

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Pszichológia Doktori Iskola
Elméleti Pszichoanalízis Doktori Program

Ajase herceg, a megbékélt Oidipusz -

A pszichoanalízis recepciója a Felkelő Nap országában

Doktori (PhD) értekezés

Indries Krisztián

Témavezető:

Dr. habil. Szummer Csaba



Pécs, 2015

„A természet az embert [...] a fájdalom és az élvezet kormánya alá helyezte. Egyedül az ő dolguk kijelölni, hogy mit fogunk tenni.” (Jeremy Bentham: Bevezetés az erkölcsök és a törvény alapelveibe.)¹

„Az élvezet a fájdalom melegágya; a fájdalom az élvezet melegágya.” (Japán közmondás)

¹ *Bentham 1789/1948, 680*

AJASE HERCEG, A MEGBÉKÉLT OIDIPUSZ -	1
A PSZICHOANALÍZIS RECEPCIÓJA A FELKELŐ NAP ORSZÁGÁBAN	1
KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	8
BEVEZETÉS	10
PROLÓGUS	16
TAMURA KAFKA A TENGERPARTON	16
OIDIPUSZ KIRÁLY TÖRTÉNETE	18
AJASE HERCEG TÖRTÉNETE	20
1. INDIVIDUALISTA KONTRA KOLLEKTIVISTA LÉLEKTANOK	22
1.1. SZOCIÁLIS KONSTRUKTIVIZMUS KONTRA UNIVERZALIZMUS.....	22
1.2. INDIVIDUALIZMUS KONTRA KOLLEKTIVIZMUS	24
1.2.1. <i>Eszmetörténeti gyökerek</i>	24
1.2.2. <i>A kritikai kultúrákutató (Cultural Studies)</i>	26
1.2.3. <i>Az ázsiai etnopszichológia</i>	28
1.2.4. <i>Kollektivistikus kontra individuális szelf</i>	31
1.2.5. <i>Az asszertív viselkedés és a naikan terápia</i>	32
1.3. A SAJÁTOSSÁGOK MEGKÉRDŐJELEZÉSE	34
1.4. EMPIRIKUS VIZSGÁLATOK	36
1.5. KULTÚRAKÖZI PSZICHOLOGIA ÉS KULTURÁLIS HERMENEUTIKA.....	38
1.6. RÓHEIM, AVAGY A PSZICHOANALITIKUS KULTÚRANTROPOLÓGIA MEGSZÜLETÉSE.....	39
1.6.1. <i>Univerzális-e az Ödipusz-komplexus: a Jones-Malinowski-vita</i>	42

1.6.2. Róheim, a mérsékelt univerzalista.....	45
2. A PSZICHOANALÍZIS ÉS „A JAPÁN UNIKALITÁS” ÖNTUDATA.....	48
2.1. VAN-E ÖDIPUSZ-KOMPLEXUSA A „VADAKNAK”?.....	48
2.2. KULTURÁLIS KOMPLEXUSOK ÉS MÍTOSZOK.....	50
2.2.1. Hatalom és fallocentrizmus.....	50
2.2.2. Ganesa mítosza.....	51
2.3. A NIHONJINRON, AVAGY A JAPÁN UNIKALITÁS ÖNTUDATA.....	52
2.3.1. A nihonjinron fogalma.....	53
2.3.2. Nyelv, amae, közösség – a nihonjinron három oszlopa.....	58
2.3.3. Wa, azaz harmónia.....	61
2.3.4. Pszichoanalízis és kultúrpolitika: Hayao Kawai példája.....	62
3. A JAPÁN PSZICHOANALÍZIS RÖVID TÖRTÉNETE.....	64
3.1. A KEZDETEK 1910-1930.....	65
3.2. HEISAKU KOSAWA, A JAPÁN PSZICHOANALÍZIS ATYJA.....	66
3.3. A MÁSODIK GENERÁCIÓS PSZICHIÁTEREK ÉS A KOSAWA ISKOLA (AZ 1950-ES, 1960-AS ÉVEK).....	68
3.4. A HARMADIK GENERÁCIÓ TAGJAI.....	70
3.5. A NEGYEDIK GENERÁCIÓ: AZ ERŐSÖDŐ NEMZETKÖZI KAPCSOLATOK IDŐSZAKA (AZ 1970-ES ÉVEK VÉGE ÉS AZ 1980-AS ÉVEK).....	71
3.6. AZ EZREDFORDULÓ FEJLEMÉNYEI: A KRITIKAI TÉR FOLYÓIRAT ÉS A KRITIKAI ELMÉLET RECEPCIÓJA JAPÁNBAN.....	72
4. AZ AJASE-KOMPLEXUS ÉS AZ AMAE-TEÓRIA.....	73

4.1. KOSAWA AJASE-KOMPLEXUSA.....	73
4.1.1. Ajase története.....	73
4.1.2. A kétféle büntudat.....	76
4.1.3. A mishoon, az Idaike-komplexus és a mabiki motívumai Ajase történetében.....	78
4.2. DOI AMAE-ELMÉLETE.....	80
4.2.1. Ödipusz-komplexus vagy valami más?	80
4.2.2. Az amae, avagy az „(el)kényeztetett gyerekként létezni a kapcsolatban” vágya és biztonságtudata.....	81
4.2.3. Bálint Mihály: az amae és a Budapesti Iskola kapcsolata.....	85
4.2.4. Az amae és az iki (sikk, báj, kellem) kapcsolata	87
4.2.5. Az amae és a mahleri fúzió.....	90
5. KOMMUNIKÁCIÓ ÉS KAPCSOLATI HARMÓNIA.....	92
5.1. A JAPÁN NYELV ÁLLÍTÓLAGOS HOMÁLYOSSÁGÁRÓL	92
5.2. HONNE KONTRA TATEMAE, AVAGY A SZELF ANATÓMIÁJA	98
5.3. KOMMUNIKÁCIÓ ÉS KAPCSOLATI HARMÓNIA	103
5.4. „AZ UDVARIASSÁG VALLÁSA”	105
5.5. A „BARÁTSÁGOS TEKINTÉLYELVŰSÉG” ÉS A TEKINTÉLY KEZDŐDŐ ERÓZIÓJA A NYOLCVANAS ÉVEK JAPÁN BUBORÉKGAZDASÁGÁBAN.....	108
6. LÉVI-STRAUSS ÉS A FREUDI HERMENEUTIKA ÖSSZEKAPCSOLÁSA: KAZUSHIGE SHINGU STRUKTURALISTA ÁLOMELEMZÉSI MÓDSZERE.....	112
6.1. LACANIÁNUSOK A KIOTÓI EGYETEMEN	112
6.2. LACAN ÉS A JAPÁNOK.....	HIBA! A KÖNYVJELZŐ NEM LÉTEZIK.

6.3. A PSZICHOANALÍZIS MINT IDEOLÓGIAKRITIKA	116
6.4. A STRUKTURALISTA ÁLOMELEMZÉS MÓDSZERE	119
6.4.1. <i>Mitémák és oneirémák: a strukturalista mítoszelemzés és a freudi és álomelemzés összekapcsolása</i>	120
6.4.2. <i>Gyászmunka a mítoszokban és az álmokban</i>	122
6.4.3. <i>Gyászmunka a sintóista teremtésmítoszban</i>	126
6.4.4. <i>Az Izanami-szindróma</i>	128
6.4.5. <i>Kulturális referenciák: vetélés, halvaszülés és csecsemőhalál</i>	130
6.4.6. <i>Strukturális álomelemzés és ideológiakritika: Shingu és a nihonjinron diskurzus</i>	131
KONKLÚZIÓK	134
GLOSSZÁRIUM	138
IRODALOMJEGYZÉK	146

Köszönetnyilvánítás

A disszertációhoz szükséges kutatómunkát 2006 és 2008 között a Kiotói Egyetemen végeztem a japán állam ösztöndíjával, amelyért ezúton is köszönetet mondok a japán államnak. 2013 februárjában a Japán Alapítvány, illetve 2014 áprilisában a Kiotói Egyetem ösztöndíjasaként újabb rövidebb kiegészítő kutatásokra nyílt lehetőségem. Kivételes szerencsének tartom, hogy kutató munkámat a Kiotói Egyetem Pszichoanalitikus Tanszékén folytathattam, a japán pszichoanalízis egyik fellegrárában, Kazushige Shingu² professzor doktori iskolájában, ahol inspiráló nemzetközi kutatói környezetben dolgozhattam. Shingu professzornak, a kortárs japán pszichoanalízis meghatározó alakjának köszönettel, életem végéig tartó hálával, japán kifejezéssel „on”-al³ tartozom számomra nyújtott felbecsülhetetlen szakmai segítségéért és személyes támogatásáért.⁴

Köszönettel tartozom természetesen honfitársaimnak is. Kortársaimnak, valamint két olyan úttörő tudósnak, akik a huszadik század második felében a tudomány halhatatlanjai közé emelkedtek. A pszichoanalízis antropológiai alkalmazását egy zseniális magyar antropológus és pszichoanalitikus, Róheim Géza indította el. (Róheim munkásságának bemutatása kivételes helyet kap disszertáciomban.) Ugyancsak nemzetközi hírnevet vívott ki magának - megteremtve a francia pszichoanalitikus antropológiát, egyben az etnopszichiátria tudományát - egy másik magyar pszichoanalitikus, Georges Devereux, azaz Dobó György is. Dobó elsősorban a természeti népek körében jelentkező pszichiátriai zavarok, valamint a természeti népeknél alkalmazott lelki és testi gyógyítás kutatásában ért el jelentős eredményeket. Az ezredfordulón Fülöp Márta - maga is pszichoanalitikus, egyben

² A japán nevek megadásánál az angol nyelvű irodalomban követett sorrendet alkalmaztam, azaz a keresztnevet követi a családi név.

³ on 恩 - élethosszig tartó adósság, hála, amit teljességében soha nem lehet visszafizetni.

⁴ A disszertációban használt japán fogalmakat szószeretbe gyűjtöttem össze, ami a *Glosszáriumban* található a dolgozat végén. A japán szavakat a szövegben végig dőlt betűvel írom.

A dolgozatban a japán szavak és nevek átírásakor – a magyar nyelvhasználatban meghonosodott „Meidzsi” szót leszámítva - a Hepburn-átíráson alapuló angol átírást alkalmazom. Kulcsfontosságú kifejezések, nevek esetén az angol átírás mellett zárójelben a japán *hiragana*, *katakana* vagy *kanji* írásjelek is szerepelnek.

szociálpszichológus – kezdett kultúrközi pszichológiai vizsgálatokba. Fülöp Márta a nemzetközi kutatásokba bekapcsolódva a japán versengési sajátosságokat vizsgálva jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a kultúrközi pszichológia pontosabb ismereteket szerezhessen a szigetország társas mechanizmusairól. Fülöp kutatásai mutatták meg a számomra, hogy a Nyugatot a Távolságtól elválasztó távolság nem áthidalhatatlan, és páratlan lehetőségeket tartogat a nyugati kultúra számára az önreflexió szempontjából.

Köszönettel tartozom végül az Elméleti Pszichoanalízis Doktori Program vezetőinek, Erős Ferencnek és Bókay Antalnak, oktatóinak, a néhai Lust Ivánnak, valamint Ajkay Klárának, Bánfalvi Attilának, Csabai Mártának, Lénárd Katának, Orbán Jolánnak, Pataki Ferencnek, Rácz Józsefnek, Stark Andrásnak, Székács Juditnak és különösen Szummer Csabának, akinek a témavezetésével - reményeim szerint - végül is sikerült az évek során veszélyesen divergáló különböző kutatási szálakat összefognom.

Bevezetés

Freud nyelvjátéka című könyvében Szummer Csaba az *Örök Antigonéból*, George Steiner csodálatos Antigoné-monográfiájából idéz: „miért van az, hogy egy maroknyi görög mítosz mind a mai napig uralja és meghatározó módon alakítja önmagunkról és a világról alkotott képünket?”⁵ Szummer természetesen az Ödipusz-komplexus kapcsán citálja az amerikai komparativistát. Amikor 2008-ban, Japánba való kiutazásom előtt újraolvastam ezeket a sorokat, azon morfondíroztam, milyen hatást gyakorolhat Oidipusz király története egy japán értelmiségre? Akkor már – Fülöp Márta tanulmányaiból - tudtam, hogy a harmincas évek elején Heisaku Kosawa, a japán pszichoanalízis atyja a japán buddhista mitológiából választott Oidipusz történetével szemben egy olyan alternatív narratívát, nevezetesen *Ajase* herceg történetét, amely, feltételezése szerint jobban leírja a japánok vágy szerkezetét, mint Freud Oidipusz-története.

Nem sokkal később egy másik olvasmányélményemből azt szűrtem le, hogy a Nyugat univerzalista elméleteknek álcázott etnocentrizmusa olykor nem csekély ingerültséggel tölti el a Távol-Kelet fiait, még akkor is, ha olyan ártatlan dologról van szó, mint az Ödipusz-komplexus. Irvin Yalom második regényében, *Lying on the Couch (Hazudni a díványon)* az indiai származású, nagy tekintélyű kaliforniai pszichoanalitikus egy elmérgesedett vitában, némi antiszemita felhangtól sem mentesen, azt vágja az általa alapított san francisco-i pszichoanalitikus egyesület tagjainak az arcába, hogy az Ödipusz-komplexus nem más, mint a „bécsi zsidó családi háromszög univerzális családi modellé való felnövesztése. [...] Freud kicsiny zsidó gettó-családja azonban az emberiség törtrészét reprezentálja mindössze. Vegyük például az én kultúrámat [...] A pszichoanalízis semmit nem tud a keleti kultúrák alapját alkotó családokról. [...] A pszichoanalízis nem lehet provinciális zsidó vállalkozás. A Kelet igazságait éppúgy el kell ismernie, és magába kell fogadnia, mint a Nyugatéit.”⁶

⁵ Steiner 1990, 9 (id. Szummer 1993 164)

⁶ Yalom 1997 135-136

Meghatározó volt számomra egy filozófiai olvasmány is, mégpedig az *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből című esszé*. A kérdező nem más, mint Martin Heidegger, a múlt század egyik legjelentősebb filozófusa, míg „a japán” Tomio Tezuka, a tokiói egyetem germanológus professzora. A dialógus elején a beszélgető partnerek felidéznek közös ismerősük, Kuki Shūzō, a fiatal japán arisztokrata alakját, aki azután többször fölmerül majd emlékezetükben, mintegy láthatatlanul vezetve a beszélgetést. Shūzō gróf háttérben derengő, kifinomult, elegáns alakja metaforává válik számukra, a nyelv mögött lappangó, kultúrákon túlnyúló tapasztalat metaforájává. „Lehet-e a nyelv lényege a gondolkodásban szerzett olyan tapasztalattá, amelynek nyomán az európai-nyugati és a kelet-ázsiai szólásmód olyan párbeszédbe elegendhet, melyben az, ami felcsendül, egyetlen forrásból fakad?” – teszi fel a kérdést Heidegger Tezukának, aki a heideggeri fenomenológia szellemében egészíti ki a kérdést: „Mely azonban mindkét nyelvvilág előtt még rejtve maradna”. Heidegger felszólítására Tezuka nem sokkal ezután megjegyzi, hogy „amit mi nyelvnek mondunk, így mondják: *koto ba*.” A szó értelme pedig így fejthető fel: „*Ba* a leveleket, még hozzá különösen a szíromleveleket nevezi meg. Gondoljon a cseresznyevirágra és a szilva virágára. [...] *Koto* a szólító csendesség tiszta elragadtatása. A csend lobogása támasztja ezt a szólító elragadtatást, és a csend lobogása az a fenntartó is, ami az elragadtatást magával hozza. [...] A nyelv tehát a szíromlevelek sokasága, melyek a *kotóból* fakadnak.” Magukkal sodortak ezek metaforák, valamint a beszélgetés költőisége, és örömmel olvastam, miközben a japán pszichoanalízis markáns egyéniségének Takeo Doinak a munkásságát kutatva felfedeztem, hogy az idézett dialógusban szereplő Kuki Shūzō alapvető módon inspirálta Doi originális és nagyhatású teóriáit a japán társas ösztönről, az *amae*-ről, ami a pszichoanalízis olyan jelentős alakjának a figyelmét is megragadta, mint Bálint Mihály.

Disszertációm a japán kultúra és a pszichoanalízis kapcsolatát történeti, elméleti és mindenek előtt kultúraközi perspektívából közelíti meg. Bemutatom azt a különleges fejlődési ívet, amelyre a sajátos befogadó közeg, a Felkelő Nap országának egzotikus és unikális kultúrája készítette Freud alkotását. Párbeszédre hívom a pszichoanalízis nyugati és japán narratíváit. A japán pszichoanalízis összehasonlító tanulmányozásán belül kiemelten az Ödipusz-komplexus japán analogonját, az úgynevezett *Ajase*-komplexust, Doi *amae*-elméletét, valamint Shingu

strukturalista álmfejtési módszerét, illetve az ezekre épülő japán pszichoanalitikus kultúraértelmezéseket vizsgálom. Ehhez bevezetésként igyekszem minél jobban átvilágítani a szociálpszichológia felől a kultúra, az individuum és a kollektívum fogalmait, rámutatva a nyugati kutatók által univerzalisztikusnak feltüntetett fogalmi szerkezetek rejtett etnocentrizmusára. Úgy gondolom, hogy a Kelet tükrében szemlélve a nyugati kultúra individualizmusát, az elveszíti számunkra való magától értetődését, és ezzel termékeny vizsgálódások lehetősége nyílik meg előttünk.

Erre a fajta önreflexióra Japán találkozása a Nyugattal különösen alkalmas terepet kínál. A 19. század közepén a Nyugat kolonialista törekvései, ha katonai és gazdasági szempontból nem is egyenrangú, mégis számottevő erővel rendelkező keleti országba ütköztek. Japán kedvező geopolitikai helyzete, gazdasági, katonai és nem utolsósorban kulturális adottságai lehetővé tették, hogy elkerülhesse más, gyarmati státuszba kényszerített államok, elsősorban az ősi ellenség, a nagy rivális, korábban pedig kulturális mentor, Kína sorsát, mi több, jelentős hasznot húzzon a Nyugattal való veszélyes találkozás rákényszerített kalandjából. Kína keserű sorsából Japán megértette, hogy csak fejlett gazdasággal, és erős katonai potenciállal tudja megőrizni függetlenségét. Ehhez először is az egységes központi hatalmat kellett megteremteni. Az uralkodó osztály felelősségtudata, a lakosság magas műveltségi szintje, erős nemzeti identitása és rendkívüli önfegyelme, áldozatvállalása lehetővé tette, hogy az 1868-ban meginduló Meidzsi-restauráció példátlan sikerű modernizációt hozzon a Felkelő Nap országa számára.

A Meidzsi-restauráció során kibontakozó páratlanul gyors gazdasági, tudományos és kulturális fejlődés – az 1871-ben létrejött egységes Németországhoz hasonlóan - militarizációhoz és területi expanziós törekvésekhez vezetett. 1905-ben Japánnak általános meglepetésre sikerül legyőznie mind az orosz flottát, mind pedig az orosz szárazföldi haderőt. A huszadik század első fele katonai összeütközések sorát hozta Japán, valamint a térség országai, Kína, Korea és Malajzia, illetve Nagy-Britannia, valamint a Csendes-óceán teljes ellenőrzésére törvő Amerikai Egyesült Államok között. (Az első világháborúban Japán még az antant, pontosabban a szövetségesek oldalán harcolt, aminek a jutalmaképpen német gyarmatokhoz jutott.) Ezek a fegyveres összecsapások a szigetország növekvő militarizálódásához és fasizálódásához vezettek, majd súlyos japán büntettekhez a koreai, majd - a harmincas

évek elejétől, Mandzsúria megszállásától kezdődően - a kínai civil lakossággal, valamint az amerikai és brit hadifoglyokkal szemben. Végül pedig, hét évtizeddel ezelőtt, a második világháború - Japán *ellen* elkövetett - egyik legszörnyűbb, civilek tízezreit érintő háborús bűntettébe, Hiroshima és Nagaszaki kettős tragédiájába torkolltak.

A fenti okok miatt, valamint rendkívüli ambíciói folytán az erős nemzeti identitás megteremtésére és ápolására törekvő szigetország érzelmi és intellektuális viszonyulása a Nyugathoz meglehetősen komplex. Ezeket a bonyolult attitűdöket nem könnyű pusztán szöveges források alapján azonosítani. Kinttartózkodásom során igyekeztem háttérismeretekhez jutni a japán kultúráról és mentalitásról, ehhez interjúkat készítettem. Bár disszertációmban végül is nem hivatkozom rájuk, hanem szinte kizárólag irodalmi forrásokra támaszkodtam, ugyanakkor tudatosan törekedtem arra, hogy kétéves japán tartózkodásom alatt minél közvetlenebb és intenzívebb kapcsolatba kerülhessek a japán emberekkel: pszichoanalitikus tanulmányokat folytató doktori iskolás hallgatókkal, pszichoanalitikusokkal, filozófusokkal, irodalmárokkal, időnként buddhista és zen buddhista szerzetesekkel is. Úgy érzem, irodalmi forrásaimon túl ezek a személyes tapasztalatok hozzásegítettek, hogy árnyaltabban megértssem a japán gondolkodást, mentális habitust, lelki struktúrákat, kommunikációs sajátosságokat a nyugati kultúrához kapcsolódó, nem mindig ambivalencia-mentes attitűdökkel együtt.

Japánban a klinikumon túl erős a pszichoanalízis kulturális befolyása is. Ennek egyik fontos oka, hogy a japánok Freud módszerében – más nyugati szellemi termékekhez hasonlóan - olyan eszközt láttak, amelyet saját képükre alakítva felhasználhatnak kulturális és nemzeti identitásuk erősítésére. Az ún. „japán unikalitás mozgalma”, a *nihonjinron*, legalább a 18. század végétől kezdődően jelentős hatást gyakorolt a szigetország kultúrájának a fejlődésére. A második világháború Japánt mint vesztes nagyhatalmat nem csupán katonai, gazdasági és politikai, hanem kulturális értelemben is traumatizálta. A *nihonjinron* diskurzus – átalakult, pacifista mutációjában természetesen - a háború után is jelentős szerepet játszott abban, hogy a szigetország néhány év alatt fel tudott állni romjaiból, és két-három évtized alatt a világ második legfejlettebb és legnagyobb gazdaságát hozta létre, amely egészen a kilencvenes évek közepéig félelmetes vetélytársa volt az Egyesült Államoknak. A

nihonjinron ebben az időszakban az összes társadalomtudomány fejlődésére hatott, így a pszichoanalízisére is. Mint majd látni fogjuk, a japán pszichoanalitikusok komoly adalékokkal tudtak szolgálni a japán unikalitás tézisének alátámasztásához. Ez egyben azt is jelenti, hogy a klinikai alkalmazás és a társadalomtudományi vizsgálódás határterületein megjelenő pszichoanalitikus diskurzusokban tetten érhetők patrióta, olykor nacionalista ideológiai áramlatok rejtett szövedékei is.

A pszichés működések bizonyos aspektusairól feltételezhető a kultúrspecifikusság, így maga a kultúra is fontos változónak, számít a lélektani folyamatok vizsgálatában (Rosaldo 1984; Nguyen 2003; Fülöp 2004; Cole 2005). A kulturális relativizmus mint kutatói alapállás meghatározónak tekinti az emberi szubjektivitás kulturális determináltságát, és feltételezi, hogy számos olyan intrapszichikus, valamint személyközi folyamat, amelyet a pszichológia tudománya univerzálisnak, az emberi létezés inherens velejárójának tart, valójában a nyugati kultúra terméke, ezek döntően az európai és amerikai lélektani iskolák kutatásaira épülnek.

Fülöp Márta, akinek a japán pszichoanalízisre vonatkozó írásai döntő módon befolyásolták kutatásaimat, felteszi a kérdést, hogy “képes-e a pszichoanalízis kulturálisan érzékeny módon, nem pedig etnocentrikusan gondolkodni. A mai globális gazdaság korában egyre inkább előtérbe kerülnek a kulturális különbségek, ugyanakkor egyre nagyobb szükség van arra, hogy a kultúra ne választófal legyen, hanem a különbségek egy-egy kultúra mélyebb önmegismeréséhez vezessenek el.” (Fülöp 2004, 23) Disszertációm célja a kultúraközi dialógus kiszélesítése a kelet-ázsiai kollektivista társadalmak lokális lélektani diskurzusai, az ún. őshonos pszichológiák (*indigenous psychologies*) (Kim & Berry 1993; Nguyen 2003), illetve a nyugati kultúra „mainstream” pszichológiája között. Az írás kulturális pszichológiai vizsgálódásnak is tekinthető, ami a szubjektivitás, a kapcsolati viszonyok és a kommunikáció összefüggéseit elemzi a japán interdependens szelf-szerveződésű kultúra esetében. Egyes részei közel állnak az antropológiai lélektanhoz, az antropológiai nyelvészethez, esetenként a nyelvi-kulturális néprajzhoz. Megközelítesemben hangsúlyosan törekszem az *émikus* magyarázatok megjelenítésére, azaz a vizsgált kultúra saját referencia- és fogalomkeretének, népi pszichológiájának és a lokális lélektani diskurzusoknak ismertetésére, ami számos

kutató szerint a leginkább adekvát mód az adott kultúra megértéséhez ⁷ (Kim 2001; Kim & Park 2004).

⁷ A kultúrantropológia megkülönbözteti az *émikus* és az *étikus* magyarázatokat. (vö. Kim 2001; Kim - Park 2004). Az *émikus* kutatói alapállás a kultúra sajátosságait, az adott kultúra belülről kialakított szemléletének, saját belső fogalmi apparátusának és magyarázó elveinek segítségével mutatja, míg az *étikus* a kultúraspecifikusat kívülről, a külső megfigyelő vagy elemző perspektívájából és az általa alkalmazott, leginkább univerzalista teoretikus rendszer és kutatómódszertan segítségével elemzi. A fogalmat Kenneth Pike nyelvész vezette be, aki a fonétikus/fonémikus nyelvészeti elemzések elveit a kultúra-értelmezésre is alkalmazhatónak találta, innen ered az *étikus* és *émikus* műszó (Pike 1967; Headland, Pike, Harris 1990).

Prológus

Tamura Kafka a tengerparton

Haruki Murakami (2013) japán író 2002-ben megjelent, *Kafka a tengerparton* című, világsiker aratott regényének főszereplője, Tamura Kafka, a tizenöt éves kamasz, aki azért szökik el otthonról, hogy elkerülje az oidipuszi jóslat beteljesülését, amelyet apja maga mond el neki. A jövődőlés szerint Tamura egy napon meg fogja ölni apját, majd anyjával és nővérével fog hálni. Tamura bátran szembenéz az apagyilkosság és az incesztus sötét vágy-komplexumával, és megtanul együttélni vele. A *Kafka a tengerparton* a posztmodern japán irodalom első olyan nagyhatású szövege volt, amely ödipális történeti mélyszerkezetre építkezik. A regény mind a magaskultúra, mind a tömegkultúra ünnepe lett a szigetországban. Murakami sajátos „ödipális mágikus realizmusa” a japán írás tradícióihoz hűen talányos, megfoghatatlan, az olvasóban számos kérdést hagy megválaszolatlanul, ezáltal inspiratív feszültséget gerjeszt benne. Oidipusz történetének mítémái Murakami szövegében - akár csak Szophoklész tragédiájában - az agresszív és erotikus vágyak különböző elemeit hozzák felszínre a tudattalan mélyéből, és szembesítik velük a főszereplőt.

Megtudtam, hogy a szöveg rendkívüli ödipális feszültségét a kiadó sajátos marketingstratégiával lovagolta meg. Létrehozott egy honlapot, amely lehetővé tette az olvasók számára a bennük megfogalmazódott kérdések nyilvános megjelenítését. A kérdésekre részben a szerző, részben pedig egy általa irányított stáb válaszolt. Ezzel a PR-fogással megteremtették a regényben elvarratlanul hagyott szálak és titokzatos talányok interaktív továbbszövéseinek a lehetőségét, mégpedig az olvasók bevonásával. A felkavaró regény mintegy nyolcezer olvasót ösztönzött arra, hogy kérdéseket fogalmazzon meg, és közülük 1200-nak Murakami személyesen válaszolt. Ha néhány évvel korábban érkeztem volna Japánba, valószínűleg arról faggattam volna a kiváló író, hogyan mozgathatott meg ennyi olvasót az ödipális történetiszál a Felkelő Nap országában? És mi a véleménye a japán lélek azon állítólagos

sajátosságáról, amelyekről a *nihonjinron* pszichológia és pszichoanalízis annyit értekezett az elmúlt száz vében, és különösen a második világháborút követően, és amelynek tudattalan vágyszerkezetét a japán pszichoanalitikus szakirodalom szerint nem annyira az Ödipusz-komplexus, mint inkább az Ajase-komplexus strukturálja? Intuícióm azt súgja, hogy a Ruth Benedict által az ötvenes években „szégyen kultúrának” aposztrofált japán kultúrában (Benedict - Szadahiko 2009) – ennek felelne meg inkább az Ajase-komplexus - egyre nagyobb jelentőséget kap a „nyugatias”, a zsidó-keresztény kultúrából ismert büntudat érzésvilága (Creighton 1990), amit viszont az Ödipusz-komplexus ábrázol dramatikus formában, ahogyan azt Freud megmutatta az európai gondolkodás számára. Talán így vált lehetségessé, hogy az elsődleges és a másodlagos folyamatokat összekötő, az incesztuózus és apagyilkos vágyakat történetesítő ödipális történetszál megmozgat valamit a japán olvasó tudattalanjának archaikus mélységeiben is. Disszertációmban megpróbálok a Murakaminak szánt kérdésekre választ találni. Először azonban elevenítsük fel a balsorsú Oidipusz király tragédiáját, majd ismerkedjünk meg japán testvérének, *Ajase* hercegnek a történetével!

Oidipusz király története⁸

Oidipusz apja, Laiosz fiatalon kerül Théba trónjára. Ellenségei azonban elveszik tőle a trónt, őt magát pedig Peloponészosz szigetére száműzik. Euripidész Ödipusz-történet változatában Laios a szigeten Pelopsz király törvénytelen fiát, Khrüssziposzt homoszexuális kapcsolatra kényszeríti (Karsai 2010)⁹. A család és a házasság elleni kettős vétke miatt Héra megtiltja Laiosznak, hogy saját gyermeke legyen. Laiosz ezután visszaszerzi trónját, azonban volt szeretője, Khrüssziposz, szégyenében apja szeme láttára öngyilkos lesz. Pelopsz király megátkozza Laioszt. Az átok szerint Laiosz saját fia keze által fog elpusztulni, a fiú pedig anyját fogja nőül venni. (Szophoklész 1959) Laiosz felkeresi a delphoi jósdát, ahol megtudja, hogy az átok beteljesülhet. A király félelmében elhatározza, hogy elkerüli Iokasztével való együttléteket. Egy éjjel azonban Iokaszté leitatja és elcsábítja, így fogan meg Ödipusz. Amikor a gyermek megszületik, Laiosz és Iokaszté úgy dönt, hogy feláldozzák Hérának. Laiosz átszúrhatja a csecsemő bokáját, és kitéteti szolgája által a vadonba, hogy pusztuljon el. A gyermekgyilkossággal azonban, amivel elkerülni próbálja sorsát, a hübrisz vétkébe esik. A szolga pedig, akinek Laiosz a gyermek elpusztítását parancsolja, megszánta Ödipuszt, és ahelyett, hogy kitette volna a hegyoldalra, átadja egy pásztornak. A pásztor Polübosz korinthuszi királyhoz és feleségéhez, Meropéhez viszi a csecsemőt, akiknek nem született gyermekük. A királyi pár felneveli és fiúkként szereti Ödipuszt, akinek nem mondják el származását. Ödipusz egy jóstól

⁸ Amikor Oidipusz király történetére hivatkozom, a magyar irodalomban jobban meghonosodott „Oidipusz” alakot használom. A pszichoanalitikus nyelvhasználatban azonban az „Ödipusz” alak a használatos. Ezért, amikor Ödipusz-komplexusról beszélek, a pszichoanalitikus terminológiának megfelelően írom a nevet.

⁹ Karsai Gy. 2010. Szophoklész: Oidipusz király, Budapest, *Kalligram* / Archívum XIX. évf. június .

megtudja, hogy a vérfertőzés és az apagyilkosság sorsa vár rá. Mivel nevelő szüleit hiszi a valódiaknak, ezért, hogy elkerülje sorsát, elhagyja Korinthuszt. Théba felé menet, az országúton összetűzésbe keveredik egy ismeretlen férfivel, akit harcban megöl. A halott férfi volt az apja, Laiosz. Thébaiba érkezvén Ödipusz megmenti a várost a Szfinxtől, és jutalmul feleségül kapja Iokasztét. A frigyből négy gyermek születik, a vérfertőző házasság azonban szörnyű nyomorúságot hoz Théba városára: a föld és az állatok terméketlenné válnak, a várandós anyák méhében elpusztulnak a magzatok. Teirésziász, a látnok közli Ödipusszal, hogy kizárólag Laiosz gyilkosának kézrekerítése szabadíthatja meg a várost a nyomorúságtól. Ödipusz ráébred, hogy ő maga a gyilkos, és ő az, aki vérfertőző kapcsolatban él anyjával. Megvakítja magát, Iokaszté pedig felakasztja magát, véget vet szégyenének és nyomorúságos életének (Szophoklész 1959).¹⁰ A mítosz Euripidész által írt változata szerint Ödipusz Laiosz második asszonyát Eurüthaneiát veszi feleségül, így módon a herceg nem esik a vérfertőzés bűnébe. Az euripidészi változatban inkább Laiosz bűne, illetve Pelopsz átka állt a cselekménye fókuszában. Oidipusz vaksága kapcsán – jelentősen eltérni látszik Euripidész értelmezése Szophoklész értelmezésétől: Oidipusz nem önkezével vakítja meg magát, hanem Thébai közösségének ítélete sújt le rá a megvakítás formájában (amely büntetést vagy Kreón, vagy saját fiai hajtják végre). Azonban Szophoklész változatában, amire Freud elméletét építi, az apagyilkosság és az incestus átka fátumként beteljesül, hiába próbálnak a hübrisz bűnébe esett hősök az isteni törvények helyett saját törvényt alkotni. (Szophoklész 1959; Kerényi 1977).

¹⁰ A dolgozat bevezetőjében szereplő Ödipusz történetének a szophoklészi és az euripidészi változata alapján készült, jelölve a történet verzióinak a forrását. Az Ödipusz történet kompilációja az alábbi művek felhasználásával készült: Karsai Gy.2010. Szophoklész: Oidipusz király, *Kalligram / Archívum / XIX. évf. június.*; Szophoklész 1959. Oedipus király. In: *Szophoklész drámái*. Budapest, Helikon; Lowell, Edmunds 2006. *Oedipus*. In: *Gods and Heroes of the Ancient World*, London/New York: Routledge; Freud, S. 1982. A pszichoanalízis foglalatja. In: *Esszék*. Budapest, Gondolat; Freud, S. 1985. *Álomfejtés*. Budapest, Helikon.; Kerényi, Károly 1977. *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat.

Ajase herceg története

Idaike, a gyönyörű királyné felett telik-múlik az idő. Egy napon rádöbben, hogy még az ő rendkívüli szépsége is múlandó, és csak akkor lesz képes megtartani férje, Bimbaszára szerelmét, ha gyermeket szül neki. Egy jóstól megtudja, hogy él a közeli erdőben egy remete, akinek a lelke három év múlva újjászületik majd, mégpedig Idaike gyermekének a testében. A királyné azonban képtelen várni, megöli a remetét, hogy a gyermek hamarabb megszülessen. A szent öreg utolsó szavaival megátkozza a királynét, és közli vele, hogy miután gyermeke testében újjászületik és férfivá cseperedik, megöli majd Bimbaszárát. Abban a pillanatban, hogy az öreg lelke elhagyja testét, Idaike teherbe esik. Megpróbálja magzatként elpusztítani gyermekét, mikor pedig eljön a szülés ideje, felmegy egy magas toronyba, hogy az öléből a mélybe zuhanjon a csecsemő. A gyermek azonban nem hal meg. Idaike ezután egy kardokkal teli verembe dobja le a fiút, aki csodás módon újra túléli a zuhanást, mindössze a kisujja törik el a bal kezén. A fiú az *Ajase* nevet kapja.

A herceg gyermekkorra boldog, élvezi apja és anyja szeretetét. Amikor azonban felnő, Daibadatta, Buddha gonosz unokatestvére ráveszi, hogy lázadjon fel apja ellen. Elmondja neki, hogy szülei csecsemőként el akarták pusztítani, bizonyíték rá a torz kisujja. *Ajase* ekkor letaszítja apját a trónról, és halálra akarja éheztetni. A király azonban különös módon életben marad. *Ajase* először az udvari szerzeteseket vádolja: fekete mágiával tartják életben Bimbaszárát. Az egyik börtönőr később elárulja neki, hogy a királyt fondorlatos módon a királyné tartja életben. Minden alkalommal, amikor felkeresi börtönében, vajjal és mézzel keni be testét, amit Bimbaszára a börtön rácsain keresztül nyalogat le róla. *Ajase* őrzöngő düh keríti hatalmába, és karddal a kezében ront rá anyjára. Szerencsére az anyja szobájában tartózkodó udvari szerzetes és királyi orvos megfékezik. Megesett már, mondják neki, hogy egy herceg a trónért folytatott küzdelemben megölte saját apját, az anyagyilkosság borzalma azonban még soha nem fordulhatott elő. *Ajase* lecsillapodik, Bimbaszárát azonban kivégezteti, míg Idaikét bezáratja a királyi palota legsötétebb szobájába. Hamarosan mély büntudat keríti a hatalmába, búskomorságba esik, testét pedig büzlő fekélyek lepik el. A szerzetesek nem tudnak segíteni rajta, és az orvosok

is képtelenek a közelébe menni, annyira visszataszítónak és félelmetesnek találják az ifjú herceg testét ellepő sebeket. Három éven át tengődik így *Ajase* teljes testi és lelki elesettségben, undorító sebeit csupán anyja hajlandó ápolni, akit *Ajase* még többször is megkísér megölni. A szomorú királyné végül Buddhához megy, hogy elpanaszolja szenvedéseit. Buddha tanításai megvigasztalják, visszatér fiához, és folytatja a herceg áldozatos ápolását. Az ifjú herceg végül meggyógyul, nagy és híres uralkodóvá válik, anyja és fia sokáig élnek együtt szeretetben és békeességben. *Ajase* élete végéig szenved az anyja ellen elkövetett bűnök okozta lelkipurdalástól.

1. Individualista kontra kollektivista lélektanok

1.1. Szociális konstruktivizmus kontra univerzalizmus

A főárambeli pszichológiát mind a mai napig a naturalista-szcientista megközelítések dominálják, amelyek gyakran esnek abba a kísértésbe, hogy a lelki működések társadalomtól és kultúrától független univerzális modelljeit kíséreljék meg megalkotni.¹¹ Tagadhatatlan tény azonban, hogy a társadalmi hatások és a kultúra a lelki működések fontos alakító tényezőjét jelentik, azt is mondhatnánk, egyfajta mátrixukat biztosítják. Sem az egészséges psziché, sem pedig a pszichés zavarok vizsgálatában nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társas meghatározottságot (Rosaldo 1984; Nguyen 2003).

A *kulturális relativizmus* mint kutatói alapállás fellép az univerzalista törekvésekkel szemben, amikor meghatározónak jelentőségűnek tekinti a mentális működések kulturális determináltságát. Rámutat, hogy számos, az euroatlanti lélektani iskolák kutatásaira épülő elmélet az intrapszichikus, valamint a személyközi folyamatokról, amelyet a pszichológia tudománya korábban univerzális érvényűnek tartott, a nyugati pszichológusok elfogultságait, reflektálatlan előfeltevéseit tartalmazza. A kulturális relativizmus paradigmája *émikus* magyarázatokra törekszik, azaz a lélektani jelenségeket a vizsgált kultúra saját referencia- és fogalomkeretének, népi pszichológiájának és lokális lélektani diskurzusainak kontextusában értelmezi. (Segall, Lonner, Berry 1998; Kim 2001; Kim Park 2004).

¹¹ A nyolcvanas évektől kezdődően ugyanakkor, ahogyan erre pszichológiatörténetében Pléh Csaba rámutat, „megjelenik a társadalmi jelenségek szabályirányította jellegének Wittgensteinre [...] alapozó ideológiája a fővonalbeli pszichológiában is. [...] a pszichológus feladata nem a viselkedés tárgyi leírása lenne, hanem annak a szabályrendszernek a rekonstrukciója, melyet a személy viselkedése során, s mások megértésekor követ.” (Pléh 2010, 551)

Az univerzalista-relativista vita hosszú történelmi múltra tekint vissza az európai szellemtörténetben, már a 17.-18. században elkezdődik a modernitáson mozgalmán belül. (Berlin 1981) A racionalisták által vallott univerzalizmussal szemben az empiristák fogalmaztak meg először ellenvetéseket. Valójában azonban a modernitással szemben fellépő romantika kezdi el hangsúlyozni az egyedi jelenségek fontosságát mind az egyén, mind pedig az egyes nemzetek vonatkozásában. Herder úgy vélte, „minden nép Isten egy-egy álma”, Alexander von Humboldt szerint pedig „minden nyelvben sajátos világszemlélet rejlik”. A huszadik századi filozófiában Ludwig Wittgenstein biztosított nyelvfilozófiai alátámasztást a partikularista-univerzalista elméleteknek már első korszakában is, a nevezetes *Tractatus*-ban: „Az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határa (a nyelv, amelyet egyedül én értek) az én világom határait jelentik.” (Wittgenstein 1963, 562.) Egy évtizeddel később, a huszas évek végén Wittgenstein a nyelvjátékok *inkommenzurabilitásának* (összemérhetetlenségének) kidolgozásával artikulálja téziséit, amivel azután hatást gyakorolt a második világháború utáni nyelvészetre is. A Sapir-Whorf-féle nyelvi relativizmus elmélete szerint a nyelv alapvetően meghatározza szubjektívitásunkat, gondolkodásunkat, azt, hogy milyennek látjuk a világot, hogyan érvelünk, röviden: szubjektívitásunk, tudatunk nyelvi alapokra épül. Jacques Lacan még ennél is tovább megy, szerinte a nyelv nem csupán tudatos szubjektívitásunkat, hanem a tudattalant is strukturálja: „A tudattalan a nyelv szubjektumra gyakorolt hatásainak összege azon a szinten, melyen a szubjektum a jelölő hatásaiból alkotja meg önmagát”.¹² Triandis szerint „a kultúra olyan a társadalomnak, amilyen az emlékezet az egyénnek.” A kultúra ilyen értelemben a szocializáció során belsővé tett, általában meg nem kérdőjelezett, reflektálatlan, mondhatni „tudattalannak” tekinthető tapasztalatok és tradíciók, a múltban bevált élethelyzeti megoldások tárháza, ami értékeket, normákat, előfeltevéseket tartalmaz világunk értelmezéséhez. Kluckhohn szerint a nyelv maga is kulturális tradíciók és megismerési mintázatok generációkon átívelő közegének tekinthető. Szummer (2014, 65) Wittgensteinre hivatkozva hangsúlyozza a nyelv szerepét a valóság társas konstruálásában: „Minden kultúra a maga nyelvi-fogalmi rendszerének struktúrái szerint bontja ki a világot, önti formába tapasztalatait és választja ki a létezőkhöz való

¹² *Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. p. 126*

szinte végtelen számú viszonyulási lehetőségből azt a vékony szeletet, amelyet azután valóságnak tekint.”

A huszadik századi antropológiában az amerikai „Kultúra és személyiség” iskolát szokták „kulturalistának” aposztrofálni, mely olyan tudósokat vonultat fel, mint Ruth Benedict, Abram Kardiner, Margaret Mead vagy Ralph Linton, akik a „személyiség mintázat” és az „alap személyiség” fogalmai köré építették elméleteiket. A lélektani kulturalizmus egyfajta kettősséget, pszichológiai-antropológus kutatói alapállást feltételez. A kultúrák sokszínűségét, sokféleségét igyekszik feltárni a viselkedés, az attitűdök, a mentalitások, a szokások területén, a különbözőséget és a relativista kutatói attitűd termékenységét hangsúlyozza. Kritikus párbeszédben áll az univerzalizmussal, vagyis a kultúrákon átívelő hasonlóság, állandóság és egyetemesség túlhangsúlyozásával.

1.2. Individualizmus kontra kollektivizmus

1.2.1. Eszmetörténeti gyökerek

A kulturális relativizmus szempontjából döntő jelentőségű a keleti kollektivistikus és a nyugati individualisztikus társadalmak összehasonlítása. A nyugati kultúrában, ahogyan Hofstede (1991) rámutat, mindenkinek saját magára és saját közvetlen családjára kell vigyáznia, míg a kollektív kultúrákban az emberek nagyobb kohezív csoportokba integrálódnak, amelyek megvédik őket, cserébe azonban feltétlen lojalitást követelnek tőlük. Az individualizmus ugyanakkor az európai kultúrában is késői fejlemény, a középkori kollektív társadalomfelfogással szemben - a reneszánsz előjátéka után - a modernitás kezdetén, a 17. században, a

filozófiában először ismeretelméleti kérdések kapcsán jelenik meg (Descartes, Locke), majd hamarosan a politikai filozófia egyik alapvetésévé válik a különféle társadalmi szerződés-elméletek kidolgozásával (Hobbes, Rousseau).¹³ Az új, individualista mentális habitus szembefordul a premodern középkor társadalomfelfogásával, a valamilyen felsőbbrendű minőséggel bíró közösségeszmény modelljével.

A modernitás és a felvilágosodás társadalomképe sajátos leegyszerűsítő antropológián alapul (Pléh 2010; Szummer 2014): társadalmi és politikafilozófiai atomizmus jellemzi, a társadalmat egyéni céljaik megvalósulásban érdekelt, a racionális önzés által vezérelt individuumok sokaságaként írja le, akik primér módon individuálisan egzisztálnak, és csak szekunder módon lépnek egymással társas kapcsolatokra. A 18. század végétől az atomista, ahogyan Marx nevezi, Robinson Crusoe-szerű emberkép az utilitarista felfogással egészül ki, amely motivációs alátámasztást biztosít neki: az emberek a gyönyört keresik és a kint kerülnek, a társadalmi intézményeket pedig ennek megfelelően kell kialakítani.¹⁴ Nem az egyénnek kell tehát idomulnia a fennálló tradicionális és intézményi keretekhez, hanem éppen fordítva.

A nyugat-európai nyelvhasználatban az individualizmus a 19. században tűnik fel, először úgy, mint a francia felvilágosodás szubjektumára alkalmazható absztrakció. Német nyelvterületen a kifejezés inkább az individualitás romantikus eszméjének hordozója, a megismételhetetlenség, az eredetiség, az önmegvalósítás, és az érzelmi-viselkedésbeli hitelesség, autenticitás gondolatára utal.¹⁵ Angliában egyrészt a vallásos nonkonformizmus jelzőjeként, másrészt a saját lábán biztosan álló középosztály habitusára, illetve az angol liberalizmus jellegzetességeire vonatkoztatva használták az individualizmus kifejezést. Végül az Egyesült Államokban az individualizmus a személyes szabadságot és autonómiát fenntartó attitűdöt jelöli.

¹³ Vö. Pléh 2010,

¹⁴ Vö. Pléh 2010, 107-111

¹⁵ Charles Taylor, a neves kanadai eszmetörténész az *autenticitás* fogalmában foglalja össze a romantika értékeit: egyediségünk megtalálása és artikulálása, az érzelmek hiteles megélése és kifejezése, a képmutatás elutasítása, a társadalmi konvenciók megnyomorító hatása elleni lázadás, önmegvalósítás, kreativitás és spontaneitás. (vö. Taylor 2007, 473-505).

A huszadik század folyamán a kollektívizmus a két totalitárius rendszerben tér vissza az osztálytudat és a nemzet képében. Politikailag a kollektívizmus alatt a kitűzött célok érdekében történő közös cselekvést értjük, ami a nemzet vagy az osztály szintjén állami közreműködéssel valósul meg. A liberális individualizmus szembe fordul a transzcendens nemzetfogalommal, ahogyan a kollektívizmus szocializmussal is. Az individualizmust a 19. századtól kezdődően a nyugati kultúrákban az egyéniség öntudatos vállalása, a magánélet, a személyes tér kultusza jellemzi. Az individualizmus független erkölcsiséget, politikai, társadalmi szemléletmódot, gondolkodást jelent, amelyben az egyén áll a középpontban – explicit módon a szabadságával, implicit módon azonban magárahagyottságával és izoláltságával. Az individualista szubjektum a személyes céljait a közösségi célok elé helyezi, míg kollektívista, a Távol-Keleten elterjedt „*pendantja*” nem tesz különbséget a kettő között, vagy ha mégis, akkor a közösségi célokat emeli az egyéni célok fölé (Triandis 1995).

