisnosti do relativno stabilnih individualnih razlik. Potrebna je razlaga na ravni družbe. Raziskave naj bi pokazale, da so ljudje bolj nagnjeni k pomoči in sočustvovanju s posamezniki, ki jih dojemajo kot člane iste skupine, kot s tistimi zunaj nje. Solidarni smo torej s tistimi, s katerimi si delimo družbeno identiteto (Yzerbyt in Phalet 2020).

Zgodovinsko gledano se v krizah kot najbolj odporne izkažejo skupnosti, za katere so značilna močna in gosta že obstoječa družbena omrežja ter norme zaupanja in vzajemnosti. Takšna omrežja omogočajo boljšo pripravljenost na nesreče (Reininger et al. 2013), večjo solidarnost med katastrofami (Aldrich 2017) in boljše okrevanje po nesrečah (Aldrich 2012). Vendar pa se lahko solidarnost skupnosti in skupinska solidarnost pojavita spontano v neposrednem kontekstu krize (p. t., 104). Kakor koli že, ali se solidarnost zmore ohraniti dolgo po krizi ali ne, je temeljnega pomena pri soočanju z dolgoročnimi problemi ob izgubi socialnih omrežij in preživetja. Kot odgovor na te številne težave

so skupine in solidarnost najpomembnejše – tako iz praktičnih razlogov kot zaradi ohranjanja duševne in fizične blaginje skupnosti (Jetten 2020).

## 4 Skupine, ki jim pripadamo

Kriza vpliva na to, kako rišemo meje med nami in drugimi, med tujci in prijatelji, sovražniki in zavezniki, sodržavljeni in tujci. V času covida-19 so prišle do izraza skupnosti, ki jim pripadamo (družina, lokalna skupnost, država). V času krize naj bi bolj prišla do izraza občutek povezanosti s skupino in predstava o sebi kot njenem članu oziroma pripadniku (Jetten et al. 2020, 60). Različno formuliranje nevarnosti, ki jo predstavlja covid-19, ima posledice za skupino. Poveča se tudi potreba po razumevanju, kaj pomeni biti član teh skupin in kako je prav v skladu s tem ravnati. »Kakšen bi bil najboljši odziv skupnosti?« »Kako naj najbolje poskrbim za družino?« »Za kaj smo odgovorni učitelji v danih okoliščinah?« »Kaj se pričakuje od zagovornikov manjšin?« V razmerah pandemije se pogosto pokaže, da nevarnosti ne predstavlja virus, ampak tisti, ki so zunaj naših skupin (druga država ali skupnost). Idealistično se zdi rešitev iskati v poudarjanju »naše skupne humanosti« v boju proti zunanjemu sovražniku – virusu, ker meje med »nami« in »njimi« vendarle ostajajo tu.

## 5 »Skupaj narazen« smo lahko samo z utrjevanjem skupnosti in pripadnosti

V psiholoških znanostih, kjer dobro poznajo negativne vplive družbene izolacije na posameznikovo zdravje (gl. antropologija osamljenosti), so poskušali odgovoriti na vprašanje, kako ne zboleti v času samoizolacije; to je težava, s katero se soočajo posamezniki povsod po svetu.

V knjigi *Skupaj (ko smo) narazen (Together apart 2020)* premišlujejo, zakaj lahko družbena izolacija tako škoduje zdravju. Pri tem so (ponovno) prišli do ključnega spoznanja, da so ljudje družbena bitja, ki zavest o sebi in lastni vrednosti črpajo iz članstva v skupini. Istovetenje s skupino upravičuje družbeno pomoč ter nam daje skupen cilj in nadzor, kar je bistvenega pomena za zdravje. Ne samo pripadnost skupini, tudi družbene dejavnosti ne bi smele biti obravnavane kot »dodatne možnosti«, ki jih posameznik izbira med vsemi drugimi dejavnostmi. Skupine so ključnega pomena za zdravo psihološko delovanje, saj nam omogočajo, da izživimo svoje družbene identitete (Jetten et al. 2020, 76). Avtorji še poudarjajo, da številna priporočila, kako ostati povezani v času samoizolacije, da bi se izognili boleznim (kot sta poudarjanje potrebe po osebni ali video stiku namesto telefona ali sporočil in

nagovarjanje ljudi k vsakodnevnim stikom), zgrešijo smisel, ker se ne osredotočajo na osrednjo vlogo družbenih identitet – subjektivni občutek pripadnosti večjemu kolektivu.

