

Sociologiska institutionen
Avdelningen för socialantropologi
Lunds Universitet

Den japanska individen

En diskussion om det antropologiska skildrandet av det japanska samhället



LUNDS
UNIVERSITET

SANK02, VT2016

Författare: Victoria Rönn

Handledare: Tova Höjdestrand

Abstrakt

Det japanska samhället är genomsyrat av socialt hierarkiska förhållanden. Bortsett från detta är det sociocentriskt betingat i det att personen är en *del* av helheten, snarare än att samhället består av en samling *individer*. Varför är det på detta sätt? Hur kommer det sig att det japanska samhället tar sig an en så pass annorlunda form i förhållande till det västerländska? Denna uppsats diskuterar den japanska individens förhållande till samhället utifrån tre teoretikers förhållningssätt. Förutom detta vill den jämföra och diskutera olika antropologiska infallsvinklar på "det japanska jaget".

Nyckelord: antropologi, Japan, hierarki, sociocentral, insida och utsida, privat och officiell.

Innehållsförteckning

Abstrakt.....	2
Innehållsförteckning.....	3
Appendix med inhemska termer och begrepp.....	4
1. Inledning.....	6
1.1 Syfte.....	6
1.2 Tidigare forskning.....	7
1.3 Disposition.....	10
1.4 Metod och datainsamling.....	10
1.5 Urvalsprocessen.....	12
2. Benedict.....	14
2.1 <i>The Chrysanthemum and the Sword</i>	14
2.2 <i>On</i>	16
2.3 Delarna som <i>on</i> utgörs av: <i>gimu</i> och <i>giri</i>	17
3. Lebra.....	20
3.1 Lebras tolkning av skam och skuld.....	21
3.2 Den japanska uppfattningen av att vara medmänniska.....	23
3.3 Hjärtat och magen	24
4. Doi.....	26
4.1 Diskrepansen mellan öst och väst.....	26
4.2 <i>Amae</i>	27
4.3 Förhållandet mellan fram- och baksidan.....	27
5. Egen diskussion av materialet.....	29
5.1 Exempel 1.....	29
5.2 Exempel 2.....	30
5.3 Exempel 3.....	31
5.4 Exempel 4.....	32
6. Konklusion.....	34
7. Bibliografi.....	36

Appendix med inhemska termer och begrepp

- amae (甘え) - "eftergivet beroende", inläringen av att både ge och motta tillfredsställelse i intima förhållanden. Huvudsakligen inlärt inom förhållandet mellan mor och barn.
- chuu (忠) - skulden en medborgare känner inför kejsaren och Japan som sin nation (se *gimu*).
- daikokubashira (大黒柱) - "familjens stöttepelare"; en term som vanligtvis syftar på mannen i huset som "brödvinnaren".
- gimu (義務) - skulden en människa känner inför sina föräldrar och förfäder (*ko*) samt Japan som nation (*chuu*). En ovillkorlig skuld som den japanska individen bär med sig från och med födseln till döden, som aldrig kan återgäldas till fullo.
- giri (義理) - plikten en människa känner inför sitt anseende och omvärlden; den andra delen av uppdelningen av *on*.
- hara (腹) - "mage"; står metaforiskt för människans insida tillsammans med *kokoro* och som individens stabilitet i sig själv och dess självkontrollsförmåga.
- hara ga aru (腹がある) - "det finns mage"; att ha en mage innebär att ha den mentala förmågan att suga in alla orosmoment och alla stimuli istället för att låta dem ta över ens tillvaro.
- hara ga ookii (腹が大きい) - "magen är stor"; innebär att en person tål mycket påfrestningar.
- hara no suwatta (腹の座った) - "magen är stadgad"; att ha en stadgad, grundad mage refererar till en stabilitet som rubbas av de flesta stimuli.
- honne (本音) - individens sanna, ärliga röst som inte är influerad av de omgivande sanktionerna och förväntningarna.
- kao (顔) - "ansikte"; står metaforiskt för människans anseende.
- kejime (けじめ) - konsten av att kunna särskilja det privata från det officiella.
- ki no doku (気の毒) - "åh, denna giftiga känsla"; används då en person vill visa sin tacksamhet men på samma gång obekvämligheten den upplever
- ko (こ) - plikten och skulden den japanska individen känner inför sina förfäder och föräldrar (se *gimu*)

kokoro (心) - "hjärta"; står metaforiskt sett för kärnan av människans inre, rena rum.