A fentieket egyetlen mondatban összegezve: az individualizmus az elmúlt négy évszázadban a nyugati kultúra feltétlen és megkérdőjelezhetetlen alapértékévé vált. A modern szociálpszichológia akkor született meg, amikor a kollektív szubjektum (néplélektan, *Volksele*) helyét átvette az individuális szubjektum, amely egy tagolt szociális mátrix részeként lép interakcióba társas környezetével (Erős 1995). Az ázsiai szociálpszichológusok és pszichoanalitikusok munkássága azonban jelentős részben arra figyelmeztet bennünket, hogy az individualizmust végső referenciapontnak tekintő etnocentrikus nyugati pszichológia hiányos, félreérthető leírásokhoz vezet, különösen az ázsiai emberek viselkedését és pszichés működését illetően: az individuum előtérbe helyezése ugyanis a csoporttal szemben távol áll az „ázsiai etosztól” (Ho 1998).

1.2.2. A kritikai kultúrakutatás (Cultural Studies)

Körülbelül abban az időszakban, amikor, ahogyan Pléh (2010, 551) felhívja rá a figyelmet, a *main stream* pszichológiában „megjelenik a társadalmi jelenségek szabályirányította jellegének [...] ideológiája”, fordulat következik be a humán és társadalomtudományok fejlődésében, mégpedig a diszciplinákon átívelő „kritikai kulturális tudományok” (*Cultural Studies*) kialakulása nyomán (Johnson 2004, Edgar & Sedgwick 2005). A nyolcvanas években elterjednek az olyan interdiszciplináris jellegű vállalkozások, amelyekben egy adott tanszéken vagy folyóiratban egynél több szaktudomány kutatásai együtt jelenhetnek meg.¹⁶ A kritikai kulturális tudományok, vagy kritikai kultúrakutatás művelői számára “már nem kielégítő a *megelevő* szaktudományi keretek közötti paradigmaváltás szorgalmazása: maguk a keretek váltak kérdésessé.” (Vörös & Nagy 1995) A kulturális-történeti perspektíva új lehetőségeket nyitott meg a pszichológia tudományos szövegeinek a vizsgálatához is (Parker 2004). A kulturális recepció folyamatainak elemzése ugyanis érdekes kultúraközi dimenziókat tesz láthatóvá. A Kulturális Stúdiók interdiszciplináris szemléletben az evidenciának vélt kulturális alapfeltevések megkérdőjelezését, a szociális valóságkonstrukció átvilágítását tekintik céljuknak. A kritikai kulturális tudományok érdeklődése többek között az adott kultúra jelentősnek tartott szövegeire, diskurzusaikra irányul. Ilyen szövegnek tekinthető a pszichoanalízis Ödipusz-komplexus teóriája, illetve a Freudot inspiráló Oidipusz-történet is.

A *Kulturális Stúdiók* interdiszciplináris vizsgálódásai a kortárs kultúrát mint történetileg beágyazott folyamatot elemzik, olykor a globalizáció, valamint a késői kapitalista fogyasztói társadalom kritikus vizsgálatával teszik ezt. A Kulturális Stúdiók nem képeznek egységes teóriát, jellemzőek rájuk a változatos megközelítések, a különféle kvalitatív kutatási módszereket elfogadó és ezeket integráló szemlélet (Bodor 2013). A Kulturális Stúdiók a kortárs kultúrák és a globalizáció diszkurzív terét meghatározó rejtett erővonalakat, ezek ideológiai leképeződését is feltárják a jelentések, a szövegek és a diskurzusok konstrukciójának elemzése által. A Kulturális Stúdiók önálló diszciplinává válása nyomán kulturális

¹⁶ „A kritika kultúrakutatás először az angliai Birminghamben intézményesült, majd a Brit Nemzetközösség különböző országaiban és az Egyesült Államokban is elterjedt. [...] a *Cultural Studies* újabban a német társadalomtudományos gondolkodásra is komoly hatást gyakorol.” (Vörös Miklós & Nagy Zsolt 1995)

fordulatról beszélhetünk a humán és társadalomtudományokban, melyek kvalitatív kutatási módszertanába a pszichoanalízis hermeneutikus szövegértelmező metodológiája is beépült, így a szövegek elemzése a szocio-kulturális, interakcionista meghatározottságon túl a sokszor nyelvi jelenségként megnyilvánuló tudattalan értelmezésével egészül ki, és ezáltal válik mélyhermeneutikus vagy metahermeneutikus kultúratudománnyá (Erős 1999).

A kultúrakutatás által az evidenciának vélt tudományos alapfeltevések megkérdőjelezhetők, a kulturális építkezés jelentős szövegei, diskurzusai az újraértelmező kutatások tárgyává válnak (Johnson 2004; Edgar & Sedgewick 2005; Longhurst et al 2008) A kulturális perspektíva új dimenziókat nyitott meg a pszichológia tudományának is (Parker 2004), ugyanis a kulturális kritikai szemléletben (újra)értelmezendő szövegnek tekinthetők a lélektan kanonizált tudományos textusai (Parker 2002), illetve egyéb jelentős szövegei.

1.2.3. Az ázsiai etnopszichológia

A kulturális pszichológia egyik ága az ázsiai etnopszichológia (*asian psychology*), mely diszciplina tárgyát tekintve a főárambéli pszichológia elméleteinek, fogalmainak, megközelítéseinek a kelet-ázsiai kultúrákhoz való kapcsolódását/kapcsolhatóságát tanulmányozza (Kitayama 2007). Az ázsiai etnopszichológia a lélektani teóriákat *émikus* perspektívából¹⁷ vizsgálja, vagyis hangsúlyosan építkezik az őshonos lokális pszichológiai elméletekből (*indigenous psychological theories*).¹⁸ Eközben kritikai szemléletet képvisel, és rámutat egyes univerzalista pszichológiai teóriák, megközelítések etnocentricitására. Az ázsiai etnopszichológia alapállása szerint a kelet-ázsiai szelf-struktúra (én-felfogás, én-szerkezet) jellemzően kölcsönös függőségi (interdependens) szerveződésű. Jelentős mértékben különbözik tehát az euroatlanti kultúrákra jellemző független és autonóm

¹⁷ Lásd 8. lábjegyzet!

¹⁸ Adair, John. "Beyond Indigenization: Asian Psychology's Contribution to the World of Psychology". International Association Psychology for Cross-Cultural. Retrieved 1 October 2011.

szelf-szerveződéstől. Mindez jelentős eltéréseket eredményez a szociálpszichológia és a pszichoanalízis által tanulmányozott jelenségek terén is (Markus and Kitayama 1991, 2010; Fülöp 1998, 1999, 2004, 2009; Triandis 1994; Takahashi 1991; Hofstede 1991; Doi 1971, 1973, 1986, 2005)

Az autentikus helyi pszichológiai diskurzusok fennmaradása, valamint az adott kultúrán belüli széles körű elfogadottságuk, etnikus validitásuk¹⁹ a globalizálódás (nyugatisodás) sodrába került keleti ember önidentitás-kereséseként (esetenként önorientalizmusaként²⁰) is értelmezhető. Egyben felfogható *ellenállásként* is a nyugati domináns kultúra (beleértve „a nyugati pszichológia”) kulturális kolonizációjával szemben. Ilyen értelemben a lokális lélektani tudás ellensúlyozni törekszik a pszichológia eurocentrikus/Amerika-centrikus „nyugati” diskurzusát. A lokális pszichológiai diskurzusok egyes képviselői szerint sajnálatos, hogy gyakran ázsiai kutatók is „nyugatról” importált pszichológiai sztereotípiákban kezdenek gondolkodni önmagukról, amelyeket leggyakrabban az amerikai pszichológiából vesznek át, mintegy interiorizálva a „Nyugat tekintetét”. (Ho 1998) Ezzel háttérbe szorulhat az adott kultúra belső perspektívából történő autentikus kultúraspecifikus magyarázatainak teoretikus artikulálása, továbbfejlesztése, illetve bizonyos operacionalizálható változók esetén az empirikus kutatások végzése. A lokális és őshonos pszichológiák egy új nyelvet hoznak a pszichológia diskurzusába, melyek a kelet-ázsiai lélektanok esetében ellensúlyozzák a lélektan tudományában szinte kizárólagos jelentőségre szert tevő individualitás nézőpontját.

A nyugati világra jellemző individualizmus gondolata szerint az egyén megelőzi a társadalmat. /.../ A kelet-ázsiai társadalmakban viszont az interdependencia, a kölcsönös függés határozza meg az emberek mindennapi gondolatait, érzelmeit (Fiske, et al. 2003; Markus & Kitayama 1991; Markus et al.

¹⁹ Etnikus validitás, a lélektani leírások, kutatásoknak az adott közösség általi elfogadottsága, azaz mennyire érzik „igaznak”, érvényesnek, alkalmazhatónak magukra vonatkozóan. (Vö. Tyler 1999; Tyler, Brome, Williams 1992; Tyler 2001).

²⁰ Orientalizmus: Edward Said szerint az orientalisták gyakran különlegesként, egzotikusként igyekeznek bemutatni a keleti kultúrákat, melyek leírásához a viszonyítási pont a "nyugat", és mely írásmód gyakran rejtett gyarmatosító, imperialista célok szolgálatában állt és gyakran a nyugati államokban elterjedt sztereotípiák alapján festette le az adott kultúrát. Az önorientalizmus kifejezést a dolgozatban abban az értelemben használom, miszerint a japán romantikus nemzetábrázoló antropopógiá (nihonjinron) gyakran hangsúlyozza, a nyugati kultúráktól, de akár a Kínai kultúrától való különbözőségét, "egzotikusságát, a kultúraspecifikusságot

1997). Az emberek önmagukat mindig aktuális viszonyrendszerükben értelmezik. (Fülöp 2004, 16)

Sokféle kritika fogalmazható meg az individualista kontra kollektivista dichotómiáról, illetve az erre épülő szelf-,és kultúrafelfogásról - ezekre később még kitérünk - , hogy mást ne említsünk, hogy heterogén kulturális közösségeket homogenizál. Mindazonáltal az ázsiai etnopszichológia, mint kulturális összehasonlító pszichológia kétségtelenül jelentős eredményeket tud felmutatni. Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a távol-keleti kultúrák természetesen nem monolitikusak (ahogy a nyugati kultúrák sem homogének).

Kevésbé kiemelt témája az inkább kísérleti, kognitív és szociálpszichológiai hangsúlyú ázsiai etnopszichológiának a *pszichoanalitikus* teóriák ázsiai recepciójának összehasonlító vizsgálata, illetve az autentikus ázsiai mélypszichológiai elméletek kritikai és diskurzusanalitikus elemzése. A disszertáció tárgyát a japán pszichológia (*nihon no shinrigaku*, 日本の心理学)²¹ szempontjából is fontos japán mélylélektan (*nihon no seishin bunseki*, 日本の精神分析) képezi, amely számos releváns megfigyeléssel, fogalommal és elmélettel gazdagította az ázsiai pszichológiát. Ilyen fogalom például az *amae*-típusú interperszonális kapcsolódási mód, illetve vágy (Takeo Doi), az *Ajase*-komplexus (Heisaku Kosawa; Keigo Okinogi), és ilyen teória a poliszémiában tobzódó japán nyelv és írásrendszer által meghatározott tudatos és tudattalan működések tematizálása (Kazushige Shingu).

Az ázsiai etnopszichológia mint kulturális lélektan és kultúraközi összehasonlító pszichológia, mint utaltunk rá, fontos eredményeket tud felmutatni, és felhívja a figyelmet a individualizmus metodológiai korlátaira. A módszertani individualizmus a szubjektumot, az egyént a társadalmi-kulturális létszféráiból kiszakítva, légüres térben lebegő, izolált „individuummá” absztrahálva vizsgálja, a történelmi, kulturális vagy társadalmi magyarázatokat pedig másodlagosnak tartja az egyénnel kapcsolatos értelmezésekhez, tényekhez képest. Az embert mint „egyedül cselekvőt” vizsgáló módszertani individualizmus, a kollektivista kultúrák vizsgálatánál hiányos, félrevezető, kulturálisan érzéktelen megismerési alapállást jelent.

²¹ 日本の *nihon no* (Japán), 心理学 *shinrigaku* (pszichológia), 心(sin) lélek) 理 (ri) elv, logika, 学 (gaku) tudás, ismeret.

1.2.4. Kollektivistikus kontra individuális szelf

Az *émikus* kollektivistikus kutatói attitűd radikálisan jelenik meg Japánban, ahol képviselői élesen rámutatnak a nyugati kulturális-ideológiai elfogultságokra: a független szelf-szerveződés elméletei az individualizmust normatív viszonyítási pontnak, röviden „normalitásnak” tekintik (Ho 1998). Markus és Kitayama 1991)²² szerint a japánok függőségre törekvő „szelf”-fel rendelkeznek. A szerzőpár „keleti és nyugati szelf-felfogással kapcsolatos vizsgálatait” (Markus, Kitayama 1991, 1997)” állapítja meg Fülöp (2004, 4), „paradigmaváltást hoztak, amely aztán utat nyitott a legkülönbözőbb pszichés működésmódok különbségeinek a feltárására.” A távolkeleti kollektivista, interdependens szelf-szerveződésű közösségek esetében az individuumok összetartozását hangsúlyozottabbnak tartják, mivel ott az egyének szelf-jük részének tekintik interperszonális kapcsolataikat (Markus, Kitayama 1991; Fülöp 1998). Az interdependenciát és csoportorientáltságot támogató társadalmakban, állapítja meg Hofstede 1991, 51), „az egyén születésétől kezdve erős, összetartó csoportba integrálódik, ami egész életen át védi [...], cserébe a megkérdőjelezhetetlen lojalitásért”. A kollektivista szerveződésű társadalmakban az *ingroup*, a saját csoport céljai az elsődlegesek a csoportot alkotó egyénéhez képest (Triandis 1994; Fülöp 1998). A kollektivista társadalmakban a kapcsolatiságnak (összetartozásnak) prioritása van az egyéni döntéshozatalban az egyén érdekeivel és saját céljaival szemben (Kim, Triandis és munkatársai 1994).

Hofstede (1994) szerint a japán társadalmat és kultúrát alacsony mértékű individualizmus és nagy hatalmi távolság jellemzi. Kagitcibasi (1997), az individualizmus/kollektivizmus-dimenzió neves kutatója úgy véli, annak, hogy az individualizmus értéke túlhangsúlyozódik a nyugati kultúrákban, egyik káros következménye az individuum reflektálatlan előtérbe helyezése a

²² Markus, H. R., & Kitayama, S. 1991. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2) 224-253

szociálpszichológiában is. A távol-keleti kultúrákban azonban, hangsúlyozza Kagitcibasi, a kölcsönös függés figyelembe vétele éppolyan alapérték, amilyen a nyugati kultúrákban az individuум jogainak és lehetőségeinek állandó, „már-már kényszeres hangsúlyozása”. (Kagitcibasi 1997, 46) Kagitcibasi olyan változó dimenziók mentén javasolja elemezni a kultúrákat, mint a kapcsolódás, a rokonsági kapcsolatok (*relatedness*) kontra szeparáció és autonómia, illetve az ágencia kontra heteronómia szükségletek tengelye. Szerinte az autonómia igénye és a rokonsági kapcsolatok ugyan valóban konfliktusba kerülhetnek egymással az egyén lelki életében, azonban jó eséllyel békésen is megférhetnek egymás mellett (Kagitcibasi 2005).

1.2.5. Az asszertív viselkedés és a *naikan* terápia

Az önállóság, az asszertivitás, a személyes tér kultusza mind-mind a nyugati kultúra jellegzetességei, ami a pszichoterápiás megközelítésektől az önértékelő könyvekig mint érték jelenik meg, és aminek hiányát Nyugaton patológusnak tekintik. Példaként nézzük meg az asszertivitás (önérvényesítés) jelenségét, amely az individuúmot előtérbe állító nyugati kultúrában hatékony viselkedésmintának számít, miközben a legtöbb kollektivista ázsiai kultúrában kimondottan éretlen és ellenszenves viselkedés, ugyanis ezekben a kultúrákban az interperszonális érettség, szociális kompetencia jele az, ha valaki nem tűnik ki a csoportból, a közösségből, hanem maximálisan hozzáidomul társas környezetéhez - „mindig a kiálló szöveget kell ütni”, tartja a japán közmondás - , nem beszél az érzéseiről, és megfelelő mértékben homályosan fejezi ki magát, azaz mondhatni antiasszertív (Miyahara 2000).²³ A kollektivista kultúrákban a fejlődésszemponú értelmezések szerint feltételezhetően

²³ Az önérvényesítés a távol-keleti kultúrákban erőszakos, önző és ellenszenves viselkedésnek számít, mivel a vágyak és akarat nagy része nonverbális kódok útján kerül közlésre (Ishii, Reyes 2003), kivételt képeznek az amae típusú, dependens színezetű egymásra hangolódott kapcsolatok, melyeken belül lehet asszertíven viselkedni, esetleg konfrontálódni (Maynard 1997; Miike 2003, idézi Fülöp 2008).

kimarad, vagy kevésbé markáns a mahler-i értelemben vett pszichológiai én születése²⁴, vagyis nem jelenik meg a szeparáció-individuáció fejlődési szakasza, és nem alakul ki serdülőkori krízis sem. A kölcsönösen függő kapcsolatok rendszerében ebben a korban is folyamatos a fejlődés. (Fülöp 2004)

Macpherson tulajdoni, birtokosi „poszesszív” individualizmus fogalma, jellemzően „nyugati” szemszögből úgy tartja, hogy az egyén a saját személye és képességei birtokosa, aki semmivel sem tartozik a társadalomnak (Macpherson 1962).” Ezzel homlokegyenest ellentétes szemléletet tükröz az egyik népszerű japán pszichoterápiás módszer, a *naikan* (ami szószerint befelé nézést jelent). A *naikan* a terapeutával közösen végzett önvizsgálatot jelent, minek során a páciens számba veszi, hogy mit kapott másoktól, mit adott cserébe, illetve milyen nehézségeket okozott. Ez a fajta szembesülés a módszer hívei szerint segíti a neurózistól szenvedőt abban, hogy kilépjen az önközpontúságából és felismerje a másokra való ráutaltságot. (Ivey et al. 2002). A *naikan* terapeuták szerint a lelki szenvedésből a gyógyulást az hozza meg, ha a szubjektum számba veszi, hogy mi mindent kapott másoktól, milyen nehézségeket okozott másoknak és mit adott ő mindezért cserébe.

Az antiasszertív viselkedés, mint látni fogjuk, a kommunikációban is megjelenik: a vágyak és szándékok jelentős része finom nonverbális jelek útján kerül közlésre (Ishii, Reyes 2003). A később részletesen bemutatandó, a japán kultúrát meghatározó ún. „*amae*-típusú”, dependens színezetű, „kényeztető” jellegű, mélyen egymásra hangolódott kapcsolatokbanon belül ugyanakkor lehet asszertíven viselkedni, vagy akár konfrontálódni is (Maynard 1997; Miike 2003, Fülöp 2008).

A kelet-ázsiai pszichológusok között akadnak olyanok, akik – túlzásokba esve - azt az álláspontot képviselik, hogy a nyugati pszichológia egyenesen irreleváns és használhatatlan Ázsiában, mivel „nyugati” kulturális-ideológiai alapállásból vizsgálja a lelki működéseket; például a független szelf-szerveződést (az individualizmust) tekinti a normalitást jelentő viszonyítási pontnak (Ho 1998). Tagadhatatlan, eddigi története során maga a szociálpszichológia tudománya is törekedett a kollektivistikus előfeltevések kiiktatására. A modern szociálpszichológia akkor született meg, amikor a kollektív szubjektum (népléktan) magyarázó elvének a helyét átvette az

individuális szubjektum koncepciója, amely egy tagolt szociális mátrix részeként lép interakcióba a környezetével (Erős 1995). Az ázsiai szociálpszichológusok szerint azonban az individualizmust referenciapontnak tekintő nyugati, alapvetően etnocentrikus szociálpszichológia inadekvát Kelet-Ázsia-i-ázsiai emberek viselkedését és pszichés működését illetően, ugyanis „az individuum előtérbe helyezése a csoporttal szemben távol áll az ázsiai ethostól” (Ho 1998, 26). A lokális pszichológiai diskurzusok képviselői szerint sajnálatos a tény, hogy gyakran ázsiai kutatók is nyugatról importált pszichológiai sztereotípiákban kezdenek gondolkodni önmagukról, amit leggyakrabban az amerikai pszichológiából vesznek át (Ho 1998).

1.3. A sajátosságok megkérdőjelezése

Néhány japán és nyugati kutató ugyanakkor megkérdőjelezi a kollektívizmus jelentőségét, sőt a létezését is a japán kultúrában. Ezek a vélemények jelentős részben ideologikus jellegűek, és mint majd látni fogjuk, a *nihonjinron* attitűd elutasításával kapcsolatosak. (Dale 1973; Befu 2003) David Matsumoto azonban szociálpszichológiai vizsgálatai alapján utasítja el Markus és Kitayama széles körben elfogadott szelf-teóriáját. Markus és Kitayama (1991), mint említettük, a függőségre és függetlenségre törekvő szelf-szerveződést írta le. A függőségre, helyesebben a *kölcsönös* függőségre (interdependenciára) törekvő szelf-szerveződés inkább a kelet-ázsiai kultúrákban gyakori, míg a független szelf-szerveződés az euroatlanti társadalmakban élőkre jellemző.²⁵ Az autonóm, független szelf-szerveződésű egyén „tűzön-vizen át” törekszik céljai elérésére, miközben másokban leküzdendő akadályokat vagy legyőzendő riválisokat lát, teljesítményeikre úgy tekint, mint összehasonlítási referenciákra, és hajlamos zéró összegű játszmákban gondolkodni. A függőségre törekvő szelf-szerveződésű kelet-ázsiai egyének ezzel szemben feladatuknak tekintik a csoportba való beilleszkedést, az összhangot, a csoportos és páros egymásra hangolódottságot, a harmóniát. Önértékelésüket elsősorban az

²⁵ Lásd még Kagitcibasi 1997

határozza meg, hogy mennyire alkalmazkodók, és mennyire képesek emberi kapcsolataikban a harmóniát megteremteni.

Matsumoto szerint nemcsak hogy Markus és Kitayama kollektivista kontra interdependens szelf-szerveződés elképzelését nem sikerült empirikusan bizonyítani (Matsumoto 2003), hanem, a kollektivistának tekintett japánok bizonyos vizsgálatokban jóval individualistábbaknak tűntek a független szelf-szerveződésűnek tartott amerikaiaknál (Matsumoto 2003). Matsumoto szerint a kulturális összehasonlító pszichológia egyébként sem tekintheti a szelf jellegét az egyetlen és végső magyarázó tényezőnek, mellette helye van más, ezidáig nem tanulmányozott faktoroknak is.

Matsumoto a kultúra folyamatos változását hangsúlyozza (Matsumoto 2003). Elismeri, hogy *a múltban* a japán társadalom csakugyan kollektivista volt, többek között a vallási rendszer (sintoista és buddhista), a kínai eredetű konfuciánus kulturális hatások, a rizstermesztő mezőgazdaság, valamint a *bushido*, a samuráj erkölcs miatt. Úgy gondolja azonban, hogy a *nihonjinron* japán kutatók (a *nihonjinron* kulturális mozgalmat a harmadik fejezetben részletesen tárgyalom majd) a nemzeti identitást építgetve szeretnék ma is „kollektivistának” látni és láttatni országukat. A nem japán szerzőket pedig befolyásolja a *nihonjinron* „propagandagépezet” által bemutatott kép, amit hajlamosak naivan, kritika nélkül elfogadni. Így azután fennmaradhatott a közösségorientált, interdependens szelf mítosza.

Hofstede (1991) empirikus kutatása alapján, jóllehet Japán a kollektivista kultúrák prototípusaként jelent meg sokáig a szakirodalomban, léteznek a Felkelő Nap országánál „kollektivistább” kultúrák és társadalmak is például Latin-Amerikában (Hofstede 1991). Az árnyaltabb megközelítésekből az derül ki, hogy Japán *egyszerre* mutatja a kollektivista társadalmakra jellemző magas fokú együttműködést, és az individualista társadalmakra jellemző intenzív versengést. Röviden, ahogyan Fülöp Márta empirikusan is igazolta, a japán kultúrát a versengő együttműködés izgalmas és termékeny dinamikája jellemzi. (Fülöp 1998; Fülöp 1999; Fülöp 1999a)

1.4. Empirikus vizsgálatok

Noha a *nihonjinron* szerzők kétség kívül hajlamosak túldimenzionálni a kulturális különbségeket, a kelet-ázsiaiak és a japánok kulturális, kognitív és kommunikációs sajátosságait számos empirikus vizsgálat kimutatta. Az egyik legfeltűnőbb különbség az alapvető attribúciós hiba hiánya. Az alapvető attribúciós hiba jelensége a nyugati kultúrában azt jelenti, hogy mások viselkedését legszívesebben diszpozicionálisan, személyiségi tényezőkkel magyarázzuk, elhanyagolva a helyzetből fakadó okok jelentőségét. Ezt a fajta kognitív torzítást egészíti ki egy másik jelenség: a saját viselkedésünk értelmezésénél gyakrabban adunk szituacionalista, a helyzetből következő magyarázatokat, ez a cselekvő-megfigyelő diszkrepancia.^{26 27} Az alapvető attribúciós hiba és a cselekvő-megfigyelő diszkrepancia ráadásul tendenciózusan működik, mivel az önértékelés szolgálatában állnak: az euroatlanti kultúrákban szocializálódottak hajlamosak saját sikereiket belső, azaz diszpozíciós, míg a kudarcaikat külső (szituációs) okokkal, tényezőkkel magyarázni.²⁸

A kognitív funkciók tehát kultúránként különbözhetnek, amit számos kultúráközi kísérleti vizsgálat is bizonyított (Fiske, Kitayama, Markus, & Nisbett 1998; Markus & Kitayama 1991; Nisbett 2003; Nisbett, Peng, Choi, & Norenzayan 2001). Meggyőző megfigyelések vannak például arra nézve, hogy a nyugati, euroatlanti kultúrából származó kísérleti alanyok és egyének kontextustól függetlenül észlelik a környezetet, és analitikusan gondolkodnak róla, míg a kelet-ázsiaiak

²⁶ Lásd Heider, F., Simmel, M. (1981) A viselkedés észlelésének kísérleti vizsgálata. In: Csepeli György. (szerk) *A kísérleti társadalom-lélektan főárama*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, pp. 178–196

²⁷ Eiser, R. J. 1991) Az interperszonális attribúciók. In: *Szociálpszichológiai tanulmányok*, Tankönyvkiadó, Budapest, pp. 248–271

²⁸ „Míg a nyugati emberre az „alapvető attribúciós hiba” és a „kontroll illúziója” jellemző, vagyis a viselkedést inkább a viselkedőnek, semmint a kontextusnak vagy a szituációnak tulajdonítják, és sokkal nagyobb szerepet tulajdonítanak az eseményeket kontroll alatt tartó képességüknek, mint amekkora az valójában, addig a kelet-ázsiaiakra éppen az ellenkezője igaz. Ők mindig környezet és egyén interakciójában és összefonódásában gondolkodnak, és az ő lelki egészségükhöz nincs szükség az elsődleges kontroll érzésére. Míg az amerikaiak önbizalma szignifikánsan megnő, ha úgy érzik, kontrollálni tudják a dolgokat, a kelet-ázsiaiaké nem változik.” (Fülöp 2004, 20)

kontextusfüggő kognitív stílussal észlelik környezetüket és holisztikusan gondolkodnak a világról. (Fülöp 2004) Ezen megállapítások többek között az „akvárium-kísérletből” születtek:

Masuda és Nisbett (1999) arra kértek gyerekeket, hogy írjanak le egy akváriumot, amelyben egy nagy piros és sok kisebb hal úszkált, valamint mindenféle növények, korallok, sziklák képezték a háttérrel. Az amerikai gyerekek általában a nagy és előtérben lévő, aktív hal leírásával kezdték a beszámolójukat, a japánok a statikus háttérrel és a halak és környezete kapcsolatát helyezték a középpontba. (Fülöp 2004, 20)

Hasonló szociokulturális tényezőkkel magyarázható kognitív különbségeket más kutatások is igazoltak. (Ji, Peng, & Nisbett 2000; Kitayama, Duffy, Kawamura, & Larsen 2003). Fülöp rávilágít, hogy a kulturális különbségek visszavezethetők az eltérő típusú szocializációra: “Ami az egyik társadalomban érettnak minősül, az a másikban a szocializáció kudarcát jelenti. A serdülőkor sem jelenti definíciószerűen a szülőkről való leválást.” (Fülöp 2004, 12).

Fülöp Márta, ahogyan már említettük, empirikus kutatásokat végzett a japánok és magyarok versengésrepresentációt vizsgálva, amelyekkel bebizonyította, hogy a japánok számára a társadalmi hagyományok által is szabályozottnak tekintett versengés a személyes fejlődés, a növekedés eszköze, mondhatni a versengés égisze alatti együttműködés jellemzi őket, míg a magyaroknál gyakran elkeseredetté, destruktívvá váló versengés a jellemző. (Fülöp 2003, 2013). Megkockáztatom, hogy a japán versengés az „*amae*” érzésvilágával van kipárnázva, amit a negyedik fejezetben részletesen bemutatok majd. Ez teszi lehetővé, hogy a japán fiatalok pozitív attitűddel viszonyuljanak a versengéshez, amiben az önfejlesztés, a kölcsönös fejlődés és motiválás lehetőségét látják, így egyszerre tudnak megfelelni kultúrájuk közösségorientáltságának és versenyszellemének (Fülöp 2002a, 2004).

1.5. Kultúraközi pszichológia és kulturális hermeneutika

Különböző kultúrák különbözőképpen építik fel a valóságaikat, és különböző módon határozzák meg önmagukat, más a világnézetük, és a bennük élők gyermekként eltérő szocializációs hatásoknak vannak kitéve. A kultúraközi pszichológiával foglalkozó szakemberek számára fontos elméleti kérdés, hogy miben járulnak hozzá a kulturális folyamatok az egyéni és a kollektív identitáshoz, az önmeghatározáshoz, a személyiség struktúrájához, mi az, ami univerzálisnak tekinthető a lelki folyamatokban, illetve mi az, ami kultúraspecifikus.

A mélylélektan a kultúrakritika eszköztárát változatos retorikai és értelmező módszerekkel gazdagította (Erős 1995). A pszichoanalízis sajátos hermeneutikus tudománya, „művészien tudományos” interpretációs módszere napjainkra olyan multikulturális antropológiai és klinikai diszciplínává nőtte ki magát, amely új diskurzust teremtett az emberi lét értelmezéséhez. A kultúraspecifikus komplexusok értelmezése pedig előmozdíthatja a kultúrák közeledését, dialógusát és kölcsönös megismerését. A pszichoanalízis interpretatív módszertana az individuum és a kapcsolati diádok és triádok lélektani vizsgálata mellett a társadalmi és kulturális jelenségek kvalitatív kutatásában is új dimenziókat nyitott. A pszichoanalízis kultúra-elmélete szerint a népek mítoszai az adott kultúra olyan narratívái, amelyek a tudattalan mélységeiben rejtőzködő vágy-komplexusokat ábrázolják. Összekötik az elsődleges és a másodlagos folyamatokat, és a sűrítés és az eltolás mechanizmusai által az álmokhoz hasonlóan tudattalan vágyakat, fantáziákat történetesítenek.

Magyarországon a második világháború után sokáig nem volt olyan politikai közeg, amelyben továbbfejlődhetett volna a kulturális összehasonlító lélektan, így néhány kivételtől eltekintve (pl. Pisztora 1968) stagnált a pszichológia ezen ágának fejlődése. Hazánkban Róheim Géza után az első kutató, aki a szociálpszichológia és a kulturális összehasonlító pszichológia találkozását segítette elő Fülöp Márta.

Kvalitatív kutatásaiban a mélypszichológia fogalomtárával és értelmező sémáival is felvértezve többek között irodalmi alkotások elemzése (Fülöp 2010), illetve a kollektív traumák feldolgozási módjának az összehasonlítása (Fülöp 2003) által szemlélteti a kulturális különbségek jelentőségét a lelki jelenségek terén. Fülöp bemutatta és elemezte a japán pszichoanalízis kulcsfogalmait, az *Ajase*-komplexust, az *amae*-típusú kapcsolódási módot, az *enryo-sasshi* kommunikációt (a következő fejezetekben ezeket részletesen tárgyalom majd) és egyéb lokális mélypszichológiai fogalmakat és jelenségeket. Fülöp munkásságának legfontosabb hozadéka az, hogy a japánt a magyar és más nyugati kultúrákkal összehasonlító vizsgálataiban kimutatta, hogy míg a nyugati kultúrában a versengés és az együttműködés szétválnak, miáltal a versengést ellenségeskedés kíséri, addig a japán kultúra esetében a magas szintű kölcsönös függőség gyakran párosul magas szintű versengéssel, vagyis a versengés nem rombolja le a személyközi kapcsolatok harmonikus jellegét.

1.6. Róheim, avagy a pszichoanalitikus kultúranropológia megszületése

A pszichoanalitikus antropológia tudományát maga Freud indította útjára a *Totem és tabu* (1912-13), a *Tömegpszichológia és én-analízis* (1921), az *Egy illúzió jövője* (1927), illetve a *Rossz közérzet a kultúrában* (1930) című műveivel. Pszichoanalitikus kutatási eszközökkel, résztvevő megfigyelőként pedig Bronislaw Malinowski, majd őt követően Róheim Géza vizsgált elsőként Európához képest távoli, „primitívnek” mondott népeket, társadalmuk szerkezetét, gazdasági intézményeiket, mítoszaikat, közösségi rituáléikat. Róheim a mélylélektan kutatási területét ezzel kiterjesztette a nem nyugati kultúrák vizsgálatára, meghonosítva a pszichoanalitikus értelmező módszertant az antropológia és a folklorisztika tudományában. A nagy magyar antropológus és pszichoanalitikus Francia-Szomáliában, Közép-Ausztráliában, Melanéziában, valamint az arizonai juma és navahó indiánok között végzett pszichoanalitikus etnográfiai kutatásokat, melyekre támaszkodva átfogó antropológiai elméletet dolgozott ki az emberi kultúra eredetéről és lényegéről.

Róheim az antropológiai kutatás gyakorlatában, a terepen alkalmazta Freud elképzeléseit, miszerint a pszichoanalitikus elméletek alapvető értelmező stratégiákat kínálnak a civilizáció komplex megértéséhez, és bebizonyította, hogy a pszichoanalízis termékenyen alkalmazható az antropológiai kutatásokban is. Az antropológusok bizonyos tartózkodással fogadták a Róheim által propagált pszichoanalitikus hermeneutikát.²⁹ A róheimi pszichoanalitikus antropológia iránti averzió egyik oka az lehetett, hogy Róheim konokul kitartott az eredeti freudi ösztöntan és Melanie Klein halálösztön-felfogása mellett. A pszichoanalízis húszas évek utáni fejleményei, például az én-pszichológia, Heinz Hartmann, Anna Freud elméletei vagy más kortárs pszichoanalitikus teóriák nem voltak rá különösebb hatással, a különböző kultúrákat az ortodox freudizmusból és Klein elméleteiből ismert toposzok és hermeneutikai sémák (Ödipusz-komplexus, ősjelenet, destruktivitás és jóvátétel, stb.) mentén elemezte. Másrészt Róheim irreális szakmai elvárásai is elriaszthatták a kultúra kutatóit az általa képviselt ortodox pszichoanalitikus antropológiától. Róheim ugyanis úgy vélte, hogy csupán mélylélektani tapasztalatokkal és gyakorlattal is felvértezett antropológusok végezhetnek hitelesen, megfelelő szakértelemmel pszichoanalitikus antropológiai kutatásokat.³⁰ Ez az elvárás elrugaskodottnak tűnhetett az antropológusok és etnográfusok közössége számára. Noha a kutatónak a pszichoanalitikus fogalmak pontos ismeretén túl valóban hasznos lehet a „díványon szerzett saját tapasztalat”, a gyakorló analitikusság elvárása talán mégiscsak túlzás volna.

Minden ellenérv dacára az antropológiában és etnográfiában a harmincas évekre már meghonosodtak a mélypszichológiai magyarázó elvek, kialakult az

²⁹ Róheim keserűen fakadt ki a *Pszichoanalízis és antropológia* című tanulmányában: „A szülők és a gyermekek, a társadalom és az egyén, a nemi élet, a személyiség és számos egyéb tényező között fennálló kölcsönös összefüggés feltételezése az antropológia tudományának a magjává vált. Az antropológusok egyszerre ennyit még befogadnak, mikor azonban én próbáltam őket hígítatlan freudi borral kínálni, nem akarták meginni” azt (Róheim 2009, 164).

³⁰ „Bár idáig már nem sokan követnének, én mégis egy lépéssel tovább megyek: ha a pszichoanalitikus antropológiát valóban freudi értelemben »pszichoanalitikusnak« szeretnénk tekinteni, akkor azoknak kell e tudományt művelniük, akiket nemcsak, hogy analizáltak, hanem éppenséggel maguk is gyakorló analitikusok voltak” (Róheim 2009, 169) Egy lábjegyzetben még hozzáfűzi: „ha a nem hivatásos analitikusokat nem képzik ki, akkor jobb, ha a pszichoanalitikus antropológia olyan orvosok kezében marad, akik antropológusok is egyben.” (uo.).

etnopszichoanalízis és a pszichoanalitikus antropológia. A pszichoanalitikus gondolkodás által inspirált kulturális antropológiai tanulmányok, kutatások publikálásához nemzetközi szakfolyóiratokat alapítottak, ilyen a *Psychoanalytic Study of Society*, a *Journal of Psychoanalytical Anthropology*, de az *Ethos*, a *Society for Psychological Anthropology* folyóirata is közöl pszichoanalitikus kultúraelemzéseket. Magyar nyelven a *Thalassa* című folyóiratban olvashatunk újra pszichoanalitikus antropológiai írásokat a kilencvenes évek eleje óta.

A mélylélektan jelentős hatást gyakorolt az amerikai és európai kulturális antropológiára, amiben Róheim Géza kívül Otto Rank, Theodor Reik, Abram Kardiner, Melford Elliot Spiro, illetve napjainkban Gilbert Herdt, Robert Endleman és Benjamin Kilborn munkásságának meghatározó szerepe volt. Rajtuk kívül, noha őket már nem lehet őket egyértelműen pszichoanalitikus antropológusnak nevezni, más jelentős észak-amerikai kultúrakutatók is merítettek a freudi gondolatrendszerből, leghangsúlyosabban a „Kultúra és személyiség” iskola képviselői, így Ruth Benedict (2009), Margaret Mead, de említhetnénk Mead férjét, a pszichiáter-antropológus Gregory Batesont, továbbá Ralph Linton, William Caudill, Philip Bock, Robert Le Vine nevét is azok közül, akiknek kulturális antropológiai tanulmányaiban kimutatható a pszichoanalízis hatása. Európában különösen a francia etnológiában érvényesül a mélylélektani szemlélet, amihez a magyar származású Georges Devereux (1980) (Dobó György) is jelentősen hozzájárult. A legjelentősebb etnográfus szerző, akire a pszichoanalízis hatott, kétségtelenül Claude Lévi-Strauss (2003) volt, a huszadik század második felének valószínűleg legismertebb antropológusa, a strukturalizmus egyik vezéralakja, jóllehet, Lévi-Strauss elutasította Freud szexuális redukcionizmusát. (Lévi-Strauss módszere jelentős hatást gyakorolt Japán fogadó-tanárom, Kazushige Shingu (2009) – aki klinikusi elméletalkotási kutatásai mellett a Japán lacaniánus recepció vezéralakja - pszichoanalitikus antropológiai munkásságára, ezért a disszertáció utolsó fejezetében visszatérek majd rá.) Francia nyelvterületen Roger Bastide és Bernard Juillerat pszichoanalitikus szemléletű kulturális antropológiai munkássága ugyancsak kiemelkedő jelentőségű.

1.6.1. Univerzális-e az Ödipusz-komplexus: a Jones-Malinowski-vita

A kulturalizmus és univerzalizmus közötti vita végigvonul a pszichoanalízis egész történetén. A gyermeki fantáziák és a neurotikus szorongás közti kapcsolat az ortodox pszichoanalízis szerint az egyetemes Ödipusz-komplexusban manifesztálódik, ami egyfelől az indulatátételes kapcsolati ismétlődésekben nyilvánul meg a felnőtt életében és neurotikus patológiájában, másfelől pedig meghatározó szerepe van a kultúrának és intézményeinek létrejöttében is. A pszichoanalitikus antropológia szerint az Ödipusz-komplexus civilizációs megoldása, az exogámia nem szabadította meg teljesen az egyént az incestus iszonyától és hozzá társuló neurotikus félelmeitől. Mind a freudi személyiségpszichológia, pszichopatológia, mind pedig a kultúraértelmezés sarokköve ezért az Ödipusz-komplexus, amiről Freud feltételezte, hogy univerzális jelenség, az egész emberiségre jellemző kortól és kultúrától függetlenül. (Spiro 1983).

“Az antropológia és a pszichoanalízis közötti első viták a 20-as, 30-as években jelentek meg, amikor a pszichoanalízis eredményeinek általánosítását megkérdőjelezték a néprajzi bizonyítékok. Ezt példázta, pl. Ernest Jones (1924) és Bronislaw Malinowski (1927; 1929) vitája az Ödipusz-komplexus univerzalitásáról.”, állapítja meg Fülöp (2004, 3). Malinowski, a lengyel származású, Angliában letelepedett antropológus elfogadta, hogy a nyugati kultúra esetében Freud teóriája helytálló. Azonban saját terepkutatásai alapján azt állította, hogy az Ödipusz-komplexus csak egyike a különböző kultúrák és társadalmak lehetséges központi, úgynevezett nukleáris komplexusainak, amelyek nem lehetnek egyetemesek, hiszen az adott kultúra családi szerkezetétől függenek. (Parsons 1964) A matriarchális és kollektivista társadalmakban például az Ödipusz-komplexus átalakulhat, és nem is kell feltétlenül megjelennie, létezhetnek „preödipális társadalmak” is. Az ödipális helyzet Malinowskinál inkább az apai autoritás, a patriarchális tiltás és törvény elleni lázadás következménye, semmint az anya szexuális tárgyként való birtoklására irányuló törekvések okozata. Ez a megközelítés egybecseng napjaink interszubjektivitásra épülő pszichoanalitikus felfogásával, amely a gyermek ambivalens érzéseit inkább a szülői autoritással szembeni emancipációs

törekvésként, semmint szexuális versengésként értelmezi.

A pszichoanalízis alaptételeinek, különösen az Ödipusz-komplexusnak az univerzalitását bizonyítani próbáló Róheim munkássága nem gazdasági érdekek mentén született, mégis beilleszthető a nyugati pszichológiai-antropológiai gondolkodásmód globális hegemoniájába, a kulturális kolonializmus diskurzusába. A mélylélektan és a kulturális antropológia ötvözése, amelynek Róheim volt az előfutára, a pszichoanalízis számára fontos nyitást jelentett a nem nyugati világ kultúrái felé. Ám a pszichoanalitikus antropológiában ugyanúgy fellelhetők a rejtett hatalmi relációk, mint az etnológiában, ahogyan ez utóbbira Lévi-Strauss (2003) a *Szomorú trópusok*ban rámutatott.

A kultúra történetét Róheim, a múlt századelő uralkodó elképzelésének megfelelően lineáris fejlődési folyamatként fogta fel, amelynek végén ott a modern „nyugati kultúra”, benne az Ödipusz-komplexus fontosságát felismerő önreflektív pszichoanalitikus diskurzussal. A róheimi univerzalista-evolucionista interpretatív modell a kultúrák sokszínűségét pszichoanalitikus szemüvegen keresztül nézve illúzióknak véli, pontosabban redukálhatónak az Ödipusz-komplexus univerzális konfigurációjára, egyszóval a „minden kultúra másképp oldja meg az Ödipusz-komplexusát” elvet követi.

Az európaiak a távoli kultúrákról a kolonialista leírásokból sokáig csak a „Nyugat tekintetén” keresztül konstruált képet kaphattak, az *émikus* (belső perspektívájú) magyarázatok bemutatása háttérbe szorult. A nyugati kultúra hegemoniája, a megfigyeltek „primitívsege”, „alacsonyrendűsége” már Hérodotosz leírásait is áthatotta, és sokszor önigazolást jelentett az elnyomóknak, a gyarmati uralom haszonélvezőinek. A gazdaságilag vagy katonailag kontrollált társadalmakról szóló narratívák egy Nyugat-centrikus leírás mód és értékrend alapján mintegy szimbolikusan is gyarmatosították az idegen kultúrákat, egyben sürgetve a „primitíveknek” az európai (nyugati) kultúra általi „civilizálását”. Maga a „primitív” kifejezés is, amelyet Róheim, mi több, Lévi-Strauss is gyakran használ, pejoratív tartalmú, nem más, mint a lineáris fejlődést feltételező nyugati modernitás kolonialista imperializmusának kulcsszava. Míg a misszionáriusok és konkviztádorok számára az volt a kérdés, vajon a „barbárok”, a „primitív népek”

rendelkeznek-e egyáltalán lélekkel, Róheim számára az Ödipusz-komplexus megléte vagy hiánya képezte a kutatási kérdésselvetést. Ezzel tulajdonképpen azt kérdezte, vajon „civilizáltak-e”, avagy még vadak (primitívek) a nem nyugati kultúrák – tekintve, hogy Freud elméletében az ödipális fejlődési stáció meghaladása, a libidó szublimálása, vagyis a lemondás a vágyak egy részének kielégítéséről elengedhetetlen a kultúra kialakulásához.

Az evolucionista felfogás szerint, mint említettük, a kultúráknak egymást követő fejlődési stációkon kell áthaladniuk, míg végül elérkeznek az európai civilizáció szintjére, amely a kulturális evolúció csúcsán áll. A kultúrákat azonban egymással párhuzamosan fejlődő entitásokként is elképzelhetjük, amelyeknek összehasonlítása értelmetlen és igazságtalan, mert az összehasonlítás folyamatában máris hatalmi relációk jönnek létre. A viszonyítási alap ugyanis a nyugati társadalom, amelyhez képest minden más kultúra idegen, egzotikus, Edward Said (2000) kifejezésével a nyugati kultúra „árnyék énje”, röviden, „a Másik.” A kulturális relativizmus szerint ezzel szemben az egyes kultúrák specifikus, egyedülálló kifejeződései az őket hordozó társadalmi csoportoknak, ezért önmagukból magyarázandók, és nem illeszthetők valamilyen absztraktn elképzelt egyetemes értékrendbe.

A kulturális relativizmusnak ez az elképzelése az evolucionizmus unilineáris normatív álláspontjával szemben az angolszász etnológia funkcionista (Malinowski) és partikuláris-történeti (Franz Boas és követői) irányzataiban alakult ki. Boas (1975) tette meg a kulturális relativizmust az antropológiai kutatás alapbeállítódásává, szembe fordulva az evolucionista, fejlődési fokozatokat előfeltételező univerzalista szemlélettel, például Tylor vagy Morgan (1961) megközelítésével. A kulturális relativizmus szerint sokféleképpen lehet „fejlett” egy-egy kultúra, amit mindig az adott kultúra tagjainak a perspektívájából kell tanulmányozni. Számos intrapszichikus és személyközi folyamatról – amelyeket a (mély)pszichológia jeles képviselői univerzálisnak tekintenek – így joggal feltételezhető, hogy inkább csak a nyugati kultúrára jellemző jelenségek.

1.6.2. Róheim, a mérsékelt univerzalista

Róheimhez visszatérve, ő lényegében a nyugati kultúrában született pszichoanalitikus elméletek lencsén keresztül vizsgálta az idegen kultúrákat, a saidi „Másikat”, némiképpen mechanisztikusan alkalmazva a *Totem és tabu*-ból ismerős freudi értelmezési keretet. Miközben a magyar etnográfus mélylélektani értelmezésekbe bocsátkozott, nem annyira a kulturális partikularizmusok kiemelésére, mint inkább az Ödipusz-komplexus egyetemességének bizonyítására törekedett, e prekonceptió pedig már előrevetítette kutatási eredményeit. Írásaiból azonban az is kiviláglik, hogy a különböző kultúrák különböző módokon szabályozzák Erósz és Thanatosz megnyilvánulási formáit. Értelmezéseiben ugyanakkor az Ödipusz-komplexust állandó és egyetemes lehorgonyzási pontnak tekintette, akárcsak Freud.

Róheim mégsem volt annyira eltökélt univerzalista, mint Freud. Róheim köztes pozíciója a relativizmus és univerzalizmus között a következő idézetben összegezhető: „bármely sajátos rítusra vagy szokásra magyarázatot tudunk adni azon tendenciák alapján, amelyek egyetemes jellegűek az emberiség körében, valamint azon egyedi jelenségek alapján, melyek csupán egy adott területen fordulnak elő.” (Róheim 2009, 152) Egyfajta arany középutat vázolt fel az univerzalizmus és a kulturális relativizmus között, ahol azonban mégis az egyetemesség az irányadó. Róheim egyfelől az ortodox freudi elképzeléseknek megfelelően az emberi civilizáció kvázi biológiai mélyrétegeinek feltárására törekedett, az intrapszichikus tudattalan történéseket, ösztönkésztetéseket helyezte az előtérbe, és az egyén belső lelki dinamikája és a társadalom működése közötti párhuzamot hangsúlyozta. Másfelől azonban elismeri, hogy az egyén pszichológiája bizonyos mértékig külső meghatározottságú: „a társadalom lelki apparátusunk, a környezet és a történelem által determinált” (Róheim 2009, 168). Nem tagadta, hogy a gazdasági, vallási, szociológiai tényezők jelentős szerepet játszhatnak a lelki működések és a szocializációs intézmények kialakulásában.