## 6 Osebna in družbena identiteta – neodvisnost in soodvisnost

Samopodobo oziroma v kolikšni meri bo posameznik sebe doživljal kot ločenega oziroma neodvisnega ali soodvisnega od drugih, naj bi določala kultura. Markus in Kitayama (1991) sta prepoznala številne načine neodvisnosti ali soodvisnosti, za katere sta pričakovala, da se bodo sistematično razlikovali med posamezniki, ki živijo v severnoameriškem in vzhodnoazijskem kulturnem okolju. Načini neodvisnosti so vključevali (med mnogimi drugimi) predstave o sebi kot ločenem od drugih, poudarjanje lastne izjemnosti, dajanje prednosti osebnim ciljem pred cilji drugih in samoizražanje. Načini soodvisnosti naj bi vključevali predstave o sebi v odnosu do drugih in v skladu z drugimi, žrtvovanje osebnih ciljev za druge in samoobvladovanje. Čeprav je bilo iz raziskav videti, da tovrstne osebnostne težnje prevladujejo, so Kitayama et al. kasneje opozorili, da je treba neodvisnost in soodvisnost razumeti ne kot lastnosti posameznikov – kot namiguje izraz »samopodoba« –, temveč kot lastnosti kulturnega konteksta, ki ga posamezniki naseljujejo. Kulturni sistemi lahko posameznike spodbujajo, da razmišljajo, čutijo ali se vedejo neodvisno ali soodvisno, vendar lahko posamezniki v istem sistemu sprejmejo zelo različne načine izpolnjevanja teh širokih »kulturnih nalog« (Kitayama et al. 2009).

Na Japonskem, kjer prevladuje kolektivistična filozofija, naj bi ljudje cenili harmonične medosebne odnose. Kolektivistične kulturne vrednote naj bi vzgajale soodvisno samopodobo. Kot primere vrednot, ki so skladne s soodvisnim sebstvom in kolektivističnimi kulturami, Markus in Kitayama (1991) navajata (med mnogimi drugimi kulturnimi primeri) še kitajsko poudarjanje kolektivnega blagostanja vseh ljudi, ki prevlada nad individualnim, medsebojno povezanost in prijaznost ter hispansko poudarjanje sprejemljivosti ter občutljivost za mnenja drugih in medsebojno razumevanje (Marčič in Kobal Grum 2009, po Fleming in Watkins 2001). Oseba s soodvisno samopodobo aktivno išče odnose z drugimi, je pozorna na potrebe drugih in želi ohraniti ter negovati odnose (Bakan 1996).

V novejši psihološki študiji, v kateri so sodelovali avtorji z vseh celin, pa trdijo, da teoretični kontrast med »neodvisnosnostjo« in »soodvisnosnostjo« ipd. odraža širšo težnjo zahodne ljudske in znanstvene misli, ki individualnost in

socialnost opredeljuje na dveh nasprotujočih si polih; tj. neozirajoč se na raziskovalce številnih strok, ki so doslej dokazovali, da sta individualnost in socialnost nujna in vzajemno delujoča vidika človekovega delovanja v katerem koli kulturnem sistemu (Vignoles et al. 2016, 969; Guisinger in Blatt 1994; Kagitçibas, i 2005; Matsumoto 1999; Spiro 1993; idr.). Upoštevaajoč to vzajemno delovanje individualnosti in socialnosti, so se raziskovalci osredotočili na preverjanje, *koliko* so posamezniki v zahodnih in nezahodnih kulturah neodvisni oziroma soodvisni, namesto da bi se spraševali, na *kakšen način* so neodvisni in soodvisni (Vignoles et al. 2016).

## 7 »Brezvezna« ali nepovezana japonska družba

Demografski, družbeni in ekonomski problemi naj bi Japonsko spremenili v družbo brez vezi ali nepovezano družbo *muen shakai* 無縁社会. Dokumentarec NHK je leta 2010 razglasil, da je japonska družba brez vezi (日本放送協会 Nihon Hoso Kyokai 2010). Pika na i tedanjim družbenim težavam naj bi bilo 32,000 ljudi, ki so leta 2009 umrli anonimne smrti. Takrat je izraz *muen shakai* postal sinonim za nove oblike družbene izolacije. Mediji, uredništva, akademiki in časopisi so Japonsko 21. stoletja burno kritizirali kot družbo, nespособno skrbeti oziroma celo nezmožno »prepoznati« svoje umrle (Rowe 2011, 44). Dokaz za zaton družbenih vezi, piše Rowe, je propad grobov, katerih postavitev in skrb zanje sta sloneli na razširjeni družini oziroma družinskih vezeh v okviru generacije in med generacijami (p. t., 45).

S terminom *muen* (skupaj s *kugai* 公界 in *raku* 楽) so v srednjeveških dokumentih opisovali kraje zunaj sekularnega nadzora, kot so templji, svetišča, trgi in mostovi, v razširjeni rabi pa se termin nanaša na ljudi brez tuzemskih vezi (Amino 2007). Beseda *muen* (無縁) izhaja iz budističnih tekstov in pomeni »biti nevezan« ali »neodvisen« (tj. brez karmičnih vezi); *kugai* se navezuje na templje kot bivališča tistih, ki so presekali sekularne vezi, *raku* pa se nanaša na idealni svet (ali paradiž). V srednjeveškem obdobju so termini pomenili svobodo, vendar so pozitiven pomen izgubili s centralizacijo države konec 16. stoletja (p. t.).