on (恩) - "skuld"; delas upp i *giri* och *gimu* beroende på vilken skuld det handlar om. Se Benedict.

omote (表) - "framsida"; syftar metaforiskt sett på framsidan som den japanska individen visar upp i officiella sammanhang.

seken (世間) - "omvärlden" eller samhället i helhet.

seken ga warui (世間が悪い) - "*seken* smärtar/ är dålig"; uttrycks då en människa inte anser sig själv passa in i samhällets normer. Används som motpolen till *seken-nami*.

seken ni awaseru kao ga nai (世間に合わせる顔がない) - "det finns inget ansikte att bemöta *seken* med"; uttrycks av en person som anser sig själv ha "tappat ansiktet"/ skambefläckat sitt eget anseende.

seken-nami (世間並) - "en i ledet"; att inte stå ut från mängden, utan passa in i mångfalden.

sekentai (世間体) - individens självmedvetna ansikte i förhållande till omgivningen (*seken*). Med andra ord personen som aktör inom och inför samhället.

soto (外) - "utsida"; står både för utsidan i förhållande till hemmet (den privata sfären) och utsida i allmänhet.

sumimasen (すみません) - "kan inte uppfyllas"; ett uttryck för tacksamhet som samtidigt inflikar en ursäktande ton.

tatema (建て前) - det "presenterade jaget" som individen visar upp inför samhället.

uchi (うち) - "insida", samt "hus" beroende på kontexten.

ura (裏) - "baksida".

dikotomiska begrepp som tas upp:

uchi (うち) - soto (外)

omote (表) - ura (裏)

gimu (義務) - giri (義理)

hara (腹) - kokoro (心)

1. Inledning

För att placera mitt arbete i ett sammanhang är det situerat i ett centralt område inom antropologin, men på samma gång inte. Uppsatsens centrala begrepp är sådana som frekvent tagits upp av flera generationers antropologer; Marcel Mauss lade exempelvis ned en stor del av sin forskning på gåvan, likväl på individualismen i sig. Louis Dumont talade om hierarkins strukturella funktion i samhället och Catherine A. Lutz talar om konceptet av mänskliga känslor. Min uppsats kommer att fokusera på temat "det japanska jaget", och det utifrån tre olika teoretiker som jag subjektivt valt ut på grund av deras relevans inom just detta ämne.

Om man bortser från bakgrundmotivet att erhålla förståelse av fiendens nationella karaktär under det Andra världskriget, har den återkommande brännpunkten av antropologiska japanstudier ständigt varit den japanska individen i förhållande till samhället. En bakomliggande orsak till detta har förmodligen varit den sociocentriska karaktären på det japanska samhället, vilket tydligt utgör en kontrast gentemot den västerländska individualismen. I det japanska samhället styr en ovillkorlig social hierarki som genomsyrar all interaktion som dess befolkning deltar i, samtidigt som den japanska individen uppfattar sig hysa skyldigheter till närapå allt och alla (vilket i sig kan liknas med Mauss diskussioner om gåvor och reciprocitet). I det japanska samhället finns det med andra ord varken egenmakt eller något som är utan kostnad.

Mitt eget bakgrundsmotiv till valet av ämne inför kandidatuppsatsen låg i det att jag själv bott och studerat i Tokyo, Japan. Under tidsförloppet jag spenderade där blev det allt tydligare att det finns underliggande regler som endast kan läras in utantill; få saker är explicita, mycket är underförstått. Bortsett från detta tycktes människor oftare handla med omgivningens i tanken än den egna impulsen. I helhet blev intrycket att japanen är en *del* av det japanska samhället, snarare än att det japanska samhället består av *individer*.

Syfte

Det jag vill åstadkomma med denna uppsats är att diskutera och jämföra olika antropologiska infallsvinklar på "det japanska jaget". Förutom att detta ger mig en större förståelse för de kulturella skillnader i förhållande till väst som det japanska samhället uppfattar som ovillkorliga, är målet även att konkretisera de abstrakta och underliggande komponenter som kan vara svåra att sätta ord på. Eftersom de flesta begrepp som används i detta arbete är inhemska till det japanska språket, ska jag dessutom söka placera dem i sammanhang i syfte att göra dem begripliga för utomstående läsare.