A kulturális különbségek Róheim ontogenetikus kultúraelméletének értelmében az adott kultúrára jellemző specifikus gyermekkori traumákkal és konfliktusokkal magyarázhatók, amelyek jellegzetes reakcióformákat, elfojtási módokat, szublimációs lehetőségeket, fantáziákat, morális értékeket, vallási intézményeket, mítoszokat, meséket, valamint politikai és gazdasági rendszereket eredményeznek. Mivel az őshordáról szóló freudi spekulatív feltételezések helyett a magyar pszichoanalitikus etnográfus egy fejlődéselvű, a korai traumatizációra épülő elméletet dolgozott ki, ezen a területen lényegében szembeszállt mesterének, Freudnak az elképzeléseivel. Röviden, Róheim egy „egyetemesen kulturális relativista” elméletet dolgozott ki. Optimistának semmiképp sem nevezhető kultúrafelfogása értelmében a kultúra nem más, mint „intézményesített traumarendszer”, így a kultúrák különbözőségei mögött a gyermekkori traumák különbségeit feltételezi, míg a hagyományokban „a traumákban részesítés szokássá válását” látja (Róheim 2009, 297–298). Az emberi faj lassú felnőtté válásáról szóló elmélete szerint az „elhúzóódó gyermekkor”, a *neoténia* (fötalizáció, retardáció) következtében *fejletlen test* teszi szükségessé az elhárító mechanizmusokat magába foglaló én kifejlődését, ami termékeny talaja lehet az *Unbehagen*, a rossz közérzet (neurózis) kialakulásának a kultúra(k)ban. A közösség tudattalanja a közös traumatizáltságban gyökerezik, egyfajta kompromisszum a „vezértrauma” és a felettes én között. A közös traumatizáltság a mélylélektanban is képzett etnográfus számára feltárul a kulturális minták kollektív alapját képező mesékben, mítoszokban, hiedelmekben és rítusokban.

Mint látható, Róheimnek a kollektív traumatizációról szóló eszmefuttatásában békésen megfér egymás mellett a szubjektivitás „külső”, kulturális meghatározottságának koncepciója, valamint az egyetemes, biológiaiainak elképzelt ösztön-mélyszerkezet teóriája. A kortárs kultúratudományi irányzatok viszont a társadalom, a történelmi környezet, a kultúra meghatározó mivoltát hangsúlyozzák, kevésbé a „lelki apparátusunk” általi determináltságot. Már Jacques Lacannak, a francia pszichoanalízis meghatározó egyéniségének „tükörstádiumként” ismert antropológiai allegóriája is a tükörképpel való azonosulást szemlélteti, amelyben a szubjektum a Másik számára kultúrájának, társadalmának bűvös tükrében jelenik meg. A kulturálisan determinált szubjektum vágyai önmaga számára *idegenek*, hiszen más vágyain, tekintetén keresztül, és *ezekben* visszatükrözve, a kultúra diskurzusai

által teremti önmagát, azaz az individuum alapvetően a Másik vágyaiból kiemelkedő szociális és kulturális jelenség, esetleg illúzió. Több neofreudianus, köztük Karen Horney, Harry Stuck Sullivan, valamint a relationalista pszichoanalitikusok, Stephen Mitchell, Lewis Aron, de hasonlóképpen a szimbolikus interakcionista - nem pszichoanalitikus - elméletalkotók, John Dewey, George Herbert Mead és mások is a szubjektum kialakulását az interperszonális és – impliciten vagy expliciten – kulturális folyamatokból vezetik le.

Róheim munkássága végeredményben azt szemlélteti, hogy a nyugati gondolkodás – beleértve a mélylélektant is – fogalmi nyelve gyakran erőszakosan uralomra törekedett azok felett, akiről szólt. Így nem csoda, hogy az idegen „szakértelem” érvényesülési törekvései gyakran ellenállásba ütköztek. Ennek *par excellence* példája a japán kultúra, és különösen a *nihonjinron* hatalmas építménye, amelyet a következő fejezetben részletesen bemutatok.³¹

³¹ Játszunk el most a gondolattal, vajon hogyan is vélekednének Róheim leírásairól és értelmezéseiről a bennszülöttek *saját* lokális hiedelemrendszerük fényében. Lehetséges, hogy az őserdők nemes lakói igencsak elcsodálkoztak volna a nyugati kultúrában élő közép- és felső osztályokhoz tartozó polgárok különös szokásain: például azon, hogy egyesek közülük furcsa intim kapcsolatra vágnak egy „pszichoanalitikusságot” űző gyógyítóval, akitől jó közérzetet remélnek. Ennek a kapcsolatnak az intimitásában rendszeresen rövid ideig a gyógyító díványán fekvé bármiről beszélhetnek, ami épp’ az eszükbe jut, miközben az analitikus jó pénzért megmagyarázza nekik, hogy *valójában* mire is gondolnak, milyen vágyak rejtőzködnek a szavaik mögött, vagy éppen álmaik mélyén. Ebből a párbeszédből fokozatosan összeáll az analitikussal kapcsolatra vágyó személy életének komor titkokkal átszótt fantasztikus és buja története. Néha feszültségek alakulnak ki közöttük, amelyek állítólag a szülőkkel való kapcsolat ismétlődései vlnának; ha ezeket megértik, akkor elsimulnak köztük az ellentétek, mi több, a díványon fekvő számára ennek alapján az is lehetővé válik, hogy könnyebben visszailleszkedjen társas kapcsolataiba és a közösségbe, amitől egyébként képes függetlenül és izoláltan létezni. Azt talán még különösebbnek tartották volna Róheim vizsgálati alanyai, hogy e furcsa, kultúra-specifikus rituáléból nyert tapasztalatokból az ő világukra is általánosítható következtetéseket próbáltak levonni az egészségtelenül fehérbőrű kutatók. A természeti népek esetében persze fantasztikus és komikus egy ilyen összehasonlítás, azonban a kelet-ázsiai kutatók saját szempontjaikat artikulálva nagyon is releváns ellenvetésekkel élnek, amikor rámutatnak a nyugati individualizmus kultúrájának esetlegességére, olykor akár diszfunkcionalitására a harmonikus társas kapcsolatok szempontjából.

2. A pszichoanalízis és „a japán unikalitás” öntudata

2.1. Van-e Ödipusz-komplexusa a „vadaknak”?

A francia filozófus-pszichoanalitikus szerzőpár, Deleuze és Guattari (2004) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (*Anti-Ödipusz: Kapitalizmus és skizofrénia*) című könyvükben az Ödipusz-komplexust a hatalom, a társadalmi szabályozás és az elnyomás metaforájaként értelmezik. Gondolatmenetük szerint a mélylélektani klinikumelmélet azt, aki vonakodik beilleszkedni az Ödipális-struktúrába, deviánsnak, pszichotikusnak minősíti és kirekeszti a társadalomból. A pszichoanalízis képviselői legszívesebben az örültek házába dugnák őket vagy a rendőröket mozgósítanák velük szemben. A pszichoanalitikus pszichoterápia eszközeivel ugyanis nem lehet őket „gyógyítani”, értsd a kultúra fenntartása végett féken tartani (Deleuze és Guattari 2004). A francia szerzőpáros elméletét az egyének szintjéről a kultúrák szintjére emelhetjük: a freudi kultúraelmélet, mint láthattuk, azon kultúrákat, melyek nem illeszkednek az „ödipális-struktúrába”, civilizálatlannak, primitívnek tekinti.

Freud, Róheim és Jones univerzalista-evolucionista pszichoanalitikus kultúra-felfogásában a „minden kultúra másképpen oldja meg az Ödipusz-komplexusát” elvre redukálható a kultúrák sokszínűsége.³² Míg a misszionáriusok és konkvisztádorok számára a lényegi kérdés az volt, hogy vajon a „barbárok” rendelkeznek-e egyáltalán „lélekkel”, Freud és követői számára hasonló jelentőségű demarkációs kérdésként fogalmazódott meg, hogy a „primitíveknek” van-e Ödipusz-komplexusa. Freud ödipális modellje így, mint említettük, beilleszthető a korabeli nyugati kulturális

³² Az aktuális antropológiai szóhasználatban a kultúra az emberiség közösségei által létrehozott anyagi és szellemi értékek összessége, míg a civilizáció fogalma inkább a technikai fejlettséget jelenti, a szellemi javak és a műveltség tartozik ide.

kolonializmus szimbolikusan gyarmatosító etnocentrikus diskurzusába. Kelet-Ázsia és Dél-Ázsia Ödipusz-analagon történeteinek hősei ugyanakkor az engedelmes viselkedés, az egy életen át függésben tartó anyai kapcsolatok, a megbocsájtó anya ellen elkövetett bűnök jóvátételére irányuló büntudat lélektanának *émikus* elméleteiben emblematikus figurákká váltak, egyúttal a pszichoanalízis ödipális-paternalista imperializmusával dacoló szelíd forradalmárokká is. Megkérdőjelezzük az Ödipusz-komplexus egyetemességét, halk szavukkal a freudi kultúraértelmezés jogosulatlan univerzalizmusának elméleti alapjait támadják.

Freudnak és követőinek (Jones 1924; Roheim 1950; 2009; Spiro 1983; Parsons 1964) Malinowskival (1927; 1929) vívott polémiájában a lokális pszichoanalitikus teóriák még nem szólaltak meg, diskurzuson kívül maradtak. A Jones-Malinowski-Róheim vita kibontakozását követő évtizedben azonban, a harmincas években Japánban már egyetemi szinten oktatják Sendaiban, a Tohoku egyetemen a pszichoanalízist, illetve angol nyelven publikált eredeti teóriák születtek a mélylélektan sajátos japán kulturális adaptációjáról, valamint a kultúraspecifikus *Ajase*-komplexusról (Kosawa 1931; Fülöp 1999; Okinogi 1995). A század második felében pedig az Ödipusz-komplexus több analogonját, kulturális változatát dolgozták ki Indiában, Kínában és Dél-Koreában is. A hetvenes évek óta kétségtelenül hallhatóvá vált a távol-keleti kultúrák, különösen Japán hangja a pszichoanalízis diskurzusában. Így talán ma már nem túlzás a pszichoanalízist multikulturális diszciplínának nevezni.

Mint láthattuk, Freudnál az Ödipusz-komplexus, amely a szülőkhöz, az autoritáshoz való viszonyulás érzelmileg telített, konfliktusos képzetsoportját jelenti, egyben a pszichoanalitikus kultúraértelmezés sarokköve is. Intrapszichés szempontból az Ödipusz-komplexus megoldása során szilárdul meg a felettes én, és alakulnak ki a szocializálódott emberre jellemző szublimációs formák és elfojtások, társadalmi szinten nézve pedig a kulturális intézmények, amelyek az „ödipális” nemi vágyakat és agresszív impulzusokat hivatottak féken tartani. Az Ödipusz-komplexus freudi mondanivalóját úgy összegezhethetnénk, hogy az apa (az autoritás) és a fiú közötti konfrontáció a kultúra fékei ellenére elkerülhetetlen, mint ahogyan a nemi vágyak elfojtása és szublimálása is. De mi erről a véleménye az ázsiai pszichoanalízisnek?

Milyen alternatív narratívákból indultak ki az indiai, kínai és különösen a japán analitikusok?

2.2. Kulturális komplexusok és mítoszok

2.2.1. Hatalom és fallocentrizmus

Deleuze és Guattari (2004) azt a tételt állították fel említett könyvükben, hogy a kapitalizmus elnyomógépezetének centrális eleme a „papa-mama-én” ödipális háromszöge. Számukra a nukleáris család a társadalmi szabályozás alapköve, amelynek elutasítására forradalmi politikai diskurzus építhető. Habár a két francia szerző koncepciója élesen ideologikus, azt kár lenne tagadni, hogy az egyes kultúrák valóban meghatározó módon függenek a család szerkezetétől és azon keresztül a szocializációs mechanizmusoktól. A pszichoanalízis jelentős részben az engedelmes viselkedés lélektanának a vizsgálatában vált fontos hermeneutikai keretté Japánban, Kínában, Indiában és Dél-Koreában is.

Derrida (1987) *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. (*Képeslapok Szókratésztől Freudig és azon túl*) című művében Freud gondolatmenetét kiterjesztve felhívja a figyelmet a paternalitás és az ahhoz kapcsolódó *fallocentrizmus*, illetve *logocentrizmus* hangsúlyos jelentőségére a nyugati metafizikában és teológiában. Kínában ugyanakkor az ödipális témák megjelenése elhanyagolható, helyette a konfuciánus társadalomban döntő fontosságú „gyermeki jámborság/engedelmesség” komplexust írták le a kínai analitikusok. Fordított Ödipusz-komplexusra is van példa a kínai irodalomban, amikor is az apa öli meg a fiát, mert nem bírja elviselni, hogy a mellesleg anyjával szoros közelségben élő fia ügyesebb, jobb lehet nála. (Ming Dong Gu 2006). A nyugati Oidipusz-történet az agresszív impulzusok közül az apagyilkosságot helyezi a fókuszba, az indiai és kínai analóg narratíva a gyerekgyilkosság, míg a japán változat az anyagyilkosság vágyát. A kulturális komplexusok Joseph Henderson (1990) neojungiónus pszichoanalitikus értelmezésében kollektív fantáziákat, egyfajta öröklött világlátást, világkonstruálást,

magas érzelmi töltésű képzeteket jelentenek a saját és az idegen csoportok helyéről a világban, melyek a minket körülvevő kultúra lenyomataként interiorizálódnak bennünk. Mielőtt rátérnék a japán változatra, mintegy kikapcsolódásképpen az indiai Ganesa-komplexus alapjául szolgáló mítoszt szeretném elmesélni.

2.2.2. Ganesa mítosza

Az indiai pszichoanalízisben a Ganesa-komplexust tartják a meghatározó nukleáris komplexusnak (Sudhir Kakar, 2001; Bandyopadhiay 2012). A Ganesa-komplexust megjelenítő narratívában az apa, Siva istenség megöli fiát, aki csak anyja intervenciója nyomán kapja vissza apja által kioltott életét. A mítosz szerint Parvati azzal bízta meg Ganesát, hogy amíg fürdik, tartsa távol az esetleges betolakodókat. Siva, akit hatalmas erektált falloszként ábrázolnak a hindu templomokban, szeretne feleségéhez, Parvatihoz bejutni a fürdőbe. Ganesa azonban nem engedi be, mivel Siva oly sokáig volt távol, hogy apa és fia nem ismerik fel egymást. Dulakodni kezdenek, végül Siva levágja Ganesa fejét. Parvati, amikor megtudja, mi történt, őrzöngeni kezd dühében és fájdalmában, majd megfenyegeti Sivat, hogyha nem hozza vissza az életbe Ganesát, lerombolja az egész világegyetemet. Siva ekkor szétküldi kegyenceit a négy világtáj felé, hozzák el annak az állatnak a fejét, amelyik észak felé néz (ugyanis a hiedelem szerint a jó dolgok északról származnak.) Ganesa testére végül egy elefánt fejét illesztik, és így újra életre kel. Ganesát emberi törzzsel, hatalmasan gömbölyödő hassal, négy karral és elefántfejjel ábrázolják, szájában egyetlen agyar meredezik csupán. Indiában ő a legnépszerűbb hindu istenség, az akadályok és bajok elhárítója, akinek a jóindulatú segítségével elhárulnak a valamilyen vállalkozásba kezdő ember elé tornyosuló akadályok.

Parvati, Ganesa anyja a többi erős indiai női istenség sorába tartozik, Káli és Devi közé, akik a fallikus anyafigura reprezentációi. Az ilyen „erős anyáról” nehéz leválni, mert köti és kasztrálja a fiát. Ganesa éretlen, kevésbé férfias, szerethető, ám

felnőttek nem tekinthető duci aszexuális istenség, aki a világ végezetéig kasztráló anyja oldalán marad. Ormánya hatalmas ugyan, ám ernyed, mintha az impotens falloszt jelképezné, és letört agyara is a kasztráltságot szimbolizálja. Ganesa a mamlasz fiú megtestesítője, aki helyett erős anyja intézkedik, szerez neki munkát, feleséget. Az ezeracú Indiának számos olyan mítosza van, amely a szocializáció valamilyen jellegzetes struktúráját ábrázolja. Ilyen narratíva pl. Yayati mítosza az önző, öregedéstől rettegő, fiát kasztráló, a fiú életerejét elvevő apának való behódolásról, a szülőért történő önfeláldozásról. Yayati története Bandyopadhyay (2012) értelmezésében az utódokkal nem törődő halálöszön (*Thanatos, Mortido*) kifejeződése, amit Bandyopadhyay szembe állít az Erosz megnyilvánulásával, az utódokról gondoskodó Babar-narratívával, a trónját utódló fia betegségét átvállaló apa történetével. Sudhir Kakar, az indiai pszichoanalízis ismert kutatója ideológiai háttérrel sejt a mögött, hogy a japán antropológusok által kiemelten tanulmányozott, kvázi nyugati fogyasztásra szánt Ganesa-mítoszban az indiai fiú gyermek jóindulatú, infantilis és kasztrált, mely kép némileg emlékeztet a hatalmas szubkontinens nyugati reprezentációjára. Ebben az értelemben, mindja Kakar (2001, 212) a Ganesa-komplexus „az Indiában egzotikumot kereső nyugati tekintet kreációja.”

A pszichoanalitikus kultúraértelmezésben az Ödipusz-komplexus értelmező sémájának az alkalmazása által válnak megérthetővé a társadalmak, a lázadás, a rivalizálás, az identitásépítés kulturális és lélektani folyamatai. Wilhelm Reich elképzelésében – elővetítve ezzel Michel Foucault koncepcióját - Szophoklész drámája a testre íródott társadalmi szabályozás metaforája, míg Deleuze és Guattari művében, mint láthattuk, az Ödipusz-komplexus a hatalom szerkezetét, az autoriter paternalitást jelképezi. Az Oidipusz-történetre épülő lelki komplexus és pszichológia a nyugati kultúra foucault-i értelemben vett „fegyelmezője”.

2.3. A *nihonjinron*, avagy a japán unikalitás öntudata

2.3.1. A *nihonjinron* fogalma

Az 4. fejezetben a japán pszichoanalízis két legfontosabb teóriáját, az *Ajase*-komplexust és Takeo Doi *amae*-elméletét fogom bemutatni. Ahhoz azonban, hogy e két koncepciót teljes mélységében megérthessük, először eszmetörténeti kontextusba kell elhelyeznünk a japán pszichoanalízist, ezt követően pedig, a harmadik fejezetben a japán pszichoanalízis történetét vázolom.

Negyed évezredes elszigeteltség, az Edo-korszak után a Felkelő Nap országának félelmetes kihívásokkal kellett szembenéznie a 19. században. Az 1850-es években a japán partoknál megjelentek előbb az amerikai, majd az angol, francia és orosz hadihajók, és az ország kikötőinek megnyitását követelték az ország vezetőitől. A japán uralkodó osztály tárgyilagosan felmérte és elismerte a nyugati civilizáció technikai és katonai fölényét, és az értelmetlen, kilátástalan konfrontáció helyett egy másik, jóval gyümölcsözőbb megoldást választott. Az uralkodó elit legkiválóbb része megértette, hogy egyesítés és iparosítás nélkül országuk Kína sorsára jut. Japán déli tartományainak szamuráj vezetői ezért szövetségre lépnek egymással, és a „tiszteled a császárt, üzd ki a barbárokat” (azaz a nyugatiakat) jelszóval megdöntik a Tokugawa shogunátust. 1868-ban, évszázados széttagoltság után újra megalósul Japán politikai egysége. A trónra lépő 15 éves ifjú császár, a szigetország 122. császára nevében hű szamurájai meghirdetik a Meidzsi-restaurációt, a „Felvilágosult Kormányzás-t”, a reform, a felzárkózás, a nyugatosodás és a modernizáció új korszakát. A Meidzsi-korszak (1868-1912) célja egy olyan gazdag, művelt és katonailag is erős ország felépítése volt, amely minden tekintetben állja a versenyt a nyugati hatalmakkal. Az iparosítás és a fegyverkezés az állam ösztönzésével és felügyeletével valósult meg, amelynek gazdasági és katonai okokból egyaránt szüksége volt a fejlett iparra.

Ilyen léptékű változásokhoz azonban szükség van az ország lakosságának a támogatására, fegyelmezett erőfeszítésére és áldozatvállalására is, ehhez pedig kulturális egységet kell teremteni. Az iparosítás, a politikai egyesülés, a katonai hatalom és a kulturális sajátosságok hangsúlyozása összefonódott egymással, és militarista ideológiát eredményezett. Japán úgy akarta átvenni a nyugati technikát, és elsajátítani a nyugati kultúrát, hogy közben megőrizhesse saját kulturális és nemzeti

identitását. Ez a törekvése sikerrel járt. Sajátos japán nacionalizmus jött létre, amelyben deklarálták, hogy a császár élő isten, az ősi japán vallás pedig, a sintóizmus államvallássá vált. A nacionalizmust hatékonyan támogatta a japán unikalitás kultuszát ápoló kulturális mozgalom, a *nihonjinron*, azaz „a japánság” lényegéről folyó diskurzus. Az elveszített második világháború után pedig, megváltozott, megszelídült formában a *nihonjinron* fontos szerepet játszott a japánok nemzeti önbecsülésének helyreállításában. Noha a pszichológia önmagában csupán a törtérszét tette ki a *nihonjinron* diskurzusnak, hiba volna a jelentőségét alábecsülni.

Minden kultúráról elmondható, hogy bizonyos sajátosságokkal bír, mint ahogyan az is, hogy ezeket hajlamos túlértékelni és túlhangsúlyozni.³³ Japánban

³³ A japán siker, bukás, majd ismételt felemelkedés rendkívüli hasonlóságot mutat Németország felemelkedésével, bukásával, majd feltámadásával. Mindkét ország későn egyesül, Japán 1868-ban, a németek 3 évvel később. Mindkét ország hatalmas sebességgel ered – Japán különösen, mert mélyebbről indul - az előttük járó birodalmak nyomába, és az USA kivételével meg is előzi őket gazdaságilag, tudományosan és katonailag. Hasonló az uralkodó elit elhivatottsága és rátermettsége, a lakosság fegyelme és egysége, valamint műveltsége. Mindkét országnak küldetéstudata van, hisz kultúrájának unikális voltában, és az állam fel is használja a kultúrát a társadalom kohéziójának biztosításához. Továbbá Japán és Németország is méltánytalannak érzi, hogy katonai ereje nem tarthat lépést gazdasága és kultúrája fejlődésével. Mindketten – különösen Japán – szegények nyersanyagban, és ipartermékeiknek is szükségük van külső piacokra. Mindkét ország a maga módján sikeres, az iparosítás az állam irányításával zajlik, a gazdasági, ipari és katonai fejlődés összefonódik, a nyugati demokratikus modell helyett diktatúrákat építenek a két világháború között. Ahogyan Németországot, Japánt is hatalmába keríti a nemzeti grandiozitás gonosz démona. Mindkét hatalom kivételesen kegyetlen és barbár módon viselkedik más népekkel, ami műveltségi és gazdasági fejlettségüket tekintve háborzongató. Végül mindkettőt legyőzik a második világháborúban döntően az USA katonai és gazdasági erejével, majd mindkét ország az USA gazdasági segítségével és katonai-politikai gyámsága alatt válik fejlett demokratikus berendezkedésű jóléti állammá, majd néhány évtizeden belül egyre inkább az USA gazdasági riválisává.

A Szovjetunió szétesése után Amerikának már nincsen szüksége rájuk geopolitikai értelemben, a szovjet érdekszféra korlátozására. Hetven évvel a világháború után újra Németország Európa vezető gazdasági és politikai hatalma, a világ negyedik gazdasági hatalma, Japán pedig a Csendes-óceán medencéjének vezető hatalma, a világ harmadik gazdasági hatalma. (Lásd Friedman 2015, 150 skk.)

Friedman ugyanakkor azt valószínűsíti, hogy a két ország jövőbeli fejlődési pályája el fog távolodni egymástól. A németek egyre kevésbé képesek kezelni az európai gazdasági nehézségeket, amelyeket elsősorban ők okoznak legyőzhetetlenül versenyképes gazdaságukkal. Németországból mintha hiányozna

azonban a korábban említett történelmi okok folytán rendkívül elterjedté vált a nézet, hogy kultúrájuk egyedülállóan különleges, unikális. A történelmi tények azt igazolják, hogy a japán unikalitás gondolatának van reális alapja. Végül is alig száz év alatt Japán fejletlen, feudális agrárországból egy magasan fejlett posztindusztriális országgá, a Föld második legfejlettebb és – egészen 2013-ig - legnagyobb gazdaságává vált, miközben fel kellett dolgoznia a második világháború rettenetes traumáját is, általa és ellene elkövetett szörnyű háborús bűntettek érzelmi és morális teherterhelését. Jelentős részben a kivételes japán kultúra tette lehetővé, hogy, miközben a szigetország döbbenetes változásokon ment keresztül mind technikai, mind gazdasági, mind pedig politikai értelemben, képes volt megőrizni nemzeti identitását, sajátos mentális habitusát és társadalmi felépítésének bizonyos elemeit is. Ezért nem csoda, hogy a japán unikalitás (ön)tudata erősen befolyásolta a japán társadalomtudományok, így a pszichológia, a szociálpszichológia és a pszichoanalízis fejlődését is.

A *nihonjinron* diskurzusa hatalmas, hol szelíden, hol pedig baljós módon hömpölygő óriásfolyam, kulturális minőségét tekintve pedig meglehetősen heterogén. Az olyan elitkultúrához tartozó, világszínvonalú könyvektől, mint a Heidegger és Tezuka párbeszédének a háttérében ott derengő Kuki Shūzō gróf esztétikai munkássága, vagy a Shūzō által inspirált Takeo Doi világhírű pszichoanalitikus írásaitól lefelé haladva az ismeretterjesztő, féltudományos könyveken keresztül egészen a bulvár cikkekig terjed ez a diskurzus. Sok kulturális esszencializmust sugárzó írást is találhatunk a „japánság”-ról, a japán lélekről és „a japán archetípusról”. Ezek közös tulajdonsága, hogy irreális, valószínűtlenül homogén képet festenek a japánokról. (Befu 2003) Hamaguchi szerint például a japán emberek döntéseinél az egyéni érdek teljességgel eltölpül a csoport érdekéhez képest. Más

az amerikai nagyvonalúság, amely képes volt a háború után halálos ellenségeinek is megbocsájtani, majd – jól felfogott gazdasági és geopolitikai érdekeitől vezérelve - gazdaságilag talpraállítani őket. Japán helyzete más. Míg Németország be van zárva Európába, a japánok profitálhatnak Kína és Oroszország széteséséből, ami Friedman szerint a következő évtizedben be fog következni. Kína fejlett csendes-óceáni régiója el fog szakadni az ország többi részétől, és természetes módon keresi majd a gazdasági kapcsolatokat Japánnal. A széteső Oroszország nyersanyagokban gazdag kelet-szibériai részei pedig ugyancsak a japán érdekszférába kerülhetnek. Japán az ezredforduló körüli négy évtizedes megtorpanása után így újra az USA nyomába eredhet. Németország gazdasági mozgásterét pedig egyre inkább beszűkíti.

szerzők úgy látják, hogy a japánokat a törhetetlen „gambaru szellem” jellemzi, már-már emberfeletti tűrés és kitartás. Mindezekben az állításokban van igazság, mégha csupán részigazság is. Az alacsonyabb színvonalú *nihonjinron* szerző a japánokat, a „japánságot” általában egyetlen kulcsszóval próbálja megragadni nemre, társadalmi rétegződésre, hivatásra való tekintet nélkül, valamifajta örök, történelmi koroktól sem befolyásolt „nemzeti karaktert” vizionálva. Befu (2003, 276) szerint a *nihonjinron* szerzők „hegemonizálják a japán társadalomban meglévő homogenitást”, ezzel erősítik a japán kulturális nacionalizmus diskurzusát, amely piedesztálra állítja a „tisztá” japán nemzetet. Annak ellenére, hogy komoly kritikai irodalma van a *nihonjinron*-nak (Dale 1986; Vogel 1999; Befu 2003, Yoshino 1992; Von Wolferen 1990), a *nihonjinron* ábrázolások napjainkban is népszerűek, és kulcsszerepet játszanak a társadalmi kohézió fenntartásában.

De mi is pontosan a *nihonjinron*? A *nihonjinron* (日本人論) szó szerinti jelentése: a japánokról szóló elméletek, diskurzusok. Egy olyan szellemi mozgalomról van szó, amelynek fókuszában a japánok nemzeti és kulturális identitása áll. A *nihonjinron* szakirodalma rendkívül változatos, olyan tudományágakat ölel fel, mint a szociológia, a pszichológia, az antropológia, történelem, nyelvészet, filozófia, vagy a természettudományok közül a biológia, a kémia és a fizika. A műfajban emlékezeteset alkottak külföldi tudósok, újságírók és írók is. A *nihonjinron* fogalma a II. világháború után vált közismertté olyan könyveken és cikkeken keresztül, amelyek célja a japán kultúra és mentalitás sajátosságainak a feltárása volt, sokszor összehasonlítási alapként véve Európát és az Egyesült Államokat, később pedig más ázsiai országokat is. A *nihonjinron* irodalom legtöbb kulcsfogalma és témája azonban már a háború előtti időszakban felbukkan, sőt, néhányuk az Edo-korszak elzárt évszázadaig, vagy akár még régebbre követhető vissza. A *nihonjinron* gyökerei egyértelműen visszavezethetők a 18. sz-i *kokugaku* (国学, “nemzeti tanulmányok”) mozgalomig. Mi több, Hiroshi Minami, a *nihonjinron* történelmének egyik legkiemelkedőbb kutatója rámutat, hogy „akár az Edo-időszakot megelőzőleg is” található „*nihonjinron*” névvel illethető irodalmi alkotásokat. (Minami 1980, 3)

Japán a Meidzsi-restauráció óta bizonyos szempontból két pólus vonzásában fejlődik, az erőltetett nyugatiasodás és a tradicionalista kulturális autarchia ideálja között. A szigetország megpróbálta megtalálni az arany középutat, amely képes összebékíteni a

két alternatívát, és a két kultúra előnyeit ötvözi. Ez volna a *wakon yōsai*, (和魂洋才), azaz “japán szellem, nyugati technikával”.³⁴ Ezek a próbálkozások a két világháború között elvakult nacionalizmushoz vezettek, végül pedig a vesztes világháború szörnyű katasztrófájába torkolltak. A *nihonjinron* kapcsolatos viták egyik főkérdése az, hogy a mai *nihonjinron* elméletek milyen folytonosságot mutatnak a háború előtti hivatalos nacionalista ideológiával. Mindenesetre látnunk kell, hogy a háború utáni időszakban az “egészséges nacionalizmus” helyreállítása egyáltalán nem számított a jobboldali kulturális gondolkodók specifikumának. Maruyama Masao (1914 -1996) , az ismert japán politológus például már korai írásaiban is követelte az “egészséges polgári tudatosság” (*kokuminshugi*, 国民主義) megteremtését, mint ahogyan a Japán Történelmi Egyesület (Rekiken, 歴研) tagjai is termékeny vitákat folytattak a nemzeti tudatosság ideális, pozitív formáiról, az „egészséges polgári nemzeti identitás” kritériumairól. Az egyesület célja az „etnikai nemzeti tudatosság” megteremtése volt (*minzokushugi*, 民族主義). Ezek a viták a liberális balközép kritikusoktól a radikális marxista történészekig széles politikai spektrumban mozgósították a történészeket. (Gayle 2003; Sugimoto – Mauer 1989)

Peter Dale (1986, 224 skk.) amerikai eszmetörténész, a *nihonjinron* diskurzus ismert szakértője három korszakra osztja a háború utáni időszakot. Első fázis (1945 – 1960): A nyugati model dominanciája a japán különlegesség egyidejű elutasításával; második fázis (1960 – 1970): A kulturális relativitás felismerése, a nyugati ipari társadalom bizonyos hiányosságainak és a japán hagyományok bizonyos érdemeinek a tematizálása; végül a harmadik fázis (1970-től napjainkig): A japánok különlegességének pozitív modellként való elismerése. Dale szerint ugyanez a három fázis jellemezte az identitásról szóló irodalmat a korai Meidzsi-időktől a II. világháborúig. Dale (1986, 236) ezt a folytonosságot bírálóan említi, mint a japán nacionalista retorika „újrahasznosítását” újfent csak nacionalista célokkal. Úgy véli, hogy a a japánok mind a mai napig „[...] rendkívüli módon nacionalisták, akik mind fogalmi, mind pedig procedurális alapon hajlamosak elutasítani bármilyen elemzést, vagy megközelítést, amely külső, nem japán forrásból származik.”

³⁴ Hirakawa Sukehiro (平川祐弘) 1976. *Wakon Yōsai no keifu*, Kawade Bungei Shinsho

Tamotsu Aoki (1990) ezzel szemben úgy látja, hogy a *nihonjinron* írások döntő hányada pozitív szerepet játszik, mert a kulturális függetlenség és társadalmi szerveződés sajátos japán modelljét artikulálja, melynek révén Japán sikeresen alkalmazkodik a globalizáció folyamataihoz, saját nemzeti karakterét megőrizve. Mások szerint ez kevésbé sikerült a Felkelő Nap országának. Kenzaburo Oe, a Nobel-díjas író a japán kultúrának a nyugati kultúrával történő találkozását traumatizálónak, kulturális identitásválságot okozónak írja le. szerint Japán narcisztikus sérüléseket és történelmi megrázkódtatásokat szerzett többszáz éves izolációja feladása után, s egy olyan „mélyen sebzett”, ázsiai gyökereitől „elidegenedett ország vált belőle, amely mereven kapaszkodik kiüresedett tradícióiba.” (Oe 1995, 5).

Dale és Aoki ugyanakkor egyetértenek abban, hogy közvetlenül a vesztes háború után a legtöbb *nihonjinron* írás a japánok egyediségét negatív, kritikus fényben tárgyalta. A feudális japán császárságra emlékeztető japán tradíciókat úgy tematizálták, mint Japán új, demokratikus államává való átalakításának akadályait. Ahogyan azonban felfelé ívelt a japán gazdaság csillaga, úgy kerültek egyre pozitívabb megvilágításba Japán kulturális és társadalmi sajátosságai. Olykor ugyanaz a személy értékelt át ezzel kapcsolatos nézeteit. Hisao Ōtsuka (大塚久男) például, a neves weberiánus szociológus a hetvenes évekig a racionális individualizmus és a nyugati liberális demokrácia mércéivel ítélte meg és marasztalt el Japánt. Az 1970-es években azután, Japán akkor már két évtizede tartó gazdasági szárnyalása kapcsán Ōtsuka – mint oly sokan mások - már pozitív módon kezdte látni a "feudális maradványok" szerepét. (Gayle 2003) Mint látni fogjuk, a második világháború utáni *nihonjinron* e harmadik, a japán sajátosságokat pozitív fényben láttató szakaszában tett szert valódi befolyásra Takeo Doi *amae*-elmélete is.

2.3.2. Nyelv, *amae*, közösség – a *nihonjinron* három oszlopa

A *nihonjinron* három legfontosabb tézise a nyelvre, a szelf-re és a japán társadalmi szerkezetre vonatkozik. Az első tézis szerint a japán nyelv egyedülálló nyelvtani szerkezettel és szókinccsel rendelkezik, a szavak konnotációi és metaforikus

jelentései olyan különleges gondolkodási mintákra inspirálják a japánokat, amelyre egyetlen más nyelvben sem találunk példát. A *nihonjinron* szerzők arra is büszkék, hogy a japán nyelv egyedülállóan homályos. Külföldiek beszélhetik ugyan folyékonyan, nyelvtani szempontból hibátlanul, a mögötte rejlő gondolkodás azonban elsajátíthatatlan marad számukra. Sapir és Whorf hipotézisének a sajátosan radikális japán változata ez, amelyre a negyedik fejezetben részletesen kitérek majd.

A japán pszichoanalízis legjelentősebb alakja, Takeo Doi fontos adalékkal szolgált a *nihonjinron*-diskurzus számára. Rámutatott arra, hogy a japánok lelkialkatát a dependencia-vágyak egy sajátos osztálya határozza meg, az *amae* (甘え). Az *amae*-t hamarosan részletesen tárgyalni fogom, most csak annyit róla előljáróban, hogy az *amae* az emberi kapcsolatok és vágyak egy sajátos formája (人間関係, *ningen kankei*), amelyben a szelf és a másik közötti határok bizonyos értelemben csepfolyóssá és átjárhatóvá válnak. A társadalmi koherencia szempontjából ez olyan ideális kapcsolatot jelent az én és a másik között (自他合, *jita gōitsu*), amelyre összetartó, egységes csoportok tudnak épülni. A kelet-ázsiai kollektivistikus és a nyugati individuális szelf, mint az első fejezetben láthattuk, csakugyan jelentős különbségeket mutat.³⁵

Végül a harmadik fontos *nihonjinron* tézis szerint a japán társadalmi struktúrákban az emberi társulások az archaikus család vagy háztartásmodell mintájára alakulnak ki, amelyeket vertikális viszonyok jellemeznek (家縦社会 *tate-shakai*). A két modell itt a *klán* (氏, *uji*) és a (nevelő-)szülő-gyermek minta (親分・子分, *oyabun, kobun*). Ezekben a struktúrákban az egyén (個人, *kojin*) képtelen elszigetelt és autonóm módon létezni, mindig a csoportlét (集団主義, *shūdan-shugi*) lesz számára az elsődleges, ez határozza meg az életét. A közös célok elérése

³⁵ Fülöp Márta így állítja szembe a kétféle szelf-et:

Az európai vagy amerikai emberek személyiségjellemzőikkel és érzelmeikkel, vágyaikkal határozzák meg magukat, egyfajta önreflexióval saját intrapszichés folyamataikról beszélnek, önmagukat egyéni narratívában építik fel, és jelen érzelmeiket a múltbeliekkel magyarázzák. A kínaiak, japánok és koreaiak ezzel szemben inkább szociális szerepeikben látják önmagukat: „én X. Y. barátja vagyok”, „én az anyám lánya vagyok”, illetve az „itt és most” szituáció kontextusában határozzák meg magukat (Fülöp 2004, 16)

különleges érzelmi kielégüléshez juttatja a japánokat (Doi 1971, 1973). A szigetország lakói a nyugati – *nota bene* japán szemmel *szélsőségesen individualista* - társadalmakban élő számára meglepő módon dependens kapcsolatban érzik jól magukat. Sajátos érzelmi kielégülést élnek meg bennük, gyakran felnőttként is gyermekien támaszkodva például feletteseikre, *senior* kapcsolataikra.

A japánoknak e harmadik tézis szerint nincsen különösebb igényük az individuum előtérbe helyezésére, a csoporthoz, a közösséghez való lojalitás ugyanis fontosabb számukra. A csoport maga pedig „hierarchikus szerveződésű, annak van magasabb státusza, aki régebben tagja a csoportnak. A csoporttagságot a függőleges lojalitás jellemzi.”. Mint már utaltunk rá, az ötvenes évek közepétől kibontakozó japán gazdasági csoda, a második világháború utáni varázslatosan gyors talpraállás felerősítette azokat a *nihonjinron* kutatásokat, amelyek összefüggésbe hozták a gyors gazdasági felemelkedést a „japán lélek” sajátosságaival. Az egyén hajlandó feláldozni érdekeit a csoportérdek oltárán. A *messhi hoko* (滅私奉公), azaz az önfeláldozás életfilozófiája alapvető érték a japán kultúrában.³⁶ A *nihonjinront* tanulmányozó egyes tudósok, például a már idézett Peter Dale (1986) vagy Harumi Befu (1987), illetve Kosaku Yoshino (1992) vagy Karel van Wolferen (1990) a *nihonjinron* által dicsőített szelf-struktúrának és csoportnyomásnak a létét nem tagadják, azonban az árnyoldalait emelik ki, a társadalmi, társas és politikai konformitás eszközének tekintik ezeket. Előszeretettel kritizálják a japánok speciális csoportviszonyulását, amit negatív konnotációval „*groupism*”-nek, azaz „csoportizmus”-nak neveznek (Haitani 1990). Karel van Wolferen a mai japán politikai közéletéről írja, a japánok túlzott konformizmusát bírálva:

³⁶ Fülöp így hasonlítja össze az egyén és a csoport viszonyáról alkotott kelet-ázsiai és nyugati felfogást:

A nyugati alapfeltevés az, hogy az emberek független lények, akik igyekeznek saját cselekedeteiket kontrollálni, és ellenállnak a különböző csoportok és közösségek befolyásának. Eszerint a csoport túlterheli vagy elgyengíti az autonóm, aktívan viselkedő szelfet, veszélyezteti az egyén autonómiáját, és az egyéni élet a csoportos befolyások kivédésére irányul. Egészséges az az egyén, aki önmagában is koherens, egyedül is megáll a lábán. Az erre való törekvés azonban infantilisnek és éretlennek minősül azokban a kultúrákban, amelyek a kölcsönös függőségre, az empatikus és harmonikus társas kapcsolatokra helyezik a hangsúlyt. (Fülöp 2004, 17)

A nihonjinron leírásokban a japánok önként szorítják korlátok közé aktivitásukat, nem követelik a jogaikat, és mindig engedelmeskednek a felettük lévőknek; nem azért, mintha nem lenne más választásuk, hanem azért, mert ez így természetes a számukra. Ezek a / nihonjinron – I. K./ könyvek és cikkek úgy jellemzik a japánokat, mint akik olyan sajátos aggyal rendelkeznek, amely individuális énjük elfojtására készíti őket (Van Wolferen 1990).

2.3.3. *Wa*, azaz harmónia

Doi *amae*-teóriája kapcsolódik a *nihonjinron* egy másik fogalmához, amit kapcsolati harmóniának, *wa*-nak (和) neveznek. A háborút követően elszaporodnak azok az írások, amelyek a japán társadalmat „konszenzus társadalomnak” szeretik bemutatni, olyan kultúrának, amely stabilitását és kohézióját tekintve egyedülálló, kivételes. (Sugimoto, Mouer 1982) A *nihonjinron* szerint a „*wa*”, azaz harmóniára, békére törekvés képezné a meghatározó jegyét a „japán (nép)léleknek”, „a japánságnak” mint létérzésnek. A *wa* ideáljának csakugyan évezredek története van a japán kultúrában. A háború utáni előtérbe kerülése részben minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy Japán két világháború közötti militarista, később fasiszta hivatalos ideológiája a szamuráj erkölcs, a „harcos útja”, a *bushido* volt. A háborús vereséget követően Japán 1952-ig amerikai megszállás alatt marad, az új japán alkotmányt a megszálló hadsereg vezére, MacArthur tábornok íratta meg a „béke alkotmányának”, amely megtiltotta Japánnak a fegyverkezést „mind a szárazföldön, mind a levegőben, mind pedig a tengereken.” Némi iróniával azt is mondhatnánk, hogy a derék amerikai tábornok ezzel voltaképpen nemes japán hagyományokhoz kapcsolódott. A kapcsolati harmónia, a másokhoz való hozzáidomulás, és a másokkal történő békés együttélés imperatívusza már másfél évezreddel korábban is fontos érték volt a szigetországban. Még 604-ben történt, Suiko császár uralkodása alatt, hogy Sotoku herceg Japán első alkotmányába foglaltatta: a nemzet alapja a „*wa*”, vagyis a békeség, a harmónia. Ezt az elvet Sotoku az ősi japán vallásból, a sintóista

hitrendszerből vezette le, amely az ember békés együttélését hirdeti mind a természettel (*shizen*), mind pedig a többi emberrel (Michihiro, De Mente 2005). (A *shizen* fogalmára az utolsó fejezetben, Shingu munkássága kapcsán még visszatérek.) A kapcsolati harmónia (*dongshi*, kínaiul) alapértéknek számít a kínai kultúrát meghatározó, és Japán fejlődésére jelentős hatást gyakorló konfuciánus etikai rendszerben is (Chen 2000, idézi: Sándor, Fülöp 2007).

A japán pszichoanalízis – mint látni fogjuk, spontán módon, úgy tűnik, bármifajta külső kényszer nélkül - éppúgy a japán nemzeti identitást építette, ahogyan a hivatalos nacionalista kultúrpolitika. Kenji Ohtsuki, Freud egyik első japán követője már a tizes évek elején kidolgozta „életanalízisét” (*seimei bunseki gaku*), amelynek célja a „harmónikus konfliktus” állapotának az elérése. Ohtsuki különbséget tesz a keleti és a nyugati lelki működés között: míg a keletit a „tudattalan szintetikus elv” (*unconscious synthetic principle*) jellemzi, addig a nyugati antitetikus természetű. Maruyama Masao (1963, 10) a nyugati antitetikus gondolkodásból eredezteti a kritikai gondolkodást, amit külföldről, Nyugatról importált szellemi attitűdnek tart, és amely szerinte nehezen honosodik meg az alapvetően harmonikus kapcsolati struktúrával bíró japán társadalomban, „az évszázadok óta „*wakoku*”-nak, azaz a „harmónia országának” nevezett szigetországban.”

2.3.4. Pszichoanalízis és kultúrpolitika: Hayao Kawai példája

A japán pszichoanalitikusok, állapítja meg Fülöp (2004, 11), „az első pillanattól megjelentek olyan lélektani értelmezésekkel, amelyeket nem tekintettek univerzálisnak, hanem sajátosan japán kulturális jelenségeknek tartották, és minden kisebbségi érzés nélkül a nyugati értékek mellé helyezték a japán kulturális értékeket.” Ez a fajta öntudat, amely a japánok kulturális és mentális sajátosságait érvényesítette, találkozott a hivatalos kultúrpolitika patrióta, a két világháború között nacionalista ideológiájával. A háború után, mint említettük, a *nihonjinron* békésebbé vált, a japán pszichoanalízis pedig továbbra is harmóniában, mi több, szinergiában létezhetett az új kultúrpolitikával. Hayao Kawai (河合隼雄) életútja jól példázza ezt.

Kawai volt Japán első kiképzett jungiánus pszichoanalitikusa. A hatvanas években Kawai a japán kormánytól kulturális megbízotti funkciót kapott, azzal a céllal, hogy „magyarázza el” a japán harmóniakereső kultúrát a Nyugatnak, mégpedig a pszichoanalitikus fogalmak segítségével. Kawai Kaliforniában végezte az egyetemi tanulmányait, itt ismerkedett meg a jungi analízissel, majd Zürichben, a jungi mélyléktan Mekkájában szerzett jungiánus terapeuta címet. A hetvenes években már a Kiotói Egyetem Pszichológia Tanszékének vezetője volt 1982-től pedig a Japonológiai Stúdiumok Nemzetközi Központjának igazgatója Kiotóban.

Kawait saját elbeszélése szerint kaliforniai analitikusa, Marvin Spiegelman valósággal sokkolta, amikor az első ülésen az álmairól kezdte kérdezni. Kawai indignálódott és csalódott volt, mivel addig úgy vélte, hogy az álmok komolytalan dolgok. A második ülésre mindazonáltal egy magyar pénzérméről szóló álmot vitt, az érme egyik oldalán egy taoista bölcs képe volt látható, a másik oldalán pedig magyar felirat (Kawai 1996). A magyar érme, illetve maguk a magyarok is, Kawai szerint a Kelet és a Nyugat közötti hidat jelképezték álmában. Spiegelman megerősítette ebben: az álom üzenete csakugyan az lehet, hogy a jungi önfeltáró analízis és egyéb pszichoanalitikus tanulmányai által Kawai közvetítő lehet a Japán és a nyugati kultúrák között.

Kawait – Heisaku Kosawa, Takeo Doi, Keigo Okinogi, Osamu Kitayama és Kazushige Shingu mellett – a legjelentősebb japán pszichoanalitikus kultúrantropológusnak tekinthetjük. Kawai a japán kultúra sajátosságait a jungi elméleti és klinikai fogalomrendszer segítségével konceptualizálja. A céltudatos japán kultúrpolitikát jól jellemzi, hogy Kawai állami megbízatásokat kapott „nép-nemzeti” jungiánus szemléletének a terjesztéséhez először Japánban, majd komoly diplomáciai karriert is befutott. Az UNESCO-ban képviselte Japánt, a japán kulturális szervezetek és a Világszervezet közötti együttműködéseket facilitálva. Halála után fia, Toshio Kawai vette át a kiotói jungiánus kulturális pszichoantropológusi és pszichoterápiás képzés irányítását. Kawai írásai a mai napig bestsellerek Japánban mind a szakemberek, mind pedig a laikusok körében. Jómagam több nála képződött pszichológussal és antropológussal kerültem kapcsolatba, akik szinte vallásos áhítattal beszéltek 2003-ban elhunyt mesterükről, „Kawai szenszejről”.