## 8 Družbeni odnosi na osnovi vere v obstoj *en*

Nasproten pomen »brez vezi« (*muen*) je »vez« (*en* 縁). Beseda *en* v pogovorni japonščini pomeni povezanost z drugimi, dejansko in mistično. Imeti vez (縁がある *en ga aru*) pomeni imeti vez ali biti povezan po naključju ali usodi. Privezati vez (縁結び *en-musubi*) pomeni najti partnerja ali se poročiti.

Regionalni *en* (地縁 *chien*) se nanaša na vez z rojstnim krajem ali vasjo, družine pa so povezane s krvnimi vezmi (血縁 *ketsuen*). V slovarju Nippon Kokugo Daijiten (Hayashi 1986) je še 35 besednih zvez, ki se začnejo z *en*, kar govori o pomembnosti tega koncepta v japonskem jeziku in kulturi.

*En* je hkrati osnovno načelo budistične doktrine »odnosnega izvora« (縁起 *engi*, skt. *pratitya samutpada*), po katerem je vse v vesolju fizično in mentalno povezano z zapletenimi verigami vzrokov in pogojev oziroma okoliščin. Koncepti, kot so vzročnost, trpljenje, pa tudi potencial končati trpljenje, naj bi bili skupni vsem budističnim tradicijam po svetu (Boisvert 2004, 669–70).

Pomen in raba koncepta *en* v japonski kulturi govorita o tem, kako posamezniki vidijo sebe v odnosu do družbe. V doktrinskih in kulturnih pomenih termina *en* je identiteta posameznika zajeta v mrežo zvez in povezav. Z drugimi besedami, piše Rowe, je v pomenu *en* identiteta posameznika zanikana (Rowe 2011, 46). Vezi *en* so večstranske, pozitivne, ker nas povezujejo z vsemi in vsem, negativne, ker nas navezujejo in nam omejujejo svobodo. *En* torej zadeva žive, njegovo nasprotje oziroma odsotnost vezi *muen* pa v glavnem zapuščene mrtve (無縁仏 *muenbotoke*), za katere noben naslednik ne skrbi. Človeka ne more doleteti kaj hujšega kot to, da postane *muenbotoke* ali t. i. »lačen duh« (餓鬼 *gaki*). Ti naj bi tavalj po svetu kot preganjani in strašljivi duhovi, ki ne morejo najti miru in ponovnega rojstva v budistični čisti deželi. Rowe v raziskavah ugotavlja, da se ljudje na Japonskem tudi danes bojijo postati *muenbotoke*, še bolj pa tega, da bi sami povzročili, da taka usoda doleti njihove prednike. Ni jasno, ali današnji Japonci verjamejo v obstoj *muenbotoke* ali ne.

Med glavnimi zagovorniki uvajanja koncepta *en* v sistem medosebnih odnosov v kontekstu japonske kulture je bil Ishii, ki je predlagal celo t. i. »budistično ensko percepcijo sveta in ensko etiko« za novo paradigmo raziskav o »japonskih človeških odnosih« (Ishii 1998).

To je bil njegov odgovor na »slepo« sprejemanje evropo/ameriškokentričnih raziskovalnih paradigem mnogih japonskih sociologov, psihologov in kulturnih antropologov, katerih znanstveni pristopi so temeljili na zahodnih vrednotah individualizma. V skladu z vrednotami individualizma naj bi veljalo, da so odnosi, temelječi na samostojnih posameznikih, naprednejši od odnosov, ki temeljijo na kolektivistično usmerjenih posameznikih (Ishii 1998, 109).

Ishii trdi, da je vera v obstoj namenjene zveze *en* nekakšen pogled na svet, saj ne zadeva samo medčloveških odnosov, ampak tudi odnose med človekom in nadnaravnim ter človekom in naravo. Vera v obstoj namenjene zveze *en* (t. i. enska percepcija sveta) naj bi bila tudi v sodobni japonski družbi zelo razširjena



(p. t., 112). Na osnovi te vere ljudje krojijo, določajo in ohranjajo medčloveške odnose, zato avtor predlaga še relacijsko obravnavo odnosov na Japonskem kot nasprotje analitični obravnavi, temelječi na individualiziranih odnosih v zahodnih družbah. Poleg Ishiija je tudi Hamaguchi poskušal *en* in človeške odnose povezati v sistem. Uvedel je termin *kanjin* 間人 ali kontekstualna oseba ter predlagal, da je treba medosebne odnose na Japonskem obravnavati z upoštevanjem koncepta *en* in »medosebne vmesnosti« (Hamaguchi 1985).