På vilket sätt skildras det japanska jaget utifrån tre olika antropologiska perspektiv?

Finns det någonting universellt som binder dessa samman?

Tidigare forskning

Om man bortser från fokusen som legat på att kartlägga den japanska nationalkaraktären under det Andra världskriget har japanstudier inom antropologin ofta lagt sin fokus på den japanska individens förhållande till samhället. Den sociocentriska karaktären på det japanska samhället utgör en tydlig kontrast gentemot det västerländska som är mer benäget till individualism. Till skillnad från den mer västerländska uppfattningen av individen som en egenmäktig entitet, är japanen mer bunden till omgivningen i det att den uppfattar sig hysa skyldigheter till närapå allt och alla. Det finns med andra ord varken egenmakt eller någonting kostnadsfritt i det japanska samhället, utan den japanska individen är ovillkorligen delaktig både i relationer till sina jämlikar, och de som hyser auktoritet över den.

Nedan följer beskrivningar av återkommande teoretiska begrepp i uppsatsen.

Jaget och individen

Som Lindholm (2007) beskriver det finns det en etablerad föreställning av västerlänningen som utåtriktad och individualistisk (egocentrisk). Den japanska individen påstås i kontrast att vara betydligt mer grupporienterad (sociocentrerad). Då japanens största rädsla ligger i att uteslutas från samhället och gemenskapen, hänger den sig till omgivningens förväntningar. Följaktligen är det inte alltför sällan som en medlem i det japanska samhället håller tillbaka sina känslor och sin subjektiva impuls, för att i största mån undvika konfrontation. Istället finner man en modest och mer återhållsam individ (Lindholm 2007: 205).

Ända sedan John Locke under slutet av 1600-talet definierade självet som "little conscious thinking thing" (ibid: 207) har västerländska tänkare ständigt stått inför dilemmat hur jaget på bästa sätt skall kunna definieras och begränsas. Inom exempelvis den psykologiska disciplinen skildrade Roy Shafer personen som en aktiv agent och självet som reflexivt. Inom antropologin antyddes jaget vara betydligt mer komplext i sin natur. I sin välkända essä om "the notion of self", beskrev Marcel Mauss sättet på vilket den personliga

varelsen förändrades över tiden. Likt Durkheim och Levy-Bruhl menade han att individen ursprungligen var sammanlänkad med klanen och samhället genom dess utförande av rituella roller (Lindholm 2007: 207f).

Den antropologiskt influerade filosofen Amélie Rorty arbetade vidare på Mauss teorier. Hon menade att det fanns två sätt på vilka individens "inre" kunde skildras: det ena sättet innebar att individens insida består av en ren, ovillkorlig själ, medan det andra sättet menade att insidan utgörs ett själv, konstruerat av individens egna styrkor och förmågor. Den andra aspekten, menar Rorty, var en konsekvens av den kapitalistiska transformationen. Folk frigjordes från sina traditionellt feudala skyldigheter till sina medmänniskor och blev således beroende av sina egna kvaliteter. Med andra ord kunde de inneha sina egna erfarenheter och utforska sig själva; individen blev autonom och egenmäktig. Således blev människorna *individer*, fria agenter som anser sig själva vara unika och olika allt omkring dem (Lindholm 2007: 208).

Den sociocentriska och den egocentriska människan

I en sociocentriskt betingad världsbild är människor benägna att absorbera de moraliska kvalitéerna som omfattas av deras familjer, deras kasttillhörighet (i indiska samhällen), samt deras hemtrakter. Bland annat har det uppmärksammats en mer strukturerad form av sociocentrisk identitet i Japan och andra asiatiska samhällen. Inom dessa är jaget lokaliserat inom ett tätt sammanpackat nätverk av sociala skyldigheter och hierarkiska åtskillnader. Som ett resultat av detta finns det ingen fullkomligt självständig individ, utan allting andra medmänniskor gör innehar en effekt på individen (likväl den motsatta riktningen). Dorinne Kondo nämner bland annat under hennes fältstudier i Japan att: "I was never allowed to be an autonomous, freely operating 'individual' ... I was 'always already' caught in webs of relationships" (Lindholm 2007: 211). Hon menar vidare att eftersom det japanska språkbruket i sig varierar beroende på vem man interagerar med, är identiteten och kontexten inte separerbara från varandra.