3. A japán pszichoanalízis rövid története

Clark Moloney amerikai pszichoanalitikus 1953-ben cikket írt a japán pszichoanalitikus gyakorlatról. (Moloney 1953, id. Fülöp 2004). A Japánban gyakorolt pszichoanalízis nem autentikus, tulajdonképpen nem is pszichoanalízis, állítja Moloney, ugyanis a kollektivista kultúra szempontjait érvényesíti, a harmonikus együttélés értéke fontosabb számára, mint az egyéni szabadság és autonómia kiteljesedése. „A cikk hangvétele megvető és lenéző, a kultúra és a lélek egymásra hatásával kapcsolatos gondolkodásmód hiánya mellett egyfajta kulturális arrogancia jellemző rá.”, állapítja meg Fülöp (2004, 8).

Valóban Moloney úgy járt el, mint az egyszeri ember, aki először lát zsiráfot, majd megállapítja: „márpedig ilyen állat nincsen.” A pszichoanalízis eredetileg csakugyan a nyugati kultúra modernitásában élő individualista szubjektum önvizsgálatára, társadalmának, kultúrájának értelmezésére, valamint „rossz közérzetének” enyhítésére kidolgozott hermeneutikus rendszer volt, fokozatosan azonban rátalált sajátos formában történő kibontakozási lehetőségeire Japánban. Kenji Ohtsuki (1955), aki, mint említettem, Moloney írásának megjelenése idején már több mint négy évtizede művelte a pszichoanalízist a Felkelő Nap országában, erre próbált rávilágítani az amerikai terapeutának adott válaszában. Mára pedig a pszichoanalízisnek több, mint száz éves története van a szigetországban. A japán analitikusok, mint látni fogjuk, több eredeti és innovatív elmélettel gazdagították Freud tudományát és az ázsiai etnopszichológiát. Ilyen originális hozzájárulás Heisaku Kosawa *Ajase*-komplexus teóriája, Takeo Doi *amae*-elmélete, Osamu Kitayama „ne nézz tiltás” (*don't look prohibition, miru na no kinshi*) mese-motívum elemzései, vagy Kazushige Shingu strukturalista álomelemzési módszere, hogy közülük csak a legismertebbeket említsem, és amelyeket – Kitayama elméletét leszámítva – hamarosan közelebből is szemügyre vehetünk. Talán nem túlzás kijelenteni: a mélylélektan a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdődően valódi multikulturális diszciplinává alakult át, mondhatni „globalizálódott”; a távol-keleti országok, és elsősorban Japán pszichoanalízise egyre több Ázsia-kutató és elméleti

pszichoanalízissel foglalkozó szakember érdeklődésének a homlokterébe került (Balint 1968; Henderson 1990; Fülöp 2004).

Tekintsük át most röviden a pszichoanalízis történetét a Felkelő Nap országában! Ehhez elsősorban a neves japán pszichoanalitikus, a Kosawa-tanítvány Keigo Okinogi (1995; 2009) két tanulmányára fogok támaszkodni, aki a hetvenes évek közepén a Japán Pszichoanalitikus Társaság elnöke volt, valamint Blowers és Yang (1997) és Taketomo (1990) cikkére, felhasználom továbbá Fülöp (2004) tanulmányát is.

3.1. A kezdetek 1910-1930

“A japán pszichoanalízis kezdeteinél négy úttörő személy nevét kell megemlíteni. Ketten közülük pszichiáterek, Kiyoyasu Marui és Heisaku Kosawa, míg ketten, Yaekichi Yabe pszichológus és Kenji Ohtsuki irodalmár, ún. laikusok /azaz nem orvosok – I. K. /voltak. Mind a négyen nagyon sokat tettek a pszichoanalízis elterjesztéséért Japánban; sokszor azonban egymástól függetlenül, olykor pedig, ha akaratlanul is, de egymás ellenében dolgoztak.”, írja Fülöp (2004, 3).

Az első japán nyelvű cikkek 1912-ben jelennek meg a pszichoanalízisről Kenji Ohtsuki (1912) tollából, akit korábban már említettem, és akire még hivatkozni fogok,³⁷ valamint Kimura (1912) tollából. 1929 és 1933 között már két fordítása is napvilágot lát Freud összegyűjtött műveinek Japánban. Mindkét fordítást egy-egy fordítói csapat készíti el, az egyik Ohtsuki, a másik Yabe vezetése alatt dolgozik. 1931-ben Yabe – Ernest Jones jóváhagyásával – megalapítja a Nemzetközi Pszichoanalitikus Szövetség tókiói tagozatát, melynek első elnöke ő maga lesz, a második pedig Ohtsuki.

A harmincas évekig a pszichoanalízis csupán mint kulturális hermeneutika, nem pedig mint gyógyító gyakorlat jelenik meg Japánban. Ugyanis a klinikumot egyfelől a Kraepelin-szemléletű „németes” organikus pszichiátria uralja, másfelől a

³⁷ Ohtsuki munkásságát Freud (1937) is elismeréssel követte, ahogyan az egy 1937-es Ohtsukihoz írott leveléből kiderül. (id. Taketomo 1990)

pszichoanalízist Japánban majdnem úgy elutasítják pánszexualizmusa miatt, mint Európában két-három évtizeddel korábban. 1919-ben Kiyoyasu Marui japán pszichiáter Amerikába utazik és Adolf Meyernél, a híres pszichiáternél tanul a Johns Hopkins Egyetemen. Tőle hall először Freud érdekes módszeréről. Visszatérése után a Tohoku Egyetemen kezdi el oktatni a pszichoanalízist, Sendaiban. 1925-ben, tehát ugyanabban az évben, amelyben Malinowski megjelenteti az Ödipusz-komplexus univerzális voltát vitató első írását, már kifejezetten pszichiátereknek tart elméleti képzést. Okinogi őket nevezi „Japán első pszichoanalitikusan orientált pszichiáter nemzedékének.” (Okinogi 2009, 10). (Okinogi a kilencvenes évek közepéig 4 generációt különböztet meg a japán pszichoanalízis történetében.) A Tohoku Iskola az 1920-as évek végétől 1940-ig virágzott. Minthogy azonban az uralkodó nézet továbbra is a kraepelini német organikus pszichiátria volt, Maruiékat sokat és élesen támadják a klinikum oldaláról. 1933-ban Marui meglátogatja Freudot, majd hazatérve Freud jóváhagyásával megalapítja az *IPA (International Psychoanalytical Association)* sendai tagozatát.

3.2. Heisaku Kosawa, a japán pszichoanalízis atyja

A Tohoku Iskola legfigyelemreméltóbb tagja, majd disszidense Heisaku Kosawa (1897-1968) volt, aki hamar rájött, hogy Marui lényegében nem ismeri a pszichoanalitikus terápiás gyakorlatot. Ezért 1932-ben Kosawa felkerekedik, Európába utazik, és 1932-ben és 1933-ban a Bécsi Pszichoanalitikus Intézetbe jár elméleti képzésre. Kiképző analitikusa Richard Sterba volt, szupervízióba pedig Paul Federnhez járt. Bécsi tartózkodása idején Kosawa felkereste Freudot berggassei otthonában, és felolvasta neki az *Ajase*-komplexusról szóló elméletét, amelyet szembe állított Freud Ödipusz-komplexus teóriájával. (A következő fejezetben részletesen tárgyalom Kosawa elméletét.) Kosawa rámutat, hogy Oidipusszal ellentétben *Ajase*-nek *kétféle* büntudata van. A második fajta büntudata, amelyre felhívja Freud figyelmét, a mély, gyötrő lelkifurdalás, amit az ifjú herceg azt követően is érez, hogy anyja megbocsájtott neki. Ez a valódi, mélyebb és nemesebb büntudat, mutat rá Kosawa, hiszen a megbocsájtás után *Ajase*-nak már csak saját lelkiismeretével kell

szembenéznie. Freud azonban nem mutatott érdeklődést Kosawa *Ajase*-komplexusa iránt, ahogyan Fülöp (2004, 15) megállapítja, „a két tudós között igazi kulturális kommunikációs zavar keletkezett.” Hamarosan látni fogjuk, hogy ennek a zavarnak mély okai voltak, amelyek végső soron arra vezethetők vissza, hogy Kosawa – egyébként rendkívül hasonlóan a Budapesti Iskola ugyancsak a harmincas években kibontakozó új szemléletéhez – az apáról az anyára helyezi át az analitikus kutatás és gyakorlat súlypontját. Egyelőre csak állapítsuk meg, úgy tűnik, Freudot – Heideggerrel ellentétben – meglehetősen hidegen hagyta az a lehetőség, hogy a Kelet kultúrájával találkozhatott. Kosawa 1932-ben, a wiesbadeni pszichoanalitikus kongresszuson mindazonáltal felolvassa az *Ajase*-komplexusról szóló tanulmányát (Kosawa 1995/1935), amelynek a *Two types of guilt consciousness — Oedipus and Ajase (A büntudat két típusa – Ödipusz és Ajase)* címet adja. Minthogy azonban Freud nem méltatta Kosawát figyelemre, az előadás meglehetősen visszhangtalan maradt. A japán pszichiáternek azonban ez sem veszi el a kedvét Freud módszerétől. A következő évben hazautazik, megnyitja tokiói magánrendelőjét, továbbá elkezd szervezni Maruival párhuzamosan, majd egyre inkább vele konkurrálva a japán pszichoanalitikus mozgalmat. Freud (1937) levelezéséből kiderül, büszkén konstataálta, hogy a pszichoanalízis eljutott Japánba.³⁸

Kosawát méltán szokták „a japán pszichoanalízis” atyjának nevezni, egyrészt nagyhatású elméleti munkássága miatt, másrészt pedig azért, mert ő képezte ki a japán pszichoanalitikusok első olyan klinikus nemzedékét, akik ténylegesen gyógyítanak a pszichoanalízissel, és akiket Okinogi a „második generációnak” nevez. A harmincas évek végén Kosawát titkosrendőrségi megfigyelés alá helyezik. Okinogi szerint ugyanis a pszichoanalízist a hivatalos kultúrpolitika ezekben az években „minden bizonnyal német mintára, gyanús és veszélyes zsidó gondolkodási rendszernek tartja.” (Okinogi 2009, 12) Kosawa magánpraxisát ez mindazonáltal nem befolyásolja.

³⁸ 1937 tavaszán Freud (1937) ezt írja Ohtsukinak: „*Minden alkalommal, amikor csak rátekintek műveim japán fordítására, mély elégedettségel tölt el az érzés, hogy a pszichoanalízis már ilyen messzi országokba is eljutott, jóllehet, én magam nem vagyok képes arra, hogy részt vegyek eme izgalmas utazásban még olvasóként sem.*”

3.3. A második generációs pszichiáterek és a Kosawa Iskola (az 1950-es, 1960-as évek)

Az elvesztett világháború alapvető változásokat hozott az oktatás és kultúra területén is Japánban. Van egy japán legenda a dzsúdó, azaz a „lány út művészetének” a megszületéséről. Egy szerzetes szemléli egy fenyő lecsüngő ágát az egyre erősödő havazásban. A hó súlya alatt az ág mind lejjebb és lejjebb hajol, majd egy ponton a hó lecsúszik róla, és az ág visszanyeri eredeti helyzetét, felemelkedik. A szerzetes pedig így kiált fel: „Ez az! Utána engedni, és győzni.” A háború után a japánok, pontosan úgy, ahogyan nyolc évtizeddel korábban, ismét az utána engedés fázisában vannak. Az ország hét éven át ugyan amerikai katonai megszállás alatt marad, Amerika ugyanakkor gazdaságilag támogatja Japánt. Ahogyan a Német Szövetségi Köztársaság esetében, az USA itt is tisztában van vele, hogy csupán egy gazdaságilag prosperáló országban bontakozhat ki demokratikus fejlődés. És ahogyan Nyugatról Németországra, Keletről Japánra volt szüksége ahhoz, hogy sakkban tarthassa az oroszokat. Az amerikai kultúra befolyása rendkívüli módon megnő, ennek pedig jelentős hatása volt a japán társadalom minden aspektusára, beleértve a pszichiátriát is. Hamarosan kialakult egy fiatal pszichiáter nemzedék, amelynek tagjai az amerikai dinamikus pszichiátriai modellt követték. E generáció számos tagja az analitikus kiképzéséhez és egyéni szupervíziójához is Heisaku Kosawát választotta. (Okinogi 1995, 2009)

Mint említettük, ők lettek a japán pszichoanalízis második generációja, akiket Kosawa Iskola néven ismernek. Az iskola legjelentősebb tagjai: Takeo Doi, a Tokioi Egyetemről; Keigo Okinogi és Makodo Takeda a Keio Egyetemről; valamint Shigeharu Maeda és Masahisa Nishizono a Kyushu Egyetemről. Kioyasu Maruit halála után, 1953-ban, Heisaku Kosawa követte az *IPA* sendai egyesületének elnöki székében. Anna Freud és Heintz Hartmann támogatásával Kosawa elérte, hogy a Sendai Egyesület az *IPA* japán egyesülete nevet használhatta. Ezt követően Kosawa áthelyezte az egyesület székhelyét Sendaiból Tokióba, ugyancsak az *IPA* jóváhagyásával. Az *IPA* japán egyesületét a nemzetközi fórumokon Japán

Pszichoanalitikus Társaságként (*Japan Psychoanalytic Society*) ismerik. A társaság tagjai a szigorú nemzetközi standardokra alapuló analitikus kiképzést kapták. A Kosawa által az 1950-60-as években kiképzett pszichiáterek alkotják mind a mai napig a társaság magját.

Még az 1940-es-50-es évtized fordulóján Kosawa és több, különböző egyetemet képviselő pszichiátria professzor összefogásával létrehoztak egy tanulmányi csoportot a pszichoanalízis számára. Ez a csoport volt a magja az 1955-ben alapított Japán Pszichoanalitikus Szövetségnek (*Japan Psychoanalytic Association*). Okinogi úgy gondolja, a Japán Pszichoanalitikus Szövetség pontosabb megnevezése Japán Dinamikus Pszichiátriai Egyesület lenne. Létrehozói ugyanis nem pszichoanalitikusok, csupán pszichoanalitikusan orientált pszichiáterek és pszichológusok. (Okinogi félrevezetőnek tartja, hogy, bár a „pszichoanalízis” szó benne van a társaság nevében, a tagok nem kapták meg a szigorú nemzetközi standardokra alapuló analitikus kiképzést.)

A Japán Pszichoanalitikus Szövetség tagsága, állapítja meg Okinogi (2009), évtizedek óta folyamatosan növekszik. Jelenleg mintegy 1500 tagja van, akiknek 70-80%-a dinamikus pszichiáter. Ezzel igen jelentős méretű tudományos szervezetnek számít Japánban. Számos klinikai pszichológus szintén része a szövetségnek. A Japán Pszichoanalitikus Szövetség alapító tagjai, a Japán Pszichoanalitikus Társasághoz hasonlóan, Heisaku Kosawától kaptak pszichoanalitikus kiképzést. Mint említettük, tagokká váltak azonban az Egyesült Államokban pszichoanalitikus pszichoterápiát és dinamikus pszichiátriát elsajátító pszichiáterek is. A szövetség nem kötelezte el magát egyik specifikus pszichoanalitikus iskola mellett sem. Egyes tagjai ragaszkodnak az én-pszichológiához, mások a kleiniánus vagy a winnicoti brit tárgykapcsolati elmélet szószólói, megint mások lacani pszichoanalízist folytatnak, ahogyan megtalálhatók az egyesületben Otto Kernberg követői, vagy akár a heideggeri filozófiai alapokon nyugvó Daseinanalízis hívei is. Az egyes irányzatok kapcsolatát Okinogi szerint nem versengés, hanem együttműködés jellemzi. Néhány neves analitikus ebből a generációból: Akihisa Kondo, aki Karen Horney-től kapott kiképzést; Kenji Sakamoto, aki a Ferenczi-tanítvány Clara Thompsonnál képződött; Ikuo Miyoshi, aki Svájcban kapott kiképzést a Daseinanalízis alapító atyjától, Medard Boss-tól.

3.4. A harmadik generáció tagjai

1969-ben, Heisaku Kosawa halálát követően, Michio Yamamura lesz az elnöke mind a Japán Pszichoanalitikus Társaságnak, mind pedig a Japán Pszichoanalitikus Szövetségnek. 1960 és 1970 között több japán pszichiáter is képződik külföldön, zömmel Amerikában és Angliában. Ők alkotják a harmadik generációt, köztük Tetsuya Iwasaki, Joji Kandabashi és Sadanobu Ushijima. E harmadik generáció tevékenységének köszönhetően a pszichoanalízis mind nagyobb fontosságra tett szert Japánban, és meghatározó tényezővé vált a klinikai pszichiátria területén. Ahogyan már volt róla szó, a japán pszichiátria egészen a hatvanas évekig biológiai beállítottságú volt. Ezzel a szemlélettel kellett megütköznie a feltörekvő pszichoanalitikus dinamikus pszichiátriának ahhoz, hogy dominanciához juthasson.

A hatvanas-hetvenes években a Japán Pszichoanalitikus Szövetség szervezésében, amit 1974-től már Okinogi vezetett, folytatták a fontos pszichoanalitikus könyvek japán nyelvre való átültetését. Megjelent Freud összegyűjtött műveinek a harmadik változata, ezen kívül Wilhelm Reichet, valamint az egopszichológia legfontosabb munkáit, Heinz Hartmann, Ernst Kris, Anna Freud és Erik H. Erikson műveit fordították japánra.

A hetvenes évek, és egyúttal a japán pszichoanalízis eddigi történetének legjelentősebb „felfedezése” (az időpont megjelölése így nem pontos, mint látni fogjuk, Doi már az ötvenes években publikál angol nyelven elméletéről) kétségtelenül Takeo Doi nevéhez fűződik. Doi *amae* elmélete nem csupán Japánban aratott nagy elismerést, hanem a nemzetközi pszichoanalitikus közösségben is. Bálint az 1968-ban megjelent *Őstörésben* már idézi Doit, és az *amae* kapcsán utal Okinogi tanulmányára is. Ugyanebben az évtizedben a klasszikus pszichoterápia mellett a *borderline*-esetek diagnózisa és pszichoterápiája is fókuszba került. Az európai és egyesült államokbeli kortárs trendeket követve a japán pszichoanalitikus pszichoterapeuták elkezdtek skizofrén pácienseket kezelni. 1970-től a japán pszichiátriára is hatást gyakorolt az antipszichiátria mozgalma, ami heves vitákat provokált az országban.

3.5. A negyedik generáció: az erősödő nemzetközi kapcsolatok időszaka (Az 1970-es évek vége és az 1980-as évek)

Amikor a hetvenes évek végén az antipszichiátriai vita alábbhagyott, a pszichiáterek egy új nemzedéke – akiket Okinogi nyomán hívhatunk negyedik generációnak – jelent meg a japán pszichoanalízisben. A harmadik generációhoz hasonlóan közülük is többen - hosszabb-rövidebb ideig tartó - brit és amerikai pszichoanalitikus kiképzés után tértek vissza hazájukba, pl. Kuninao Minagawa, Rikihachiro Kano vagy Osamu Kitamaya.

Az 1980-as években a tárgykapcsolati elméletalkotók legfontosabb munkáit lefordították japánra, nevezetesen Melanie Klein, Bálint Mihály, Douglas Fairbain, D.W. Winnicott és Hanna Segal írásait. Ugyanekkor egyre nőtt a tengerentúlról, jelesül az Egyesült Államokból érkező olyan neves pszichoanalitikusok száma, mint Otto Kernberg vagy Arnold Cooper, akik Tokióban tartottak szemináriumokat a *borderline*-szindrómáról és a nárcizmusról. Vezető *IPA*-analitikusok – többek között Robert Wallerstein, az *IPA* akkori elnöke, Serge Lebovici és Joseph Sandler – érkeztek Japánba, hogy előadásokat tartsanak és szemináriumokat vezessenek. Ezzel párhuzamosan évről évre nőtt az *IPA*-kongresszusok japán résztvevőinek a száma is.

Okinogit a 1980-as évek végén újra foglalkoztatni kezdte mesterének, Kosawának az elmélete az *Ajase*-komplexusról. Az *Ajase*-komplexus új értelmezését több nemzetközi konferencián is előadta, és széles körű érdeklődést váltott ki vele. Doi koncepciója az *amae*-ről és annak klinikai alkalmazásáról szintén nagy feltűnést keltett, miután mind a montreáli *IP-A*-kongresszuson, mind az 1993-as amsterdami kongresszuson prezentálta. Osamu Kitayama is nemzetközi figyelmet kapott például az 1989-es római és az 1991-es Buenos Airesi *IPA*-kongresszusokon.

3.6. Az ezredforduló fejleményei: A *Kritikai tér* folyóirat és a Kritikai Elmélet recepciója Japánban

Az ezredforduló fejleményei a pszichoanalízis japán recepciójában elsősorban az akadémiai életet és a magaskultúrát érintették. A klinikai gyakorlatban ekkorra már régóta hegemóniához jutott a pszichoanalízis, mint ahogyan szilárdan beágyazódott a nemzetközi pszichoanalitikus mozgalomba is, ahogyan ezt Bálint Mihály Doit méltató sorai is igazolták az *Őstörésben*.

A nyolcvanas-kilencvenes években a posztmodern *boom*, Derrida, Lyotard, Baudrillard recepciója, és különösen a frankfurtiánus Kritikai Elmélet, valamint a lacani pszichoanalízis recepciója révén egy új akadémiai beszédmód honosodott meg Japánban, amely a *Hihyōkūkan (Kritikai tér)* nevű társadalomtudományi folyóirat hasábjain artikulálódott az ezredfordulón, mintegy forradalmasítva a társadalmi-kulturális diskurzust a Felkelő Nap országában.

A kilencvenes években felerősödik a szubjektivitás problémájának tárgyalása a japán filozófiai diskurzusban. A *Kritikai Elmélet* filozófusai közül Habermas, aki kulcsszerephez juttatja elméleti építkezésében a pszichoanalízist, míg a pszichoanalitikusok közül Lacan recepciója volt a legnagyobb hatással a *shutaisei* (主体性, szubjektivitás) filozófiai tárgyalására (Koschman 1996). Meghívóm és mentorom, Kazushige Shingu általános érvényű bevezetése Lacan gondolatvilágába, a később angolra is lefordított kötet (Shingu 2004), a „*Rakan no seishin bunseki*” némi japános felhanggal hatalmas sikert aratott a kilencvenes évek derekán (Shingu 1995). Alexandre Kojéve ugyancsak jelentős ismerettségre tett szert a nyolcvanas évek japán buborékgazdaságának világában, részben minden bizonnyal azért, mert úgy vélte, a posztmodern időszakban Amerika fokozatosan „japanizálódni” fog (Azuma 2001). A kor általános hangulatát tükrözte ez a jóslat, Amerika valósággal pánikba esett a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján a dinamikus exportpiaci hódításokba kezdő japán vállalatoktól.

4. Az *Ajase*-komplexus és az *amae*-teória

4.1. Kosawa *Ajase*-komplexusa

Az Oidipusz-mítosz „sikere” a mélylélektanban és azon kívül kétségkívül azzal magyarázható, hogy a nyugati ember lelkében valami rezonálni kezd a történet hatására. Kosawa, mint láthattuk, sikertelenül próbálta meggyőzni Freudot 1932-ben arról, hogy az ödipális motívumokat is tartalmazó, alapvetően azonban az anyagyilkosság témája köré szerveződő *Ajase*-mítosz célravezetőbb lehet a japán (férfi)emberek pszichoanalitikus fejlődéslelektanának és neurózisának konceptualizálásához, mint Oidipusz története. A Kosawa által javasolt alternatív teória ellentmondani látszott Freud lamarckiánus elképzeléseinek, egyben azt is jelentette, hogy a japán kultúra, illetve egyéb nem-nyugati kultúrák más fejlődési utat járhattak be, mint a nyugati civilizáció. Ennél jóval fontosabb azonban, hogy – mint utaltunk rá, a Budapesti Iskola szemléletmódjával analóg módon – Kosawa koncepciója áthelyezi a hangsúlyt azt apáról az anyára. Vagyis, ahogyan Fülöp 2004, 15) írja, „Az *Ajase*-komplexus az anyától való élethossziglan tartó függőséget fejezi ki, aki először az agresszió, majd ennek feloldása után a halhatatlan szeretet tárgya. Míg Freud Ödipusza analóg az ókori görög dráma történetével, az *Ajase*-komplexus analóg” a szülei életére törő ifjú herceg buddhista mítoszával.

4.1.1. *Ajase* története

Ajase története, amelyet a *Prológus*ban elbeszéltem, a Japánban legtöbb hívet számláló Tiszta Föld (Dzsódó Sinsú, 淨土真宗) buddhista irányzat közismert mítosza.³⁹ ⁴⁰ Kosawa választhatott volna a japán mitológiából egy, az Oidipusz-történethez hasonló szerkezetű, a Tiszta Föld buddhista szent irataként számon tartott másik mítoszt, nevezetesen az indiai eredetű Dajten-történetet. Miközben apja messze földre hajózik el, Dajten elveszi feleségül anyját, majd amikor visszatér, megöli apját és anyját, valamint egy szerzetest is, aki fel akarja fedni bűneit.⁴¹ Kosawa feltehetően azért nem Dajten történetéhez nyúlt, mert úgy érezhette, hogy az nem különbözik eléggé Oidipusz király történetétől, mivel a hangsúlyt az anya szerepe helyett az apa elleni agresszióra helyezi, ezért kevésbé jól jellemzi a japán családi struktúrát, továbbá – akárcsak Oidipusz királynál - nincsen benne feloldozás, végül pedig lényegesen kevésbé ismert Japánban, mint *Ajase* története. (*Ajase* mítosza a szigetországban még a nem vallásos emberek körében is közismert „hittérítő” példázat. A mítosz egyebek mellett azt példázza, hogy a Tiszta Föld buddhizmusban még a legnagyobb bűn, a szülő elleni lázadás, netán gyilkosság gondolata, szándéka sőt, tényleges kísérlete, vagy akár végrehajtása is megbocsájtatik.)

³⁹ A Tiszta Föld-buddhizmus (japánul jôdo shin 淨土真宗,), Amitábha Buddha (阿彌陀佛), a Határtalan Fény Buddhájának a kultusza. A hívők szerint mindenki újjászülehet a Tisztaság Földjén. Az eredetileg kínai eredetű buddhista irányzatot Japánban a *tendai* iskola szerzetesei honosították meg a XI. században, mely a 13. századtól kezdett virágzni Hônen (法然) szerzetes és tanítványa, Shinran munkássága nyomán. Az irányzat "egyistenhívő", kizárólag "Amithaba" buddhista istenséget tiszteli. (Gy. Horváth, László 1999): Japán kulturális lexikon. Corvina Kiadó, Budapest)

⁴⁰ A Kosawa általt választot változatot a Hônen által összeállított, és a *Tiszta Föld szutráinak* nevezett szent iratokban olvashatjuk. Érdeemes megjegyezni, hogy ezeknek a tanításoknak a tradíció szerint implicit (*on-ken*) és explicit (*hóben*) jelentései és hatásai vannak. Az implicit, a ki nem mondott jelentés képezi a tanok igazságát, míg az explicit csak irányadó, „átmeneti” üzenet azok számára, akik összezavarodtak az igaz út keresése közben (Ueda, Hirota 1989, 316). A szöveg lényege pedig a rejtett jelentés, ami azok számára is ráeszméléseket hozhat, akik nem élnek át megvilágosodási élményeket, sőt, nem is meditálnak. Mondhatni, a szövegnek önmagában, rejtett jelentésrétegei által van mágikus, lélekgyógyító hatása: állhatatosságot tanít az őt olvasó hívőnek.

Shinran *Ajase* történetének esendő, szenvedélyek által elragadtatott bűnös figuráit boddhiszattváknak tartja, olyanoknak akik élettörténetük által készítették elő a Tiszta Föld buddhizmus meditáció nélküli, a megvilágosodás élmény nélküli üdvözülésének az útját. A zen buddhizmussal szemben ugyanis Shinran és Hônenleszögeznek, hogy nincsen szükség a megváltáshoz a hívő egyéni erőfeszítéseire.

⁴¹ Vö. Johnson and Price-Williams 1996, 192.

Ajase mítoszát indiai eredete ellenére japán történetnek tekintették, ami két alakban is, két híres buddhista szutrában megjelenik: a *Nehangjó* verzió – Dajten és Oidipusz történetéhez hasonlóan - az apa és a fiú közötti ellenségeskedésre fókuszál, míg *Kanmurjódzsukjó* változat az anya-fia kapcsolatban felmerülő konfliktust hangsúlyozza. A Kosawa által felhasznált *Kanmurjódzsukjó* szövegváltozat legdrámaibb pontján elszabadulnak a főszereplő ifjú herceg anyagyilkos indulatai, kardot ránt anyjára, amikor megtudja, hogy az titokban erotikusan, saját testéről táplálja az *Ajase* által a trónról letaszított és éhhalálra ítélt Bimbaszárát. Az udvari szerzetes és a királyi orvos legyűri az őrző herceget, csak így képesek meggátolni a legszörnyűbb bűn, az anyagyilkosság elkövetésében. Gyilkos dühe nyomán *Ajase* súlyosan megbetegszik, büzlő fekélyek lepik el testét (*rucsu-kór*), amit végül is anyja gyógyít meg odaadó ápolása révén. A történet befejezése – leszámítva az apa meggyilkolását - a hősökre nézve szerencsés és megnyugtató kimenetelű, különösen, ha a mi balsorsú Oidipusz királyunk történetével hasonlítjuk össze: *Ajase* tette megbocsáttatik mind édesanyja, mind pedig Buddha által, gyilkos indulatai nyomán kialakult, egész testét beborító fekélyei begyógyulnak. *Ajase* és Idaike életük végéig szeretetben élnek egymással, a diádikus kapcsolat tökéletesen helyreáll, már az apa alakja sem zavarhatja meg többé.

Ajase történetében kétségtelenül megjelenik mind az ödipális vágy, mind pedig az apával szemben agresszió - a fiatal herceg akkor veszi el önuralmát és kísérli meg az anyagyilkosságot, amikor tudomására jut, hogy anyja apját, Bimbaszárát a testére kent mézzel táplálja, amit az lenyalogat a testéről. A történet legdrámaibb része ez, *Ajase* anyagyilkossági kísérlete, amit a civilizációt képviselő szerzetes és orvos akadályoznak meg. *Ajase* ezt követően mély lelkipurdalást, gyötrő büntudatot él meg az életet adó és gondozó testben történő károkozás destruktív impulzusai miatt.

Ahogy Freuddal való találkozásánál említettük, Kosawa ennek kapcsán kétféle büntudatot különít el: a büntető, üldöző ödipális büntudatot, valamint az anyját hajszál híján meggyilkoló fiú jóvátételi büntudatát, ami csak azt követően lép fel, hogy Idaike megbocsájt fiának, mi több, odaadó, önfeláldozó ápolásával meggyógyítja mind testi, mind pedig lelki értelemben. Ez a féltő gondoskodás azonban egyben kontrollt is jelent *Ajase* felett, ami ráadásul egy életen keresztül

fennmarad, mivel találkozik az agresszív fiú mélyen átélt büntudatával és jóvátételi igényével.

Doi nyomán ezt az anya-fiú érzelmi-kapcsolati mintázatot hangsúlyosan jellemzőnek tartják a japán társadalomra. Doi rámutat, hogy Japánban még ma is meglehetősen hétköznapi az „*omiaí*”, vagyis az anya által szervezett házasság, amikor is az anya találja meg a megfelelő feleséget és szexuális partnert fiúgyermekének. De az is természetesnek számít, hogy az anyósnak nagyobb a befolyása a férjre, mint a feleségnek, és döntési helyzetekben az ő szava érvényesül. Gyakori továbbá, hogy a házastársak természetesnek tekintik: a feleség egyik legfőbb kötelessége az anyós kedvében járni. A Doihoz hasonlóan Kosawa-tanítvány Okinogi pedig úgy véli, hogy Japánban, és egyéb kollektivistának mondott társadalmakban a mahleri értelemben vett fúzió (Mahler et al. 1975) fenntartása kulturális megerősítést kap. Mivel a büntudat és a hála általi szoros kötődés egész életen át fennmaradhat anya és fia között, azok „egyfajta kölcsönös mazochisztikus kapcsolatban állnak egymással” (Okinogi 1979, p. 104). Fülöp ugyancsak rámutat, hogy az *Ajase*-történetben az anya felé irányuló nyers és nyílt gyilkos düh megnyilvánulása - akár csak az incesztus és apagyilkosság vágyát ábrázoló Oidipusz-tragédia a nyugati kultúrkörben - fontos kultúrspecifikus komplexusra utal a közösségorientált japán kultúrában, ahol egy életen át fennmarad az ambivalenciával terhelt függőség az anya iránt (Fülöp 2004). Ezt a hipotézist alátámasztja az is, hogy a mazochista, önfeláldozó, a gyermeket büntudat révén érzelmileg magához láncoló anya képe gyakori motívum a japán folklórban, mítoszokban, irodalomban.

4.1.2. A kétféle büntudat

Térjünk vissza a kétféle büntudat problémájához, amelynek jelentőségéről Kosawa hiába próbálta meggyőzni a bécsi Mestert. *Ajase* mítoszának a történései párhuzamokat, de különbözőségeket is mutatnak Oidipusz történetével. Azonosságok:

mindkettőt el akarják pusztítani a szülei, és felnőttként mindkettő megöli apját. Különbségek: Oidipusz anyjával szemben nem táplál ellenséges indulatokat, anyja viszont csecsemőként el akarta őt pusztítani. Oidipuszt idegen szülők nevelik, nincsen tisztában saját származásával. Felnőttként apját megöli, anyját pedig feleségül veszi. A tragédia végén anyja öngyilkos lesz, Oidipusz pedig kiszúrja a saját szemét. Mindenki elpusztul vagy megsérül. Nincsen feloldozás. Ezzel szemben *Ajase* már magzatként is haragszik anyjára. Felnőttként megöli apját, és anyjára is rátámad, amikor megtudja, hogy apját anyja táplálja erotikus módon. A történet végén anyja és Buddha egyaránt megbocsájtanak neki. Jó király lesz belőle. Harmóniában oldódik fel a szörnyű dráma, mindenki megbocsát mindenkinek, mindenki szeret mindenkit. Fülöp (2004, 15) így összegzi a két mítosz közötti különbségeket:

Bár az *Ajase* történetben jelen van valamennyire az apa, szerepe azonban marginális. Ugyan a fiú életre hívása eredetileg az apa megtartását szolgálta, végül is a lényeges történések a korai anya-gyerek kapcsolatból erednek, és az anya-gyerek, az anya-fiú kapcsolatban zajlanak. A korai sérüléseket részben az gyógyítja meg, hogy az anya elfogadja fiát, a fiú pedig megbocsát anyjának, és helyreáll a harmonikus dependencia. Ez pedig a nyugati pszichoanalitikus felfogás szerint a fejlődési folyamat elakadását, nem pedig célját és értelmét jelenti.

Kosawa szerint *Ajase* története nem csupán a libidóról és a halálösztönről szól, hanem a kapcsolódási vágyról is, és arról, hogy szeressenek. Kosawa (1935, 14) a következőképpen hasonlította össze az Ödipusz-komplexust az *Ajase*-komplexussal: „Freud Oidipusz komplexusa egy olyan konfliktusból származik, amelyet [...] a fiú anyja iránt érzett szerelme és apja iránt táplált gyűlölete alkot. Az *Ajase*-komplexus ugyanakkor a születés és a származás sokkal alapvetőbb kérdéseit érinti.” Másképpen: míg az Ödipusz-komplexus magját a vérfertőző vágy és az apagyilkosság alkotja, az *Ajase*-komplexus fókuszában az anyagyilkosság és a prenatális, születés előtti harag témái állnak.

A kétféle büntudatot Kosawa így állítja szembe: ha a gyermek hibázik, vagy valami rosszat csinál, először úgy éli meg a büntudatot, mint a büntetéstől való félelmet. A büntudatnak van azonban egy magasabb dimenziója is, mint a büntetéstől való pusztán félelem. A büntudatnak ez a magasabb rendű formája csak azt követően

lép fel, hogy a gyerekek nem kell félnie többé a büntetéstől, mert már megbocsátották a tettét. Mint még emlékszünk rá, a buddhista történetben a pap és az orvos fékezik meg és szembesítik a herceget azzal, hogy anyja meggyilkolása példátlanul szörnyű cselekedet volna a történelemben. *Ajase* nem sokkal ezután lesz halálosan beteg. Idaike azonban megbocsájt fiának és odaadóan ápolja, noha az még többször is rátámad. Csupán anyja megbocsájtása után, valamint anyja szerető gondoskodása közben él át *Ajase* igazán mély, szívből jövő büntudatot és megbánást. Kosawa ezt a mélyebb, nemesebb, a megbocsájtásból fakadó büntudatot „bűnbánat”-nak (*zangeshi*) nevezi, és Melanie Klein depresszív/reparatív büntudatához hasonlítja. *Ajase* története ily módon a *büntetéstől* féltő büntudatból a *reparatív* vágygal párosuló büntudatba való átmenetet ábrázolná. (Okinogi mellesleg azt valószínűsíti, hogy mielőtt megírta volna második, 1935-ös tanulmányát, Koaswa (1935) olvashatta Klein (1960/1932) *The Psycho-Analysis of Children (A gyermekek pszichoanalízise)* c. könyvét.)

4.1.3. A *mishoon*, az *Idaike-komplexus* és a *mabiki* motívumai *Ajase* történetében

Okinogi (2009) többek között a prenatális neheztelés motívumát emeli ki az *Ajase*-történetből. Lényeges szem előtt tartani, hogy buddhista mítoszról van szó, amelynek fontos eleme a reinkarnáció. A herceg már magzatként is ellenséges indulatokat táplál anyjával szemben, hiszen a magzat nem más, mint a szent remete reinkarnációja Idaike méhében. Okinogi szerint *Ajase* történetében egy fontos kultúrtörténeti mozzanat jelenik meg, ez pedig a *mishoon*. A *mishoon* a megszületés, vagy inkább az újramegszületés miatt a szülők felé irányuló neheztelés. Magyarázata, hogy az anya és az apa földi szenvedélyei miatt minden embernek újra végig kell élnie a szenvedéssel teli földi létet. A közismert „*arigatou*”- a japán „köszönöm” kifejezés – szó szerint azt jelenti, hogy „nehéz a létezés”. Ez a rendkívül gyakran használt kifejezés ugyancsak köthető a *mishoon* fogalmához. A japánok napjában

többször is elismélik a szót, ami a hálát és a létezés nehézségét egyszerre fejezi ki. Osamu Kitayama (2004) szerint ez ugyancsak a létezéssel, egyben a létezésre hívó anyával kapcsolatos ambivalenciára utal.

Kitayama úgy véli továbbá, hogy az anyai ambivalencia jelenléte is nyilvánvaló a történetben. Kitayama bevezeti az *Idaike*-komplexust, amivel az anyai élményszerveződésnek a várandósság alatti, ambivalenciával átszőtt fantáziáit jelöli: egyfelől az anya magzatra irányuló destruktív késztetéseit, másfelől azt, hogy ezeket a vágyakat az anya a magzatára projektálja. Az *Idaike*-komplexus pszichotikus változata az anya rettegése a méhében megfogant magzattól, mikor is – Serge Lebovici (1996) kifejezésével élve – az elképzelt csecsemő (*bébé imaginaire*) üldöző fantáziaként jelenik meg az anya tudattalanjában.

Harmadszor pedig, Okinogi és Kitayama szerint a csecsemőgyilkosságok kulturális emlékezete és traumája, és az ehhez kapcsolódó büntudat is visszaköszön az anyjára már magzatként is dühös *Ajase* történetében. A csecsemőgyilkosság, a „mabiki”⁴² egészen a második világháborúig elfogadott népességszabályozó módszer volt Kínában és Japánban, amit maguknak az asszonyoknak kellett végrehajtaniuk. Shinran és Nicsiren buddhista filozófusok erre hivatkozva vetik fel a teológiai problémát, hogy a nők lelke haláluk után eljuthat-e egyáltalán a buddhisták paradicsomába, a Tiszta Földre.

Kosawa kleiniánus értelmezése szerint amikor *Ajase* karddal támad anyjára, az archaikus orális szadizmus, a harapás, a darabokra tépés, az anyai test elleni destruktív ösztönalapú fantáziák jelennek meg. *Ajase* gyilkos dühének valódi kulturális jelentőségét azonban, ahogyan erre Doi és Okinogi rámutat, az anya-gyerek kapcsolati harmóniájának, az *amae*-nak a lerombolására irányuló szándék adja. Doi óta az *amae*-ra úgy tekintenek a japán mélylélektanban, mint ami a felnőtt kapcsolatok kötőerejének, az összetartozás érzésének (*kizuna*) – a már-már a vallásos színezetű „japánság” érzésnek – az affektív bázisát adja.⁴³ A *kizuna* szó ugyanakkor a

⁴² „Mabiki” szó szerint a rizspalánták ritkítását jelenti.

⁴³ A *kizuna* az összetartozás gyakran s nemzeti színezetű alapérzése. Naoto Kan japán miniszterelnöke a cunami és a fukushimai katasztrófa idején gyakran hivatkozott a

jakuzák által is használt kifejezés, amivel a szervezethez való örök hűség kötelekét jelölik.

4.2. Doi amae-elmélete

4.2.1. Ödipusz-komplexus vagy valami más?

Mint már szó volt róla, azzal, ahogyan Kosawa elméleti újítása a japán szocializáció struktúráját megragadja, egyben megkérdőjelezi az Ödipusz-komplexus univerzalitását.

Freud felfogásában, mint láthattuk, az incesztuózus és apagyilkos vágyakat narratív formában ábrázoló Oidipusz-történet univerzális, az egész emberiségre érvényes, kortól és kultúrától függetlenül. Azokat a tudattalan ösztönrezdüléseket fejezi ki drámai módon, amelyek az ellenkező nemű szülőhöz való vonzódásából, és az azonos nemű szülő vetélytársnak tekintéséből adódnak, és amelyek a három és hat év közötti gyerekek belső világának központi konfliktusát képezik. Az ortodox freudi elmélet értelmében az ödipális konfliktusok a szocializáció során, a kulturális tiltások következményeként a tudattalan mélyére süllyednek, majd kialakul a kasztrációs szorongás fiúgyermek, illetve a péniszirigység leányok esetében, melyhez kapcsolódó nem-tudatos emóciók fontos szerepet játszanak a későbbi neurózis kialakulásában (Freud 1900/1993 1915/1997 1918/1998) A pszichoanalitikus fejlődéslélektan az ödipális fejlődési szakaszt az ontogenezis, az egyéni szocializáció meghatározó stációjaként írja le, melynek során megszilárdul a felettes én, a nagyrészt tudattalannak tekintett önszabályozó pszichés struktúra, az adott kultúrára jellemző tiltások és szublimációs formák tárháza (Freud,1905/1995 1943/1993).

"kizuna"-ra, 2011-ben. A *kizuna* kandzsit „絆” 2011-ben az év kínai írásjelévé választották.

A Kosawa által megkérdőjelezett Ödipusz-komplexus univerzalitásának két egymást némiképp átfedő elméleti következménye volt: Az egyik arra vonatkozik, hogy a japán kultúrával kapcsolatos vizsgálatok és a japán személyiségleírások nem egyeztethetőek össze a nyugati pszichoanalízisben ábrázolt normatív fejlődés és személyiségműködés elveivel. Ez pedig azt jelenti, hogy a japán társadalom olyan kulturális különbözőséget képvisel, amely konfliktusban áll a hagyományos pszichoanalitikus metapszichológiával. A második értelmezés metaforikus. Azt az általánosabb kérdést veti fel, hogy a kulturális folyamatok milyen mértékben képesek mélyebb személyiségstruktúra formálásra, és ezzel megkérdőjelezi azt az episztemológiát és deduktív módszert, amelynek segítségével a pszichoanalízis a maga univerzális tételeit felállítja.

4.2.2. Az *amae*, avagy az „(el)kényeztetett gyerekként létezni a kapcsolatban” vágya és biztonságtudata

Kosawa leghíresebb tanítványa Takeo Doi (1920-2009) volt, a néhány éve elhunyt nagyszerű japán pszichoanalitikus. Doi minden bizonnyal túlszárnyalta mesterét. Nem csupán a pszichoanalízis tudományát gyarapította felfedezéseivel, hanem originális módon járult hozzá a japán társadalom, kommunikáció és szocializáció sajátosságainak a megismeréséhez. A *nihonjinron* legnemesebb hagyományait folytatta, akárcsak Kuki Shūzō gróf, a japán filozófiai esztétika megteremtője, akinek könyve arra inspirálta Doit, hogy kifejlessze az *amae* teóriáját, a „kényeztető függőség” vágyának az elméletét. Az *amae*-érzések között mellesleg megtaláljuk az autonómia törekvésekkel társuló agresszív impulzusokért érzett reparatív büntudat érzését is (Okinogi 1992, Tezuka 1986, 1992), ami központi témája az *Ajase*-komplexusnak (阿闍世コンプレックス). Ebben az értelemben Doi Kosawa munkáját folytatta.

Noha Doi már az ötvenes évek közepén megfogalmazta teóriáját, csupán a hetvenes évek elején angolul megjelent *A The Anatomy of Dependence (A függőség anatómiája)* című könyvével vált igazán ismertté a nemzetközi porondon (Doi 1973). A könyv jelentőségét azonnal felismerték, és úgy méltatták, mint „az első olyan pszichiátriai képzettségű japán szerző által írt könyvet, amelynek hatása volt a nyugati pszichiátriai gondolkodásra.” (Vogel 1999, 23) Doi tézise szerint a japánok a családi szerkezet és a szocializáció személyközi dinamikája révén válnak csoportközpontúvá, így fejlődik ki a kisgyerekekben (1) *a vágy* arra, hogy valaki által dédelgetve legyen és szeretettel teli viszonyban létezhesen, (2) ugyanakkor az az *elvárás és mély bizalom, biztonságérzet is*, hogy e vágya kielégítésére törekedve a másik ember az előző pontban megfogalmazott vágyának megfelelően fog viselkedni, így nyugodtan ráhagyatkozhat annak jóindulatára. Fülöp (2004, 10) szerint az *amae* fogalma összeköti a dependencia és a kötődés fogalmát, vagyis két egymástól elméletileg különböző állapotot, amelyet az európai nyelvek csak két szóval tudnak kifejezni. A szó azt a szükségletet fejezi ki, mely szerint függeni akarunk a másiktól, számítani akarunk annak teljes elfogadására, arra, hogy reagál ránk, gondunkat viseli, és gyöngéden szeret. Az *amae* egy preverbális korból származó, nonverbálisan kifejeződő érzés, viselkedés.

Doi antropológiai ambíciókkal dolgozta ki az *amae*-t. Úgy vélte, hogy az *amae* primér belső pszichés drive, alapvető emberi ösztön. Freud második ösztöntana szerint az embereknek csupán két ilyen ösztönük van, Érosz és Thanatosz, a nemi vágynak és az agresszióknak az ösztön-énhez tartozó erői. Doi (1973) egy olyan pszichológiai antropológiát vázolt fel, amelyben az *amae* vágya egyenrangú ezekkel a freudi ösztönökkel. Természetes ösztönünk az, mondja Doi, hogy a többiekhez akarunk kapcsolódni, és ezáltal egy csoporthoz tartozni. Míg Freud egy *intrapszichikus* dinamikájú individuális pszichológiát dolgozott ki, Doi egy *interperszonális* dinamikájú szociálpszichológiában gondolkodik. Mindketten úgy vélték azonban, hogy az intrapszichés hajtóerőket a kultúrának korlátoznia kell.

Mint utaltam rá, Doi (1956) az ötvenes évek közepén lépett színre *amae*-elméletével, mégpedig egy amerikai nyelvészeti lapban. Tanulmányának címe: „A japán nyelv mint a Japán pszichológia kifejeződése” („Japanese Language as an Expression of Japanese Psychology”).