Ishii ni edini opozarjal na tak trend, tedaj že znana je bila tudi kritika N. R. Rosenberger. Opozorila je na etnocentrične poglede na medčloveške odnose, ki idealizirajo demokracijo v zahodnih družbah, kjer je odločanje mogoče zaupati racionalnim posameznikom, nezahodne družbe pa zaradi kohezije ljudi nadzirajo s pomočjo kolektivnosti in vpetosti v odnose na podlagi vraževerja (Rosenberger 1992, 2). Rosenbergerjeva je promovirala etnorelativizem v raziskavah medosebnih/človeških odnosov in trdila, da morajo tudi zahodni raziskovalci razumeti, da doseganje sebe poteka prek povezovanja z drugimi. Prav tako je opozorila na razliko v dojemanju medosebnih odnosov; pri zahodnih pogledih na odnose pogosto pričakujemo, da bodo namerno nadzorovani in manipulirani za doseganje osebnih ciljev. To naj bi bilo tuje večini Japoncev, ki odnose razumejo kot dane in naravno se spreminjajoče. Podobne ugotovitve so Prunty, Klopff in Ishii obravnavali v primerjalni študiji o praksi argumentiranja. Pišejo, da je Japoncem argumentiranje tuje in da ga niso vajeni izvajati, da ne bi porušili ravnovesja med udeleženci pogovora. Američani po drugi strani zaradi pozitivnega pogleda na argumentiranje z njim ne porušijo odnosov, četudi jih začasno pretrsejo (Prunty et al. 1990, 78).

Zanimanje za raziskovanje medosebnih odnosov kot ključnih za človekovo duševno in fizično blaginjo ter njihov pomen za smisel življenja je že dolgo prisotno v različnih znanstvenih disciplinah (Fleming in Baum 1986). V študiji medkulturne psihologije Berry et al. (1992) pišejo o tem, da si ljudje v azijskih kulturah navadno prizadevajo k povezanosti, odnosnosti in soodvisnosti, kar izvira iz predstave o sebi ne kot o samostojni (ločeni) entiteti, ampak inherentno povezani z drugimi (p. t., 94). Primerjalna študija neodvisnosti/soodvisnosti bi morda bila bolj smiselna med azijskimi kulturami, kjer bi lahko našli več skupnih imenovalcev za določene načine izražanja in vedenja. Pomen vere v *en* za medosebne odnose bi bilo zanimivo preverjati s primerjalno študijo kultur z močno prisotnostjo vere v *en*, na primer kitajske.

Seveda pa je treba upoštevati že omenjeni argument, da lahko kultura samo spodbuja posameznike k dejanjem, koliko in kako se bodo ti odzivali in sprejemali, pa je odvisno od njih samih. V najnovejših raziskavah medkulturne

psihologije so pokazali, da je bolj kot dihotomijo neodvisnosti in soodvisnosti medosebne odnose smiselno raziskovati na podlagi »odprtosti« posameznikov (ang. *self-disclosure*), ki je odvisna od različnih stopenj »mobilnosti odnosov« znotraj iste kulture in med kulturami (Schug et al. 2010).

## 9 Negativen učinek družbene izolacije za zdravje, osamljenost in samomor

Kako posamezniki doživljajo sebe v odnosu do drugega, skupnosti in družbe na sploh, se pokaže na nasprotni strani psihološkega zdravja, ki posameznike spodbuja k samomoru – govorimo o strahu pred družbeno zapuščenostjo. Iz psiholoških in antropoloških raziskav vemo, da je strah pred družbeno zapuščenostjo in pred tem, da nas nihče ne bi več potreboval, glavni razlog za samomor v japonski družbi. Hkrati so raziskave pokazale, da je družbena koristnost posameznika pri številnih Japoncih glavni predpogoj pozitivne samopodobe, blaginje in pozitivnega odnosa do življenja. Študije samomora na Japonskem pričajo o nujnosti pripadanja in vzajemnega priznavanja. Vendar ali so ti problemi nastali zaradi razmer na Japonskem ali jih najdemo tudi drugod po svetu? Pomanjkanje odnosov in človekova »nekoristnost« sta temi, s katerima se ukvarjajo v antropologiji osamljenosti. Sogovorniki v raziskavah ju navajajo kot glavna razloga za osamljenost, ki je eden glavnih izzivov javnega zdravja današnjega časa (Ozawa-de Silva in Parsons 2020). Avtorji poskušajo preseči vidik javnega zdravstva in osamljenost obravnavajo kot družbeni pojav, ki vpliva na vse. Občutki osamljenosti, zavrženosti in družbene izključenosti so del človeške izkušnje. Danes govorimo celo o epidemiji osamljenosti.

Osamljenost ni bolezen, ampak naravno stanje, ki priča o tem, da smo ljudje družbena bitja. S pandemijo covid-19 se je pokazala naša potreba po povezanosti. Če smo pred pandemijo zanemarjali odnose in doživljali osamljenost, nas je obvezna izoliranost opomnila na pomen družbene povezanosti in nas prisilila k vzpostavljanju vezi prek spleta. Fizična in družbena izolacija tudi nista sinonima za osamljenost, kot jo pogosto napačno obravnavamo. Raziskovalci so pokazali, da lahko stanje osamljenosti dojemamo kot družbeno izolacijo, ni pa to dejanska fizična izolacija. Družbena izolacija je fizična in družbena realnost, medtem ko osamljenost razumemo kot čustveno in subjektivno realnost. Sebe družbeno izolirati iz pozornosti do drugih (v času covid-19) lahko povzroči manj osamljenosti. Številni so v času pandemije izkusili, da so prek spleta postali bolj povezani z drugimi, s katerimi sicer niso imeli veliko interakcij. Na drugi strani pa so se tisti, ki so že pred pandemijo živeli fizično oddaljeni od svojcev, zavedali svoje siceršnje osamljenosti.