Att anpassa sitt beteende efter omgivningen behöver dock inte nödvändigtvis innebära att själva personens insida förändras (vilket i sig medför en tydlig kontrast gentemot den västerländska uppfattningen av jaget som någonting konstant). I dess motsats argumenterar Lindholm att man istället kan påstå det motsatta; i och med att den japanska individen ständigt anpassar sig efter den omgivande kontexten, reflekterar den sig själv och sitt eget beteende i en större omfattning. Anpassandet behöver med andra ord inte nödvändigtvis innebära att personen ger upp sitt ego, utan snarare att egot lär sig inneha en

självkontroll. På grund av detta måste de medberoende jagen hantera sina känslor med en yttersta noggrannhet, då de är ytterst måna om att undvika konflikter (ibid: 214). För att konkretisera detta förhållningssätt kan vi se det som att individen bär på en mask inför publiken. Att föra upp masken framför ansiktet innebär inte att individen sig förändras på något sätt, utan endast att den yttre gestalten byter utseende. Således behöver man inte tala om en "falsk" person, som någon som ger upp sin subjektivitet. Det yttre och inre är två åtskilda ting.

Hierarki

Enligt det hierarkiska förhållningssättet delas samhället in i olika auktoriteter. Ställer man det egalitära (jämslällda) idealet som det moderna västerländska samhället genomsyras av, emot den hierarkiskt grundade strukturen uppstår en stark reaktion. Dumont (1970) förklarar att denna reaktion är intimt bunden med den i väst tabubelagda uppfattningen av att alla människor inte skulle vara lika värda, att hierarki dessa dagar är någonting provokativt. Dock är den hierarkiska ställningen är kontextbunden; exempelvis uppfattas maken i vissa kulturer som sin makes underlägsne i officiella sammanhang, medan hon bär på den huvudsakliga auktoriteten i hemmet. Utifrån en egalitär synvinkel skulle de traditionella samhällena vara tolerabla utifrån denna aspekt, samtidigt som denna synvinkel dock oundvikligen misslyckas med att omfatta komplexiteten det innebär att bestå av "olika nivåer". Detta är på grund av att den egalitära synvinkeln ser individen och folket som ensidiga entiteter. Skulle det egalitära förhållningssättet tvingas till att iscensätta olika nivåer skulle alla dessa nivåer vara av samma rang, vilken människa det än talas om (Dumont 1970: 239f).

Förutom detta grundar sig hierarkin i en uppdelning och stratifiering av människor. Varje entitet har en särskild plats, en tillägnad roll i samhället. På detta sätt består inte hierarki endast av distinktion, utan också en komplementär aspekt. Det finns antingen mer eller mindre auktoritära parter, vilka på samma gång är ömsesidigt beroende av varandra (Dumont 1970: 242), vilket i sig tydligt kontrasterar med den moderna egalitära uppfattningen där alla människor läggs på samma plan. Det kanske mest uppenbara exemplet på rangordnandet av människor är det indiska kastsamhället, där grupper av befolkningen ovillkorligen slussas in i förbestämde sysselsättningar enbart beroende på vilken kasttillhörighet de är födda in i. Desto lägre ställd en människa är i sin rang, desto mer "förorenande" yrkesroller blir hon tilldelad. Följaktligen råder det en tydlig segregation mellan de olika kasten (Lindholm 2007: 225). Samtidigt fyller hierarkin i sig en viktig funktion, även för den lägst ställda individen. I och med att den hierarkiska förordningen

vidhåller en social struktur och håller människor på plats, förebyggs anarki. Vilken ordning som helst är bättre än kaos och våld (Lindholm 2007: 227). Ett system har flera komponenter, liksom en kropp har simultant arbetande organ. Med andra ord fyller de alla en funktion (Dumont 1970: 245).

Disposition

Eftersom denna uppsats i helhet bygger på en litteratursökning (till skillnad från empiri) har jag lagt upp den på ett annorlunda sätt i förhållande till instruktionerna. Efter inledningen ger jag alla tre teoretiker varsitt kapitel med tillhörande underkapitel som framhäver deras teoretiska förhållningssätt. Dessutom sammanfattas deras ställningstaganden till de centrala frågeställningarna.