Az *amae* ige, mondja Doi, amelynek főnévi változata az *amaeru*, így fordítható le nyugati nyelvekre: „függeni a másik személy szeretetétől, ugyanakkor bízni ebben a szeretetben, természetesnek venni és ráhagyatkozni”. Ez a szó ugyanazzal a gyökérrel rendelkezik, mint az *amai* melléknév, ami „édeset” jelent. Az *amae* így egyértelműen utal az „édességre, kedvességre”, és általánosan használt kifejezés az *amae*-nak megfelelő gyermeki attitűd kifejezésére a felnőttek, különösen a szülők felé. Nem ismerek egyetlen ezzel egyenértékű angol szót sem, kivéve talán az „elkényeztet” igét, amely azonban tárgyias ige és határozottan negatív konnotációi vannak; bár a japán *amae* nem feltétlenül bír negatív konnotációval, mégis azt mondjuk, hogy egy gyereknek nem szabad túl sok *amaeru*-t megengedni. Azt hiszem, a legtöbb japán felnőttnek vannak kedves emlékei az édes függőség gyermekkori ízéről, és tudatosan vagy tudattalanul élethosszig tartó nosztalgia él bennük ezzel kapcsolatban. (Doi 1956, 92)

Bár az *amae* elsődlegesen a gyerekkorban jelenik meg, Doi szerint felnőttek személyközi kapcsolatait is gyakran átszínezi, és ilyenkor is ugyanaz a kényeztetettség iránti vágy jelenik meg benne, mint a gyermekek esetében. Mi több, mondja Doi, az *amae* léte, az *amae* tudatos vagy kevésbé tudatos felismerése, elfogadása és kielégítése a japán kultúra egyik legjellemzőbb sajátossága. Amikor egy személy megpróbál rávenni egy tekintélyfigurát, pl. szülőt, házastársat, főnököt, tanárt arra, hogy gondoskodjon róla, kényeztesse, úgy bánjon vele, mint egy anya, aki szinte bármit megenged elkényeztetett gyermekének, az *amae* vágya érvényesül. Az *amae*-ban a személy kérhet, könyöröghet, máskor önző módon viselkedhet, miközben biztos lehet abban, hogy a gondoskodó személy elnéző lesz vele szemben. Doi szerint a japánok számára ezen a prototipikus viselkedésformán alapulnak az emberi kapcsolatok általában, különösen akkor, ha két nem egyenrangú fél van kapcsolatban. Gibney (1975, 64) így jellemzi az *amae* fontosságát:

A másik fél lehet az apád, a bátyád vagy a nővéred [...] De az is lehet, hogy az osztályvezetőd az irodában, a pártod helyi politikai vezetője, vagy egyszerűen egy pályatársad, aki történetesen egy vagy két évvel előtted jár az iskolában vagy az egyetemen. Az *amae*-szindróma teljesen áthatja a japán életet.

Másfelől az *amae* sokkal rugalmasabb viszonyulás annál, hogy sem egy merev hierarchikus rendszerben elfoglalt pozíciókhoz rendelhetnénk. Amikor például a férj részegen érkezik haza és a felesége segítségére van szüksége ahhoz, hogy ágyba kerüljön, az *amae*-hoz folyamodik. Az *amae*-nak kétségtelenül van egy *éretlenségre* utaló konnotációja. Azonban a szerelmi viszonyoknak is az egyik legfontosabb összetevőjét adja az *amae*-ra, a kényeztetésre kifejezett igény és lehetőség. Az eredeti és leggyakoribb megnyilvánulási formája az *amae*-nak természetesen a gyerek viselkedése a szülő felé:

Az *amae* prototipikus formája a gyermek viszonyulása anyjához. Nem egy újszülötté, hanem egy olyan korú kisgyereké, aki már felismerte, hogy anyja tőle függetlenül létezik [...] Ahogyan a gyermek pszichéje fejlődik, fokozatosan ráébred, hogy ő és az anyja egymástól függetlenül léteznek, és eközben elkezdti úgy érezni, hogy az anyja nélkülözhetetlen a számára, az a vágyódás a szoros kapcsolatra, ami így kifejlődik, mondhatjuk nem más, mint ami az *amae*-t létrehozza. (Doi 1971, 74).

A japánok ritkán használják az *amae* szót saját magukra vonatkoztatva, mutat rá Okinogi (2009, 21-22), például így: „Én *amaeru*-t akarok.” Gyakran alkalmazzák ugyanakkor *mások* viselkedésének a leírására: „ő most *amaeru*-zik”, vagy „túlságosan *amaeru*”. Leggyakrabban gyerekek viselkedésére használják, vagy pedig egy idősebb, tekintélyesebb személy egy vonatkoztatja egy fiatalabbra, amikor az utóbbi érzelmeiről vagy kapcsolati viszonyáról beszél. Olyan felnőttek is vannak a japán társadalomban, állapítja meg Okinogi, akik nem képesek tolerálni az *amae*-t sem magukban, sem másokban. Korlátozni akarják vagy büntetni a másik *amae*-vágyait, illetve szégyent, büntudatot éreznek saját *amae*-vágyaik miatt. Az *amae* korlátozása ugyanakkor az egészséges szocializáció fontos eleme. A szülők gyakran korholják a gyerekeiket ilyen szavakkal: „Hagyd abba az *amaeru*-lást” vagy „Te egy *amaeru*-zó gyerek vagy.”

Doi (1973) szerint az *amae*-kapcsolatok nélkülözhetetlen szerepet játszanak a japán társadalmi kohézió és kultúra kialakításában és fenntartásában. Doi rávilágít, hogy míg a nyugati kultúrában a szocializáció arra irányul, hogy ezt a fajta dependenciát megszüntessék, addig Japánban az felnőttkorban is megmarad, és

átszínezi a különféle szerepeket, interszjektív viszonyulásokat. Fülöp (2004, 12-13) az *amae*-t bemutatva így állítja szembe a nyugati és a japán szocializáció célját:

Mintha az egész /japán – I.K./ kultúra arra épülne, hogy ne kelljen a meleg és óvó anya-gyerek kapcsolatból a világ objektív realitásába kikerülni, a szeparáció fájdalmas folyamatát átélni. /.../ a japán fejlődéskoncepció szerint az anya és gyermeke a születés pillanatában elválnak egymástól, szeparálódnak, és az anya feladata az, hogy a tőle független újszülöttét függővé tegye. Tehát minden nevelési eszköze arra irányul, hogy megteremtse és egy életen át fenntartsa a némiképp a preödipális időszakra jellemző, sok preverbális elemet magába foglaló dependenciát. (Fülöp 2004, 12-13)

Gyakorló pszichiáterként Doi arra a következtetésre jutott, hogy az *amae* pszichodinamikája számos mentális zavar esetében központi szerepet játszik. A *toraware* pszichotikus kórképe mögött például az *amae*-ra irányuló beteljesületlen vágy rejlik. A *toraware* a megszállottság egy olyan típusa, amelyben a páciens ragaszkodik egyetlen egy gondolathoz, kizárva az összes többi. A *toraware* gyakran jelenik meg *morita shinkeishitsu*, vagy „idegesség” diagnózisú pácienseknél, ami a japánok körében a legelterjedtebb neurózisfajta.

4.2.3. Bálint Mihály: az *amae* és a Budapesti Iskola kapcsolata

Doi szerint az *amae* nem csupán a japánokra jellemző vágy, attitűd, hanem univerzális, azaz kultúrától független lelki jelenség. Ennek megfelelően Doi arra törekedett, hogy a nemzetközi pszichoanalízis tágabb kontextusába is beágyazza elméletét: „Az *amae* összhangban van a tárgykapcsolati elmélettel, azonban annak szókincsénél alkalmasabb az introspekcióra, mégpedig azért, mert az *amae* és a hozzá kapcsolódó kifejezések belső élményekre utalnak.” Doi (1973, 68)

Kosawa Ajase-komplexusa kapcsán utaltam arra, hogy a japán pszichoanalitikus a Budapesti Iskolához hasonló módon a vizsgálódás fókuszát az apáról az anyára helyezi át. Ugyanez érvényes az *amae* elméletére is. Doi (1973, 41) közvetlenül módon meg is felelteti Bálint elsődleges szeretetének az *amae*-t: [...] a passzív tárgyszeretet vagy elsődleges szeretet, ahogy azt Bálint Mihály meghatározta, nem más, mint az *amae* eredeti, tiszta formája [...]” Bálint Doira hivatkozva csakugyan megállapítja, hogy „Az európai nyelvek szegényesek ebből a szempontból, mert nem tudják megkülönböztetni a kétféle tárgyszeretet, az aktívát és a passzívát.” (Bálint 1968, 55) Idézzük részletesebben Bálint „Östörésének” idevágó passzusát:

[...] szeretnék itt T. Doi néhány klinikai és nyelvi megfigyelésére hivatkozni. Doi szerint a japánban létezik egy nagyon egyszerű, a mindennapi nyelvben használatos szó, az *amaeru* tárgyias ige. A szó jelentése: „azt kívánni vagy azt elvárni, hogy valaki szeretve legyen.” [...] Mi több, a japánban gazdag szókincs van azoknak az attitűdöknek és hangulatoknak a leírására, amelyek akkor lépnek fel, ha az *amaeru*-ra irányuló vágy frusztrálódik, vagy el kell fojtani. Ezek az attitűdök, írja Doi, a nyugati ember számára is ismeretesek, azonban nem lehet őket egyetlen szóval kifejezni, csupán bonyolult kifejezésekkel. Például így: „dúzzog azért, mert úgy érzi, nem mutathatja ki az *amaeru*-ra irányuló vágyát olyan mértékben, amennyire szeretné, ezért lelki sebeit nyalogatja, ami viszont már mazochisztikus jellegű dolog a részéről”, etc. etc. Doi ehhez még hozzáfűzi, hogy tudomása szerint a koreai és az *ainu* nyelvben/ Japán Hokkaido szigetének őslakosai beszélik – I.K./ is vannak az *amae*-nak megfelelő jelentésű szavak, és talán a kínaiban is. (Bálint 1965, 55-56)

Keigo Okinogi (2009, 22) ugyancsak Bálindra hivatkozik az *amae* kapcsán. Bálint és Okinogi 1962-ben kezdett el levelezni az *amae*-ről, és 1964-ben személyesen is találkoztak Londonban. Miután Bálint elolvasta Okinogi *amae*-vel kapcsolatos tanulmányait, kijelentette, „hogy gondolataink azonos irányba tartanak.” Az *östörés*ben Bálint csakugyan hivatkozik Doi mellett Okinogi *amae*-tanulmányára is. Okinogi szerint Bálint passzív szeretet-fogalmán kívül Bowlby kötődésemélete is újrafogalmazható az *amae* terminusaiban, továbbá Heinz Kohut narcizmus teóriája is. Ennek kapcsán Okinogi megkülönbözteti az *amae* két formáját, az *eredeti* és az *eltorzult ama*e-t, és úgy véli, hogy a narcisztikus libidó nem más, mint eltorzult *amae*. Ezt támasztja alá Bálint (1968, 81) megfigyelése is, aki szerint „a kezelés végső

fázisában a páciens elkezd kifejezni régóta elfelejtett infantilis, ösztönös vágyait, és azt követeli környezetétől, hogy elégítse ki azokat”. Okinogi (2009) ezt úgy értelmezi, „hogy a primér *amae* csak azt követően tud megnyilvánulni, hogy az analízisben átdolgozták a nárcisztikus védekező mechanizmusokat.”

A japán pszichoanalitikusok esetében az anya szerepének hangsúlyozását megmagyarázzák a kulturális sajátosságok, konkrétan az anya tényleges domináns szerepe az apával szemben a szocializációban. A Budapesti Iskolánál ez a szemlélet eredetileg nem Bálinttól, hanem Bálint mesterétől és kiképző analitikusától, Ferenczi Sándortól ered. Ferenczi egyszerűen reálisabban méri fel az anya szerepét, mint Freud, aki túlságosan előtérbe helyezi az apát. Okinogi (2009, 24-26) ezt Freud személyes élettörténetének tulajdonítja egy meglehetősen spekulatív teóriával, amellyel Freud *Ajase*-komplexusát körvonalazza.

Noha Doi *amae*-elmélete általános elismerésnek örvend Japánban és a nagyvilágban egyaránt, ugyanakkor vannak ellenfelei. Peter Dale (1986, 116 skk) szerint az *amae*-elmélet „tudománytalan, ideologikus *nihonjinron* konstrukció”. Ezen a véleményen van Sugimoto és Mouer (1995), bár ők nem fejtik ki kifogásaikat. Dale három ponton támadja Doit. Az első ellenvetése az, hogy Doi etimológiai okfejtésének egy része pontatlan. Ez talán valóban így van, Doi tézise szempontjából azonban ennek nincsen jelentősége. Dale második ellenvetése: Doi félreérti Bálint „passzív szeretet” fogalmát. Bálint is elismeri ugyanis, hogy már a csecsemő sem passzív résztvevője az anyával való kapcsolatnak, hanem reciprok módon részt vesz az anyával való interakciókban. Ezt viszont Doi nem tagadja. Harmadszor Dale azt állítja, hogy Doi japán specifikumnak tartja az *amae*-t, holott az más kultúrákban is megfigyelhető. Mint láthattuk, Doi álláspontja itt is árnyaltabb annál, mint amit Dale neki tulajdonít.

4.2.4. Az *amae* és az *iki* (sikk, báj, kellem) kapcsolata

Mint említettük, az *amae* teóriája a legkülönbözőbb tudományokra fejtett ki hatást Japánban, így a filozófiára is, például a Kiotói Iskolához tartozó Odinra esetében (1996), aki az *amae* teóriájával próbálta alátámasztani a kiotói filozófusok zen filozófián alapuló én-konceptióját. Doi ugyanakkor meglepő módon tartózkodással fogadta Odin vállalkozását (Doi 1986). Ennek oka elsősorban az volt, hogy más filozófiai alapokról indult ki, mint Odin, továbbá patogén megközelítést alkalmazott, eredetileg ugyanis egy pszichiáter szemléletével dolgozta ki az *amae*-t. Ennél fontosabb kapcsolat azonban a Kiotói Iskola és Doi között egy ellentétes irányú hatás. Ahogyan Robert St. Claire (2004) kimutatja, Doit meghatározó módon inspirálta a Kiotói Iskolához tartozó egyik jelentős filozófus, Kuki Shūzō munkássága. Shūzō főművének a címe: *The structure of iki, Az iki struktúrája*. (*Iki no kōzō*). (Shūzō 1930) Doi könyvének címe, *The Structure of Amae, Az amae struktúrája*, (*Amae no kōzō*). Shūzō alakja már felbukkant disszertációnkban. Ő volt az a fiatal japán arisztokrata, aki megjelent az *Útban a nyelvhez* nagyszerű dialógusában, „egy kérdező”, azaz Heidegger, és „egy japán”, azaz Heidegger beszélgető társa, a tokiói egyetem kiváló germanológusa, Tezuka párbeszédében. Shūzō volt az első japán, aki 1922-ben Németországba utazott, hogy Edmund Husserltől, majd pedig Martin Heideggertől hallgathasson filozófiát. Hat évvel később Párizsban töltött el nyolc hónapot, hogy megismerkedjen Henri Bergson filozófiájával. Ebben egy fiatal gimnáziumi tanár, bizonyos Jean-Paul Sartre állt a szolgálatára. Japánba visszatérve Shūzō csatlakozott korábbi tanárához Nishidá-hoz, a Kiotói filozófiai iskola vezéralakjához, hogy bekapcsolódhasson a *nihonjinron*, a „japán unikalitás” mozgalmába.

Shūzōból hamarosan a japán esztétika egyik legjelentősebb alakja lett, akinek főműve *Az iki (sikk, báj, kellem) struktúrája*. Ahogyan más Kiotói Iskolához tartozó filozófusok írásaiban, Shūzō könyvének a középpontjában is a japán csoporttudat alapjául szolgáló kollektivistikus szelf, és annak társadalmi, kapcsolati és kontextuális jellege áll. Shūzō azonban sajátos módon az interperszonális kapcsolatok *erotikus* jellegére (*iseiteki*) összpontosított leírásaiban. Az *iki* Shūzónál egy erkölcsi-esztétikai ideál kidolgozását jelentette. Az *ikit* legjobban három karakter, az elbűvölő gésa, a kacér kurtizán (*tayu*), és a kifinomult dendi (*tsūjin*) típusai testesítették meg számára, akik az Edo-korszak kifinomult bordélykultúrájának, az örömpaloták "lebegő világ"-ának (*ukiyo*) a jellegzetes alakjai voltak. A gróf az *iki* (sikk, kellem,

báj, kifinomultság) fogalmát a következő három ellentéppárral, két főnévvel és egy jelzővel, határozta meg:

- fanyarság (*shibumi*) – édesség (*amami*),
- kifinomultság (*jōhin*) – nyersesség (*gehin*),
- egyszerű (*jimi*) – cifra (*hade*).

St. Claire (2004) bebizonyítja, hogy Shūzō teóriája meghatározó befolyással volt Doi-ra. Különösen az édesség (*amami*) és a fanyarság (*shibumi*) ellentéppárja ragadta meg. Az *amami* édessége Shūzō felfogásában pozitív volt és a cifra (*hade*) felé irányult. A *shibumi* fanyarsága negatív volt, és az egyszerűvel vagy komorral társult (*jimi*). Doi központi fogalma, az *amae*, mint láthattuk etimológiailag az édes (*amai*) melléknévvel és az édesség (*amami*) főnévvel rokon. Az *amami* igei alakja az *amaeru*, amit, ha volna ilyen magyar ige, így fordíthatnánk: „édeskedni”, azaz „egy gyengéden szeretett, kényeztetett gyerek módjára és annak teljes bizalmával viselkedni”, továbbá „hízelegni, elcsábítani”, valamint „kényeztetve lenni valaki szeretete által”. Az édesség egy pozitív minőség, amelyhez társíthatók a „kényeztetve lenni” (*amaeru-sha*), valamint „a valaki bevonható a kényeztetésbe (*amaerareru-sha*)” jelentései. Az *iki* (sikk) egyensúlyt teremt az édesség és fanyarság között. Mint láttuk, Doi hangsúlyozza, hogy a kényeztető függőségi törekvést (az *amae*-t) korlátok között kell tartani. Alapjában véve azonban *pozitívnak* tartja a kényeztető függőségre irányuló vágyak és bizalomnak a japán szociális karakter kialakításában és fenntartásában játszott szerepét. Mint gyakoroló terapeuta lényegesnek gondolja, hogy az *amae* vágya gyerekkorban ne frusztrálódjon túlságos mértékben. Ennek a következménye ugyanis felnőttkorban egy olyan túlzott mértékű engedés lehet az *amae*, a kényeztető függőség vágyának, ami már infantilisnak, kényszeresnek és regresszívnek nevezhető. Végül Doi Shūzō nyomán azt is hangsúlyozza, hogy egyensúlynak kell lennie „az arc” (*kao*) társadalmi szelfje és „a szív” (*kokoro*) emocionális szelfje között.

4.2.5. Az *amae* és a mahleri fúzió

Daniel Freeman (1998) értelmezésében az *amae* a felnőtt érzelmi életében időről időre megjelenő regresszív, a kisgyermekkorban élvezett kényeztető állapot megélésére irányuló szükséglet, amely a mahleri szeparáció-individuáció ambitendenciájához hasonlítható folyamat: célja a korábbi állapotba történő visszatérés az érzelmi feltöltődés végett. Freeman az *amae*-t interaktív regresszióknak tartja. Az *amae* a freudi én - és nem az ösztön-én - szolgálatában álló kielégülést biztosít a felek számára, az én megerősítését és érzelmi feltöltődését teszi lehetővé, hasonló mechanizmussal ahhoz, ahogyan az a kora gyermekkorban az anyatesthez való közeledésben történt. (Freeman 1998)

Freeman (1998) rámutat, hogy a Nyugat, leginkább az Egyesült Államok kulturális dominanciája túlságosan rányomja bélyegét a pszichológiára. Ennek megfelelően az individualizmus mint a lelki egészség *sine qua non*-ja jelenik meg a nyugati pszichoanalízisben (Blos 1979; Erikson, 1968; Mahler 1972, Freud 1930/1961). Ha azonban az individualizmust tesszük meg normává, a kollektivisták személyiség szerveződésű keleti kultúrák óhatatlanul a pszichopatológus fogalmaival lesznek csak leírhatók. Kultúrközi találkozási helyzetekben pedig ez a klinikai gyakorlatban is problémákat okoz. A Kagitcibasi által kidolgozott rokonsági kapcsolatok (*relatedness*) konstruktuma például, amit az első fejezetben mutattunk be, a klasszikus pszichoanalitikus terminológiában fúzióként, dependenciaként írható le. Az autonóm (individualista) személyiség szerveződés kialakulása a nyugati fejlődéslélektani szempontú pszichoanalitikus elméletek értelmében leginkább a szeparáció-individuáció fejlődési szakaszhoz köthető (Mahler et al., 1972). A serdülők pedig a második szeparáció-individuáció krízisét élik, ami egy fontos fejlődési stáció, mert ennek végeztével alakul ki az autonóm szelf. Japánban ezzel szemben, mutat rá Fülöp (2004, 13)

A serdülőkor sem jelenti definíció szerűen a szülőkről való leválást, és nem jelent kiemelt helyet a fejlődésben. A gyerek nem konfliktusok között válik felnőtté,

hanem folyamatosan nő, fejlődik és fokozatosan felnőtt lesz belőle. A nyugati világhoz hasonló, viharosan zajló serdülőkor, a szülőkkel a szükségszerű leválás miatt konfliktusokat átélő, lázadó serdülő nem jellemző Japánban /.../. Az érett, felnőtt én kidolgozásának nem ez a módja. A társadalmi-kulturális üzenet ugyanaz kisgyermekkorban, serdülőkorban és később a felnőtt korban. „Fejlődj, növekedj, felelj meg a családnak, a csoportod és a társadalmad kívánalmainak.” A felnőtt gyerek a nyugati fogalmak szerint nem válik le a szüleitől, az *amae* az anyával életre szóló.

5. Kommunikáció és kapcsolati harmónia

Doi (1973, 1986) szerint, noha az *amae*-viselkedés Japánon kívül is megfigyelhető, a japán az egyetlen olyan nyelv, amely részletes szókincset fejlesztett ki e viselkedés leírására. Ennek az az oka, mutat rá Doi, hogy az *amae*-viselkedés és viszonyulás kulcsszerepet játszik a japán társas kapcsolatokban és szokásokban. Mint láthattuk, az *amae*-ban az anya és a gyerek kölcsönös függőséggel és kényeztetéssel átszőtt kapcsolatban állnak egymással, amelyben a gondoskodó anya szavak nélkül, intuitíven ráérez arra, hogy mire is van szüksége a gyerekének. Ha az *amae* meghatározó jelentőségű a japán kultúrában, akkor az *amae*-ban gyakorolt kommunikációnak kiemelkedő is kiemelkedő szerepe kell hogy legyen.

Doi szerint „küldő fél” oldaláról az *enryo*-típusú közlések, az önkifejezés - nyugati szemmel homályosnak tűnő – „tétova” stílusa, a fogadó fél oldaláról pedig az ehhez komplementer módon kapcsolódó nemverbális, empatikus találgatás, (Miike 2003), továbbá a döntéshozatalban az egyértelmű döntésre való feltétlen törekvés, vagy a *tatemaehonne* dinamika mind-mind a japánok *amae* által meghatározott lelkiületének a megnyilvánulásai. Nézzük meg most, hogy írható le az *amae*-hoz társuló fogalmak segítségével a társas érintkezés!

5.1. A japán nyelv állítólagos homályosságáról

Mint említettük, a *nihonjinron* szerzők szerint a japán kultúra egyik meghatározó sajátossága a nyelv homályossága. A nyugatiak számára ez sokszor áthidalhatatlan nehézségnek tűnik. Heidegger például így fogalmaz: „Beszélgetéseink veszélye magában a nyelvben rejlett, nem pedig abban, amit megbeszélünk, még csak nem is abban, ahogyan erre kísérletet tettünk. [...] Ő képes volt európai nyelveken elmondani azt, amiről szó volt. [...] Elöttem azonban zárva maradt a japán

nyelv szelleme, ahogyan azóta sem nyílt meg [...]a nyelvet [...]a lét házának neveztem. [...] Ha az ember nyelve révén a lét szólításában lakik, akkor mi, európaiak feltehetően egészen más házban lakunk, mint a kelet-ázsiai ember. [...] A kelet-ázsiai és az európai népek számára merőben különböző marad a nyelvi lényeg” (Heidegger 1991, 22).

Ahogyan a bevezetőben említettem, számos interjúfelvételt készítettem angol nyelven Japánban a pszichés működések és a társas viszonyok témájában. Eleinte megdöbbenően tapasztaltam, hogy interjúalanyaim (többnyire japán, esetenként azonban kínai, koreai, mianmari egyetemi tanárok, pszichiáterek, pszichológusok, pszichoanalitikusok, filozófusok és más kutatók) gyakran adtak hangot mély meggyőződésüknek, miszerint „a keleti embert a nyugati kutató nem értheti meg valójában, a maga teljességében”. Fölöttébb bosszantónak, defetistának találtam ezt az érvelést. Úgy éreztem, szinte szándékosan emelnek megismerési falakat a Nyugat és a Kelet közé. Egy idő után azután beletörődtem ennek az exkluzivista, elutasító attitűdnek a létezésébe a távol-keleti értelmiségiek körében. Valamiféle *nihonjinron*-jellegű politikai-ideológiai háttérrel sejtettem mögötte. „A Kelet a Nyugat számára megismerhetetlen” szlogen végül is jól beleillik a kelet-ázsiai kultúrák öndefiníálási törekvéseibe, amivel a domináns nyugati kultúrával szemben igyekeznek meghatározni hol nemzeti alapon, hol pedig regionálisan, több nemzetre kiterjedően a „távol-keleti identitást”. Később azonban fokozatosan felismertem, nem a jóakaraton múlik a dolog. Interjúalanyaim legjobb szándéke ellenére is sokszor homály maradt bennem a vizsgált jelenséggel kapcsolatban, akár olyan egyszerűnek tűnő kérdések vonatkozásában is, mint például: mi a hajlongás funkciója a társas interakciókban? Amikor világos definíciót vagy leírást próbáltam kicsikarni egy-egy adott kérdésre, falba ütköztem angolul kiválóan beszélő interjúalanyoknál is.

Mondják, hogy a beszelt japán nyelv a ki nem mondott gondolatok összessége. A nyelvet a japánok más nyelvek használóival összevetve nemcsak arra használják, hogy kimondjanak vele dolgokat, hanem arra is, hogy elkerüljék valaminek a kimondását, de mindazonáltal a ki nem mondott üzenet lehet finoman jelen van a kommunikációs felek közötti térben. A ki nem mondott üzenet nyelvi illetve nyelvhasználati sajátosságokon keresztül lehetfinom utalások formájában van jelen a kommunikációs térben.

Japánt jól ismerő magyar kutató a japán nyelvet „bizonytalannak”, „az alany azonosságát homályban hagyónak [...] laza struktúrájúnak”, „elmosódottnak”, „sejtető-sejtelmesnek” írja le, minek következménye képpen nyugati perspektívából nézve „a japánok kevésbé világosan gondolkodnak” (Fülöp, 2004, 19). Japán nézőpontból ellenben „a nyugati nyelv és gondolkodásmód olyan dolgokat kíván szétválasztani, »világossá« tenni, amelyek szétválaszthatatlanok és bonyolultan összefonódtak” [...] szemben „a japán nyelvvel és gondolkodásmóddal, amely a világot sokkal inkább a maga komplexitásában láttatja” (Fülöp 2004, 19). Hasonló a helyzet a kínai nyelvvel is, amelyben a nyelvi kifejezések jelentése a nyugati nyelvekkel összehasonlítva kevésbé köthető a nyelv szótani-nyelvtani struktúrájához, és jobban a kulturálisan meghatározott nyelvhasználati-kommunikációs mintákhoz. (He 2001).

Dajszecu Szuzukinak - a keleti kultúra és a zen bölcsélet nagyhatású közvetítőjének az amerikai és a nyugati kultúra felé – az egyik írásában találtam néhány érdekes mondatot, ami sokat segített abban, hogy megértsem, helyesebben talán, hogy „ráérezek” kommunikációs nehézségeim kulturális hátterére: „a megértés vágya tipikusan nyugati [...] ” (Suzuki 2006, 15), míg a keleti ember, hasonlóan Basóhoz, a haiku költőhöz, elfogad – írja Szuzuki. Hayao Kawai, a jungiánus pszichoanalitikus és kultúrdiplomata, akivel a harmadik fejezetben találkoztunk, így fogalmaz: „talán azért, mert japán vagyok, hajlamos vagyok a meg nem értést értékesebbnek és fontosabbnak tartani, mint magát a megértést” (Kawai 1996, 135). Osamu Kitayama, az egyik jelentős kortárs japán pszichoanalitikus pedig, akire már többször is hivatkoztam, egyik tanulmányában úgy érvel, hogy „mi [a japánok] nem gondoljuk azt, hogy a Logosz aktív és esszenciális elv lenne a világ rendjének a meghatározásához. A világos beszéd nem feltétlenül jelent intelligenciát” (Kitayama 1987, 499).

A fenti szerzők többsége arra utal, hogy a japánok kommunikációjának látszólagos „ködössége”, homályossága levezethető és megérthető a kollektivista japán kultúra társas kapcsolati működésmódjából. A nyelv, a nyelvhasználat a legfontosabb kulturális értékonzerváló és valóságkonstruáló eszköz. A kommunikációs szokások és minták egyszerre létrehozzák és tükrözik használójának világát, illetve közösség- és kapcsolatformáló funkcióval bírnak (Hymes 1983).

Valójában a kulturális minták (*cultural patterns*) ismeretének a hiánya miatt tűnhet a japán nyelven történő kommunikáció a kívülálló számára ködösnek. (Shibatani 1990).

A keleti kommunikáció „homályosságának” funkciója van, ez pedig nem más, mint a kapcsolati harmónia fenntartása. Ez utóbbi viszont a kelet-ázsiai kollektivista kultúrákban az interperszonális kapcsolatok egyik alapelvárása. A japán pszichológia gyakran tárgyalja a kapcsolati harmónia fogalma köré szerveződő kultúraspecifikus kommunikációs mintázatokat, és az ehhez kapcsolódó intrapszichikus történéseket. Mondhatni, szinte minden kommunikációs aktus a csoporton és a közösségen belüli harmónia fenntartásának van alárendelve.⁴⁴ A kapcsolati harmónia egyéb viselkedésbeli szokások mellett leginkább a homályos kommunikációra, visszafogottságra, a konfrontáció, mások zavarba hozásának, megbántásának az elkerülésére, a helyes udvariassági nyelvezet használatára és a társadalmi hierarchia maximális tiszteletben tartására épül. A kapcsolati harmóniát fenntartó interakciós normák tehát a meghatározóak a keleti kommunikációs módozatok, és részben talán a „távol-keleti kognitív stílus” létrejöttében is. Ez inkább intuitív, komplex ráérző, összehasonlítva a nyugati analitikus, „megértés központú” kognitív stílussal (Allinson, Hayes 2000). A japán kultúrában, akár a leghétköznapibb emberi interakciók során is, a nyugati kultúrákban megszokott szabatos, egyértelmű megfogalmazások helyett inkább a sokféleképpen értelmezhető, homályos, brüsszeli csipke-finomságú utalásokat preferálják, ami az udvariasság, a másik iránti tisztelet, egyben a kifinomultság, a cizelláltság és a jó modor jele.

Lassanként kirajzolódott előttem is, hogy a beszélgetéseim, interjúim során tapasztalt homályos megfogalmazások, jóllehet angol nyelven hangzottak el, a kelet-ázsiaiakra jellemző kulturálisan meghatározott kommunikációs és udvariassági mintázatokat követték. A kapcsolati harmónia fenntartásának jegyében a kelet-ázsiai kultúrákban nem illendő nyíltan kifejezni azt, amit gondolunk, és különösen nem azt, amire vágyunk, hogy mik a szándékaink vagy az érzéseink. Ehelyett szerényen, tiszteletteljesen és visszafogottan illik viselkedni, és ennek megfelelően *enryo-*

⁴⁴ 604-ben Sztoku herceg, Szuiko császár uralkodása alatt Japán első alkotmányába foglalta, hogy a „wa”, vagyis a békeesség, a harmónia az alapja a japán társadalomnak. Ezt az elvet Sztoku az ősi japán sintó hitrendszerből vezette le, amely a természet (*shizen*) és az emberek közötti békés együttélést hirdeti (Michihiro de Mente2005). A kapcsolati harmónia (*dongshi*) alapértéknek számít a kínai kultúrát meghatározó konfucianus etikai rendszerben is (Chen 2000, idézi: Sándor, Fülöp 2007).

üzenetekkel kommunikálni. Az *enryo*, mint már utaltam rá, egyrésről az említett homályos közlésekbe való bocsátkozást, másrésről pedig a tartózkodó viselkedést, az én háttérbe szorítását, a ritualizált önlekkicsinylést, a saját alacsonyabb rendűség hangsúlyozását is jelenti. Az *enryo* több, mint szerénység, úgy is nevezhetnénk, hogy „anti-asszertivitás”. (Ishii 1984) A magabiztosság legkisebb jelét is elkerülve folyton bizonytalanságot, habozást illik mutatni mások megszólításakor, legfőképpen pedig kérés, vélemény, vágy, szándék kifejezésekor (Mizutani, Mizutani 1987 106).

Az *enryo-sasshi* kommunikáció az üzenetet küldő fél visszafogott, kevés konkrétumot tartalmazó, bizonytalan, homályos kommunikációjának (*enryo*) a befogadó általi, empátias, ráérző dekódolását, vagyis a partner közlési szándékának a kitalálását jelenti (*sasshi*), esetenként a beszélgetőtárs kívánságának akár kérés nélküli teljesítését is. Doi hangsúlyozza, hogy az *enryo-sasshi* leginkább az *amae*-viszonyban, azaz a mélyen egymásra hangolódott felekből álló, kényeztető, dependens színezetű intim kapcsolatokban működik családtagokkal, barátokkal, munkatársakkal. Ez a kapcsolattípus pedig, mint említettük Japánban a csoportok „belső kapcsolati infrastruktúráját” képezi (Miike 2003). Az *amae*-kapcsolatban elvárás az, hogy a kommunikációban részt vevő felek „*sasshi*”, azaz ráérzést gyakoroljanak (Fülöp 2008), hogy a homályos közlés mögött rejlő üzenetet megfejtsek. Vagyis a „megértés”, dekódolás leginkább intuíción, ráérzésen, szinte már „gondolatolvasáson” keresztül valósul meg, a „*sasshi*” (találgatás) képességétől függ). Ezt akár „metakommunikatív érzékenységnek” is nevezhetnénk (Fülöp 2004; 2008).

Japán pszichológus kollégáim a metakommunikatív érzékenységet „*kuki vo jomu*”-nak nevezték, ami körülbelül annyit jelent, hogy „olvasni a léggört”, vagyis anélkül megérezni, hogy mi történik valakiben vagy egy csoportban, hogy ebből bármi is verbálisan kimondódna, és ez alapján reagálni, cselekedni, vagy éppen hogy nem cselekedni. A nyugati kultúrákból érkezett személyeknek időre van szükségük, míg ebbe beletanulnak, addig „mint elefánt a porcelánboltban” viselkednek a leheletfinom metakommunikációs jelzések világában, amelyek meglehetősen homogének a japán kultúrán belül szocializáltak körében. Az individualizmus ugyanis egyértelmű egyéni jelek produkálására késztet, ennek jelentős szerepe van a verbalításra helyezett nagyobb hangsúlyban a nyugati kultúrákban, míg a kelet-

ázsiai kommunikációja dominánsan a kontextuális információra és az egyéb metakommunikatív jelzésekre épül, vagyis kevésbé a verbális tartalomra, ezért magas kontextus kultúráknak tekinthetők (Hall 1976; Fülöp 2008).

Az *enryo-sasshi* fogalompárhoz hasonló ellentétpárt képviselnek az *erabi-awase* kommunikációs módok. Japán társadalomtudósok megkülönböztetik az „*avasze no bunka*” hozzáidomuló kultúrát, szemben az „*erabi*” (választó, szelektáló) típusú nyugati kultúrákkal, amelyek a környezetet igyekeznek saját elvárásaikhoz alakítani. Az *erabi* típusú nyugati kultúrákban a verbális üzenetek a partner meggyőzését szolgálják, ezzel szemben az *avasze* kultúrában a beszélő partnerre, a csoportra való ráhangolódás, a „hozzáidomulás” lényegesebb, semmint maguk a szavak, amelyek csak homályos utalásokra szolgálnak (Mushakoji 1976). Mushakoji 1976) szerint az *erabi* a kommunikáció olyan módja, amelyben a beszélőtársat meg akarjuk győzni valamiről. Az *erabi* típusú kommunikációban a szavak elsődleges, explicit jelentésének számít, ennek alapján történik a cselekvés. Az *awase-ban* ezzel szemben a szavak csak halvány utalásokra szolgálnak. Az *awase* beszédmódban a beszélgető partnerek lehetőleg finoman villantják fel az ábrázolni kívánt dolgokat. Nem próbálják szabatosan körülírni azokat, tiszta és éles fogalmakkal, hanem a fogadó fél empátiájára, finom érzékenységére építenek. Nem a szavak elsődleges jelentése, denotátuma a lényeges, hanem a konnotátumok. A kimondott szavak ugyanis az ábrázolni kívánt valóság nüanszainak a felvillantására szolgálnak, a szavak mögötti implicit jelentésekre utalnak, Lacan kifejezésével mondhatnánk, hogy a jelölők elcsúsznak a jelöltek fölött (*glissement*).

A homályos, indirekt kommunikációt, „a kimondatlan vágy, szándék, a rejtett üzenet dekódolását a japánok *ishin-denshin* (szívtől a szívnek) kommunikációnak nevezik” (Cheung 1993 146)., amivel ugyancsak egyfajta kifinomult egymásra hangolódásra, empátiára utalnak. A szív-kommunikáción kívül az ún. *haragei* (hasművészet) metaforáját is alkalmazzák, ami ugyancsak szavak nélküli, mondhatni zsigeri kommunikációt jelent. A *haragei* során a zsiger a zsigerral, a „has a hassal” kommunikál, amit egyfajta „kulturális telepátiának”, „művészi gondolatátvitelnek” tekinthetünk (Michihiro, De Mente 2005). Az őszintétlen, rossz szándékot leplezni igyekvő személyre a japánok azt mondják, hogy „*hara guroi*”, azaz „sötét a hasa” (Davies – Ikeno 2002).

Az *enryo-sasshi* mintázathoz hasonló visszafogott, udvarias viselkedésmód a kínai kultúrában is létezik, az ún. kékui ez, ami szó szerint „vendég viselkedésmódot” jelent. A kínai nyelvhasználattal kapcsolatos empirikus kutatások is kimutatták, hogy jellemző a kommunikáció során a beszélgetőtárs szándékainak, belső állapotainak, céljainak a „kitalálása”, az ezekre való ráérezés, anélkül, hogy a másik fél ezt verbálisan expliciten kifejezné, ami egyes kutatók szerint kultúrspecifikus tudásra épülő sajátos kognitív stílust eredményezhet (He 2001).

Mint utaltam rá, az *ishin-denshin* és a *haragei* a Doi által alaposan leírt és elemzett *amae* típusú kapcsolati diádban működik optimálisan, azaz egy olyan szoros érzelmi egymásra hangolódásban, amelyben a két fél közötti én-határok összemosódnak (Doi 1973, 1986). Az *amae-ban* az egyik fél gyermeki, befogadó, tiszta szívvel (*sunao na kokoro*) fogadja a törődést, gondoskodást. Például az *amae* irányulhat a gyerek felől az anya felé, a férj felől a feleség felé, a beosztott felől a főnök felé. A japán kultúrában a „gyermeki érzés”, a tisztaszívűség, a naivitás felnőttek viselkedése és érzelmi élete esetében is kulturális érték. Az *amae*-típusú szoros kapcsolat, mint láthattuk a korai anya–gyerek viszonyban alakul ki. (Doi 1973, 1986; Fülöp 1999, 2004, 2008).

5.2. *Honne* kontra *tatemaie*, avagy a szelf anatómiája

Másfél évtizeddel *A dependencia anatómiája* angol nyelvű megjelenése után Doi (1986) újabb fontos monográfiát publikált angolul, *A szelf anatómiáját*. (*Anatomy of the Self*) A szelf anatómiája folytatja Doi korábbi elemzéseit az *amae* jelenségéhez kapcsolódó ellentéppárra: *honne* kontra *tatemaie* (belső érzések kontra a külvilág felé mutatott homlokzat, majd kiterjeszti ezeket az elemzéseket más fontos fogalompárokra: *uchi* kontra *soto* (otthon kontra külvilág, külső); *omote* kontra *ura* (homlokzat kontra hátsó rész). Doi azt próbálta megmutatni, hogy ezek a

fogalompárok egyformán fontosak mind a japán lélek, mind pedig a japán társadalom megértéséhez.

A japán szociálpszichológusok a kollektívizmus/individualizmus dimenzió mellett saját társadalmuk leírására a *kanjinshugi* (személyköziség, kontextualizmus) elméleti keretet javasolják (Hamaguchi 1982). Empirikus összehasonlító kutatások kimutatták, hogy az individualista kultúrákhoz képest a kollektívista kultúrákban szignifikáns különbség mutatkozik a belső csoportban mutatott viselkedésminták, illetve a külső csoportban mutatott viselkedésminták között (Gudykunst, Yoon, Nishida 1987). Doi az *uchi-soto* ellentétpár alapján bontja ki ezt a különbséget. Az *uchi* japánul belsőt, míg a *soto* külsőt jelent, és a belső csoporthoz tartozóra (*uchi*), illetve külső csoporthoz tartozóra, kívülállóra (*soto*) is alkalmazzák. A kívülállóval (*soto*) más etikettet, sőt más beszédmodot (udvariassági nyelvezetet) illik alkalmazni, mint azzal, aki a belső körhöz tartozik (*uchi*). A külső-belső dimenzióját további ellentétpárokkal írja le Doi: *omote* (előtér) kontra *ura* (háttér); *uchi* (belső körhöz, csoporthoz tartozó személy) kontra *soto* (külső csoport tartozó személy); *tatemaie* (tettetés, színlelés) kontra *honne* (valós szándék, vélemény). A személyes, belső dimenzió többnyire rejtve marad. A külső, kifelé mutató dimenzió (a látható viselkedés) hasonló a nyugati szociálpszichológiában ismert, Goffman által kidolgozott homlokzat fogalmához, azaz a társas viselkedésekben mutatott képhez (Goffman 1990). A kifelé mutató a homlokzat, az *omote* szó szerint körülbelül annyit jelent, hogy „előtér”, azaz a látható, megmutatható publikus viselkedést, de idetartozik a *tatemaie* (a látszat, a megjátszott viselkedés, a „maszk”, ami többnyire nem őszinte). A belső, a személyes dimenzió, az *ura* (szó szerint a hátsó dolgok), vagyis az intim viselkedés, a kulisszák mögötti, sokszor nem kellemes dolgok, a tabuk (Doi 1973 1986), de idetartozik minden „szenny, amit nem teregetnek ki”. A látszatot fenntartó, megjátszott viselkedés, a publikus (*tatemaie*), az udvariassági forgatókönyv mentén megfogalmazott, sokszor semmitmondó, „homályos”, avagy a csoport „hivatalos álláspontját” közvetítő vélemény, amelynek célja a harmónia látszatának a fenntartása, míg a személyes, a valódi vélemény, szándék, az ún. *honne* többnyire nem kerül feltárássra. Ezen kívül még Doi leírja a legintimebb területet, a *kokoro*-t (szó szerint a szív), a legbensőségesebb és legszemélyesebb valódi érzések világát, amit többnyire nem tárnak fel, sőt ezekről az érzésekről beszélni infantilis dolognak számít a japán kultúrában (Doi 1973 1986).

Hogyan történik a konfliktusok megoldása a „harmónia jegyében”? Maga a kapcsolati harmónia fenntartása az *uchi* (belső csoport) és az *omote* (előtér) találkozási terében „történik”. Itt nem szabad konfliktusnak lennie, azaz a csoporton belül nem lehet látható konfliktus, míg az in-group háttérben már lehet konfliktus (*uchiura*), de az többnyire konfrontációmentesen megoldódik. A csoporton kívülállókkal a háttérben (*soto-ura*) általában megegyezés születik, aminek következtében egyik fél sem veszíti el az arcát⁴⁵, és megmarad a kapcsolati harmónia.

Doi szerint a „*tatema*-nak” nevezett kifelé mutatott kép nagyon fontos szereppel bír. A *tatema* (kifelé mutatott látszat) fogalmához köthető az arc *émikus* fogalma (japánul *kao*, kínaiul *mianzi*), ami a személy szociális státuszát, a hierarchiában elfoglalt helyét, pozícióját, presztizsét, hatalmát, autoritását tükrözi, röviden a személy szociális képét, amit bármilyen áron törekszik megtartani, és amivel kapcsolatban az sem gond, ha az csak a felületes felszíni látszatra épül. A *tatema* (a látszat fenntartása), a japán kultúrában, ahol az individuum és társadalmi szerepe nem különül el, különösen fontos. A szociális normák megszegésének az intrapszichikus affektív szankcionálása ugyanis inkább a *szégyen*, mintsem a *bűntudat* (Benedict 2006; Rosaldo 1984). Amennyiben a kelet-ázsiai ember elveszti az arcát, szégyent, zavart él át (Hwang 1988), gyakran dühöt, szorongást, önvádat (Chu 1983), önérékelési zavarokat, mentális rossz közérzetet (Hwang 1987) él meg. Az arc a hagyománytisztelőbb japán családokból származók esetén a név tiszteletreméltóságát, értékét is jelenti (*na o osimu*), így ha valakit szégyen (*haji*) ér, (például elveszíti az önuralmát stb.), az az egész családot érinti, sőt egyesek hiedelemrendszerek szerint a

⁴⁵ A belső csoportban, a háttérben zajló (*ura*) harmóniakereső viselkedés is létezik, amit „nemavasinak” neveznek, aminek a dangóhoz, azaz a csoportos, de előre megbeszélte döntéshozatalhoz hasonlóan negatív konnotációja is van. A „nemavasi” a facsemeték gyökereinek a kiszedését, körbetekerését jelenti, mintegy előkészítve az áthelyezésre, és ezt a szót alkalmazzák arra a sokrétű, k.ültekintő előzetes egyeztetésre, ami egy közösségen, esetleg szervezeten, intézményen belül megelőzi a döntéshozást, azért hogy a „mindenki számára legkedvezőbb megoldás” szülessen meg. A nemavasi alkalmazása során a fő motiváció az, hogy az előtérben minél békésebb, konfrontációmentesebb, „harmonikusabb” legyen a változás, bár látszólag a döntést helyben közösen hozták meg, valójában mindent előre elsimítottak a feszültségek elkerülése végett.

felmenőket is⁴⁶. Noha a modernebb családokban az „arcvesztésnek” napjainkban nincsen ekkora súlya, még mindig nagyon fontos eseménynek számít. A jó hírnév, a szociális szelf, a mások felé mutatott „arc” (*kao*) a japán kultúrában mindennél fontosabb.

Japánban az egyén a kapcsolataival által, a kapcsolatain keresztül létezik. A csoporton belül jól meghatározott helye, szerepe és státusza van, és ezekhez pontos szerep- és státusz viselkedés elvárások tartoznak.⁴⁷

A japánok, miközben igyekeznek fenntartani a látszatot, amiről mindenki tudja, hogy az csak előtéri (*omote*) színjáték az arc (*kao*) megtartása végett, közben megpróbálják összebékíteni a társadalmi elvárásokat és saját személyes céljaikat, vagyis a díszletek mögött (*ura*) megpróbálják azt tenni, amit valójában szeretnének. Ezt a magatartást Hwang a kínai kultúrára kidolgozott konfliktuskezelő modelljében „*obey publicly, defy privately*” stratégiának nevezi, azaz „kifelé megtartani a szabálykövetés látszatát, a háttérben pedig megtenni azt, amit az illető szeretne, és ami esetleg ellentmond a nyilvános elvárásoknak” (Hwang 1998). Nyugatiak számára ez mind a hétköznapi kapcsolatokban, mind pedig a diplomáciai életben nehezen kezelhető helyzeteket teremthet. Az ilyen viselkedést akár „sunnyiságnak” is vélhetnénk, holott *émikus* perspektívából nézve az egyén pusztán a konfucianus etika elveit alkalmazta, azaz a harmónia és az arc megtartása mellett törekedett a személyes célok elérésére (Hwang 1998).

Japán nyelvi sajátosság, hogy a mondatban a cselekvőnek a kiléte is elmosódott maradhat (Okabe 1983, 36). Mint arra már utaltunk, a nyugati ember számára igencsak ellentmondásosnak tűnhet a japán őszinteség fogalma, a

⁴⁶ Japánban a hagyománytisztelő családokban még napjainkban is bevett szokás az ősök tisztelete, lakásaikban családi oltárt tartanak, sőt olyan is akad, hogy az ősök csontjait is a lakásban tárolják.

⁴⁷ „Az európai vagy amerikai emberek személyiségjellemzőikkel és érzelmeikkel, vágyaikkal határozzák meg magukat, egyfajta önreflexióval saját intrapszichés folyamataikról beszélnek, önmagukat egyéni narratívában építik fel, és jelen érzelmeiket a múltbeliekkel magyarázzák. A kínaiak, japánok és koreaiak ezzel szemben inkább szociális szerepeikben látják önmagukat: „én X. Y. barátja vagyok”, „én az anyám lánya vagyok”, illetve az „itt és most” szituáció kontextusában határozzák meg magukat.” (Fülöp 2004, 16).

„magokoro, magoko”, írja Koestler (1999). Ugyanis valaki színlelhet úgy, hogy mégis „őszintének” számít, színlelése ugyanis megfelel a viselkedési kódex kívánalmainak; ugyanakkor „őszintétlennek” minősülhet, amikor kerek-perec kimondja, amire gondol.