Evolucijska psihologija ima močne dokaze, da so razlogi, zaradi katerih se osamljenost ponavlja v naših življenjih, univerzalni, ker izhajajo iz osnovne potrebe po pripadanju in vzajemnem priznavanju (ang. *mutual recognition*) (Ca-cioppo in Patrick 2008; De Waal 2010; Rochat 2009; Ozawa-de Silva 2020). To sicer ne pomeni, da je osamljenost povsod doživeta enako, so kulturne razlike in različne intenzitete osamljenosti. Ker osamljenost izhaja iz potrebe po povezovanju, »nanjo ne smemo gledati kot na motnjo, ampak kot na naraven izraz tega, kar pomeni biti družbeno bitje, ki je rojeno v družbo in obstaja znotraj družbe« (Ozawa-de Silva in Parsons 2020).

Pomen kulturnih in družbenih pričakovanj (uspeh v šoli in službi, pogled na družino, vloga staršev itd.) za posameznikovo blaginjo se še posebej dobro vidi na izkušnji imigranta. Ta lahko skuša živeti po meri domačinov, a se doživlja kot družbeno izoliranega zaradi primarno osvojenih družbeno-kulturnih pričakovanj do sebe v odnosu z družbo, ki so v konfliktu z novimi pričakovanji gostujoče kulture.

Za razumevanje japonskega konteksta oziroma kulturnega sistema bi morali poiskati odgovora na vprašanja: »Kaj pomeni biti del skupine in skupnosti na Japonskem? Kakšna pričakovanja posamezniku nalagata družba in kultura?«

## 10 Medosebni odnosi in prakse pripadanja

Tu je pomembno izpostaviti sociološke študije, ki opozarjajo na posebnosti sodobnih medosebnih odnosov zaradi razpada tradicionalnih skupnosti, temelječih na *en*. Doi trdi, da se v današnji družbi, v kateri tako tradicionalne krvne (*ketsuen*) kot krajevne (*chien*) skupnosti in sodobne družbene organizacije, kot so šole in podjetja, izgubijo svojo regulacijsko moč nad posamezniki, mladi ne rodijo v že obstoječe človeške odnose, ki zagotavljajo družbeno pripadnost, temveč morajo ustvarjati lastne odnose in jih nenehno poskušati vzdrževati sami (Doi 2014). Hrepenenje po močnih medosebnih vezeh (Fujiwara 2019) in želja po priznanju mlade silita k prekomernemu povezovanju. Skupina sociologov je z longitudinalno študijo pokazala na spremembo v medosebnih odnosih in dejavnikih, ki pri mladih Japoncih pogojujejo srečo in ljubezen (Fujimura et al. 2016). Znana etnografska študija mladih in mobilnih telefonov na Japonskem je pokazala, da mobilni telefoni omogočajo »konstantno intimno skupnost« z bližnjimi prijatelji in partnerji (Nakajima et al. 1999). Takšno skupnost naj bi ustvarili še posebej tisti mladi, ki živijo v mestih, so postali neodvisni in nimajo več močnih vezi s skupnostjo v domačem kraju. Povezanost s svojimi bližnjimi skupinami ohranjajo s pogostim srečevanjem na telefonu, kjer čutijo 24-urno psihološko povezanost (p. t., 90).

## 11 Družbene vezi in religija

Pripadanje in medčloveški odnosi so kot religija današnjega časa (Day 2011). Day religijo predstavi kot medčloveške odnose na primeru družbe v Veliki Britaniji. Ta je sestavljena iz različnih vrst obredov in praznikov, osredotočenih na različne skupine ljudi, kot so družina, lokalna skupnost, prijatelji in sodelavci.

V religiološki študiji Fujiwara trdi, da je japonska »nereligioznost« (mu-shuukyō 無宗教) pravzaprav nova verzija »religije (kot) človeških odnosov«, kar lahko imenujemo »prakticiranje pripadanja«. Medtem ko danes predvsem mladi prakticirajo pripadanje v intimni sferi, je nekoč religija kot človeški odnosi (prakticiranje pripadanja) regulirala javno sfero. V času modernizacije z delitvijo na religiozno/sekularno po zgledu zahoda se je ta navzven kazala kot sekularna v primerjavi s svetovnimi religijami kot izbirami posameznika. Fujiwara pokaže, da je »vrnitev odnosov«, kot jih imenuje, viden trend ne samo pri nereligioznih praznikih in ritualih, ampak tudi v duhovni kulturi in institucionalni religiji. Trend se kaže v nekakšni obsesiji s *tsunagari* つながり (odnosi, povezanost) in *shounin* 承認 (priznanje).