Efteråt följer en diskussion i vilken jag ställer dessa teoretiker i förhållande till varandra, där likheter, olikheter och begrepp analyseras.

Efter diskussionen skildrar jag fyra distinkta scenarier som framkallar sanktioner, till vilka jag sedan applicerar de refererade teoretiska förhållningssätten. Detta är för att ge vikt till de teorier som diskuteras i detta arbete.

Metod och datainsamling

Eftersom jag visste vilket område jag ville utforska och diskutera, men samtidigt inte kunde bestämma mig för vilket fenomen samt vilken frågeställning jag skulle använda mig av, lade jag först och främst mitt fokus på att leta efter litterärt material. Detta kunde omfatta allt från böcker till utlåning på de lokala biblioteken, till akademiska journaler på nätet. Sökorden som användes utgjordes främst av kombinationer såsom "anthropology japan Bourdieu", "anthropology japan family values", "anthropology japan moral", samt "anthropology japanese politeness language".

Den ursprungliga tanken var att jag skulle sätta den socialt undermedvetna japanska hierarkin i en kontext, vilket skulle göra fenomenet i sig mer begripligt för läsare som aldrig personligen tagit del av det japanska samhället. Sedan gick den större tiden åt till att läsa bok efter bok, artikel efter artikel. Bakgrundstanken med detta metodologiska val låg i att jag dels ville erhålla en grundad förståelse för materialet i sig, samt att jag eftersträvade att finna återkommande teman. Detta var i mina ögon ett nödvändigt steg för att sedan kunna göra det viktiga urvalet i att välja ut de mest kompatibla komponenterna till min analytiska diskussion och jämförelse.

Återkommande frågor jag ställde till mig själv gällde identifierandet av de mest relevanta källorna att diskutera och referera till inom just detta område, samt huruvida de vore distinkt åtskilda från varandra då det kom till deras teoretiska förhållningssätt. Eftersom Ruth Benedicts tidiga arbeten är centrala inom detta område eftersökte jag dessutom texter vilka hon refererats i. Baserat på detta tillvägagångssätt var tanken att det med största sannolikhet skulle finnas mycket att diskutera i slutändan.

Ett annat centralt koncept var att dessa teorier skulle innefatta inhemska japanska begrepp vilka inte har bokstavliga översättningar i det engelska språket. Eftersom jag själv har som akademisk bakgrund att jag studerat det japanska språket, har jag rätt förutsättningar för att förstå termers innebörd och kan därmed sätta in dem i sammanhang, vilket kan underlätta och göra dem mer begripliga även för läsare som inte har kunskaper inom det japanska språket.

Hade jag haft tidsutrymmet hade jag övervägt att ändra uppsatsens upplägg från uppstaplat i författarkapitel till tematiska kapitel (exempelvis ett kapitel för skuld, skam etc.). På det sättet hade de reflekterade teorierna involverats i diskussionen från och med första början dock hade det riskerat att bli "plottrigt". Eftersom området i sig (det japanska jaget) förväntades vara relativt okänt för uppsatsens läsare, var det ett didaktiskt beslut jag tog i att bevara uppsatsens ursprungliga struktur. Fastän uppsatsens slutgiltiga disposition må vara en aning repetitiv, spelar det frekventa repeterandet en roll i sig. Eftersom läsaren inte förväntas vara bekant med de inhemska begreppen sedan innan, behövs återkommande förklaringar under textens gång.

Detta är dels på grund av de terminologiska svårigheter som undersökningen utgjordes av. Förutom att termerna i sig var inhemska till japanen, fanns i de flesta fallen inga direkta översättningar till det engelska språket (då dessa begrepp bland annat är intimt bundna med den japanska samhällets uppbyggnad). Sedan blev det också ett dilemma då det kom till sättet på vilket jag skulle förhålla mig till de refererade teoretikernas egna begrepp; skulle jag använda deras egna engelska ord, eller skulle jag självmant översätta dem till svenskan? En annan försvårande omständighet var diskrepansen som råder mellan det engelska och det svenska ordförrådet. Ett exempel på detta är "unrepayable" och förhållandet mellan "shame" och "guilt". Samtidigt gav dock denna problematik mig utmaningen att till fullo *arbeta* med materialet och att placera in de till japanska inhemska koncepten och begreppen i sammanhang för att göra dem begripliga för en utomstående.