A csoport pozitív képének kialakítására irányuló szükséglet mérésére a kultúraközi pszichológusok bevezették a kollektív önértékelés (collective self-esteem, CSE) operacionalizált fogalmát. (Crocker, Luhtanen 1990) A CSE azt méri, hogy az egyén mennyire tud büszke lenni csoportjára. A kollektív önértékelés némileg hasonlít Tajfel szociális identitás elméletéhez. A szociális identitás az egyén önmeghatározásának azon részére utal, amely egy adott társadalmi csoporthoz való tartozás tudatából, és ahhoz fűződő értékekből és érzelmi jelentésekből tevődik össze. A kollektív önértékelésben azonban az egyén saját értékét másodlagosnak tekinti a csoportéhoz képest, amelyre szeretne „büszke lenni”, és amelynek megítélése rendkívüli fontossággal bír számára.

Kelet-ázsiai pszichológusok között akadnak olyanok, akik az önértékelés (self-esteem) fogalmát szembe állítják a kapcsolati harmónia fogalmával, amit nyugati kultúrspecifikus fogalomnak tekintenek, hiszen meglátásukban az „önértékelés” a nyugati individualista kultúrák működési logikájából következik. A kollektivista kultúrákban az egyén kevésbé fontos, és akkor elégedett önmagával, ha büszke lehet a csoportjára (pld. a cégre, amelynél dolgozik), illetve amikor „harmóniában él a környezetével” .

A japán kultúrában a társas meghatározottságú szerepekhez kötődik a *kejime* (szó szerint a kb. annyit jelent, hogy „megkülönböztető képesség”), azaz a helyzethez, a szerepeltvárásokhoz illő, kulturálisan meghatározott helyes cselekvésminta, hiszen a különböző alkalmakhoz, a hierarchia különböző szintjein elhelyezkedő egyénnel való interakciókhoz, más és más az elvárt, és a kulturálisan meghatározott viselkedés-repertoár (Bachnick 1992), erre utal a fentebb már említett *kanjinshugi* (személyköziség, kontextualizmus) kifejezés is (Hamaguchi 1982).

Hasonló viselkedésvárások a kínai kultúrában is léteznek. Az ún. *guanxi* az egyén személyes kapcsolati hálózatát jelenti, illetve az ezt alkotó tagok kapcsolati kötelezettségeit az adott személy felé. Minél jobb a *guanxi*-ja valakinek, annál nagyobb a „szociális hatóképessége”. A jó *guanxi*val rendelkező egyén a

hierarchiából adódó, felé irányuló kötelezettségek miatt számíthat a segítségre. A kötelezettséget teljesítő személy azonban gyakran azt éli meg, hogy nincs választási lehetősége, a kulturálisan determinált elvárások szerint kell hogy döntsön és cselekedjen. Az ehhez kapcsolódó „kulturális tanult tehetetlenséggel” járó érzéseket a kínai etnopszichológia, „*vunaj*”-nak nevezi, „passzív érzelemnek” (Hwang 1998). A kölcsönös kötelezettségek a konfucianizmusban gyökereznek: a fiúnak pl. tisztelnie kell az apát, de ez nem egy egyirányú kötelezettség, cserébe az apának is gondoskodnia kell a fiúról; a hierarchiában mindkét fél viselkedését kötelezettségek szabályozzák.

Ehhez hasonló fogalom a japán kultúrában a „*giri*”, vagyis az egyén kötelességei, kötelezettségei. A *giri* Ruth Benedict meghatározásában morális tartozás a születéstől kezdve mások felé, ami konfliktusban állhat a *ninjóval*, azaz a valódi szándékokkal, vagyis azzal, amit az egyén legszívesebben tenne (Benedict 2006). Napjainkban ez már nem érvényesül olyan szigorúan, mint például a samurájok idejében, akiknél a *giri* adott esetben az önként vállalt halált jelentette. A *giri* azonban mind a mai napig meghatározó a másokhoz való viszonyban⁴⁸, hasonlóan az interdependens kapcsolatok rejtett összetartó hálózatainak a láthatatlan szálait képező hála és tartozás érzéséhez, az „*on*”-hoz, ami a szülők, illetve más gondoskodó tekintélyszemélyek iránt nyilvánul meg, a tradíciókat tartó családok esetében az ősök felé is.

5.3. Kommunikáció és kapcsolati harmónia

A 2.3.3. alfejezetben már beszéltem a kapcsolati harmónia, a *wa* fogalmáról, és annak a nihonjinron diskurzusban játszott szerepéről. Mint utaltam rá, a *wa* egyre

⁴⁸ Napjaink *giri*je enyhébb formában a viselkedés szintjén ajándék adási „kötelezettségben” nyilvánul meg, amit a hierarchiában fennebb lévőknek, kollégáknak, illetve bárkinek illik adni, aki tett valamit a személyért.

fontosabbá vált a második világháború utáni japán laikus és akadémiai lélektan lokális diskurzusában. A „wa”-t egyenesen kulcsfogalommá léptették elő a japán kultúra, valamint a „japán lélek és viselkedés” magyarázatában, aminek ideológiai háttere minden bizonnyal az lehetett, hogy a második világháború után a japán nemzeti karakter békeszerető voltának a hangsúlyozása volt a cél. Így próbálták felülírni a *bushidó*-t, a harcosok útjának a viselkedési morálját, amit az addigi fasiszta politikai propaganda hangsúlyozott.

A kapcsolati harmónia hangsúlyozása azonban, túl azon, hogy ideológiai célokat is szolgált, egy valóban létező kapcsolati tendenciát jelöl a kelet-ázsiai kollektivista kultúrákban. A japánhoz hasonlóan például a kínai kultúrában is fontos erény a „renq”, azaz a béketűrés, a türelem (Lee 1997), amihez hozzátartozik az önmérséklet, az érzelmek feletti kontroll, valamint az önfeladás. Egyes kutatók pedig a kapcsolati harmónia fogalmát egyenesen az ellenséges érzések hiányaként definiálták (Li, Kwan, Bond 1999). A *ho* (harmónia) Konfuciusz rendszerében is alapérték, ezért – a Japánra is nagy hatást gyakorló - konfucianizmus is hozzájárult a konfrontációmentes kommunikációs stílus kialakulásához (Chen, Chung 1994). A kínaiak körében végzett empirikus kutatások kimutatták, hogy a kínai emberek lelki jóllétéhez és önértékeléséhez nélkülözhetetlen a kapcsolati harmónia (Kwan, Bond, Singelis 1997).

A kapcsolati harmónia fenntartása köthető a japán kultúra néhány alapértékéhez, mint amilyen a belenyugvás az élethelyzetbe, a dolgok rendjének megkérdőjelezés nélküli elfogadása (*arugamama*), a kényelmetlen szituációk elviselése zokszó, vagy panaszkodás nélkül (*gaman*). Ha valaki a nehézségeiről panaszodik, az infantilis dolognak számít.⁴⁹ A japán kultúrában a rezignáltság, a sztoicizmus (*akirame*), az önfeladás a harmónia, a béke fenntartása jegyében a csoportérdek miatt (*messi hoko*) ugyancsak alapérték. Amennyiben mégis az érdekek különbözőségével kell szembenézzen a csoporton belül két személy, a konfliktusban lévő felek könnyen feladják saját vágyaikat, elképzeléseiket vagy szándékaikat a

⁴⁹ Amennyiben mégis megtörténik, hogy valaki panaszkodna, gyakori válasz erre a „gambatte kudasai”, ami valami olyasmit jelent, hogy „tarts ki és törekedj kérlek”. Hasonlóan a kínaiak is úgy tartják, hogy dzsian-ren, azaz kitartás által minden nehézség leküzdhető, illetve jellemző tendencia az érzelmi nehézségek tagadása, és a panaszkodás ellenszenvesnek találása.

kompromisszumos megoldás létrejött, vagyis a kapcsolati harmónia érdekében⁵⁰. A hierarchiában feljebb álló az *amae*-ban elvárhatja a naiv, befogadó, őszinte, szinte gyermeki „tiszta szív” érzésvilágát (*sunao na kokoro*), a konfrontáció kerülését (*wa*), a rezignáltságot (*akirame*), a kellemetlen helyzetek panaszkodás nélküli elviselését (*gaman*) és a világ dolgainak az elfogadását, beleértve az érzések világát is (*arugamama*).

5.4. „Az udvariasság vallása”

Hofstede (1991) rámutat, hogy az individualizmust hangsúlyozó kultúrákhoz képest a kollektivistákultúrákban az egyének közötti kapcsolatok fokozottan formalizáltak. Roland Barthes pedig a *Jelek birodalma* (*L'empire des signes*) című művében, amely a japán kultúra költői posztmodern leírása, úgy jellemzi a japánokat, mint „akik számára az udvariasság szinte vallássá vált” (Barthes 2005). Nyilván a nyugati kultúrákban is létezik udvariasság, viszont a távol-keleti hangsúlyosan hierarchikus felépítésű kollektivistákultúrában ez fokozott jelentőséggel bír. A kommunikáció célját és módját az üzenetet küldő és az üzenetet befogadó személy státuszából adódó szigorú normák és udvariassági szabályok határozzák meg (Miyahara 2000), amelyek a kapcsolati harmónia fenntartását célozzák. Kijelenthetjük, hogy a kelet-ázsiai emberek udvariassága (esetleg homályos beszédmódja) mögötti legfőbb motiváció a másik arcának a megtartása, az erre való

⁵⁰ Abban az esetben, ha a hierarchiában világosak a viszonyok, konfliktus esetén egyértelműen a hierarchiában magasabban elhelyezkedő személy felé történik lemondás, aki szabadkozva ugyan, de elfogadja ezt, viszont azonos státusúak esetén kölcsönös felajánkozás kezdődik, amiben mindkét fél biztosítani igyekszik a másikat, arról, hogy a saját érdekeiről készségesen lemondana a másik javára, míg végül, megszületik a kompromisszum. Amennyiben nyílt konfliktus alakul ki két személy között, ebben az esetben mindkettőjüket elítéli a közösség (*kenka riioseibai*), ami azzal jár, hogy társaik nem állnak egyikük mellé sem, esetenként kiközösítik őket. Mindketten „hibásak”, hiszen a harmónia érdekében valakinek (legjobb esetben mindkét félnek) engednie kellett volna, viszont gyakran egy közvetítő elkezd munkálkodni, a feszültségek elsimítása és a harmónia visszaállítása végett (munkahelyeken gyakran maga a közvetlen felettesük). (Michihiro, De Mente 2005).

körültekintő odafigyelés, vagyis a kapcsolati harmónia fenntartása. Ez különösen akkor fontos, ha az illető, akivel interakcióba lépünk, a hierarchiában felettünk áll. A személyközi konfliktusok menedzselésében nagyon fontos elv az „arcvesztés elkerülése” és „mások arcának a megtartása”. A keleti ember már-már kényszeresen vigyáz arra, hogy szavaival, tetteivel ne hogy megbántson, zavarba hozzon bárkit is, ne hogy beszélgető partnere esetleg inkompetensnek vagy a másokhoz képest kevésbé ügyesnek érezze magát.

A kínaiak esetében a viselkedés „helyességének” a megítélése a *jen-ji-li*, azaz jóindulat-becsületesség-tisztesség-illendőség konfuciánus elvei alapján történik, ahol a jóindulatnak tisztelnie kell a hierarchiát, a tisztességhez pedig hozzátartozik a másik arcának a megőrzése, az ún. renq (Hwang 1987 1998). A kínai kultúra esetében az udvariasság jóindulat nélkül azt jelenti, hogy az illető csak felszínesen törődik a másik arcával (*fu-feu mientze*).

A távol-keleti nyelvekben elkülönülnek a különböző szintű udvariassági beszéd módok. A japán nyelvben például kétféle udvarias nyelvezet használatos: az egyszerű udvarias (*teineigo*), illetve a magasfokú udvarias (*keigo*). Az udvarias japán nyelven belül markánsan elkülönül a szerény, alárendelődő beszéd mód (*kenjógó*), ahogyan önmagunkról, illetve a saját csoporthoz/családhoz tartozókról⁵¹, valamint saját állapotainkról illik beszélni. Ez akár az önbecsmérelésig is elmehet. A tisztelettel, másokat „felmagasztaló” beszéd módot (*sonkeigó*) illik alkalmazni, ha a csoporthoz nem tartozókról, illetve az ő tárgyaikról, „állapotaikról” beszélnek⁵². A japán nyelvben elkülöníthető a női (*onna kotoba, josei go*)⁵³ és a férfias nyelvezet/beszéd mód. A nőies nyelvezetben több udvariassági, illetve alárendelődő

⁵¹ A második világháború előtti Japánban a férj saját feleségét mint *gusai*-t nevezte meg, ami valami hasonlót jelent, hogy „az ostoba feleségem”, míg a saját fiáról mint *gusoku* beszélt, ami körülbelül annyit jelent, hogy az „ostoba fiam” (Mizutani, Mizutani 1987)

⁵² A saját munkahelyét, cégét mint „heesa” említette, szószerint körülbelül annyit jelent, hogy szegény cégünk, míg a partner cégéről mint „kisa”-ról beszélt, azaz „az önök értékes cége” (Mizutani, Mizutani 1987)

⁵³ Manapság a nők is ritkábban alkalmazzák a női nyelvezetben a kimondottan „feminin”-nek (onnarasí) tartott mondatokat, mint „Siranakute-jo” azaz „nem tudom, vagy „Dekinaj koto-jo”, azaz „nem vagyok képes azt megcsinálni”, míg a férfiak inkább használják az addig nőiesnek tartott kifinomult kifejezést, vagy az „o” tisztelettel előtagot pld.o-csa azaz tea, o szake, azaz szaké ital, o kane azaz pénz (Mizutani, Mizutani 1987, 2).

szófordulatot használnak, mint a férfiak nyelvezetükben. A kínai nyelvhasználatban is létezik önlekicsinylő udvariasság, és a másokat feldicsérő udvariasság. Ez azonban nyelvtanilag egyszerűbb, mint a japán, vagy a koreai nyelv esetében. A koreai nyelvnek például hét udvariassági szintje van.

Napjainkban az, hogy a japánban éppen melyik nyelvezetet illendő használni, függvénye az intimitás fokának, életkornak, szenioritásnak, hierarchiabeli elhelyezkedésnek, csoporthoz/családhoz tartozásnak stb. Például a *senpai-kóhai* (idősebb-fiatalabb) viszony esetében munkahelyeken, egyetemeken a később jött embernek (*kóhainak*) a *keigo*-t (magas udvarias nyelvezetet) illik használnia a *senpai*-al, azaz a korábban jöttel történő interakciók során. A csoporthoz nem tartozókkal (*soto*) ugyancsak a magasfokú udvarias nyelvezetet, ezen belül önleértékelő, és a másikat felmagasztaló nyelvezetet használják.

A magasfokú udvarias nyelvezetre való átváltás ugyanakkor a düh, a harag, a neheztelés kontrollált kifejezése is lehet, mégpedig az önfegyelem, a „sújó” megtartása mellett. Ez pedig rendkívül fontos lehet, hiszen a japán kultúrában aki dühös, és ezt kontrollvesztetten ki is fejezi, infantilis viselkedésűnek számít.

A japánok sok ún. párnaszót (*makura-kotoba*) használnak. Ilyen párnaszó a gyakori elnézéstérés, illetve az is udvarias gesztusnak számít, ha önmagunkat hibáztatjuk, bocsánatot kérünk még olyankor is amikor nem mi vagyunk a felelősök valami szerencsétlenül alakult dologért. Mindez nem a neuroticitás, hanem a kifinomult jómodor jele.⁵⁴ Az is udvariasnak számít, hogy még *mielőtt* a beszélő partner kimondaná vagy éreztetné a preferenciáját valami iránt, mi megpróbálkozunk a másik elvárásaihoz idomulni. Létezik egyfajta „nonverbális” udvariassági jelkészlet is a bólogatás, hümmögés, illetve a folyamatos megerősítések, az ún. *aizuchik-*

⁵⁴ Talán a leggyakrabban elhangzó japán szó, a „szumimaszen”, az elnézésekérés, de ugyancsak sokszor elhangzik a „sicure-simasta”, azaz elnézést, hogy ilyen durva/faragatlan voltam, a „gomene kudaszai” bocsánatot kérek. Vendégeskedés után illik azt mondani, hogy „odzsama itasimasta”, ami szó szerint körülbelül annyit jelent, hogy elnézést, hogy zavartam, más esetben azt mondják „nagai o itasimaste”, szó szerint tovább maradtam, mint amennyit kellett volna. Olyan esetben, amikor sokáig nem találkoztak egymással ismerősök, sokszor így köszöntik egymást: „Szendzsutsu va sicure-itasimasta”, azaz a multkor durva voltam.

adásával:⁵⁵ („*hai*”, „*ee*” (azaz igen), „*só-dá*” (pontosan így van), „*naruhodo-ne*” (valóban) (Mizutani, Mizutani 1987).

Ez a komplex és szofisztikált udvariassági nyelvezet még az Edo-korszakban külvilágtól szinte hermetikusan elzárt japán kultúrában alakult ki. Az udvarias nyelvezettel a tiszteletet is kifejezik a másik iránt, ugyanakkor a másik szociális hierarchiában elfoglalt helyét is hangsúlyozzuk vele. Az önálarendelő nyelv használata nem feltétlenül jelent alárendelődést, csupán „üres nyelvi fordulat” is lehet, de mindenképpen a hierarchikus társadalmi berendezkedés nyelvi kifejezője. Ugyanakkor a második világháborút követően változott, „enyhült” az udvarias nyelvhasználat szigorúsága. Azonban a főnökök, menedzserek ma is sokkal illedelmesebben beszélnek, mint a beosztottak. Az pedig, aki nem képes ennek a megfelelő használatára, alkalmanként, helyzetenként adekvát változtatására, az szociálisan inkompetensnek minősül⁵⁶.

5.5. A „barátságos tekintélyelvűség” és a tekintély kezdődő eróziója a nyolcvanas évek japán buborékgazdaságában

Japánt a szigetország egyik legismertebb szociológusa, Josio Sugimoto „barátságos autoritarizmusként” jellemzi (Sugimoto, Mouer 1982, 1995). Ez a sajátos autoritarianizmus arra ösztönzi a társadalom tagjait, hogy a hierarchiában feljebb lévők utasításait megkérdőjelezés nélkül hajtsák végre. A „barátságos tekintélyelvűség” rendszerének fenntartásához hozzájárul a csoportok nyomása és

⁵⁵ Aizucsi szószerint a kardkészítő kovácsok egymást követő kalapácsütéseit jelenti japánul, „*ai*” valamit együtt csinálni, míg „*tszucsi*” kalapácsot jelent.

⁵⁶ Saját mélyinterjúim tanúsága szerint, amelyeket neurotikus jellegű taidzin *kjófü só-tól* (inverz szociális fóbiától) szenvedő, de már „gyógyult” egyetemi hallgatókkal készítettem, gyakran arra panaszkodtak, hogy annak idején nem tudták megfelelően használni az udvarias nyelvezetet, és emiatt féltek emberek közé menni, különösen az olyan helyzeteket kerülték, ahol a magas udvarias nyelvezetet kellene használni, mert attól különösen tartottak, hogy esetleg beszélgető partnerük zavarba jöhet és „elveszíthet az arcát”, az ő ügyetlenkedésük miatt.

kontrollja, amelyek kivetik a „deviáns” viselkedést produkáló egyént, és egyáltalán nem bátorítják a spontán, individuális megnyilvánulásokat. A japánok nem ismerik el értékként, ha valaki „tud másként gondolkodni, mint ahogy mások akarják” (Sadahiko 2006, 336). Sugimoto azért nevezi „barátságosnak” a japán tekintélyelvűséget, mert annak kényszerítő arca kevésbé látható, inkább a jutalmazó vonásai a szembetűnőek. A lokális lélektani diskurzus a „barátságosság jegyében” a kapcsolati harmóniát hangsúlyozza, amihez hozzátartozik a hierarchia tisztelete, valamint az önalávetésre való törekvés, ami a nyelvben mint tradícióban konzerválódik, a nyelvhasználaton keresztül adódik tovább generációról generációra. A japán nyelv nagymestere, egyben a japán társadalom éles szemű kritikusa Oe Kenzaburo, az irodalmi Nobel-díj átvételekor tartott beszédében hosszasan, és nem kevés kritikai éllel beszélt a japán nyelv homályosságáról (aimaina kotoba), kitérve „ködös beszéd” politikai jelentőségére is (Oe 1995)⁵⁷.

A jelentős magyar kultúraelemző pszichoanalitikus, a néhai Lust Iván az európai modernitás történelmi, gazdasági-politikai és kulturális folyamatait a „tekintély eróziójaként és vele párhuzamosan a tekintély rekonstrukciójára” tett kísérletekként értelmezi (Lust 1999). Ez a történet természetesen nem egyetemes, különböző kultúrákban különböző módokon íródott és íródik. A keleti kollektivista társadalomban élő ember számára „a hierarchia elfogadása olyan természetes, mint a légzés”, írja Ruth Benedict híres antropológiai tanulmányában (Benedict 2006, 53), vagyis ritkán lázadnak nyíltan az autoritás ellen, mivel szükségük is van erre a rendszerre. Úgy érzik, hogy biztonságos elvárásokat nyújt nekik, ahol mindenki tudja, hol a helye (Benedict 2006). Az autoritásnak való alárendelődés, a hierarchia tisztelete beleíródott „kelet-ázsiai nyelvek tudattalanjába”. A bonyolult, többszintű udvariassági, illetve szociális nemek szerint szerveződő nyelvezetének a hierarchiafüggő használata által szinte lehetetlen egyenlő félként kezelni a beszélgető partnert, mivel a hierarchiában mindenkinek kötelezettségei vannak felfelé és lefelé.

⁵⁷ Kenzaburo Oe, japán író amikor átvette az irodalmi Nobel-díjat 1994 December 7.-én, A Homályosság és Jómagam (The Ambiguous, and Myself) című beszédében a következőket írja: „Amit én japán homályosságának nevezek előadásomban, az nem más, mint a modern korban széles körben elterjedt krónikus betegség”. (Oe 1995, 187)

Az Edo-korszakban, a Tokugawa sogunátusok szigorú, a külvilágtól hermetikusan elzárt feudális társadalmában a hierarchikus rendszer fellazulása lehetetlen volt. A társadalmi státusz, a *bun* a születéssel adott volt, és szinte lehetetlen volt elveszíteni. Japán 1868-tól kezdődően, mint szó volt róla, önmaga erejéből iparosodott, és vált röpké száz év alatt a világ második legfejlettebb és legnagyobb gazdaságává. Míg azonban az ipar, a gazdaság és a tudomány rendkívüli iramban fejlődött, addig a társadalmi berendezkedés sok szempontból megőrizte feudális jellegét. Ezt a különös jelenséget a japán kultúraelemzők úgy interpretálják, hogy kimaradt a modernitás szakasza, (Asada 1989), Japán a preindusztriális, feudális társadalmi rendből átugrott a posztindusztriális társadalomba. A modernitást, mint láthattuk, Lust összeköti „az autoritás eróziójának” folyamatával (Lust 1999). A japánok a feudalizmust követően szinte azonnal egy magasan fejlett a posztindusztriális korszakban találták magukat (Asada 1989), amely a felszínen „nyugatias” ugyan, de a szocializációs és kommunikációs mélyszerkezetek szintjén azonban ma is őrzi a japán feudális hagyományokat. Asada Akira, Japán egyik legismertebb társadalomkritikusa erre utalva „gyerekes kapitalizmusként” írja le Japánt (Asada 1989), mások rejtett „kommunista” gazdaságként és társadalomként jellemzik (Kenrick 1990), míg Sugimoto, mint említettük, „barátságosan tekintélyelvű társadalomnak” tartja hazáját (Sugimoto 2002). Ugyanakkor a már idézett *nihonjinron* leírások Japán átütő gazdasági sikereit éppen a japán paternalitás és hierarchikus berendezkedés jótékony hatásaival magyarázzák (Heine 1995).⁵⁸

A nyolcvanas évektől kezdődően ugyanakkor a „nyugatiasodás”, a globalizáció hatására Japánban is kezdett kialakulni a „kosei no szoncsó”, azaz az individualitás bizonyos kultusza, és az alapvetően továbbra is kollektivisták szerveződésű társadalomban elkezdtek megjelenni a függetlenebb szelf-szerveződésű egyének⁵⁹ (Matsumoto 2002). Az új generáció egyes individualistább tagjai mind

⁵⁸ A japán cégek szervezetükben hasonlítanak a japán családi felépítéshez (*kazoku seido*), ami a minden tagért felelősséget vállaló gondoskodó *iemoto* (*apafigura*) köré szerveződik, aki a másik gondolatait, és legrejtettebb vágyait, ambícióit akár szavak nélkül is „olvassa”, és igyekszik a hierarchiában alul elhelyezkedők ambíciói megvalósításában segíteni, úgy hogy az harmóniában legyen, azaz ne ütközzön mások ambícióival és céljaival. (Heine 1995).

⁵⁹ A kollektivisták társadalmon belüli identitásválság kitermeli az emblemikus figuráit: a *tajdzsin kjófu só-tól* szenvedőket (azaz inverz szociális fóbiásokat, akik betegesen félnek attól, hogy nehogy zavarba hozzák a kollektivisták környezetüket), az

többször konfrontálódnak a tradicionalista, kollektivista, hierarchikus szerveződésű társadalommal, egyesek közülük nem hajlandók, vagy nem képesek a korábban bemutatott bonyolult, udvarias nyelvhasználatra.

Mint utaltunk rá, Japánban inkább az individualista személyiség-szerveződésű személyek veszik igénybe a nyugati pszichoterápiás eszközökkel dolgozó szakemberek szolgáltatásait, ők ütköznek ugyanis a legtöbbit a „harmóniát fenntartó rendszerrel”, szemben a nyugati kultúrákkal, ahol viszont inkább a dependens személyiségstruktúrájú személyek jelentkeznek pszichoterápiákba.

ún. otakukat (kényszeres otthonülő életmódot folytató manga-rajongókat, vagy egyéb gyűjtőket, akik közül sokan nem is vágnak hús és vér emberi kapcsolatokra, helyette manga hősökrol fantáziálnak), a hikikomorikat (akik remeteként teljes elszigeteltségben, elidegenedtségben élnek a hétköznapi élettől a digitális univerzumban).

6. Lévi-Strauss és a freudi hermeneutika összekapcsolása: Kazushige Shingu strukturalista álomelemzési módszere

Az ezredforduló japán pszichoanalízisének egyik legjelentősebb alakja a lacaniánus pszichoanalízis recepciójának vezéralakja, a Kiotói Egyetem Pszichoanalitikus Tanszékének vezetője, Kazushige Shingu. Shingu saját hermeneutikai módszert alkotott, amely egyrészt Claude Lévi-Strauss strukturális mítoszelemzésére, másrészt Freud és Karl Abraham álomteóriájára, harmadrészt pedig Abraham gyász-elméletére épül.

6.1. Lacaniánusok a Kiotói Egyetemen

Shingu szerint az euro-atlanti kultúrkörben a pszichoanalízis ideológiai szempontból a társadalmat megújító radikális változásokat sürgető, az elmúlt fél évszázadban pedig a „nagy elbeszéléseket” demitizáló kultúrakritikai diskurzust jelentett. Japánban ellenben a pszichoanalízis, csekély számú kivételtől eltekintve ideológiakritikai, emancipatorikus szerep helyett a nemzeti különlegesség diskurzusának az eszköztárát gyarapítja. Mint láthattuk, a pszichoanalízis számos esetben csakugyan hozzájárult a japán önazonosság erősítéséhez.

A radikális társadalomkritika Japánban elsősorban a jelentős részben éppen Shinguhoz köthető lacani pszichoanalízis-recepció, a „*French Theory*” európai és amerikai diskurzusának tanulmányozói köréből kerül ki. Shingu *Rakan no szeisinbunszeki* című „bestseller” könyve jelentős mértékben hozzájárult Lacan népszerűsítéséhez Japánban. Az intézményi kereteket tekintve a pszichoanalitikus kultúrkritika egyrészt ugyancsak Shingu *Psychoanalytical and Lacanian Studies* nevű doktori iskolájából nőhet ki, amelyet olyan nemzetközi hírnévű tudósok támogatnak, mint például Jacques-Alain Miller vagy Ian Parker. A doktori iskola egyben a

pszichoanalízis klinikai továbbfejlesztésének is fontos műhelye. A társadalom- és kultúrkritika másik fellegetvője a Kiotói Egyetem Humán és Környezettudományok Központjának magukat lacanistának valló kutatói jelentik, akik a mélypszichológia eszközeivel elemzik és kérdőjelezik meg a *nihonjinron* írások pszichológiai alapfeltevéseit. Lássunk néhány példát erre a fajta ideológiakritikára!

6.2. Lacan és a japánok

A japán nyelvről Xavéri Szent Ferenc a tizenhatodik századi jezsuita misszionárius úgy tartotta, hogy az az ördög találmánya, amit a Gonosz azért eszelt ki, hogy hátráltassa az evangélium terjesztését a Felkelő nap országában (Taylor et al. 1995:288.). A pszichoanalízis terjedését úgy tűnik, nem akadályozta a japán nyelv "ördögi" bonyolultsága, mindazonáltal a japán nyelv specifikus szerkezete, szociolingvisztikai jellegzetességei, a jelölőknek jelekhez való kapcsolata meghatározza a lacani mélylélektan, de akár más irányzatok esetében is bár kevésbé hangsúlyozottan ugyan a jelen a japán nyelv komplexitásának a hangsúlyozásai) japán recepcióját, és az így kialakult japán-etnopszichoanalízis és etnopszicholingvisztika sajátosságait. A jelek, a japán írás komplex rendszere és a tudattalan kapcsolata a lacani-mélylélektanban kiemelt szerepet kap, megalapozván a Roland Barthes által "Jelek Birodalmának" aposztrofált Japán kultúrájának (Barthes, 1970) a pszichoanalitikus nyelveleméleti és jelelméleti vizsgálatát.

Shingu, Akira Asada (1989), Kojin Karatani (2007), Ogasawara Shin'ya (1996) és más japán lacaniánusok sajátos posztmodern *nihonjinron* diskurzust hoztak létre. A kulturális unikalitás tézisének alátámasztandó gyakran hivatkoznak a francia mesterre, aki az *Écrits* című kötetének japán kiadásához írt előszavában kijelenti, hogy Japánban "lehetetlen pszichoanalízist végezni, de ott nincs is szükség ilyesmire". (Lacan 1981, 2) Megjegyzi továbbá, hogy „a japánoknak nincs tudattalanja”, illetve, hogy a japán nyelvben „a távolság a tudattalan és a beszélt nyelv között kézzel fogható”(uo.)

Lacan, miközben a pszichoanalitikus beszédmód “megújítására törekszik, a nyelvészet, a filozófia, a matematika kifejezéseit felhasználva provokálja, ugyanakkor megtermékenyíti az analitikus és a filozófiai diskurzust.” (Orbán 1997, 18) Ezzel a mértéktelen “interdiszciplináris étvággyal” tanulmányozta a japán nyelvet és írást is, és a *kandzsikról*, a kínaiból átvett japán írásjelekről is szerzett valamilyen tudást. Ami felkelthette az érdeklődését, az a nagyszámú homofónia a japán nyelvben, és az ebből adódó poliszémiák. Shingu (2004) megjegyzi, hogy Lacan a poliszémia és a homofóniák tudattalannal való kapcsolatának illusztrálására egy, az általa akkor még ismeretlen *Ajase*-komplexus-hoz köthető motívumot is felhasznált: A francia nyelvben a "*Tu es ma mère*" (*Te vagy az anyám*) azonos hangsor, mint a "*Tuer ma mère*" (megölni az anyám) (*Écrits*, 269).

Kojin Karatani (2007) teóriája szerint a japán kultúra kardinális jellegzetessége a befogadóképesség, vagyis az idegen kultúrák (kínai és/vagy nyugati) és az őshonos elemek békés együttélése. Ez történt a kínai írásjelek, a kandzsik esetében is, amelyekhez a japánok hozzárendelték ősi hangsoraikat. A kínai írásjelek átvétele előtt a japánoknak nem volt saját írásrendszerük. A japánok azonban a kínai írásjeleket a kínai kiejtésükkel együtt vették át úgy, hogy azt egy már használatban lévő japán szóhoz kötötték. Bár minden japán szó leírható a japán írásjelek, a *kanák* (*hiragana* vagy *katakana*) segítségével, azonban, mivel rengeteg a homoníma, azaz megegyező alakú szó a japán nyelvben, ezért a világos kommunikáció érdekében mégis megtartották a kandzsi-val történő írást.

A *kandzsi* egyszerre képírás és fogalomjelölő írásrendszer. Mint az ötödik fejezetben láthattuk, a nyelvet a japánok más nyelvek használóival szemben nem egyszerűen arra használják, hogy kimondjanak vele dolgokat, hanem arra is, hogy elkerüljék valaminek a kimondását, mindazonáltal a ki nem mondott üzenet lehelet finoman jelen van a kommunikációs felek közötti térben.

Shingu (2004) a japán nyelv sajátosságaival magyarázza Lacannak a "tudattalan nélküli japánok" kijelentését. A japán nyelvben egy szónak akár hatvan jelentése is lehet, a nagyszámú homofón szó dekódolásának szükségessége miatt a szavak poliszémiája folyamatosan tudatosul a beszélőben és az olvasóban. Lacan szerint a “tudattalan úgy van strukturálva, mint egy nyelv”. A tudattalan működését

az álommunka Freud által leírt két tudattalan mechanizmusa, a sűrítés és az eltolás alapozza meg. A japán írásrendszerben azonban vizuálisan is megnyilvánul a sűrítés (*Verdichtung*) mechanizmusa, amit Lacan a metaforának feleltet meg. Több alapkanzsi átmenetet képez a betűk, illetve a nonfonetikus képírás, azaz a hieroglifák között. A komplexebb kanzsi-kanzsi-gyökök kombinálásából származnak, mely gyökök gyakran teszrészeket jelölnek. Shingu (2004, 121 skk.) szerint ezért az olvashatalan kanzsi álomban magát a tünetet jelezheti, és a kanjik mélyreható ismerete nélkül a kliens szabad asszociációja, álomszövege csak hiányosan érthető meg.

A lacani pszichoanalitikus poliszémia elemzésénél azonban nem is annyira a strukturált nyelv, a "langage" kerül értelmezésre, mint inkább ennek az ellentéte, azaz a nyelv játékos mélysége, amit Lacan *lalangue*-nak nevez (amely kifejezés már maga is egy szójáték, homonímia és homofónia, hiszen franciául „la langue” annyit tesz mint "a nyelv", de utal a nyelvképzés strukturálatlan archeo-muzikalitására is, a "lallalázásra", a gügyögsre). Lacan szerint a tudattalan játéka jelenik meg a nyelv többértelműségében, a kaotikus, folyamatosan változó mélységében. A japán nyelvben ez a dimamizmus felerősödik a gyakori homofóniák, a hasonló hangalakú szavak bősége miatt, melyek írása és jelentése különböző. Shingu (2004, 178) szerint a japán szubjektum megosztott az „írásra való utalás és a beszéd aktusa” között, a japánok számára természetes, hogy e kettő közötti interpretátorként létezzenek. Ilyen körülmények között „a pszichoanalitikus interpretáció érvényét veszti, vagy fölöslegessé válik.” (Shingu 2004, 197)

Lássunk végül két példát az írott nyelv poliszémiájára! Shin'ya Ogasawara (1996) interpretációja szerint a betű instanciája a „japán tudattalanban” morákból, azaz hiraganákból áll, a járulékos hangalak szerinte nem számít. A *hiraganák* leegyszerűsített *kandzsi*, amelyeket eredetileg női írásjegyekként tartottak számon, és így kerültek használatba a japán nyelv szótagjai (morák) jelölésére. A 46 fele hiraganával és néhány módosító jellel 106 féle szótagot lehet leírni. A hiraganával írt „lalangue” működésére példaként Shin'ya a egy kényszeres páciens álomelemzését hozza fel példaként, aki egy indulatilag feszült áttételi szakaszban *Nakazawa Shin'itchirō*-ról, az ismert híres japán vallás-antropológusról álmodott. A közismert antropológust a média hevesen kritizálta, mert kiállt egy veszélyes szekta mellett. A

páciens álmában *Nakazava Shin'itchi* előadást tart a pszichoanalízisről. Az álomrészlet egy éjszaka alatt álmódott álomsorozat harmadik álmából való, ahol az első két álomban az analitikus pozitív fényben tűnik fel, és csak a harmadik álomból olvasható ki az analitikusnak a kritizálás általi "megtámadása", ha elfogadjuk, hogy *Na-ka-za-va Shin'ichi* neve az álomban az analitikus, azaz *Ogasawara Shin'ya* nevét helyettesíti. A két névnek a *kandzsi* jelei még csak nem is hasonlítanak, viszont *hiraganával*, azaz fonetikus karakterekkel leírva öt mora is egyezik Ka (Ga)sa (za), wa,shi (a Ga mora annyiban különbözik a ka-tól, hogy egy apró vonással több van rajta, hasonlóképpen a zs és sa-hoz):

Na-ka-za- wa Shin'ichi 中沢新

Ogasawara Shin'ya 小笠原晋也,

Na-ka-za- va Shin'ichi なかざわ しんいち

Ogasawara Shin'ya おがさわら しんや

A két névnek a *kandzsi* jelei nem hasonlítanak, viszont *hiraganával*, azaz fonetikus karakterekkel leírva öt aláhúzott mora is egyezik.

Egy másik példa erre a fajta poliszémikus kapcsolódásra Shingutól származik, aki saját nevével illusztrálja a szimbolizáció lépéseit:

Kazushige Shingu 新宮一成

Niimura Izuru 新村出

Niimura Izuru neve hangzásra egyáltalán nem hasonlít Shingu nevére, viszont az első kanji mindkét névben ugyanaz 新, csak más olvasatban, így az álomban a két személy felcserélhető (Shingu, 1988).

6.3. A pszichoanalízis mint ideológiai kritika

Shingu rávilágított, hogy *Ajase* herceg történetének integrálása a japán pszichoanalízis rendszerébe előkészítette a nyugati, általa „ödipális pszichológia”-nak nevezett lélektan japán adaptációját (Shingu 2009). A japán kultúrpolitika, mint láthattuk, a második világháborút, és a háború előtti néhány évet leszámítva csakugyan szimpátiával viseltetett a pszichoanalízis iránt. Egyrésről ugyanis a japán pszichoanalízis legnagyobb hatású teóriáiban, az *Ajase*-komplexusban és az *amae*-elméletben a japánok kulturális sajátosságait tematizálta, másrésről pedig egyúttal az engedelmes viselkedés, a kapcsolati harmónia lélektana rajzolódott ki benne (Shingu 2009). A harmónia kultúrájában *Ajase* a kivételt képező patológiát, az elfojtott másikat, a Kristeva-féle *abjektet* képviseli. Továbbá azt az alakot, aki végül is lázadását és agresszióját az „anyatest” (az anyaország) helyett inkább önmaga ellen fordítja, pszichoszomatikus tüneteket produkál, végül pedig az anyához fűződő harmonikus, békés kapcsolatban nyugszik meg.

Moscovici nyomán az *Ajase*-mítosz kiválasztását Kosawa által Freud Oidipusz-története helyett a lehorgonyzás fázisának feleltethetjük meg a pszichoanalízis japán recepciójában, amikor is az új fogalmakat az ismerős kategóriák és képzetek kontextusába illesztik (Moscovici 2002). Shingu szerint a szülei életére törő herceg a pszichoanalízis „kultúrdiplomatajaként” kielégítette azt a nemzeti identitást erősítő igényt, hogy a japán pszichoanalízis, a *seishin bunseki* egy Japánban jól ismert narratívára épüljön, és ezáltal „japán pszichológiává” váljon. Mivel *Ajase* története buddhista térítő példázat, így a harmincas évek japán értelmisége számára a *seishin bunseki* kapcsolódott a buddhista spiritualitás megbocsátás-tanához is.

A második világháború után, mutat rá Shingu, *Ajase* története új politikai, ideológiai jelentésre tett szert. Az apa börtönbe zárásának motívuma, és az anya elleni agresszió hangsúlyozása összefüggésbe hozható Hirohito császár (az apa) felelőségének tisztázatlanságával. *Ajase* története így az apai funkció hiátusát, a gyenge, isteni mivoltáról önként lemondó császár, és a gyengülő hatalmú császári intézmény helyébe lépő állami berendezkedést legitimálta (Shingu 2008, március 10.-én elhangzott előadása alapján).

Shingu szerint az, hogy a második világháború csúfos elvesztése után Hirohito császár a helyén maradt, és még csak politikai felelőségét sem firtatták, hozzájárult *kokutai*, az egységes „nemzettest” kollektív fantáziájának a fennmaradásához. A *kokutai* (nemzettest) természetközeli metafora, az élet, az élővilág természetességének

(*shizen*) tudattalanjából bukkan elő. (Watsuji 1935) Ez a fajta nemzeti érzés egyfajta „*participation mystique*”, amely az intenzív természetmegélés magasztos pillanataiban is (például *sakura*-nézéskor, *hanamikor*) megnyilvánul. Hasonlatos ez a sintóista természetvallás spirituális ébredés-élményéhez. (Gauntlett 1949; Kitagawa 1974)

Nakakuki szerint a japán ember *Ajase*-hoz hasonlóan behódol a gondoskodó, önfeláldozó anyának, ugyanakkor azonosul is ezzel az imágóval, amihez metaforikusan kapcsolódik az anyaföld, a nemzet és a gondoskodó kormányzat képe is. A kollektíven belsővé tett mazochista anya ösképével magyarázhatók a japán nemzeti karakter bizonyos sajátosságai: a nyíltan vagy szublimált formában megjelenő önsanyargatás, a szigorú önkritika, a merev, már-már önkínzó fegyelem vagy a hierarchikus rendszer megkérdőjelezés nélküli elfogadása.

Tagatsuku Sasaki (Lacan *Ecrits*-jének a fordítója) *Az apa, az anya és a törvény* című könyvének tézise, hogy a japán szubjektum szétszakadozik az anya imaginárius mindenhatósága és az apa gyengesége között. A családokban az apai funkció pusztán – a Jean Baudrillard értelmében vett – *szimulakrum*, azaz „eredeti nélküli másolat.” Sasaki szerint a japán kultúrában a szoros és egész életen át tartó dependens anya-gyerek kapcsolat fiú gyerek esetében a gyerek anya általi szimbolikus kasztrációja. Ez kifejeződik abban, hogy a japán nyelvben a paternalitás, az apa Neve csak elmosódottan van jelen. Shingu ehhez még hozzáteszi, hogy a paternális metafora, az apa, mondhatni az Atya, a miatyánk Nevének hiánya, illetve az anya imaginárius mindenhatósága, visszatükröződik a hierarchikus felépítésű panteista ősi japán shinto vallásban is, ahol a *kamik* (istenek) közül a főisten *Amaterasu Omikami*, a Napistennő feminin kvalitást képvisel. „Apa Isten” a japánok által a shintóval párhuzamosan gyakorolt buddhista vallásban sincsen. A Buddha sem egy maszkulin apafigura, hanem inkább aszexuális ábrázolású isten vagy megváltó (Shingu 2009).

Végül Ian Parker arra mutat rá, hogy az *amae*-teória nem csupán erősíti, hanem egyben gyengíti is a japán nemzeti identitást. Parker úgy véli, az *amae*-elméletben hangsúlyosan jelenik meg a dependencia, az infantilizmus és a feminitás mint nemzeti karakterjegy. (Némikép hasonlóan a 2. fejezetben elmesélt Ganesa mítosz által sugallt India-képhez Sudhir Kakar értelmezésében.) Egy dependens, infantilis, feminin nemzetnek, mondja Parker, nyilvánvalóan szüksége van az

Egyesült Államokra, mint erős szövetségesre. Másrészt pedig az *amae* harmóniájában feloldódó *Ajase*-komplexus, és általában a japán pszichoanalízis, a *seishin bunseki* jól érthető közös lélektani nyelvet képezett az amerikai és japán kultúra között a háborút követően.

Érdekes kísérlete Shingunak a tudattalan fogalmának és a japán *shizen*, azaz „természet” fogalmának az összekapcsolása, és Lacan nyomán az előbbi nyelvi struktúráként történő felfogása. A *shizen* (自然; しぜん) a természetet, a magától értetődőt, az adottat, az evidenciát jelenti. Például a japán ezt mondja: *Sore wa shizen to wakaru koto da.* (それは自然と分かることだ), vagyis valami „magáért beszél”. De jelenti a *shizen* a spontaneitást is. A fogalom továbbá olyan szóösszetételekben használatos, mint a *shizen hou* (természeti törvények), *shizen kagaku* (természettudományok), az irodalomban *shizensugi* (naturalizmus). *Shizen no mama* többnyire azt jelenti, hogy természetes és jó dolog, szemben a *fushizen*-el, ami természetellenest jelent.

Shingu az ősi animista/sintóista diskurzusba beilleszthető fogalomként alakítja a *shizen* és a *muisiki* (無意識, tudattalan) fogalmát. A tudattalan természetes, magától értetődő, akár a cseresznyevirágzás. Shingu szerint a tudattalan a japán nyelv specifikumából adódóan tudatelőttés, sőt felfedi magát, mivel természetesen van jelen a nyelv poliszémiájában. Ezért mondhatta Lacan, mutat rá Shingu, hogy a „japánoknak nincs tudattalanja”. Ugyanígy jelenik meg a kapcsolati tudattalan a kulturális udvariassági rítusok kommunikációs elemeiben, az *enryo-sasshi* kommunikációban, más személyek gondolatainak, szándékainak az „olvasásában” (pl. Baron-Cohen, Tager-Flusberg és Cohen 1993; Morton és Frith 1995).

6.4. A strukturalista álolemezés módszere

Bár Shingu jelentőset alkotott Lacan japán tolmácsolásával, munkásságának súlypontja még sem ez, hanem sajátos álomelemző technikája, amelyben a Lévi-Strauss-féle strukturalista mítoszelemzést kapcsolja össze a freudi álomelemzéssel, valamint Freud, és különösen Karl Abraham gyászteóriájával.

Karl Abraham az álmokat „személyes mítoszoknak” nevezte, a pszichoanalízist pedig a „mítoszok lélektanának” tartotta (Abraham 1970[1913]). Abraham teóriája szerint a tudattalan folyamatokat, vágyakat, fantáziákat történetesítő kollektív mítoszok az álommunka mechanizmusait, a sűrítést és az eltolást alkalmazzák. Mint láthattuk, a pszichoanalitikus tudásbázis fontos forrásaként tekintett a mítoszokra Róheim Géza is. Feltételezése szerint a mítoszok, mesék részben álomtapszlatok nyomán keletkezhetnek, és adódtak tovább szájról szájra (Róheim 1992 [1953]). Shingu páciensei álmaiban a gyászolás témája köré szerveződő japán buddhista és sintóista mítoszok történet-struktúráit mutatta ki.

Shingu az analizált álomsorozatában a visszatérő motívumok, alapvető alkotóegységek, Shingu neologizmusával *oneirémák*⁶⁰ mintázatát vizsgálja. Hasonló ez Lévi-Strauss strukturális mítoszelemzési módszeréhez, melynek alkalmazása során a francia antropológus a mitikus történetek alapegységeit (*mitémáit*), és azok logikai vagy formai kapcsolatait tárta fel. Shingu mítosz- és álomelemzését a magzat elvesztés fel nem dolgozott vesztesége nyomán evészavarral küzdő pácienseinek álomnarratíva-értelmezésén keresztül mutatom be.

6.4.1. Mitémák és oneirémák: a strukturalista mítoszelemzés és a freudi és álomelemzés összekapcsolása

Claude Lévi-Strauss, a nagy strukturalista antropológus felfogásában a mitikus történetek a nyelvhez hasonlóan alapvető alkotóegységekből épülnek fel. Lévi-Strauss formalista-logikai elemző módszere a mítoszok ezen alkotóelemei közötti logikai

⁶⁰ Shingu nem használta az „oneiréma” kifejezést, azonban elfogadhatónak találta javaslatomat az álomtörténet egységének ezzel a szóval való megnevezésére. Ez megfeleltethető Claude Lévi-Strauss „mythème” kifejezésének, amit az általa nyelvi struktúráknak tekintett mítoszok ismétlődő alapegységeinek a jelölésére alkotott meg.

kapcsolatokat tárja fel jelentős empirikus anyagon, európai, valamint az észak- és dél-amerikai indián mítoszokon keresztül. „A mítosz úgy jelenik meg, mint egy egyenletrendszer. Benne a – tisztán soha meg nem értett – szimbólumok abból abból a célból kiválasztott konkrét értékekkel felruháztak, hogy azok a mélyben fekvő egyenletek megoldhatóságának illúzióját keltsék. [...] ez a – környezet, történelem, kultúra által ajánlott – kódok közötti választás olyan problémák függvénye, amelyekről egy mítosz vagy egy sajátos mítoszcsoport önmagát vallatja.”⁶¹ A mítosz alapegységeinek megnevezésére Lévi-Strauss megalkotta a „mitéma” neologizmust (a fonéma, morféma és szemantéma nyelvészeti kifejezések analógiájára) (Lévi-Strauss, 2001). Lévi-Strauss feltárja a mítoszban fellelhető történet-tengelyeket, a bináris oppozíciókat, a mitémákat pedig úgy csoportosítja, hogy a mitémák valamely oppozíció egyik tagja alá legyenek besorolva. A *mítosz strukturája* című tanulmányában az Oidipusz-történet elemzésével mutatja be módszerét. (Lévi-Strauss 1971) A *túlértékelt* rokon kapcsolat, amikor is Oidipusz feleségül veszi anyját, vagy Antigoné a tiltás ellenére eltemeti bátyját áll szemben az *elértéktelenedett* rokon kapcsolattal, amikor Oidipusz megöli az atyját, vagy Eteoklész megöli bátyját, Polüneikészt. Szemantikai kapcsolat található az *autochton* (azaz „önnemző”) tengely mentén a nevek szintjén, amelyek így kerülnek egymás alá a táblázatban: Labdakosz, Laiosz király atyja, akinek a neve sántát jelent, ugyanakkor Laiosz – Oidipusz apja – nevének a jelentése ugyancsak bicegő, végül az Oidipusz név is „dagadt lábút” jelent (Oidipusz lábát csecsemőkorában átszúrták). Lévi-Strauss (1971, 54) egy adott mítoszt időben és térben is kiterjedt módon értelmez: „[...] be fogjuk tehát sorolni Szophoklész után Freudot is az Oidipusz-mítoszt tartalmazó forrásművek közé.”