Posebnost Japoncev po drugi svetovni vojni naj bi bila »nereligioznost«, kot jo radi označujejo avtorji *Nihonjinrona* (日本人論) – teorije o edinstvenosti Japoncev. Zanimiv podatek je, da zaradi zagovarjanja homogenosti Japoncev ni raziskav, ki bi preverjale, ali pri teh, t. i. nereligioznih Japoncih obstaja povezava med pogledi na religijo ter pogledi na moralo in politiko, tudi zato, ker velja prepričanje, da je večina Japoncev nereligioznih (Fujiwara 2016, 125; Delakorda Kawashima 2019). Japonski religiologi na japonsko nereligioznost gledajo kot na značilnost kulture, ne kot na osebno identiteto. Znani religiolog Yanagawa Keiichi je že v 90. letih pisal, da je praksa praznika *Obon* namenjena osrednji ideji, da morajo biti človeški odnosi med živimi in predniki ter med živimi dragoceni. Religija Japoncev, piše, tako ni vera v Boga ali pripadnost religiozni instituciji, ampak temelji na medčloveških odnosih in je »religija medčloveških odnosov« (*ningenkankei no shuukyō* 人間関係の宗教) ali celo »religija kot človeški odnosi« (*ningenkankei toshite no shuukyō* 人間関係としての宗教) (Yanagawa 1984, 1991; Fujiwara 2019, 126; tudi »vera v pripadnost« po Day 2011, 181). To religijo lahko sestavljajo kakršni koli rituali in prazniki, ki so osredotočeni na skupino ljudi, družino, lokalno skupnost in sodelavce (Fujiwara 2019). Lahko bi rekli, da se tovrstna religija izvaja in ohranja tudi dandanes v razredih in pošolskih dejavnostih (*bukatsu* 部活) od osnovne do visoke šole. Na podlagi osebne komunikacije avtorice z učenci in študenti japonskih šol in univerz se t. i. rituali v teh kontekstih našajo na prakse, ki spodbujajo integracijo in solidarnost skupine (določeni

pozdravi med pasamezniki v skupini, raba specifičnega govora in intonacije, obvezno sledenje pravilom skupine in doživljanje pripadnosti skupini kot najvišji cilj). Vera v pripadanje skupini se poudarja in izraža z izrazi, kot so že prej omenjena povezanost *tsunagari*, vez *kizuna* 絆, vzajemno priznavanje *sougou* 相互 in *shounin* ter naklonjenost oziroma sočutje *doukan* 共感. Ti izrazi so pogosta tema akademskih in javnih diskurzov na Japonskem (Fujiwara 2019, 127) – glej Slika 1.



Slika 1: Tipična učilnica v japonski javni šoli s simbolom/znakom za vez *kizuna* 絆 v ospredju (Vir: *Wikipedia* 2006).

## 12 Družbene rehabilitacije, ne psihološke in ne duhovne

Obnova družbenih vezi ali t. i. »relational turn« se od leta 2010 pojavlja v duhovni kulturi, nereligioznih ritualih in praznikih ter celo v institucionalni religiji, kot so pokazali raziskovalci na terenu po katastrofi v Tohokuju. T. i. klinične religije so prizadetim v Fukushimi pomagale predvsem z aktivnim poslušanjem. Ljudje so po katastrofi bolj kakor psihološko ali duhovno pomoč

potrebovali oskrbo, ki je nudila družbeno priznavanje in samopriznavanje. Aktivnosti, ki so vključevale takšno oskrbo, so videli kot potencial za gradnjo medosebnih odnosov v razpadlih skupnostih (Sakurai 2015, 29).

Tudi v času pandemije covid-19 se je pokazalo, da so bile obstoječe vrednote povezanosti, kolegialnosti in pripadnosti zavestno aktivirane znotraj skupin oziroma skupnosti. Na Japonskem je zaprtje šol zaradi covid-19 skoraj sovpadlo s koncem šolskega oziroma akademskega leta, kar je pomenilo, da so bili učenci oropani zaključne proslave v krogu svoje skupnosti. Slika 2 prikazuje dogodek, ki je v medijih in med ljudmi še dolgo odmeval.



Slika 2: »Roboti nadomestili študente na japonski podelitvi diplom med pandemijo covid-19« v reviji *The Guardian*, 8. april 2020.

Prenos kompetenc in odgovornosti na skupine in posameznike kot vladna strategija boja proti širjenju covid-19 se je kazal v aktivnem dajanju navodil o vedenju prek ustanov in skupnosti, v katere so posamezniki vpeti. V času pandemije na Japonskem so bile aktivirane družbene identitete ter z njimi povezani solidarnost in odgovornost do skupin, ki jim posamezniki pripadajo. Uredbe so izvajali na ravni majhnih skupin in skupnosti, kjer so člani z aktivnim sodelovanjem in upoštevanjem pravil sledili predvsem svojim družbenim vlogam in z njimi povezanim »ustreznim vedenjem« (starši so delovali, kot se pričakuje od staršev; učitelj v skladu z nalogami učiteljev in šole itn.). V zgornjem pregledu pogledov različnih znanstvenih disciplin na

pomen medosebnih odnosov, družbene identitete in predstav o sebi se je pokazalo, da je treba prehajanje med osebno in družbeno identiteto upoštevati pri načrtovanju in analizi raziskav kot tudi pri uvajanju družbenih ureditev v časih krize.