Eftersom jag dedikerade kapitel till varje teoretiker valde jag sedan att bringa dem samman i en jämförande diskussion. För att självständigt applicera de teoretiska

förhållningssätten lyfte jag som en del av diskussionskapitlet fram egna fall att sedan applicera dem på, för att kunna relatera materialet till utomstående scenarion.

Urvalsprocessen

Efter att ha läst stora mängder av litterärt material blev det tydligt att jag på nytt behövde utvärdera arbetets infallsvinkel. Materialet var rikt på information och teoretiska förhållningssätt, men ändå inte tillräckligt då det kom till just ämnet *hierarki*. Efter ett individuellt samtal med min handledare kom jag till beslutet att istället rikta in mig på temat "det japanska jaget". Texter som varit svåra att applicera på det föregående ämnet (hierarki) blev istället centrala för mitt ämne och jag kunde efterhand göra urvalet gällande vilka teoretiker att inkludera i detta arbete.

Förutom Benedict valde jag även att inkludera texter av Takie Sugiyama Lebra i mitt arbete. Detta eftersom hon frekvent är refererad till i andra japanstudier. Jag har fått tag på ett av hennes litterära verk (*Identity, Gender, and Status in Japan*) i vilket det fanns mycket relevant material.

Den tredje teoretikern, Takeo Doi, valdes på grund av de ämnen som tas upp i hans texter. Förutom detta tillförde Doi teoretiska koncept som skiljer sig från både Benedict och Lebra, vilket tillför dynamik i diskussionen.

Tidsutrymmet och storleksmallen för kandidatuppsatsen ledde till beslutet att fokusera på dessa tre erkända och distinkta teoretiker, istället för att inkludera ytterligare källor. Att involvera tre infallsvinklar (istället för endast två) resulterar enligt min personliga åsikt i en bättre och bredare analys då det medför mer än endast en för- och motsida i diskussionen.

Då det kom till urvalet av litterära källor mötte jag fler hinder på vägen. För att vara säker på att de slutgiltiga teoretikerna skulle vara relevanta för denna litteraturstudie, läste jag allt från akademiska journaler till böcker som var tillgängliga för utlåning. Motivet bakom detta låg i att försöka finna ett mönster, samt teoretiker som tycktes vara centrala för studieområdet. Dock stötte jag på svårigheter gällande tillgängligheten av vissa material. Ett namn som refererades till aktivt i fler texter var Dorinne Kondo. Då jag försökte finna hennes originaltexter fanns de inte tillgängliga, vare sig på Internet eller i bokform, vilket gjorde det oundvikligt att tvingas välja bort henne från listan av diskuterade teoretiker.

Likt fallet med Dorinne Kondo var det svårt att finna texter som ursprungligen var skrivna av Takeo Doi; som ett resultat av detta valde jag att stället referera till Joseph

Tobins text i Rosenbergers antologi *Japanese Sense of Self* (1994) då han tar upp Dois teoretiska förhållningssätt på ett sammanfattande vis. Förutom detta var Rosenbergers (1994) introduktionskapitel en stor tillgång vid vissa fall; i de fall hon tog upp ett essentiellt ämne som de resterande texterna inte nämnde tillfördes en viktig poäng till analysen.

Till diskussionen använde jag mig huvudsakligen av egna uttänkta scenarion för att göra den mer fristående från teoretikernas material. Dock använde jag mig av vissa texter antologin *Home and Family in Japan: Continuity and Transformation* (Ronald & Alexy 2011). På detta sätt kunde det även flikas in bakgrundsinformation som inte nödvändigtvis togs upp av de refererade teoretikerna.

2. Benedict

Ruth Benedict (1887-1948) var en av de första antropologer som studerade det japanska samhället. Hon var tungt influerad av uppfattningen att personligheten består av ett interrelaterat psykologiskt mönster, snarare än av slumpmässigt sammansatta separata element, och hennes arbete fokuserade främst på det psykologiska konceptet av personlighet (McGee & Warms 2012:195). I sin bok *Patterns of Culture* (1934), jämförde Ruth Benedict bland annat den grundläggande konfigurationen av kultur och personlighet bland olika indianstammar. Genom det arbetet kom hon fram till att varje samhälle innehar dess egen kultur och att medlemmarna som inte kunde leva efter de kulturella förväntningarna således blev utstötta och frustrerade (Caserly & Edgerton 2004).