Freud 1999 [1933]) szerint az egy éjszaka során álmodott álmok ugyanahhoz az elfojtott tartalomhoz köthetők: az elfojtott vágyimpulzus, vagy egyéb feldolgozatlan téma más és más képsorokban tér vissza. (Freud 1997 [1917]). Például ha az Ödipusz-komplexus aktiválódik valakinek a tudattalanában, akkor az erre utaló álmotörténet-egységek (Shingu oneirémái) több éjszakán keresztül megjelenhetnek az álomszövetben, vagy egy éjszaka alatt több alakban is felbukkanhatnak. Lévi-Strauss és Freud gondolatát összekapcsolva Shingu feltételezi, hogy az álmok, hasonlóan a mítoszokhoz, megfejtésre váró, rétegszerűen egymásra épülő álomszöveget alkotnak, amelyben a különböző motívumok (*oneirémák*) a Lévi-Strauss által a mítoszok

⁶¹ Claude Lévi-Strauss 2001, 124 - Id. Fejős 1995, 282

esetében alkalmazott strukturalista módszerrel csoportosíthatók és értelmezhetők. A strukturalista álomértelemezés az egy éjszaka alatt, illetve több éjszakán át álmódott álomsorozat keresztmetszeti illetve hosszmetzeti vizsgálata.

Shingu következő feltevése szerint egy bizonyos álomsorozat és a hozzá hasonló témák köré szerveződő mítoszok narratívájának a szerkezete között *homológia* áll fenn. Shingu a gyászoláshoz köthető buddhista és sintoista mítoszok, illetve pácienseinek a fel nem dolgozott veszteségek patogén folyamatait történetesítő álmaiban talált ilyen homológ narratív struktúrákat. Abraham elmélete alapján pszichodinamikus kapcsolatot mutatott ki pácienseinek evési zavarai, illetve azon feldolgozatlan veszteségei között, melyek a magzat vetelés vagy halvaszülés miatti elvesztéséhez köthetők.

A következőkben két buddhista mítoszt ismertetek, melyeket Shingu a gyászolással kapcsolatos mélylélektani folyamatok ábrázolásaként elemzett, majd a sintoista teremtésmítoszt mutatom be, amelynek mitémáihoz hasonló oneirémákat tárt fel Shingu páciensei álmaiban, és amelynek a női főszereplőjéről, Izanagiról nevezte el az általa leírt evészavar-szindrómát.

6.4.2. Gyászmunka a mítoszokban és az álmokban

A japán buddhizmusban több olyan mitikus történet létezik, amely a gyászolás témája köré szerveződik. Ezeket a gyászolók vigasztalása végett mesélték, hogy segítsék vele a veszteség feldolgozását. Ilyen mítosz a tizenhetedik században íródott, az Udzi Súi Monogatari tekerceken szereplő Seitoku szerzetes története (Mills 1970). A történet alapidinamikáját Shingu szerint a Freud és Abraham által leírt tudattalan gyászolási folyamatok alkotják. Nézzük a történetet!

Seitoku buddhista szerzetes, miután meghalt az édesanyja, a kőkoporsóba helyezett holttesttel elvonult az Aitagoyama hegyre. Itt mély gyászában három éven keresztül szútrákat szavalt, és ez idő alatt nem vett magához sem ételt, sem vizet. Egy tavaszi napon azután az anyja hangját hallotta, aki ezt mondta neki: „a szútrák által megtisztultál, előbb férfivé váltál, majd Buddhává változtál”. Seitoku szerzetes ekkor

elhamvasztotta a holttestet, eltemette a hamvakat, sírkövet állított, majd elindult lefelé a hegyről Kiotó, a császári város felé. Útközben azonban falásrohamok törtek rá, és megette az összes zöldséget, amit csak az út menti földeken talált. A földek tulajdonosai felfigyeltek a zöldségfaló tolvajra, fülön csípték a szerzetest, amikor azonban észrevették, hogy milyen előkelő és tanult külseje van, tiszteletből megvendégelték ebédre. Az előkelő megjelenésű szerzetes hírére hallván egy buddhista apát is eljött, aki látta, hogy a szerzetest megszámlálhatatlan éhező *gaki*⁶² veszi körül – akik közemberek számára nem voltak láthatóak –, ami mindenképpen arra utal, hogy a szerzetes kivételesen szent ember lehet. Az apát ezért elvitte Seitokut a császárhoz, csak hogy a szerzetesre a császári palota felé menet rájött a hasmenés. A rengeteg széket, ami valójában a Seitokut követő örökök *gakiktól* származott, teljesen beborította a szűk utcát, minekutána az ott lakók ezt „Szar utcának” nevezték el. A császár azonban ezt nem tartott helyénvalónak, helyette a Brokát utca elnevezést rendelte el. A Brokát utca (*Nishiki* utca) napjainkban is létezik. Az utcát Kiotó éléskamrájának is szokták nevezni, mert itt van a császári város legjobb élelmiszerpiaca és itt találhatóak a legkiválóbb élelmiszerboltok is.

Mielőtt bemutatnám Shingu elemzését Seitoku szerzetes mítoszával kapcsolatosan, előbb vázolom Karl Abrahamnak a gyász munkáról szóló teóriáját. Korai 1925-ös halála ellenére élete utolsó két évtizedében Abraham jelentős hatást gyakorolt a pszichoanalízis fejlődésére. Freud az ő segítségével dolgozta ki a mániás depresszióról szóló elméletét, amit Freud 1915) a *Gyász és melankólia* című tanulmányában írt le. Másrészt Abraham hét évvel később továbbfejlesztette a Freud által itt leírt gondolatokat *A libidó fejlődésének rövid tanulmánya* című munkájában. Ebben a tanulmányában Abraham a normális és a patológikus tárgykapcsolatokat mutatta be, valamint a tárgy elvesztésének a feldolgozási zavarait. (Abraham Melanie Kleinre is meghatározó befolyással volt, aki 1924-25-ben hozzá járt analízisbe. Ezen kívül más jelentős német és magyar analitikusoknak is mentora volt, például Franz Alexandernek, Karen Horneynek és Helene Deutschnak.)

⁶² A *gakik* (szanszkritul *préta* lelkek) a japán Dzsódú sinsú buddhizmusban testtel nem rendelkező, de kínzó éhségtől vagy szomjúságtól szenvedő holtak szellemei, amelyek közül egyesek arra vannak ítéltetve, hogy csakis széket ehetnek éhségük csillapítására, a víz pedig, amikor inni akarnak, tűzzé válik.

Abraham szerint a gyászoló – tudattalan fantáziái szintjén – saját magát hibáztatja a tárgy elvesztéséért, ettől büntudata és depresszív gondolatai lesznek. Freud 1915, 47) megfogalmazásában a depresszió „az elvesztett tárgynak az Énre vetített árnyéka”. [...] az én mintegy felteszi magának a kérdést, akar-e osztozni ebben a sorsban [...] a nárcisztikus kielégülések révén maradjon-e életben, és elhatározza, hogy engedi megszakadni kapcsolatát a megsemmisült tárggyal. [...] Minden egyes emlék és várankozás, ahol a libidó a tárgyhoz kötődött, megjelenik, többletmegszállást kap és bekövetkezik bennük a libidó leválása/elszakadása.” (Freud 1915 255 skk.) Ebben az értelemben, mondja Freud, a gyázmunka „a halott megölését” jelenti. A gyázmunka során a gyászoló az „általa elpusztított”, halott, libidinózan elveszett, elhagyott, elértéktelenített tárgyat a székllettel azonosítja. Ettől előbb megszabadul képzetben (anális expulzió fantáziája), később pedig orálisan újra introjektálja az elvesztett tárgyat (koprofágia, egyben nekrofágia), vagyis azonosul vele. Ezzel befejeződik a gyázmunka (Abraham 1997 [1924]), 443. -444 old.). Az elvesztett tárgy orális introjekciója/bekebelezése a tudattalan fantáziák világában egyszerre koprofág (az ürülék bekebelezése) és nekrofág (a holttest bekebelezése) folyamat. A mánia magyarázata, hogy a gyászoló megszabadul a destrukciója miatt érzett büntudatától és az azzal társuló depresszív érzésektől. Ekkor végre kifelé, más tárgyak felé irányulhat a libidó, a tárgymegszállás. A személy habzsolja az impressziókat, mániás állapotba kerül. A libidinálisan megszállt tárgyak a tudattalan fantáziák világában rövid idő alatt átmennek a mentális metabolizmus folyamatán, és gyorsan kiürítésre kerülnek. (A mániás gondolatsökkenései, szabad asszociációi során megjelenő gondolatok Abraham elmélete szerint az exkrementumnak feleltethetők meg. Rámutat, hogy a mánia egyik tünetét *logorrhoeának*, azaz „szófosásnak” nevezik. (Abraham 1988[1924], 472)

Shingu Seitoku mítosának a gyászolás és a széklletürítés, illetve az evés összefüggéseit ábrázoló mitémáit Abraham elmélete alapján értelmezi: a gyászoló szerzetes nem hamvasztja el a holttestet, és nem vesz magához ételt - vagyis a gyászfolyamatok megrekedtek, nem történt meg az anális expulzió, és az azt követő orális bekebelezés (koprofágia); majd a temetés után, amikor elindul a gyázmunka, falásrohamok törnek a szerzetesre: ez a szeretett személy orális bekebelezésnek az ábrázolása. Mivel a gyázmunka során az adott személy azonosul az elvesztett tárggyal, a tárgy és az én közötti határok tudattalanul összefolynak. Ennek

következésképpen a gyászoló személy az introjektált tárggyal szembeni érzéseit, például a tárgy elvesztése miatti neheztelést, „elhagyatását” úgy élheti meg, mintha azok saját magának szólnának, ami a melankólia esetében önvádak formájában nyilvánulhat meg (Abraham 1988[1924]); Freud 1997[1917]).

Az elvesztett tárggyal való azonosulás következtében az objektum és a szubjektum felcserélhetővé válik a tudattalanban: az álomnarratívában az „objektum válhat a szubjektummá, és a szubjektum objektummá” (Shingu 2006), ami – Freuddal szólva - egyfajta *fort/da* játék (lásd a *Kicsi Hans*-esettanulmányt), egyszerre hiány és jelenlét. Ez a magyarázata annak, hogy a mítoszokban és az álmokban miért jelenhet meg a gyászolóval, és magával az elvesztett tárggyal kapcsolatban az evés/orális bekebelezés/koprofágia motívum-együttese. Seitoku szerzetes történetének Shingu szerint fontos eleme a hasmenés termékének és az ételnek a felcserélése is, mikor is a közemberek által „Szar utcának” nevezett utca Brokát utcává neveződik át, ami valójában Kiotó éléskamrája. Shingu értelmezésében ez az étel és a széklet (az elvesztett, gyászolt és tudattalanban a széklettel azonosított tárgy) felcserélhetőségének az ábrázolása, ami abban a japán szólásban is megjelenik, hogy „nem tudja mi a különbség a mizó⁶³ és szar között”. Ezt arra a személyre szokták mondani, aki nem tudja a fontos dolgokat megkülönböztetni a lényegtelentől. Talán az sem véletlen, mondja Shingu, hogy a Nishiki (Brokát) utca többek között mizó krémet áruló boltjairól is híres (Shingu 2006, illetve Shingu, személyes közlés).

Shingu szerint a szubjektum/objektum felcserélhetősége, az elakadt gyászmunka és a koprofágia, illetve az evésről, az ételről való lemondás közötti összefüggés motívuma kimutatható abban a japán buddhista hitben is, amely szerint a *gakik* olyan halottak szellemei, akik nem tudták elengedni földi vágyaikat: ezek a szellemek arra vannak ítéltetve, hogy csak székletet ehetnek éhségük csillapítására, míg a víz tűzzé változik – de az étel ugyancsak tűzzé változhat -, amikor csak inni akarnak belőle. Így a *gakik*, hacsak nem ajánlanak fel részükre ételt a „jó buddhista hívek”, akik gyakran a gyászoló hozzátartozói, örökösen kínzó éhségtől vagy szomjúságtól szenvednek (Shingu 2006, illetve személyes közlés). Erről szól a következő rövid történet, amely az Urabon-kyo Szutrában Mokuren szerzetes története néven szerepel.

⁶³ A mizó leves alapanyagául fermentált szójababból készült barnás pép szolgál.

Mokuren szerzetes, miután elvesztette édesanyját, hosszú és fáradtságos gyakorlás folytán képessé vált a természet feletti dolgok látására, különösen a *gakik* világának észlelésére. Mokuren legnagyobb csalódására édesanyja lelke, akiről pedig azt hitte, hogy a Tiszta Földre⁶⁴ jutott, ugyancsak *gakivá* változott. Mokuren ételt próbált adni édesanyja kínzó éhségtől szenvedő szellemének, a *gaki* azonban végül elutasította ezt, mert akárhányszor próbált is enni, az étel mindannyiszor tűzzé alakult át. Mokuren csupán úgy volt képes anyja szellemének a szenvedéseit enyhíteni, hogy Buddha tanácsára saját ételét áldozta fel anyja és volt szerzetestársai *gakiai* részére. Családjá ezért jutalomból hét generációra felmenően megszabadult a szenvedéstől⁶⁵.

6.4.3. Gyászmunka a sintóista teremtésmítoszban

A *Kodzsiki* („Régi történetek feljegyzései“), az első sintóista mítoszgyűjtemény i.sz. 712-ben keletkezett. A két világháború között meghatározó szerepet játszott az oktatásban és a nacionalista propagandában. A *Kodzsiki* a világ teremtését mondja el, valamint a császári család, a Jamato klán származását tárgyalja. Mind a császár, mint élő isten, mind pedig a sintóizmus, mint az ősi japán vallás kulcsszerepet játszott a két világháború közötti nacionalista ideológiában és nevelésben. A *Kodzsiki* a *Jamato* klán származását Amaterasu Omikami Napistennőig vezeti vissza, így legitimálva transzcendens felmenőkkel a császári hatalmat. (A történeti források szerint egyébként a jelenlegi császári dinasztia a 7. századig tudja visszavezetni származását.) A *Kodzsiki* mítoszait a második világháború után évtizedekig tabunak tekintették, agyonhallgatták, reakcióképpen a második világháborús fasiszta idősokra, mikoris ezeket a mítoszokat – a nemzeti érzések és nacionalista omnipotencia felkorbácsolása szolgálatában – koragyermekkortól kezdve *valós történetekként* oktatták az iskolákban, hasonlóan ahhoz, ahogyan a bibliai hatnapos teremtéstörténetet oktatták a nyugati kultúrkörben.

⁶⁴ A Dzsódó sinsú buddhizmusban a túlvilágon a megtisztulás után ide jutnak a szellemek, ahol Amithaba buddhával találkoznak.

⁶⁵ Mokuren szerzetes története ismert, és ehhez a mítoszhoz köthető az Obon ünnep augusztusban, amikor is az ősök szellemeinek visszalátogatását ünneplik az összegyűlt családok.

A *Kodzsziki* teremtésmítosza Izanami és Izanagi története, amely Shingu értelmezésében részben ugyancsak a gyászolás narratív struktúrájára épül.

A mítosz szerint Izanagit, a teremtő férfi entitást és Izanamit, a teremtő női entitást azzal bízta meg az Istenek Tanácsa, hogy teremtsenek szilárd földet az addigi mocsárszerű szigetkezdemények helyén. A két őszülő isten ezt szexuális egyesülésen keresztül tudja megvalósítani. Történt azonban, hogy Izanami, az őszanya istenség tiszteletlenül, Izanagi, a férfi isten előtt szólalt meg, ezért első gyermekük koraszülött és torzszülött (*hiruko*) lett, akit csónakba helyeztek, és útjára bocsájtottak. Emiatt Izanaminak csak a második nekifutásra sikerül szilárd földet, szigeteket és egyéb isteneket (*kamikat*) szülnie. Amikor azonban a Tűzistent hozza világra, az összeégeti nemi szerveit, Izanami belehal a szülésbe, és a halottak világába, a jomik földjére kerül. Izanagi ekkor leereszkedik utána az alvilágba, hogy visszahozza az élők közé (a mítosz ezen eleme hasonlatos Orfeusz történetéhez, aki alászáll Euridikéért a Hádészba). Izanami szelleme megköszöni, hogy Izanagi eljött érte, de szomorúan közli vele, hogy már evett a jomik táplálékából, ezért nem tud visszatérni az élők közé. Izanagi azonban rábeszéli szerelmét, hogy keresse meg a jomik uralkodóját, akinek hatalmában áll engedélyt adni Izanaminak a visszatérésre. Izanami szelleme el is megy a jomik királyához, előtte azonban nyomatékosan arra kéri Izanagit, hogy amíg ő a jomi királlyal egyezkedik, semmiképpen ne nézze meg a holttestét (szemben Euridikével, aki éppen hogy azért könyörög Orfeusznak, tekintsen rá; másrészt Orfeusz csak úgy tudta volna visszahozni kedvesét az alvilágból, ha nem néz rá). Izanagi csak várt és várt, végül azonban belépett Izanami alvilági palotájába, hajrögzítő fésűjének egy fogával fényt gyűjtött, és elborzadva pillantotta meg Izanami holttestét, amin férgek hada nyüzsgött. Izanagi rémülten elfutott, Izanami szelleme pedig, látván, hogy Izanagi ránézett porladó testére, rettenetesen elszégyellte magát, majd gyilkos gyűlölet ébredt benne kedvesével szemben, aki így megszégyenítette és megalázta. Gyilkos dühében és haragjában elhatározta, ráusztja a jomikat Izanagira. Izanagi csak úgy tud elmenekülni, hogy egyik hajrögzítő fésűjét maga mögé dobja, és szőlővé változtatja át. Amíg a démonok a szőlőből falatoznak, Izanagi egérutat nyer, majd amikor újra utoléri, a második hajrögzítő fésűjét dobja el, ami bambuszrügyekké változik, hogy a jomik szintén felfalják. Már majdnem a kijárához ér, mire a démonok harmadszor is utoléri. Ekkor barackokat varázsol az utolsó fésűjéből, így újra sikerül megmenekülnie. Amikor Izanami látja, hogy a démonok

kudarcot vallottak, ő maga ered Izanagi nyomába, aki azonban szerencsésen kijut az élők világába, és egy hatalmas sziklát gördít az alvilág kijárata elé. Izanagi ezután megpihen, majd tisztálkodni kezd. Bal szemének mosása közben születik meg Amaterasu Omikami, a Napistennő, aki nem más, mint a Jamato klán, a császári család ősanija, jobb szemének mosása közben Cukijomi, a Holdistennő, orra mosása közben pedig Susanoo, a Viharisten lát napvilágot.⁶⁶

Shingu a teremtésmítoszt elemezve a következő kapcsolatokat találja a gyászolás és az evés között: Izanami már nem tud visszatérni az élők közé (halott marad), mivel evett a jomik ételéből; a menekülő Izanagi, aki maga is gyászolja Izanami elvesztését, étellel tartóztatja fel a jomikat, a holtak szellemeit. Shingu azt is fontos elemnek tartja, hogy Izanami elengedte, mondhatni megölte az első csecsemőjét, a *hirokut* (torzszülöttet), és hogy maga is szülés közben halt meg. Shingu szerint a szubjektum és objektum felcserélhetősége nyomán a szülés más értelmet is nyer: az elvesztett, elpusztított objektummal történő identifikációt jelenti.

6.4.4. Az Izanami-szindróma

Shingu legjelentősebb hozzájárulása a klinikai elmélethez az Izanami-szindróma megalkotása. Számos olyan női klienssel találkozott, aki súlyos pszichogén evészavaroktól szenvedett, képtelen volt lenyelni például a rizst vagy a kenyeret. A terápia során kiderült, hogy a páciensek diszfágiája (ami gyakran anorexiával társult) magzatelhajtáshoz, halvaszüléshez köthető, fel nem dolgozott veszteségekkel kapcsolatos. Egyik páciense visszatérő álma az volt, hogy valamilyen, a tulajdonát képező tárgy a vízbe esett, majd újra előbukkant a vízből, miközben étellé alakult át, amit azonban a páciens képtelen megenni; az étel égett vagy tüzes volt (pl. megégett kenyér), így összeégette az álmodó száját (akár a *gakik* esetében a két buddhista mítoszban). Shingu egy másik páciense ugyanakkor azt álmodta, hogy elvesztett egy amulettet, amit a lábával kihalászott a vízből, de abban a pillanatban, ahogy az

⁶⁶ A Kodzsiki nyomán.

visszakerült hozzá a tárgy, a kórházban, a pszichiátriai osztályon találta magát. Az álomhoz a páciens azt asszociálta, hogy előző nap a kórházban egy idős hölgy *udon* levest⁶⁷ főzött neki, amit képtelen volt megenni, ugyanis az a tévképzete támadt, hogy a levesben benne van az amulett, és ha megenné a levest, akkor lenyelhetné az amulettet is. Shingu szerint az amulett az elvetélt főtuszt szimbolizálja, amit a páciens képtelen megenni és lenyelni. Az interpretáció után először szorongásos roham tört a páciensre, végül azonban megjött az étvágya, mivel a terápia folytatása során felismerte, hogy tudattalanul az elvetélt magzattal azonosult (Shingu 2006).⁶⁸

Evészavaros női pácienseinek álmaiban Shingu felfigyelt a gyászolás témája köré épülő és az Izanagi-Izanami teremtmítosz történetegységeihez hasonló elemekre (oneirémákra), amelyek újból és újból előbukkantak az álomnarratívákban. A disszertáció terjedelme és jellege nem teszi lehetővé az álomelemzések részletes ismertetését, amelyek azonban megtalálhatók (Shingu 2006) kötetében. Illusztrációképpen most három motívumot emelek ki csupán:

(1) A teremtmítosz elején még nem szilárdultak meg a szigetek, mocsárszerűek; (2) Izanami első magzatát, aki torzszülött volt, vízre bocsátotta, elengedte, elveszítette:

„csúszós terepre értem, a föld nem volt szilárd, hanem mocsárszerű, ahol elejtettem egy csecsemőt”;

„képtelen voltam megállítani egy gyereket, aki beleesett a tóba, majd a tó vize sárrá változott [...] a gyerek véres sarat hányva meghalt”;

„egy gyerek esik a csatornába, akit nem sikerül megmentenem”;

„gyerekek játszanak a tengerparton, valamelyik közülük beleesik a tengerbe, meghal, a gyerek cipője a víz színén úszik”;

„megpróbáltam megmenteni egy gyereket, aki beleesett a szennyvízcsatornába, de nem sikerült [...] később, a szülőfalumban az édesburgonya földeket láttam, nővérem (aki épp várandós volt) néhány burgonyát be akart hozni a lakásba, de nem lehetett, mert a föld már el volt adva, és kenyérgyár épült a helyén”(a páciens képtelen volt a kenyér lenyelésére);

(3) Izanami és Izanagi ambivalens érzelmi viszonyba keveredik, Izanami gyilkos indulatokat táplál Izanagival szemben:

⁶⁷ Udon: japán levesétel metélt tésztával.

⁶⁸ Az esettanulmányból kivonat lett csak publikálva, a további részletek személyes közlésből származnak.

„egy ismeretlen férfi bámul be egy nagy házba, a házban egy kísérteties arcú nő van”;

„az álmodó az anyja által készített ebéd-dobozt (az ún. bentó-t) a folyóba ejti, majd ezek után azt látja, hogy az utat férgek borítják” (emlékeztet arra a jelenetre, amikor Izanagi meglátja Izanami férgekkel borított testét, de megjelenik az étel és az elveszett tárgy közötti kapcsolatra való utalás is);

„az álmodó már majdnem hazaérkezett, csak egy meredek lejtőt kellett volna, hogy megmásszon, de egy férfi visszatartotta” (akárcsak Izanami, akit Izanagi visszatartott, mielőtt visszatérhetett volna az élők közé).

Shingu az Izanami-Izanagi mítoszra utalva az általa körülírt új tünetegyüttesre az Izanami-szindróma elnevezést vezeti be. Olyan típusú evészavarokat jelöl vele, amelyek a magzatelhajtáshoz, spontán abortuszhoz, korai csecsemőhalálhoz vagy halvaszüléshez kötődő elakadt gyászfolyamatokkal kapcsolatosak.

6.4.5. Kulturális referenciák: vetelés, halvaszülés és csecsemőhalál

Ahogy az 5.1.3. alfejeztben láthattuk, Japánban a magzat elgyászolásának évszázados vagy még ősbibb tradíciója van, ez az ún. *mizuko kuyo* (azaz vízgyermek rituálé). Ahogy az *Ajase*-mítosz kapcsán említettem, maga az abortusz a japán kultúrában teljesen elfogadott. Mi több, egészen a 19. századig, főleg az eldugott falvakban, ahol nagy szegénység volt, a csecsemőgyilkosság is bevett szokás volt. A buddhista hiedelmeknek megfelelően úgy tartották, hogy a nem kívánt, vagy a korán meghalt gyermek egy nap majd egy másik testben újjászületik. Ugyanakkor valószínű, hogy számos esetben a meghalt magzat vagy csecsemő anyját büntudat gyötörte, vagy akár üldöztetési fantáziákat élhetett át. Ez az érzés kulturálisan is megerősítést nyert. Japánban sokan még manapság is hisznek a szellemekben, és félnek az erőszakosan meghaltak haragjától és bosszújától, ami az ősi, alapvetően animista shinto vallásból eredeztethető. E hiedelemrendszer a japán szinkretikus jellegű buddhizmusban is tovább él. A napjainkban is népszerű „uranai” jósok a szerencsétlen eseményeket gyakran egy megbékéltetlen lelkű *mizuko*⁶⁹ szellemének a

⁶⁹ A *mizuko* szó jelentése szó szerint „vízgyerek”: így nevezik az elvetélt magzatot.

rosszindulatú praktikáival (*tatari*) magyarázzák, sőt, halála után minden elhunyt „*kaimyo-t*”, azaz új buddhista nevet kap, hogy az eredeti neve említésekor ne térjen vissza.

A *mizuko kuyo* (vízgyermek rituálé) során az asszonyok úgynevezett *jizó* szobrot állítanak meg nem született vagy holtan született magzatuk emlékére a buddhista szentélyek udvarán, az erre a célra elkülönített helyen, majd ráírják a *kaimyo-t*, vagyis azt a nevet, amit a magzat halála után kapott. A kevésbé tehetősek pedig egy már meglévő dzsizóhoz vizet, virágot, gyerekjátékot vagy ételt visznek, vagy csak egyszerűen csak meghajolnak előtte, és bocsánatot kérnek a meg nem született gyermek szellemétől; esetleg ún. *ema*-táblácskát akasztanak ki a buddhista szentélyek környékén az erre kijelölt helyeken, amelyekre üzeneteket, imákat szoktak felírni a meg nem született magzatnak: „aludj békében”, „bocsáss meg” és hasonló tartalmakkal. A táblát általában az anya írja alá, de olyan is van, hogy az apa is, vagy akár az egész család üzen a meg nem született léleknek. Maguk a *jizó* szobrocskák átlényegült Buddha-mosolyú, gyerekarcú és gyerekalkatú szerzetest ábrázolnak, előkével.

Az evés és a gyászolás kapcsolatához kulturális referenciaként megemlíthető még, hogy a japán temetkezési szokásokban a hamvasztás során a család körbeveszi a holttestet tartalmazó koporsót, majd miután elégett a holttest, a családtagok, barátok, beleértve a gyerekeket is, a hamvakból pálcikákkal (hasonlóakkal ahhoz, mint amivel étkeznek) összeszedik a csontokat és belehelyezik az urnába, olyan módon, hogy egy csontot két ember fog meg a pálcikával. Ezért van az, hogy nem illik, illetve balszerencsét hozó dolognak számít, étkezés közben ugyanazon darab ételt két embernek egyszerre megfognia.

6.4.6. Strukturális áomelemzés és ideológiakritika: Shingu és a *nihonjinron* diskurzus

A Kazushige Shingu által kidolgozott strukturális álomsorozat-elemző módszer párhuzamokat tár fel az álom-narratívák és a mítoszok szerkezete között. E

megközelítés nem idegen a pszichoanalízis értelmező tudományától. A nyugati kultúra klasszikus mítoszait már Freud is metaforákként használta fel a páciensei lelki történéseinek megvilágítására kapcsolatot villantva fel pl. a görög Oidipusz-történet és a gyermeki fantáziák, illetve a neurotikus szorongás között. Ez a sajátos, „művészien tudományos” interpretációs megközelítés manapság a pszichoterápiás klinikum keretein túlmutatva számos esetben a humán tudományok, a filozófia, az irodalom vagy az antropológia diszciplínáiban bukkan fel.

Jóllehet, az álomsorozatok vizsgálata a jungiánus analízisben is a tudattalan konfliktusok és komplexusok, akár a „kulturális tudattalan” feltárására is alkalmazott módszer (Koronkai 1999; Henderson 1990), azonban a strukturális álomelemzés különbözik ettől, hiszen a kutató a terápiás térben megmarad a pszichoanalitikus értelmező keretben, nem keres archetípusokat, nem alkalmazza a jungi amplifikáció módszerét, nem is javasolja a homológ struktúrájú mítosz tanulmányozását az analizáltaknak, sőt, nem feltétlenül említi meg az analitikus számára körvonalazódó mítosz-struktúrákat a pácienseknek; módszerére inkább úgy tekint, mint pszichoanalitikus-antropológiai kutatási eszközre, melynek alkalmazása által új mitikus történeteket lehet bevonni a mélylélektan diskurzusába.

Mint láthattuk, Shingu evészavaros páciensei álomtörténet-foszlányaiban Izanagi és Izanami történetének elemeit véli felbukkanni, majd ezen megfigyeléseire és más álom-mítosz elemzéseire alapozva egy új diagnosztikai kategóriát javasol, az Izanami szindrómát. Olyan tünetegyüttes jelöl vele, amelynek hátterében a magzatelhajtáshoz, spontán abortuszhoz, korai csecsemőhalálhoz vagy halvaszüléshez kötődő elakadt gyászfolyamatok állnak, amikor is a páciens - Shingu értelmezését idézve - „képtelen megenni a főtust”, azaz nem jutott túl a veszteség feldolgozásnak orális bekebelezési stációján.

Ami végül Shingu ideológiakritikai munkásságát illet, egyfelől hevesen kritizálja a főleg IPA-analitikusok által képviselt „japán kultúrspecifikus mítoszok által strukturált tudattalan” koncepcióját. Úgy véli ugyanis, hogy az beleilleszthető a nyugati kultúrával, illetve Ázsia más kultúráival szembeni japán öndefiniálási tendenciák *nihonjinron* trendjébe. Másrésztől azonban úgy látom, az Izanami sintó istenségnek a pszichopatológiai diskurzusba történő beemelése által Shingu maga is hozzájárul a *nihonjinron* diskurzus táplálásához. Mindezen megfontolások természetesen nem csökkentik a Shingu által kidolgozott originális strukturalista

álomelemző módszer értékét. Ez tulajdonképpen egy új pszichoanalitikus-antropológiai kutatási paradigmának is tekinthető, melynek alkalmazásával strukturalista metodikával azonosíthatóak az analizáltak álmaiban felbukkanó mítosz-töredékek.

Konklúziók

Utunk végére értünk. Interdiszciplináris jellegű kutatásomban a kultúraközi dialógus kiszélesítésére törekedtem a kelet-ázsiai kollektivista szerkezetű társadalmak lokális lélektani diskurzusai, valamint a döntően individualistának tekintett nyugati kultúra pszichológia tudománya között.

Megpróbáltam megmutatni, hogy az *émikus* leírásokkal plauzibilis módon lehet magyarázni a kollektivista-interdependens szerveződésű társadalmak személyközi viszonyait, valamint tagjainak intrapszichikus történéseit. A kulturális relativizmus jegyében mindez értékes új szempontokkal egészítheti ki a nyugati főáramlati pszichológia és pszichoanalízis etnocentrikus, leginkább az európai és az egyesült államokbeli lélektani iskolák kutatásaira épülő kutatásait.

Minden kultúra másképpen tagolja ki a létezők végtelen lehetőségéből azt a vékonyka szeletet, amit azután valóságnak tekint. A Távol-Kelet kollektivistikus társadalmi az individuumnak jóval kisebb jelentőséget tulajdonítanak, kisebb szerepet és játékeret biztosítanak neki, mint a Nyugat kultúrái. Ez megjelenik a szocializációban, a kommunikációban, a társadalom, a közösségek szerveződésében, a terápiában és a kulturális jelenségekben. A szocializáció során a japán gyerekek azt az üzenetet kapják, hogy próbálkozzanak minél jobban beilleszkedni a kölcsönös függőségek hálójába, legyenek minél érzékenyebb mások szükségleteire, vagyis az interszubsztivitás minősége kulturálisan és a család által meghatározott. (Fülöp 2004) A japán kultúrában a hétköznapi interakciók során az emberek ki-be járnak az *amae*-t adó és kapó, a felnőttek számára regresszív feltöltődést biztosító állapotból és állapotba (Shirashi 1997). Ugyanakkor a Távol-Kelet „énnélkülisége” nem érték Nyugaton, az autonóm, független - és, tegyük hozzá, meglehetősen magányos, izolált - én *hiánya* diszkomfort érzéseket ébreszt a nyugati emberben. (Benedict - Szadahiko 2009).

Disszertációmban a japán kultúrát elsősorban abból a szempontból tárgyaltam, hogy hogyan fogadta be Freud hermeneutikáját, gyógyító módszerét, a

szocializációról alkotott elképzelését és kultúrafelfogását. Azt találtam, hogy a szigetország a pszichoanalízishez is úgy viszonyult, mint a nyugati kultúra más alkotásaihoz, azaz befogadta, ám asszimilálta, saját képére formálta azt. A japán pszichoanalízis, ha szabad így fogalmazni, mintegy ösztönösen ellene szegült a pszichoanalízisben ott rejtőzködő „ödipális imperializmusnak”. Shingu, Ian Parker, Peter Dale, Harumi Befu és számos más kutató rámutatott, hogy a „nemzetspecifikus” japán mélylélektan egyszerre szolgáltatott metaforákat a nemzeti identitás erősítéséhez és a mindenkori politikai hatalom legitimálásához. Az „eredeti”, a nyugati pszichoanalízis lázadó, forradalmi szelleme „az ödipális Nyugat diskurzusa” mind a mai napig, ha nem is ismeretlen, de mégis idegen attitűd maradt a japán kultúrában, szemben a harmóniakereső és identitást építő „hazai” pszichoanalízissel, melyben az anyagyilkossági szándék komplexusának feszültsége végül is elcsitul, a résztvevőkben kapcsolati harmónia alakul ki, és mindenki megbocsát mindenkinek.

Így került már 1912-ben Ohtsuki elméleti építkezésének középpontjába a harmóniát kereső pszichoanalízis, két évtizeddel később, a saját terápiás gyakorlat felé tapogatózva az apa-anya-fiú háromszöget reprezentáló Oidipusz-történet helyébe az anya-fiú diádot hangsúlyosabbá tévő *Ajase*-történet, és az Ödipusz-komplexus helyébe az *Ajase*-komplexus. Újabb két évtized múlva pedig, amikor az ötvenes évek közepén megszületett a japán pszichoanalízis legoriginálisabb hozzájárulása a nemzetközi pszichoanalízishez, ez ugyancsak egy jellegzetesen *nihonjinron* fogalom, az *amae*-képében történt. 1956 és 1971 között Takeo Doi megalkotta a japán szocializáció legjelentősebb modelljét, az *amae*-kapcsolat elemzését. A következő másfél évtizedben pedig az *amae* vizsgálatát kiterjesztette a japán „szelf anatómiájára”, valamint a kommunikáció vizsgálatára.

A japán pszichoanalízis története azt példázza, hogy az *étikus* leírások könnyen csapdába csalhatnak bennünket. Ha az individualizmus tesszük meg minden kultúra alapértékének kortól és földrajzi helytől függetlenül, a keleti normák szinte patológikussá válnak. Ugyanakkor a *nihonjinron* túlzásokba eső japán szociálpszichológusok és pszichoanalitikus antropológusok perspektívájából szemlélve a nyugati embert, az kényszeres módon törekszik énhatárainak a kijelölésére és fenntartására (Kitayama). Japán szemmel nézve könnyen úgy tűnhet, hogy a Nyugat egy illúzió rabja: létezik egy pszichés instancia, az autonóm én, amely

függetlenítheti magát a csoportokhoz és közösségekhez való tartozás gravitációs mezőjétől. Ha pedig erre nem képes a szelf, akkor a nyugati pszichológusok téves meggyőződése szerint valamilyen fogyatékoságról tesz tanúbizonyságot. A nyugati „posztödipális” kultúrára - ezt sugallják a *nihonjinron* pszichológusok - a kollektív „szimbiózis-szorongás”, az elnyeletéstől való félelem jellemző, ez a szorongás pedig megakadályozza a kollektivista kultúrákban megtapasztalható közösségi intimitás megélését.

Az individuumból szóló diskurzust és a kultúraértelmezéseket egyaránt a kultúra alakítja, a kultúra narratívája nagymértékben meghatározza a reflexiót végző szubjektumát is. A japán és általában a kelet-ázsiai pszichológiai diskurzusok szerint az autonóm szelf szociális konstrukció, sokszor illúzió, minden esetre kulturálisan, közösségileg, sőt nemzetileg beágyazott struktúra. Bár megindult a szubjektumra vonatkozó filozófiai kutatások asszimilációja, úgy tűnik, hogy a japán társadalomtudomány diskurzusának mind a mai napig a szorosán kapcsolódó egyedekből felépülő, kollektivistikus, a tradíciókat tiszteletben tartó társadalom felépítése, erősítése és fenntartása az elsődleges célja. A kelet-ázsiai szubjektum lélektanát mind az *étikus*, mind pedig az *émikus* leírások szerint meghatározzák egyfelől a mára már szekularizálódott konfucianus értékek, mint a gyermeki engedelmesség, az illem, az udvariasság, másfelől a kapcsolati harmónia szempontja, ezen belül az együttműködés keresése, az együttműködési szükségleten alapuló (*approval-driven*) kapcsolatok, a jóváhagyás és egyetértés-kereső viselkedés.

A kultúrközi pszichológia szemszögéből nyilvánvaló, hogy a lokális lélektan tudományát szimbolikusan gyarmatosító, vagy öntudatlanul erre törekvő Nyugat-centrikus univerzalista kinyilatkoztatások és *étikus* leírások kevésbé szenzitívek, ezért a pszichológusok, pszichoanalitikusok számára elengedhetetlen a nem-nyugati lélektani diskurzusokban történő elmélyedés. Ennek saját kultúránk megértése szempontjából is rendkívüli jelentősége van. Ez által léphetünk ki ugyanis a megszokott lélektani és mélylélektani narratívák kereteiből, és reflektálhatunk egy külső, új perspektívából a pszichológia kultúrájára, és a kultúrák pszichológiájára. Szummer szemléletes módon hívja fel figyelmünket a nyugati univerzalizmus és etnocentrizmus csapdájára:

Miközben saját metafizikai dogmáinkat és tudományos világmépünket univerzális érvényességűnek véljük, az elefántfejű Ganésát, Hanumánt, a majomistent, a csábító Saktit, a véres kezű Kálit, a sokkarú Visnut vagy a táncoló Sivát a színes képzelőerő egzotikus termékének látjuk csupán. Megfeledkezünk arról, hogy vallásunkat és tudományos világmépünket egyaránt ihletett spirituális, illetve intellektuális képzelőerővel megáldott emberek százai, ezrei, milliói hozták létre, és mi magunk tartjuk fenn kollektív gyakorlataink és intézményrendszereink kifejlesztésével és működtetésével.

Megpróbáltam megmutatni, hogy a lelki jelenségeket és a társas kapcsolatokat leíró kelet-ázsiai etnopszichológiai fogalomtárak és magyarázó elvek a nyugati pszichológiát és pszichoanalízist komplementer módon kiegészítő kultúrspecifikus rendszereket képeznek. Nyugat és Kelet individualisztikus és kollektivistikus társadalmi egymás szemében tükröződve érthetik meg valójában önmagukat, míg ha saját értékrendjükhöz mérik a másik kultúráját, csupán görbetükröt tartanak egymásnak.

A Távol-Keletről szóló pszichológiai diskurzusokban túlságosan sokáig érvényesült az orientalista, illetve önorientalista konstrukciós mód. Ebben a Kelet olyan exotikus Másikként jelent meg, ami - Edward Said kifejezésével élve - a nyugati kultúra „árnyék énje” volt a maga implicit másodrendűségével. Ebben a diskurzusvilágban mindig a Nyugat volt a viszonyítási pont, „a normális”, amihez képest a Kelet a furcsa, megmagyarázandó, *defficiens* „Másik” lehetett csupán. (Said 2000). A lélektan beszédmódja önkéntelenül maga is a Nyugat kulturális kolonializációjához asszisztált, amikor nem ismerte fel ezt a tendenciát, és nem adott teret a lokális lélektani diskurzusoknak. Disszertációmban megpróbáltam rávilágítani, hogy – (Fülöp 2004, 23) szavaival - „/a/z Ázsiában gyakorolt pszichoanalízis a kétféle kultúra érzékeny, mikroszkopikus ötvözésére tett kísérletként fogható fel, és az ázsiai pszichoanalitikusok a két kultúra összekapcsolásának követői lehetnek.”

Glosszárium

aimai na kotoba (あいまいな言葉): homályos beszéd

aizuchi (相槌): a kardkészítő kovácsok egymást követő kalapácsütéseire utalnak a kandzsik, ami simulékony, az egyetértéséről folyamatos visszajelzést adó beszédet jelenti.

Ajase konpurrekusu (阿閨世コンプレックス): Ajase-komplexus, a gyerek és szülő közti gyilkos indulatok kultúraspecifikus japán változata mondhatni az Ödipusz komplexus japán verziója

akirame (諦め): rezignáltság, sztoicizmus.

amae (甘え): feltétel nélküli elfogadásra, regresszív, kényeztető állapot megélésre irányuló szükséglethez kapcsolódó kultúraspecifikus érzések, melyek megélése feltöltődést, éneerősítést, és kölcsönös gratifikációt jelentenek úgy az adónak (amayakasu) mint a kapónak (amaeru) között

amami (甘み): édesség.

arugamama (あるがまま): a világ dolgainak az elfogadását jelenti, egyfajta . "az van, ami van" életfilozófia.

awase (あわせ) hozzáidomuló/**erabi** (選び) választó, **bunka** (文化) kultúra: Mushakoji (1976) felfogásában két típusú kommunikációs stílus létezik (ami valahol egyfajta világnézetnek is tekinthető), az egyik az ún. erabi, azaz a kommunikáció olyan módja, ami által a beszélőtársat meg akarjuk győzni valamiről vagy legalábbis hatni rá az általunk elmondottak által, szemben az awase kommunikációval amikor is a szavak csak halovány utalásokra szolgálnak, ami csak leheletfinoman felvillantja a valóságot és nem próbálja szabatosan leírni azt, és inkább a beszélőtárs befogadóképességében bízunk. Az awase kultúrában nem a szavak jelentése a lényeges, a szavak az észlelt valóság nüanszainak a

felvillantására szolgálnak, és a szavak mögötti ki nem mondott tartalmakra utalnak. Az erabi kultúrában a szavak jelentésének súlya van, és ezek alapján történik a cselekvés.

bushido (武士道): a harcos útja, a szamuráj erkölcs

ema (絵馬): olyan táblácska, amit buddhista szentélyek környékén akasztanak ki az erre kijelölt helyeken, amelyekre üzeneteket, imákat szoktak felírni. Például a meg nem született magzatnak: „aludj békében”, „bocsáss meg” és hasonló tartalmakkal.

enryo-sasshin (遠慮気味さっしん): szerény, tiszteletteljes és visszafogott viselkedés. Az enrio egyik legfontosabb jellemzője a tartózkodó viselkedést, az ego háttérbe szorítását, a ritualizált önkicsinylést, a saját alacsonyabb rendűség hangsúlyozását is jelenti. Az enrio tulajdonképpen több mint szerénység, úgy is nevezhetnénk, hogy „antiasszertivitás”, hiszen a magabiztosság legkisebb jelét is elkerülve folyton bizonytalanságot, habozást illik mutatni mások megszólításakor, kérés, vélemény, vágy, szándék kifejezésekor. A sasshi a találgatni/kitalálni ige, ami által a beszélgetőpartner igyekszik megérteni az indirekt, a ki nem mondott üzenetet. Japán pszichoanalitikusok szerint ez a kommunikációs stílus hasonlít mentalizációhoz illetve a pszichoanalitikus terápia kommunikációs miliójére.

gakik (餓鬼): olyan halottak szellemei, akik nem tudták elengedni földi vágyaikat: ezek a szellemek arra vannak ítéltetve, hogy csak székletet ehetnek éhségük csillapítására, míg a víz tűzzé változik – de az étel ugyancsak tűzzé változhat -, amikor csak inni akarnak belőle. Így a gakik, hacsak nem ajánlanak fel részükre ételt a „jó buddhista hívek”, akik gyakran a gyászoló hozzátartozói, kínzó éhségtől vagy szomjúságtól szenvednek.

gaman (我慢): a kényelmetlen szituációk elviselése zokszó, vagy panaszkodás nélkül

gambaru (頑張る): szellem valami olyasmit jelent, hogy „tarts ki, és törekedj, kérlek”, ne panaszkodj igyekezz a legjobb teljesítményt nyújtani, keményen és

kitartóan dolgozni. Sokak szerint a japán gazdasági csoda a gambaru lelki beállítottság által valósult meg.

gehin (下品): nyersesség.

giri (義理)/**ninjo** (人情): Ruth Benedict meghatározásában a giri morális tartozás a születéstől kezdve mások felé, ami konfliktusban állhat a ninjóval, a „valódi-nem tettett szándékokkal, vágyakkal, vagyis azzal, amit az egyén legszívesebben tenne.

hade (派手): extravagáns.

haji (恥): szégyen.

hanami (花見): tavaszi cseresznyefa virágzaskor a virágok áhítatos nézése.

haragei (腹芸): hasművészet metaforáját is alkalmazzák, ami ugyancsak szavak nélküli, mondhatni zsigeri kommunikációt jelent. A haragei során a zsiger a zsigerral, a „has a hassal” kommunikál, amit egyfajta „kulturális telepátiának”, „művészi gondolatátvitelnek” tekinthetünk.