## Viri in literatura

- Aldrich, D. P. 2012. »Social, not physical, infrastructure: The critical role of civil society after the 1923 Tokyo earthquake.« *Disasters*, 36, 398–419.
- Aldrich, D. P. 2013. »Rethinking civil society–state relations in Japan after the Fukushima accident.« *Polity*, 45, 249–264.
- Aldrich, D. P. 2017. »The importance of social capital in building community resilience.« V *Rethinking resilience adaptation and transformation in a time of change*, uredila W. Yan in W. Galloway, 357–364. Berlin: Springer.
- Amino, Y. 2007. »Medieval Japanese constructions of peace and liberty: *Muen*, *kugai*, and *raku*.« *International Journal of Asian Studies*, 4 (1).
- Bakan, D. 1996. *The duality of human existence*. Boston, MA: Beacon Press.
- Berry, J. W., Y. H. Poortinga, M. H. Segall in P. R. Dasen. 1992. *Cross-cultural psychology: Research and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boisvert, M. 2004. »Prati tyā Samutpada (Dependent Origination).« V *Encyclopedia of Buddhism*, uredil R. E. Buswell, jr., vol 2, 669–70. New York: McMillan Reference USA.
- Cacioppo, J. T., W. Patrick. 2008. *Loneliness: Human nature and the need for social connection*. New York: WW Norton & Company.
- Day, A. 2011. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- De Waal, F. 2010. *The age of empathy: Nature's lessons for a kinder society*. New York: Broadway Books.
- Delakorda Kawashima, T. 2016. »The healing Jizō: Sōtō Zen Kōganji temple adapting to varying social conditions.« *Taiwan Journal of East Asian Studies* 13, 77–105.
- Delakorda Kawashima, T. 2019. »Teachers and Ethics: Developing religious self-awareness.« *Bulletin Graduate School of Education Hiroshima Univ.* Part I, No. 68, 91–97.
- Doi, T. 2014. *Tsunagari o aorareru kodomotachi: Netto izon to ijime mondai o kangaeru* [Children who are incited to be connected to each other: Thinking about the problem of cyber dependence and bullying]. Tokio: Iwanami.

- Fleming, R. in A. Baum. 1986. »Social support and stress: The buffering effect of friendship.« V *Friendship and social interaction*, uredila V. Derluga in B. Winstead. New York: Springer-Verlag.
- Fujimura, M, T. Asano in I. Habuchi (ur.). 2016. *Gendai wakamono no kōfuku: Fuan shakai o ikiru* [The Happiness of Modern Youth: Living in an anxious society]. Tokio: Kōseishakōseikaku.
- Fujiwara, S. 2019. »Practicing Belonging? Non-religiousness in Twenty-First Century Japan.« *Journal of Religion in Japan* 8, 123–150.
- Gelfand, M. J., J. L. Raver, L. Nishii, L. M. Leslie, J. Lun, B. C. Lim, S. Yamaguchi. 2011. »Differences between tight and loose cultures: A 33-nation study.« *Science* 332 (6033), 1100–1104.
- Gelfand, M. J. 2012. »Culture's constraints: International differences in the strength of social norms.« *Current Directions in Psychological Science* 21 (6), 420–424.
- The Guardian*. 2020. »Robots replace students at Japan graduation ceremony amid Covid-19.« 8 april 2020. <https://www.theguardian.com/world/video/2020/apr/08/robots-replace-students-at-japan-graduation-ceremony-amid-covid-19-outbreak-video>.
- Guisinger, S. in S. J. Blatt. 1994. »Individuality and relatedness: Evolution of a fundamental dialectic.« *American Psychologist* 49, 104–111.
- Hamaguchi, E. 1985. »A contextual model of the Japanese: Toward a methodological innovation in Japan studies.« *Journal of Japanese Studies* 11–2, 289–321f.
- Ishii, S. 1998. »Developing a Buddhist En-Based Systems Paradigm for the Study of Japanese Human Relationships.« *Japan Review* (10), 109–122.
- Jacobs, A. J. 2003. »Devolving authority and expanding autonomy in Japanese prefectures and municipalities.« *Governance*, 16 (4), 601–623.
- Jenkins, J. H., G. Sanchez in O. L. Olivas-Hernández. 2020. »Loneliness, adolescence, and global mental health: Soledad and structural violence in Mexico.« *Transcultural Psychiatry* 57 (5), 673–687.
- Jetten, J., S. D. Reicher, S. A. Haslam, T. Cruwys (ur.) 2020. *Together Apart: The Psychology of COVID-19*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kağ itçibaşı, Ç. 2005. »Autonomy and relatedness in cultural context: Implications for self and family.« *Journal of Cross-Cultural Psychology* 36, 403–422.
- Kitayama, S., H. Park, A. T. Sevincer, M. Karasawa in A. K. Uskul. 2009. »A cultural task analysis of implicit independence: Comparing North America, Western Europe, and East Asia.« *Journal of Personality and Social Psychology* 97 (2), 236–255.
- Hayashi, O., Shōgaku Toshō. 1986. *Kokugo daijiten gensen = Gensen*. Dai 1-han. Tokio: Shōgakkan.



- Le Bon, G. 1895/1960. *The crowd: A study of the popular mind*. New York: Viking.
- Marčič, R. in D. Kobal Grum. 2009. »Povezanost samopodobe in samospoštovanja z agresivnostjo.« *Psihološka obzorja/Horizons of Psychology*, 18, 4, 59–71.
- Markus, H. R. in S. Kitayama. 1991. »Cultural variation in the self-concept.« V *The Self: Interdisciplinary approaches*, uredila G. R. Goethals in J. Strauss, 18–47. New York: Springer Verlag.
- Matsumoto, D. 1999. »Culture and self: An empirical assessment of Markus and Kitayama's theory of independent and interdependent self-construals.« *Asian Journal of Social Psychology* 2, 289–310.
- Nakajima, I., K. Himeno in H. Yoshii. 1999. »Iido-denwa Riyo no Fukyuu to sono Shakaiteki Imi [Diffusion of Cellular Phones and PHS and their Social Meaning].« *Tsuushin Gakkai-shi [Journal of Information and Communication Research]* 16 (3).
- Ozawa-de Silva, C. 2020. »In the eyes of others: Loneliness and relational meaning in life among Japanese college students.« *Transcultural Psychiatry* 57 (5), 623–634.
- Ozawa-de Silva, C. in M. Parsons. 2020. »Toward an anthropology of loneliness.« *Transcultural Psychiatry* 57 (5), 613–622.
- Prunty, A. M., D. W. Klopff in S. Ishii. 1990. »Argumentativeness: Japanese and American tendencies to approach and avoid conflict.« *Communication Research Reports* 7: 1, 75–79.
- Reininger, B. M., M. H. Rahbar, M. Lee, Z. Chen, S. R. Alam, J. Pope in B. Adams. 2013. »Social capital and disaster preparedness among low income Mexican Americans in a disaster prone area.« *Social Science and Medicine* 83, 50–60.
- Rochat, P. 2009. *Others in mind: Social origins of self-consciousness*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rosenberger, N. R. (ur.). 1992. *Publications of the Society for Psychological Anthropology. Japanese sense of self*. Cambridge University Press.
- Rowe, M. M.. 2011. *Bonds of the Dead: Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sakurai, Y. 2015. »Keichō suru bukkyō [A Buddhism of Listening].« *Shūkyō to shakai kōken [Religion and social service]* 5 (1): 29–53.
- Schug, J., M. Yuki in W. Maddux. 2010. »Relational Mobility Explains Between- and Within-Culture Differences in Self-Disclosure to Close Friends.« *Psychological Science* 21 (10), 1471–1478.
- Spiro, M. E. 1993. »Is the Western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures?« *Ethos* 21, 107–153.

- Vignoles, V. L. et al. 2016. »Beyond the 'east–west' dichotomy: Global variation in cultural models of selfhood.« *Journal of Experimental Psychology: General* 145 (8), 966–1000.
- Wilder-Smith, A. in D. O. Freedman. 2020. »Isolation, quarantine, social distancing and community containment: pivotal role for old-style public health measures in the novel coronavirus (2019-nCoV) outbreak.« *Journal of travel medicine* 27 (2).
- Wikipedia, odprt dostop. 2006. »Classroom in a junior high school in Japan.« <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Classroom2.jpg>.
- Woodhead, L. 2016. »The Rise of 'No Religion' in Britain: The Emergence of a New Cultural Majority.« *Journal of the British Academy* 4: 245–261.
- Yan, B., X. Zhang, L. Wu, H. Zhu in B. Chen. 2020. »Why Do Countries Respond Differently to COVID-19? A Comparative Study of Sweden, China, France, and Japan.« *The American Review of Public Administration* 50 (6–7), 762–769.
- Yanagawa, K. in Y.a Abe. 1978. »Some Observations on the Sociology of Religion in Japan.« *Japanese Journal of Religious Studies* 5 (1): 5–27.
- Yanagawa, K.. 1984/1991. *Gendai nihonjin no shūkyō*. Kjoto: Hōzōkan.
- Yzerbyt, V. in K. Phalet. 2020. »Maintaining lockdown and preparing an exit strategy: A view from social and behavioral sciences.« *Association for Psychological Science*. [www.psychologicalscience.org/publications/observer/obsonline/maintaining-lockdown-and-preparing-an-exit-strategy-a-view-from-social-and-behavioral-sciences.html](http://www.psychologicalscience.org/publications/observer/obsonline/maintaining-lockdown-and-preparing-an-exit-strategy-a-view-from-social-and-behavioral-sciences.html).
- Zagefka, H. in T. James. 2015. »The psychology of charitable donations to disaster victims and beyond: The psychology of charitable donations.« *Social Issues and Policy Review* 9, 155–192.