Hihyōkūkan (批評区間): Kritikai tér. Karatani Kojin és Asada Akira által szerkesztett "posztmodern" társadalomtudományi folyóirat, ami az interdiszciplináris kritikai stúdiumoktól egészen az Otaku-kultúráig, sokféle szociális és kulturális jelenséget tárgyal.

hiruko (蛭子): koraszülött vagy torzszülött.

honne (本音): valós vélemény, valós szándék.

iki no kōzō (「いき」の構造): a sikk, a báj, a kellem struktúrája.

iseiteki (いせいてき): interperszonális kapcsolatok erotikus jellege

ishin-denshin (以心伝心): szívtől a szívnek kommunikációnak nevezik, amivel egyfajta kifinomult egymásra hangolódásra, empátiára utalnak, ami által a kimondatlant is értik a kommunikáló felek.

jimi (地味): egyszerű.

jita gōitsu (自他合): olyan interperszonális kapcsolatok hálózata, amelyben a szelf és a másik közötti határok bizonyos értelemben cseppfolyóssá és átjárhatóvá válnak. A társadalmi koherencia szempontjából ez olyan ideális kapcsolatot jelent az én és a másik között, amelyre összetartó, egységes csoportok tudnak épülni.

jizo (地藏): átlényegült Buddha-mosolyú, gyerekarcú és gyerekalkatú szobrocskák, amelyek szerzetest ábrázolnak előkével, akik tulajdonképpen Boddhiszattvák, azaz olyan megvilágosult lelkek, akik nem lépnek be a Nirvánába, hanem visszatérnek a Földre, segíteni másokat is a "buddhaság" elérésében.

jōhin (じょうひん): kifinomultság.

kaimyo (戒名): új buddhista név, amit halála után az elhunyt kap, hogy az eredeti neve említésekor ne térjen vissza.

kami(k) (神): az ősi japán animista-természetvallásnak a Shintó-nak az istene(i).

kanjinshugi no shakai (間人主義の社会): a kontextualizmusra, a személyköziségre épülő társadalom.

kao (顔): arc a jó hírnév, a szociális szelf, a mások felé mutatott „arc”.

keigo (敬語): magasfokú udvarias nyelvezet.

kejime (けじめ): szószerint a kb. annyit jelent, hogy „megkülönböztető képesség”, azaz a helyzethez, a szerepelvárásokhoz illő, kulturálisan meghatározott helyes cselekvésminta kiválasztásának a helyes ismerete.

kenjōgō (謙譲語): a szerény, alárendelődő beszédmód.

kenka ryoseibai (喧嘩 呂成敗): veszekedés esetén mindkét fél vétkesnek van tekintve, és a közösség részéről szankcionálva lesz.

kojin (個人): egyén.

kokoro (心): a szív, a legbensőbb, a legintimebb lelki élet.

kokugaku (国学): a Japán Nemzeti Tanulmányok mozgalma.

kokuminshugi (国民主義): "egészséges polgári tudatosság" megteremtését célzó a Rekiken, (歴研) azaz a Japán Történelmi Egyesület "projektje".

kokutai (国体): az egységes „nemzetest” kollektív fantáziájának sakura a tavaszi cseresznyevirágzás ünnepe.

kosei no soncho (こせいのそんちよ): az individualitás tisztelete.

mabiki (間引き): a rizspalánták ritkítása, mely kifejezést a népesedés szabályozása céljából történt csecsemőgyilkosságokra is használták.

magokoro v. magoko (まごころ): őszinteség.

makura-kotoba (枕言葉): párnaszót „a gyakori elnézést kérés, illetve az is udvarias gesztusnak számít, ha önmagunkat hibáztatjuk, bocsánatot kérünk még olyankor is amikor nem mi vagyunk a felelősek valami szerencsétlenül alakult dologért. Mindez nem a neuroticitás, hanem a kifinomult jómodor jele.

messhi hoko (滅私奉公): a közösség, a csoport érdekeiért történő önfeladás, önfeláldozás filozófiája.

minzokushigi(民族主義): "etnikai nemzeti tudatosság"

miru na no kinshi (見るな の 禁止): ne nézz tiltás: népmesékben visszatérő motívum.

mishoon (みしよおん): a megszületés, vagy inkább az újramegszületés miatt a szülők felé irányuló neheztelés. Magyarázata, hogy az anya és az apa földi szenvedélyei miatt minden embernek újra végig kell élnie a szenvedéssel teli földi létet.

mizuko kuyo (水子供養): azaz vízgyermek rituálé. Japánban a magzat elgyászolásának egyik széles körben ismert tradíciója amikoris Buddhista szerzetesek fohászkodnak, hogy a gyerek lelkét vegye gondozásba egy Kannon segítő istenség.

muishiki (無意識): tudattalan.

na o oshimu (なお惜しむ): a név "tisztántartása".

naikan (内観): befelé nézést, introspekciót jelent, és így nevezik Yoshimoto Ishin (1916–1988) pszichoterápiás szemlélődő/meditáló módszerét.

nihon no seishin bunseki (日本の精神分析): Japán pszichoanalízis.

nihon no shinrigaku (日本の心理学): Japán pszichológia.

nihonjinron (日本人論): szó szerinti jelentése: a japánokról szóló elméletek, diskurzusok. Egy olyan szellemi mozgalomról van szó, amelynek fókuszában a japánok nemzeti és kulturális identitása áll.

ningen kankei (人間関係): emberi viszonyok.

omiaiai (お見合い): egymás számára ismeretlen fiatalok bemutatása, házasság céljából, gyakran "előre elrendezett" házasság értelmében is használják

onna kotoba (女の言葉) vagy **dzsoszeigo** (女性語): női nyelvezet/beszédmód. A japán nyelvben elkülöníthető a női és a férfias nyelvezet/beszédmód. A nőies nyelvezetben több udvariassági, illetve alárendelő szófordulatot használnak, mint a férfiak nyelvezetükben.

Rakan no szeisinbunseki (ラカンの精神分析): Jacques Lacan pszichoanalízise

seimei bunseki gaku (せいめいぶんせきがく): életanalízis amelynek célja a „harmónikus konfliktus” állapotának az elérése.

senpai (先輩) - kōhai (後輩): a csoporthoz korábban /későbbén érkezett személy. Idősebb-fiatalabb viszony esetében a hierarchiabeli elhelyezkedésnek,

shibumi (渋み): fanyarság

shinkeishitsu (神経質): neuraszténiás jellegű „idegesség”,

shizen (自然, しぜん): a természetet, a természeteset, a magától értetődőt, az adottat, az evidenciát jelenti pl. Sore wa shizen to wakaru koto da. (それは自然と分かることだ), vagyis valami „magáért beszél”, de jelentheti a spontaneitást is. A shizen szó számos szóösszetételben használatos: a shizen hou (természeti törvények), sizen kagaku (természettudományok) az irodalomban sizensugi (naturalizmus).

shizen (自然): természet, természetes, magától értetődő

shūdan-shugi (集団主義): csoportlét, csoporttagság, ami elsődlegessé válik a csoporthoz tartozni vágyó számára, az életét határozza meg a csoport

shutaisei (主体性): szubjektivitás

shuyo (修養): önfegyelem

sonkeigo (尊敬語): tiszteleteli, a beszélgetőtársat „felmagasztaló” beszédmód

sunao na kokoro (素直な心): gyermeki, befogadó tiszta szív A japán kultúrában maga a „gyermeki érzés”, a tisztaszívűség, a naivitás még felnőttek esetében is kulturális érték, hiszen enélkül nem is lehet az amaeru-nak lenni, azaz fogadni a törődést.

tatari (タタリ): egy dühös túlvilági szellem gonoszkodásai egy élővel, különösen olyannal akivel valamiféle kapcsolatban állt (pl. abortusz után a meg nem született lélek anyjának okozott kellemetlenségei)

tate-shakai (縦社会): függőleges társadalom, a japán társadalmi struktúrákban az emberi társulások az archaikus család vagy háztartásmodell mintájára alakulnak ki, amelyeket vertikális viszonyok jellemeznek .

tatemaie (建て前): a szociális elvárásoknak megfelelő, gyakran tettett nem valódi vélemény vagy egyéb szociális közlés.

tayu, (タユ): kacér kurtizán

teineigo (丁寧語): egyszerű udvarias nyelvezet.

toraware (とらわれ): kényszeres jellegű neurózis.

tsūjin (通人): kifinomult dendi

uchi (内) belsőt, míg a **soto** (外) külsőt jelent, és a belső csoporthoz tartozóra (uchi), illetve külső csoporthoz tartozóra, kívülállóra (soto) is alkalmazzák.

uji (氏): klán

ukiyoe (浮世): lebegő világ

uranai (占い): jós, jövendőmondó

wa (倭): béke, **wa** (和): kapcsolati harmónia, békére, harmóniára törekvés, a konfrontáció kerülése, simulékonyság az emberi viszonyokban

wakokoku (倭国): a harmónia országa, így is nevezték a történelem során Japánt.

wakon yōsai, (和魂洋才): kulturális jelszó “a japán szellemiség, nyugati technikával”

Irodalomjegyzék

- Abraham Karl 1970 [1913]. *Dreams and Myths (a Study in Race Psychology)* *Nervous and Mental Disease Monograph Series* No. 15. (reprinted).
- Abraham Karl 1979 [1924]. *Short Study of the Development of the Libido, Viewed in the Light of Mental Disorders*. In: *Selected Papers of Karl Abraham*. Maresfield Reprints, London, Karnac.
- Abraham Karl 1988 [1924]. *Notes on the psycho-analytical investigation and treatment of manic-depressive insanity and allied conditions*. In: *Selected Papers on Psychoanalysis*. London: Maresfield Library.
- Abraham Karl 1997. *Selected Papers on Psycho-Analysis*, Karnac Books.
- Adair, J.G. 2004. *On the indigenization and autochthonization of psychology*.
- Akira, Asada 1989. *Infantile Capitalism and Japan's Postmodernism: A Fairy Tale*. In Miyoshi M., Harootunian, H. D. (eds) *Postmodernism and Japan*. Durham, NC , Duke University Press.
- Allinson, C. W., Hayes, J. 2000. *Cross-national differences in cognitive style: implications for management*. *The International Journal of Human Resource Management*, (11), 1: 161–170.
- Anderson Gayle Curtis 2003. *Marxist History and Postwar Japanese Nationalism*, London, RoutledgeCurzon publisher.
- Aoki Tamotsu (青木保) 1990. *'Nihonbunkaron' no Hen'yō (日本文化論」の變)*, *Phases of Theories of Japanese Culture In Transition*). Tokyo: Chūō Kōron Shinsha.
- Bachnick, J. 1992. *Kejime, defining a shifting self*. In: Rosenberger, N. (ed.) *Japanese sense of self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Balint, Michael 1992/1968. *Basic Fault*. *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. Northwestern University Press.
- Bálint Mihály 1999. *Elsődleges szeretet és pszichoanalitikus technika*, Budapest, Animula .
- Bandyopadhiay, Sibaji 2012. *Bandyopadhiay Reader. An Anthology of Essays*. Kolkata: Jadavpur University Campus.

- Barnlund, D. 1975. *Public and Private Self in Japan and the United States; Communication Styles of Two Cultures*. Tokyo Simul Press.
- Baron-Cohen, S.-Tager-Flusberg, H.-Cohen, D. J. 1993. *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*. Oxford: Oxford University Press.
- Barthes, R. 2005. *L'Empire des Signes*. Points Essais, Seuil.
- Befu, Harumi 1980. A Critique of the Group Model of Japanese Society, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* No. 5/6, 29-43.
- Befu, Harumi (別府春海) 1987. *Ideorogī toshite no nihonbunkaron (イデオロギーとしての日本人論): Nihonjinron as an ideology*. Tokyo: Shisō no Kagakusha.
- Befu, Harumi 2003. Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1, 276-278.
- Benedict, R. & Szadahiko, M. 2009. *Krizantém és kard. A japán kultúra újrafelfedezése*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó.
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the principles of morals and legislation. 1789/1948*. New York: Haffner
- Berlin, Isaiah, 1981. The concept of scientific history. In: *Philosophical Essays of Isaiah Berlin*. New York: Penguin Books.
- Berry John W; Segall Marshall H; Kagitcibasi Cigdem (Eds) 1997. *Handbook of Cross-cultural Psychology*, Vol 3: Social behavior and applications (2nd ed.), Boston: Allyn and Bacon.
- Berry, J. W., Poo rtings, Y. H., Segall, M. H., Dasen P. R. 2002. Cultural factors in psychotherapy, in: *Cross-Cultural Psychology Research and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press. 437-442.
- Blos, P. 1979. *The adolescent passage*. New York: International Universities Press.
- Blowers, G.H. Yang, S.H. 1997. Freud's deshi: The coming of psychoanalysis to Japan. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 33, 115–126.
- Blowers, G.H., & Yang, S.H. 2001. Ohtsuki Kenji and the beginnings of lay analysis in Japan. *International Journal of Psychoanalysis*, 82, 27–42.
- Boas, F. 1975. *Népek, nyelvek, kultúrák. Válogatott írások*. Budapest: Gondolat.
- Bodor Péter 2013. *Szavak, képek, jelentés - Kvalitatív kutatási olvasókönyv*, Budapest, L'Harmattan könyvkiadó.

- Bond, M. H. & Shiraishi, D. 1974. The Japanese patterns of communication and the concept of amae. *The Quarterly Journal of Speech*, 59, 180-185.
- Buda B. 2003. *A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei*. Budapest, Animula.
- Ca Hwang, K. K. 1989. Face and Favor: The Chinese Power Game. *American Journal of Sociology* 92: 4., 944–974.
- Caroline Baillie, Elizabeth Dunn, Yi Zheng (eds.) 2004. Travelling facts. The social construction, distribution, and accumulation of knowledge. Frankfurt/New York, NY: Campus.
- Chen, G. M., Chung, J. 1994. The impact of Confucianism on organizational communication. *Communication Quarterly*, 42, 93–105.
- Chen, X. 2000. Growing up in a collectivistic culture: Socialization and socio-emotional development in Chinese children. In A.L.Comunian & U.P.Gielen (Eds): *International perspectives on Human Development*, Germany, Lengerlich, Pabst, 331-353.
- Cheung King-Kok 1993. *Articulate Silences: Hisaye Yamamoto, Maxine Hong Kingston, Joy Kogawa*. Cornell University Press.
- Chu, R. L. 1989. Empirical research on the psychology of the face. (Kínai nyelven írt, publikálatlan doktori disszertáció).
- Cole, M. 2005. *Kulturális pszichológia*. (Fordította Ragó Anett) , Budapest, Gondolat Kiadó.
- Creighton, M. 1990. Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty Year Pilgrimage. *Ethos*, Vol. 18, No. 3 (Sept. 1990), 279-307.
- Crocker, J., Luhtanen, R. 1990. Collective self-esteem and ingroup bias. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 60–67.
- Czigler István, Halász László & Marton Magda (szerk.) 2002. *Az általánostól a különöségig*. Budapest, Gondolat, 337-356.
- Dale, Peter 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*. New York St. Martin's Press.
- Davies Roger J. & Ikeno Osamu 2002. *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. Tuttle Publishing.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 2004. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*., translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R Lane, London and New York: Continuum.

- Derrida J, 1987. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Devereux, George 1980. *Basic Problems In Ethnopsychiatry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, John 1981. Filozófia és civilizáció (ford. Vajda Mihály.) In: *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Doi, Takeo 1956. Japanese language as an expression of Japanese psychology. *Western Speech* (Los Angeles) 20 (2): 90-96.
- Doi, Takeo 1973. *The anatomy of dependence: The key analysis of Japanese behavior. (Amae no kōzō)*. Tokyo: Kodansha International.
- Doi, Takeo 1973. *The Anatomy of Dependence: Exploring an area of the Japanese psyche: feelings of indulgence*, Tokyo, Kodansha International.
- Doi, Takeo 1986. *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Translated by Mark A. Harbison. Tokyo, Kodansha International.
- Doi, Takeo 2005. *Understanding Amae: The Japanese Concept of Need-Love*. Kent, UK: Global Oriental.
- Durt H. 1997. Quelques aspects de la légende du Roi Ajase (Ajātasatru) dans la tradition canonique bouddhique, *Ebisu*, Volume 15.
- Edgar Andrew & Sedgwick Peter 2005. *Cultural Theory: The Key Concepts*. NY: Routledge.
- Eiser, R. J. 1991. Az interperszonális attribúciók. In: *Szociálpszichológiai tanulmányok*, Budapest, Tankönyvkiadó, 248–271.
- Endo, Fuhito 2002. Kojin Karatani and The Return of the Thirties: Psychoanalysis in/of Japan. *The Semiotic Review Of Books*. Volume 13.1:3-4
- Engebretson, D., Fullmer, D. 1970. Cross-Cultural Differences in Territoriality; Interaction differences of native Japanese, Hawaii Japanese, and American Caucasians. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 261–269.
- Erikson, E. H. 1968. *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Erős Ferenc 1995. Vázlat az analitikus szociálpszichológiáról. I. rész. *Replika*, 19–20.
- Erős Ferenc 1999. A freudi kultúrelmélet időszerűtlensége és időszerűsége. In: *Pszichoanalízis és kultúra*. A Magyar Pszichoanalitikai Egyesület konferenciakötete. Budapest. Animula, 7–14.

- Erős Ferenc 2001: *Analitikus szociálpszichológia*. Budapest, Új Mandátum
- Fejős Zoltán 1995. A szimbolizáció problémája Lévi-Straussnál. In: Kapitány Á. Kapitány G. szerk., *Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Budapest: Oziris – Századvég
- Fejős Zoltán 1995. A szimbolizáció problémája Lévi-Straussnál. In: Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) „*Jelbeszéd az életünk.*” *A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Budapest: Oziris – Századvég.
- Freeman, Daniel M. A. 1998. Emotional Refueling In Development, Mythology, And Cosmology: The Japanese Separation-Individuation Experience. In: S. Akhtar And S. Kramer , eds, . *The Colors Of Childhood*, New York: Jason Aronson. 16-70.
- Freud Sigmund [1912-1913] 1955. Totem and Taboo. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 13. London: Hogarth Press.
- Freud Sigmund 1911. The Handling of Dream-Interpretation in Psycho-Analysis.
- Freud Sigmund 1937. Levél Kenji Ohtsukinak, a Tokiói Pszichoanalitikus Egyesület vezetőségi tagjának, 1937 március 27. - Id.: Taketomo, J. 1990. Cultural Adaptation to Psychoanalysis in Japan, 1912-52 *Social Research* ,Vol. 57, No. 4.
- Freud Sigmund 1982: A pszichoanalízis foglalatja. In: *Esszék*. Budapest Gondolat,
- Freud Sigmund 1985: *Álomfejtés*. Budapest Helikon,
- Freud Sigmund 1986 [1900] *Álomfejtés*, Ford. Hollós István. Budapest Helikon,
- Freud Sigmund 1991 [1923] 1923. Túl az örömelven. *A halálöszton és az életösztonök*. [*Jenseit des Lustprinzips*]. Ford. Kovács Vilma 1923. , Budapest, Múzsák. Legújabbban, in: *SFV* 495-550.
- Freud Sigmund 1995. *Totem és tabu.*, in: Sigmund Freud: *Tömegpszichológia és más társadalomlélektani írások*, Budapest, Cserépfalvi.
- Freud Sigmund 1997 [1917] Az álomtan metapszichológiai kiegészítése. [Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre]. Ford. Májay Péter. In: *SFM VI*. 115-128.
- Freud Sigmund 1997 [1917] Gyász és melankólia. In: Freud, Sigmund: *Ösztonök és ösztonsorsok* Budapest, Filum Kiadó, 129-143.
- Freud Sigmund 1999 [1933], Újabb előadások a lélekelemzésről. Ford. Lengyel József - Erős Ferenc. *SFM VIII*.

- Freud Sigmund 1999 [1933]. *Újabb előadások a lélekelemzésről*. [Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse]. Ford. Lengyel József - Erős Ferenc. *SFM VIII*.
- Freud, Sigmund 1937. Levél Kenji Ohtsukinak, a Tokiói Pszichoanalitikus Egyesület vezetőségi tagjának, 1937 március 27. - Id.: Taketomo, J. 1990. Cultural Adaptation to Psychoanalysis in Japan, 1912-52 *Social Research* ,Vol. 57, No. 4
- Friedman George 2015. *Flashpoints. The Emerging Crisis in Europe*. New York, Doubleday.
- Fülöp Márta 1998. A csoport és a közösség szerepe Japánban. *Pszichológia*, 3, 469-498.
- Fülöp Márta 1999. A pszichoanalízis alkalmazhatósága különböző kultúrákban. In Lust I. (szerk.) *Pszichoanalízis és Kultúra*. 37–51, Budapest. Animula.
- Fülöp Márta 1999a. Students' perception of the role of competition in their respective countries: Hungary, Japan, USA. In A. Ross (Ed.), *Young citizens in Europe* (pp. 195-219. London: University of North London.
- Fülöp Márta 1999b. Japanese students' perception of the role of competition in their country. *Journal of Asian and African Studies*, 31-2. , 148-174.
- Fülöp Márta 2002. A versengés kulturális tükörben. In: Czigler I. – Halász L. – Marton L. M. (szerk.): *Az általánostól a különös*. 337–356. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Fülöp Márta 2003. Társadalmi traumák túlélői nyugaton és keleten: Auschwitz és Hiroshima. In: Erős, F., Bárdos, K., Kardos, P. (szerk) *„Aki nyomot hagyott. In memoriam Virág Teréz*. Budapest .Animula: 88-102.
- Fülöp Márta 2004. A pszichoanalízis története és alkalmazhatósága a japán és a kínai kultúrában. *Thalassa*, (15), 2: 3-25.
- Fülöp Márta 2008. Szenvedély, versengés, szégyen és büntudat japán módra Nacume Szószeki „Kokoro című művében. *Lélekelemzés*, (3) 1: 84–109.
- Fülöp Márta 2009. Kultúraközi és kulturális pszichológia Magyarországon. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 64, 1, 3-83.
- Fülöp Márta 2010. Culture shock and the birth of the modern Japanese novel: Natsume Soseki In: A.N. Eigartaigh, W. Berg. (eds) *Exploring Transculturalism*. Frankfurt: Verlag für Sozialwissenschaften. pp. 63–81.

- Fülöp Márta 2013. *A versengés, a győzelem és a vesztes pszichológiája és kulturális különbségei*, Akadémiai doktori disszertáció tézisei. Letöltve: 2015. május 6., http://real-d.mtak.hu/657/1/dc_346_11_tezisek.pdf.
- Gauntlett John Owen & Hall Robert King 1949. *Kokutai no hongji: cardinal principles of the national entity of Japan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Geertz Clifford 1994. *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások* Ford.: Andor Eszter et al. Budapest, Századvég Kiadó.
- Gibney Frank 1975. *Japan: The Fragile Superpower*. Norton Gibney.
- Glassman, H. 1999. Mokuren no sooshi: The Tale of Mokuren, *Buddhist Literature*, vol. 1, 120-161.
- Goffman, E. 1990. A homlokzatról: A rituális elemek analízise a társas interakcióban. In: Síklaki I. (szerk.) *A szóbeli befolyásolás alapjai*. II. 3–30. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Gudykunst, W. B., Nishida, T. 1993. Communication in Interpersonal and Intergroup Relationships in Japan and the United States. In Gudykunst, W. B. (ed.) *Communication in Japan and the United States*. , Albany, State University of New York Press.
- Gudykunst, W. B., Yoon, Y., Nishida, T. 1987. The Influence Of individualism-collectivism on perceptions of communication in ingroup and outgroup relationships. *Communication Monographs*, 54 (3)., 295–306.
- Gy. Horváth, László 1999. *Japán kulturális lexikon*. Corvina Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen 1990a. A review of Gadamer's Truth and Method truth and method. In: Gail Ormiston & Alan Schrift (Eds.), *The hermeneutic tradition: From Ast to Ricouer* 213-244. New York: State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen 1990b. The hermeneutic claim to universality. In Gayle Ormiston & Alan Schrift (Eds.), *The hermeneutic tradition: From Ast to Ricouer* (pp.245-272). New York: State University of New York Press.
- Haitani K. 1990. The Paradox of Japan's Groupism: Threat to Future Competitiveness? *Asian Survey* ,Vol. 30, No. 3 (Mar., 1990), pp. 237-250.
- Hall, E. T. 1976. *Beyond Culture*. Doubleday, New York .
- Hamaguchi, E. 1982. *Kanjinshugi No Shakai-Nihon*. (Japán, A „Kontextus-társadalom) Touyou Keizai Shinpousha.

- He, A. W. 2001. The language of ambiguity: practices in Chinese heritage language classes. *Discourse Studies*, 3 (1), 75–96.
- Heidegger M. 1991. *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből.* (Fordította Tillmann J.A.) Budapest, Helikon Kiadó
- Heider, F. Simmel, M. 1981. A viselkedés észlelésének kísérleti vizsgálata. In: Csepeli György. (szerk) *A kísérleti társadalom-lélektan főárama*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó. 178–196.
- Heine, S. 1995. Ie-ism (Sacred Familism) and the Discourse of Postmodernism in Relation to Nativism/Nationalism/Nihonism, In Wei-Hsun Fu, Ch., Heine, S. (eds) *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. 25–53. Albany, SUNY Press,
- Henderson, J.L. 1990. The Cultural Unconscious, In. *Shadow and Self: Selected Papers in Analytical Psychology*, Wilmette, IL: Chiron Publications, pp. 103-13.
- Ho, D. Y. F. 1998. Indigenous perspectives. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29 (1), 88– 103.
- Hofstede, G. 1994. *Cultures and Organizations □ Software of the Mind*, London: Hammersmith.
- Hofstede, G. H. 1980. *Culture's Consequences: International Differences In Work-Related Values*. Beverly Hills, Sage Publications,
- Hwang, K. K. 1998. Guanxi And Mientze: Conflict Resolution In Chinese Society. *Intercultural Communication Studies* VII: 1. 1997-1998
- Hymes, D. 1975. A beszélés néprajza. In Pap M., Szépe GY. (szerk.) *Társadalom és nyelv*. 91– 146. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hymes, D. 1983. *Essays in the History of Linguistic Anthropology*. Amsterdam, John Benjamins Publishing.
- In. B. N. Setiadi, A. Supratiknya, W.J. Lonner, & Y.H. Poortinga (Eds.): *Ongoing themes in psychology and culture*
- Indries Krisztián 2007: A kapcsolat mélylélektana. Posztmodern ismeretelméleti irányvonalak a kortárs pszichoanalízis elméletében és gyakorlatában, *Lélekelemzés*, II.évfolyam, első szám, 21 -37
- Indries Krisztián: A kapcsolati harmónia lélektana a kelet-ázsiai kollektivisták társadalmakban *Magyar Pszichológiai Szemle*, 2009. (64. köt.) 1. 179-202. .
- Ishida, T. 1984. Conflict and Its Accommodation: Omote-ura and Uchi-soto Relations. In Krauss, E. S., Rohlen, T. P., Steinhoff, P. G. (eds) *Conflict in Japan*. Hawaii, University of Hawaii Press

- Ishii, K., Reyes, J. A. 2003. Spontaneous attention to word content versus emotional tone: differences among three cultures. *Psychological Science*, 14 (1), 39–46.
- Ishii, S. 1984. Enryo-sasshi communication: A key to understanding Japanese Interpersonal Relations. *Cross Currents*, 11 (1), 49–58.
- Ivey, A. E., D’Andrea, M., Ivey, M. B., & Simek-Morgan, L. 2002. *Counseling and psychotherapy: A multicultural perspective* Boston: Allyn & Bacon (5th ed.).
- Jeremy, Bentham: *An Introduction to the principles of morals and legislation. 1789/1948. New York: Haffner*
- Ji, L.J., Peng, K., & Nisbett, R.E. 2000. Culture, control, and perception of relationships in the environment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 943–955.
- Johnson A. W., Price-Williams, D. 1996. *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*, by Stanford CA: Stanford University Press.
- Johnson Frank A. 1993. *Dependency and Japanese Socialization: Psychoanalytic and Anthropological Investigations Into Amae*. New York, New York University Press.
- Johnson Richard 2004. *Multiplying Methods: From Pluralism to Combination. Practice of Cultural Studies*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE,. 26-43.
- Jones Ernest 1924. Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages. *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 6.
- Kagitcibasi 1997. Individualism and collectivism. In J.W.Berry, H.Segall and C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology*, vol.3 .Social behavior and applications. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Kagitcibasi, C. 2005. Autonomy and relatedness in cultural context: Implications for self and family. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 36, 4, 403-422.
- Kakar, Shudir 2001. *The Essential Writings of Sudhir Kakar*. New Delhi, India: Oxford Univ. Press.
- Karatani K. 1995. *Architecture as Metaphor; Language, Number, Money*. (Translated by Sabu Kohso) MIT Press.
- Karatani Kojin 2007. *Nihon seishin bunseki*. (Japanese psychoanalysis) Paperback Bunko Publisher's House.
- Karatani Kojin and Kohso, Sabu 1998. Uses of Aesthetics: After Orientalism. *Boundary 2*, Vol. 25, No. 2.

- Kawai Hayao 1988. *The Japanese Psyche, Major Motifs in the Fairy Tales of Japan*. Dallas, Texas, Spring Publications, Inc.
- Kawai Hayao 2008. *Buddhism and the art of psychotherapy*, Texas A&M University Press.
- Kenrick, D. M. 1990. *Where Communism Works: The Success of Competitive-Communism in Japan*. Tuttle Publishing.
- Kerényi, Károly 1977. *Görög mitológia*. Budapest, Gondolat.
- Kikuchi Yuko 2004. *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism* (London & New York): Routledge Curzon
- Kim U., KS Yang K.S., K.K. Hwang (eds) 2006. *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. New York, Springer Science + Business Media Inc.
- Kim, U. 2001. Culture, science and indigenous psychologies: An integrated analysis. In Matsumoto, D. (ed.) *Handbook of culture and psychology*. 51–76. Oxford, Oxford University Press.
- Kim, U., Berry, J. W. 1993. *Indigenous Psychologies: Research And Experience In Cultural Context*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- Kim, U., Park, Y. S. 2004. Indigenous psychologies. In Spielberger, C. (ed.) *Encyclopedia Of Applied Psychology*. Oxford, Elsevier Academic Press 263-269.
- Kimura, K. 1912. On psychoanalysis [in Japanese]. *Shinrikenkyu*, 1, 166–171, 226–242.
- Kitagawa Joseph M. 1974. The Japanese *Kokutai* (National Community) History and Myth, *History of Religions*, Vol. 13.3 (Feb., 1974), 209–226.
- Kitayama Osamu 1989. Metaphorization-Making Terms. *International Journal of Psychoanalysis*, 68 (499–509), 499.
- Kitayama Osamu. 2004. Cross cultural varieties in experiencing affect In. eds. Akhtar, Salman - Harold P. Blum (eds.), *The Language of Emotions: Development, Psychopathology, and Technique* Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 33-47.
- Kitayama Shinobu 2007. Asian Psychology Coming of Age. American Association for Psychological Science, Observer Vol.20, No.11 December
- Kitayama Shinobu, Duffy, S., Kawamura, T., & Larsen, J.T. 2003. Perceiving an object and its context in different cultures: A cultural look at the New Look. *Psychological Science*, 14, 201–206.

- Kluckhohn, Clyde 1961. *Anthropology and the Classics*. Providence, Rhode Island: Brown University Press.
- Koestler, A. 1999. *A ló tusz és a robot*. Budapest, Terebess Kiadó (letöltve 2012. 02.04. <http://mek.oszk.hu/01900/01907/01907.htm#12>)
- Kojiki* 1968. translated with an introduction and notes by Philippi, D. L. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Koronkai, B. 1999. *A jungi pszichoterápia*; In: Szakács, F. (szerk.. *Pszichoterápiai vademecum*, Budapest, Animula Könyvkiadó , 93 - 110.
- Kosawa, Heisaku. 1935. Two types of guilt consciousness—Oedipus and Ajase. *Tokyo Journal of Psychoanalysis*, 11; March-April.
- Kosawa, Heisaku. 1954/1931. Two kinds of guilt feelings. The Ajase complex. *Japanese Journal of Psycho-Analysis*, 11.
- Koschman J.V., 1996. *Revolution and Subjectivity in Postwar Japan*, Chicago, The University of Chicago Press
- Kosztolányi Dezső 1978. Taifun. In. Kosztolányi Dezső: *Színházi esték II*. Budapest, Szépirodalmi könyvkiadó, 30.. (A Hét, 1909. okt. 31.)
- Kuki Shūzō. 1930. *Iki no kōzō* (The structure of Chic). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Kwan, V. S. Y., Bond, M. H., Singelis, T. M. 1997. Pancultural Explanation For life satisfaction: Adding relationship harmony to self esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 1081–1051.
- Lacan, Jacques 1977. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Trans. A. Sheridan, Norton, New York & London
- Lacan, Jacques 2002. *Family Complexes in the Formation of the Individual* , Translated by Cormac Gallagher School of Psychotherapy St. Vincent's Hospital, Dublin 4 . (For private circulation only)
- Lacan, Jacques 1966. *Écrits*. Paris, Seuil
- Lacan, Jacques 1981. Preface to the Japanese Edition of the *Écrits* In. *La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*, October, n° 3, 2-3.
- Lacan, Jacques 1998. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, London, W. W. Norton & Company
- László János 1999. *Társas tudás, elbeszélés, identitás*, Budapest- Szentendre Scientia Humana – Kairosz. Lee, M. L. 1997. *The Chinese Concept Of Ren (Forberance) Theory And Empirical analysis* (kínai nyelven. Publikálatlan magiszteri dolgozat), National Taiwan University. Idézi: Hwang, K. K. Guanxi

and Mientze: Conflict Resolution in Chinese Society. *Intercultural Communication Studies* VII: 1 1997–8.

Lénárd Kata 2004. A nyelvzavar-koncepció hermeneutikai értelmezése. In: *Elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében*. Szerk. Erős Ferenc. *Pszichológiai Szemle Könyvtár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 123-137.

Lévi-Strauss, Claude 1971 [1963]. A mítoszok struktúrája. In: *Strukturalizmus*. Budapest, Szerk. Hankiss Elemér Budapest Európa Könyvkiadó

Lévi-Strauss, Claude 1979. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa könyvkiadó

Lévi-Strauss, Claude 2001[1958]. *Strukturális antropológia* I-II. ford. Saly Noémi, Budapest, Osiris

Lévi-Strauss, Calude 1971. A mítosz struktúrája. In: *Strukturalizmus I-II*. (szerk. Hankiss Elemér), Budapest: Európa Kiadó

Lévi-Strauss, Claude 2001 [1958]. *Strukturális antropológia* I-II. ford. Saly Noémi, Budapest, Osiris

LeVine, R. A. 1987. Beyond the Average Expectable Environment of Psychoanalysis: Crosscultural Evidence on Mother-Child Interaction. Presentation , Chicago: Symposium on culture and Human Development, University of Chicago.

LI, C., Kwan, S. Y., Bond, M. H. 1999. Nomological Network Of Relationship Harmony for Chinese. In Lonner, W. L., Dinnel, D. L., Et Al. (Eds) *Measuring Past, Present, And Future In Cross-Cultural Psychology*. 396–405. Amsterdam, The Netherlands. Swets & Zeitlinger, Lisse,

Longhurst Brian, Smith, Greg, Bagnall Gaynor, Crawford, Garry and Michael Ogborn 2008. *Introducing Cultural Studies*, , London, Pearson.

Lowell Edmunds 2006. *Oedipus*. In: *Gods and Heroes of the Ancient World*, London/New York: Routledge.

Lust Iván 1999. Vágy és hatalom. *Thalassa*, 10, 2–3: 7–44.

Macpherson C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.

Mahler Margaret S. - Pine Fred - Bergman Anni 1975. *The psychological birth of the human infant : symbiosis and individuation*. New York: Basic Books.

Malinowski Bronislaw 1927. *Sex and repression in savage society*. London, Routledge Classics (Psychology Press).

- Malinowski Bronislaw 1929, *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. New York: Horace Liveright.
- Malinowski, Bronislaw 1960. A scientific theory of culture. In. : *A scientific theory of culture and other essays*, pp. 1-144. New York: Oxford University Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, Shinobu 1991. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 20, 568–579.
- Matsumoto D. R. 2003. A kultúra és az én. Markus és Kitayama független és kölcsönös függőségi énfelfogásról szóló elméletének empirikus ellenőrzése. In. Nguyen, Luu Lan Anh - Fülöp Márta (szerk) *Kultúra és pszichológia*.
- Matsumoto, D. R. 2002. *The New Japan: Debunking Seven Cultural Stereotypes*. Intercultural Press, London.
- Matsumoto, Michihiro & Boyé Lafayette De Mente. 2005. 『「日本語らしさ」を英語にできますか?』 *Japanese in Plain English*, Bilingual books, Tokyo, Kōdansha Intānashonaru.
- Maynard, S. K. 1997. *Japanese Communication: Language and Thought in Context*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Mead Margaret 1970. *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*. Budapest: Gondolat.
- Miike, Y. 2003. Japanese enryo-sasshi communication and the psychology of amae: reconsideration and reconceptualization. *Keio Communication Review*, 25, 93–115.
- Mills, D. E. 1970. *A Collection of Tales from Uji: A Study and Translation of Uji shui monogatari*.
- Minami, Hiroshi 1980. *Nihonjinron no keifu (The Genealogy of Nihonjinron)*, Kōdansha.
- Ming, Dong Gu 2006. *Chinese Theories of Fiction: A Non-Western Narrative System*, State University of New York Press.
- Miyahara, A. 2000. Toward Theorizing Japanese Interpersonal Communication Competence from a Non-Western Perspective. *American Communication Journal*, 3 (3).
- Mizutani, O., Mizutani, N. 1988. *How to be polite in Japanese?* Tokio *Japan Times*.

- Morgan, Lewis Henry 1961. *Az ősi társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Morton, J. & Frith, U. 1995. Structural approaches to developmental psychopathology. In: D. Cicchetti & D. J. Cohen (Eds.), *Developmental psychopathology* 357 – 390. New York: Wiley. Vol 1.
- Moscovici, S. 2002. A szociális reprezentációk elmélete, In. *Társadalomlélektan*. Válogatott tanulmányok, László János szerkesztésében. Budapest: Osiris, 210-290.,
- Murakami Haruki 2013. *Kafka a tengerparton*, Budapest Geopen Kiadó.
- Mushakoji, K. 1976. The Cultural Premises of Japanese Diplomacy. In: *The Silent Power – Japan's Identity and World Role*. Simul Press, Tokyo, Japan Center for Education Exchange.
- Nguyen Luu Lan Anh 2003. Lehet-e összehasonlító a pszichológia, ha kulturális? In: Nguyen Luu Lan Anh., Fülöp Márta (szerk.) *Kultúra és pszichológia*. Budapest, Osiris kiadó
- Nguyen Luu Lan Anh és Fülöp Márta (szerk.) 2003. *Kultúra és pszichológia*. Budapest. Osiris.
- Nguyen, L. L. A., Fülöp M. (szerk.) *Kultúra és pszichológia*. Osiris kiadó, Budapest.
- Nisbett, R.E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. 2001. Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition. *Psychological Review*, 108, 291–310.
- Nishida Kitaro 1991. *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. , Honolulu, University of Hawaii Press.
- Nishida T. 1979. An Analysis of a Cultural Concept Affecting Japanese *Interpersonal Communication*. *Communication*, 6, 69–80.
- Odin Steve 1996. *The Social Self in Zen and American Pragmatism*. New York: SUNY Press.
- Oe Kenzaburo 1995. *Japan, the Ambiguous and Myself*. Tokyo, Kodansha International,
- Ohtsuki, K. 1912. Psychology of Forgetting [in Japanese]. *Shinrikenkyu*, 1, 355–394.
- Oishi, S. 2000. Goals As Cornerstones of subjective well-being: Linking individuals and cultures. In E. Diener & E. M. Suh (Eds.), *Culture and subjective well-being* 87-112. . Cambridge, MA: Bradford.

- Okabe, K. 1988. Indirect speech acts of the Japanese. In KINCAID, D. L. (ed.) *Communication theory: Eastern and Western perspectives*. Academic Press, San Diego, CA
- OKABE, R. 1983. Cultural assumptions of east and west: Japan and the U.S, In: GUDYKUNST, W. (ed.) *Intercultural communication theory*. Beverly Hills, CA, Sage,
- Okinogi, Keigo 1992. *Amae* as seen in diverse interpersonal interactions, *Infant Mental Health Journal*, Volume 13, Issue 1, pages 18–25, Spring.
- Okinogi Keigo 1995. A history of psychoanalysis in Japan. In Peter Kutter (Ed.), *Psychoanalysis international, a guide to psychoanalysis throughout the world* (Vol. 2. . Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.,
- Okinogi Keigo 2009. Psychoanalysis in Japan. In: Akhtar, Salman (ed.), 2009. *Freud and the Far East: Psychoanalytic perspectives on the people and culture of China, Japan, and Korea*. Lanham, MD, US: Jason Aronson, 9-25.
- Orbán Jolán 1997 Freud különböző olvasatai -- Lacan és Derrida, *Thalassa*, 1997/1, 72-99.
- Parker Ian 2004. *Qualitative Psychology: Introducing Radical Research*, Buckingham: Open University Press.
- Parker Ian 2008. *Japan In Analysis: Cultures Of The Unconscious*. Palgrave Macmillan Publisher.
- Parker, Ian 2002. *Critical Discursive Psychology*. London: Palgrave.
- Parsons Anne 1964. Is the Oedipus Complex Universal? The Jones-Malinowski Debate Revisited and a South Italian “Nuclear Complex.” *Psychoanalytic Study of Society*, vol. 3.
- Perron Roger 2005. Oedipus complex; Father complex In. Alain de Mijolla (chief editor) *International Dictionary of Psychoanalysis*,, Detroit, Thomson Gale.
- Pike Kenneth Lee (ed.) 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of Science Structure of Human Behavior* (2nd ed.), The Hague, Netherlands: Mouton.
- Pisztora, F. 1968. A pszichiátriai kórformákat meghatározó geographiai, climatológiai, biológiai, szociológiai, ethno-pszichológiai és kulturális tényezők Algériában. *Ideggyógyászati Szemle* 6810. 456-472
- PLÉH Csaba 2010: *A lélektan története*, Budapest, Osiris

- Radcliffe-Brown, A. R. 1997. A funkció fogalma a társadalomtudományban. In: Bohannon, P. - Glazer, M. (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem Kiadó, 419–435.
- Radcliffe-Brown, A. R. 2004. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Budapest, Csokonai Kiadó
- Reich Wilhelm 1946. *The mass psychology of fascism* (T. P. Wolfe, Trans.). New York: Orgone Institute;
- Róheim Geza 1950. *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and the Unconscious*, Simi Walley, Schwabe Books
- Róheim Géza 2009. *Ádám álma*. Budapest, Múlt és Jövő
- Roheim, Geza. 1993 (1953). *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Edited by Alan Dundes, Princeton, New Jersey Princeton University Press
- Rosaldo Michelle Z. 1984. Toward an anthropology of self and feeling. In *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. R. A. Shweder and R. A. LeVine, . Cambridge, UK: Cambridge University Press. 137–157.
- Ross Mouer & Sugimoto Yoshio 1986. *Images of Japanese Society*, London: Routledge.
- Rubin, J. B. 2003. Close Encounters of a New Kind: Toward an Integration of Psychoanalysis and Buddhism In: *Encountering Buddhism: Western psychology and Buddhist teachings* (edited by Segall, Seth Robert), State University, , Albany, New York Press 31-61.
- Said, E. W. 2000. *Orientalizmus*. Budapest, Európa kiadó.
- Sándor, M., Fülöp M, Berkics, M., Xie, X. 2007. A megosztó viselkedés kulturális és helyzeti meghatározói magyar és kínai óvodáskorú gyerekeknél. *Pszichológia*, 27, (4.) 281-310.
- Sárkány M. 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest L'Harmattan, 31–43.
- Schafer Roy 1980. Narration in the Psychoanalytic Dialogue. *Critical Inquiry* 7:29-53.
- Schafer Roy 1981. *Narrative Actions in Psychoanalysis*. Worcester, Mass.: Clark University Press.
- Schafer Roy, 1979. The Appreciative Analytic Attitude and the Construction of Multiple Histories. *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 2:3-24.

- Segall, Marshall H.; Lonner, Walter J.; Berry, John W. 1998. Cross-cultural psychology as a scholarly discipline: On the flowering of culture in behavioral research. *American Psychologist*, Vol 53 (10), 1998, 1101-1110.
- Shin'ya, Ogasawara, 1996. *The Instance (Agency) of the Letter in the Japanese Unconscious*. Transl. by Jack W. Stone. University of Missouri
- Shingu Kazushige 2006. *Japanese Myth, Buddhist Legend, and the Structural Analysis of Clinical Dreams In Relation To the Mourning Process*, Summer 2006 - Issue 37.
- Shingu Kazushige 2009. Oedipus and the Other in Japan, *Annual Review of Critical Psychology* (7), 277-285.
- Shingu Kazushige 新宮一成 1989年. 『ラカンの精神分析』 (Lacan pszichoanalízise) (講談社現代新書 1995年)
- Shingu, Kazushige 1988. 新宮一成 1989年. 『夢と構造』 (Álom és struktúra) (弘文堂 1988年) 115-129. Yogyakarta, Indonesia: International Association for Cross Cultural Psychology
- Shingu, Kazushige 2004. *Being Irrational - Lacan, the Objet and the Golden Mean* -. (trans. Michael Radich), Tokyo, Gakuju Shoin
- Shingu, Kazushige 2005. Freud, Lacan and Japan. The Summer 2005 edition of *The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*, 34, pp. 48-62 (magyarul: Freud, Lacan és Japan Shingu, *Thalassa*, (18) 2007, 1: 27-41)
- Spiro, Melford E. 1983. *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- St. Clair, Robert N. 2004. The Phenomenology of Self Across Cultures. *Intercultural Communication Studies* (XIII), 1: 8-26.
- Steiner George 1990. *Örök Antigóné*. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Sugimoto Yoshio & Ross Mouer (eds.) 1989. *Constructs for Understanding Japan*, London and New York, Kegan Paul International.
- Sugimoto Yoshio and Mouer, Ross. 1995. *Nihonjinron no Hōteishiki* (日本人論の方程式, (The Equation of Nihonjinron). Tokyo, Japan: Chikuma Shobō.
- Sugimoto Yoshio and Ross Mourer. 1982. *Nihonjin wa 「Nihonteki」 ka* (日本人は「日本的」か), *A "tipikus" japán ember* Tokyo, Tōyō Keizai Shinpōsha

- Sukehiro, Hirakawa (平川祐弘) 1976. *Wakon Yōsai no Keifu* (和魂洋才の系譜), Japanese Spirit Western Technology, Tokyo, Kawade Bungei Shinsho
- Szántó R. T. 1995. Margaret Mead, Derek Freeman, Szamoa és az igazság. *Magyar Tudomány*, 10: 1245-1251.
- Szilágyi Gyöngyi 2008. Japán mentalitás – Japán pszichoterápiák és tanácsadás (előadás). Elhangzott: Útkeresés: kelepcek és megoldások a terápiában, tanácsadásban, képzésben a Pszichoterápia folyóirat negyedik konferenciáján.
- Szophoklész 1959. Oedipus király. In: *Szophoklész drámái*. Magyar Budapest, Helikon.
- Szummer Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka. A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Cserépfalvi - MTA Pszichológiai Intézete.
- Szummer Csaba 2014. *Freud, avagy a modernitás mítosza. (Tanulmányok és esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról)* Budapest KGRE - L'Harmattan,.
- Takatori M. 1975. *Nihonteki-shikō no genkei (Original types of Japanese thinking)*, Tokyo Kodansha gendai shinsho.
- Takatsugu Sasaki 1980. *Chichioya hahaoya okite (Az apa, az anya és a törvény)* Tokyo, Serika.
- Tezuka Chizuko 1986. *A Psychological Adjustment of Japanese Students Studying at American Universities from the Perspective of Amae*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Minnesota, Minneapolis, MN.
- Tezuka Chizuko 1992. Awase and Sunao in Japanese Communication and their Implications for Cross-Cultural Communication. *Keio Communication Review*, 14: 37-50.
- Tóth László 1999. Róheim Géza és a pszichoanalitikus antropológia. In: Tóth László (szerk.) *Róheim Géza. Új Mandátum*, Budapest, 7-49.
- Triandis H. C. 1994. Theoretical and methodological approaches to the study of collectivism and individualism. In Kim, U., Triandis, H.C. et al. (szerk), *Individualism and collectivism*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Triandis H. C. 2002. Cultural influences on Personality. *Annual Review of Psychology*, 53, 133-160.
- Triandis H. C. 2002. Cultural influences on Personality. *Annual Review of Psychology*, 53, 133-160.

- Tsai, A., Yu, H., Maynard, A. 1999. Motherchild Conflict Resolution Styles Among Chinese College Students. In Lonner W. J., Dinnel, D. L. Et Al. (Eds) *Merging Past, Present, And Future In Cross-Cultural psychology*. In: Selected papers from the fourteenth international congress of the International Association of CrossCultural Psychology. 461–472.
- Tylor E. B. 1988. A kultúra tudománya. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből* I. Szerk. Maróti Andor, . 167-178. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Van Wolferen Karel 1990. *The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation*. New York: Vintage Books.
- Verebély Kincső 1990. Róheim Géza. /A múlt magyar tudósai/ Budapest. Akadémiai Kiadó.
- Verebélyi Kincső 1984. *Bűvös tükör* Budapest, Magvető kiadó.
- Vogel, Ezra F. 2000. *Is Japan Still Number One?* Subang Jaya: Pelanduk Publications.
- Vogel, Ezra F. 1989. *Japan as Number One: Lessons for America*, Publisher: iUniverse.
- Vörös Miklós & Nagy Zsolt 1995. Kultúra és politika a mindennapi életben Bevezetés a kritika kultúrakutatásba *Replika*, 17-18, 31-62.
- Wachtel Nathan 1974. L'acculturation. In. *Faire de l'histoire.*, szerk. Le Goff J. és Nora P., I.kötet: *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 124-146.
- Watsuji, Tetsurō (和辻哲郎). 1962/1935. *Fûdo* (風土) Klíma trans. Geoffrey Bownas, Tokyo, Iwanami Shoten.
- Watsuji, Tetsurō 1949. *Kokutai no hongî*. translated by John Owen Gauntlett. as *Kokutai no hongî. Cardinal principles of the national entity of Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WITTGENSTEIN Ludwig 1963. *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest, Akadémiai kiadó.
- Yalom I. 1997. *Lying on the Couch*. New York: Harper Perennial Ruth.
- Yoshino Kosaku 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London, UK: Routledge.