Benedict ansåg att det finns "ett isomorfiskt förhållande mellan individen och kulturen" (Hornok 2005:203); med andra ord att man kan notera en likhet (trots olikheterna) i människor genom att applicera samma beteckning på individens beteende som på typen av kultur. För att beskriva det isomorfiska förhållandet mellan kultur och individ närmare, ligger kulturens roll i att förse individen med "råmaterial" som sedan kan användas som byggstenar till komponerandet av ett personlighetsmönster. Den omfattande mängden av "råmaterial" (vilket i sig kan variera avsevärt kulturellt emellan) leder till att personlighetsmönstret skapas relativt fritt av individen själv, med tanke på de olika val som denne kan göra. På samma gång styr dock kulturen vilken omfattning av valmöjligheter som finns till individens förfogande. Då kulturens institutioner begränsar antalet valmöjligheter till sådant som passar in i kulturens mallar, formar kulturen alltså individen genom sin kontroll över individens spelrum. Samtidigt är dock inte individen enbart en passiv mottagare, då den också aktivt genomför sina handlingar, något som enligt Benedict, utgör själva kulturen i sig (Hornok 2005: 203f). Utöver det ovan nämnda var Benedict en brinnande kulturrelativist. Till exempel lyfte hon i sitt verk *Anthropology and the Abnormal* (1934) fram vad som anses vara normalt, alternativt abnormalt, är bestämt av kulturen. Således kan vad som uppfattas som abnormalt i en kultur, vara taget för givet i en annan (McGee & Warms 2012:196).

The Chrysanthemum and the Sword

Benedicts välkända verk *The Chrysanthemum and the Sword* skrevs under det andra världskriget. Syftet med detta arbete, liksom annan forskning som utfördes av dåvarande antropologer, var att kartlägga och förstå fienden (som i detta fall utgjordes av axelmakterna

Tyskland, Italien och Japan). Målet var alltså bland annat att uppnå förståelse för den japanska nationalkaraktären.

Under sina studier lade Benedict märke till att det fanns ett tydligt underliggande och reflekterande ramverk av hierarkisk organisering i Japan. Genom sin forskning ställde hon den teoretiska hypotesen att den japanska individen särskiljer och prioriterar sina handlingsmönster genom övervägandet av kretsar av *skyldigheter*. Dessa kretsar som Benedict beskriver representerar plikter individen har gentemot andra människor och grupper.

Kretsarna har ett asymmetriskt förhållande till varandra i det att en krets av mänskliga känslor (det vill säga emotionella och fysiska förnimmelser) är underlägsen i förhållande till en krets av plikt. En orsak till detta är, enligt Benedict, att dessa kretsar håller människan på plats och håller henne tillbaka för hennes eget bästa. Eftersom kretsen av mänskliga känslor styrs av naturliga drivkrafter samt impulsiva infall, vilka är långt ifrån rationella i sin natur, behöver människan begränsas i sina handlingar för sitt eget bästa. Benedict beskriver detta som att det japanska folket har "farliga jag" som behöver hållas tillbaka, förmodligen på grund av deras brist på skuld (inre riktlinjer). Eftersom japanerna i större mån styrs av skam som framkallas av omgivande sanktioner (till skillnad från individuell skuld), kan det beskrivas som att den japanska individen inte är pålitlig att styra sina handlingar korrekt på eget bevåg (Rosenberger 1994:5f). "There was anarchy in the world as long as every nation had absolute sovereignty" (citerad i Benedict 1946: 21). Benedict beskrev med detta utlåtande att den japanska nationen fann det outhärligt att etablera en världsomfattande hierarki - med Japan som den toppstyrande parten, då denna nation till fullo förstod vikten av att anta sin rätta plats.

Det japanska perspektivet skilde sig avsevärt från den dåvarande generella västerländska uppfattningen gällande vilka moraliska grunder som utgjorde en bättre värld. En sådan västerländsk utopivärld skulle innefatta ett frigörande för individen från tyranni, från yttre inblandning och påtvingade belastningar. Med andra ord jämlikhet för lagen, individens rättighet till att själv kunna förbättra sina levnadsomständigheter; att ingen ursprungligen är skyldig något till någon annan. Det återstod helt enkelt inga efterlämningar från den sociala hierarki som tidigare dominerat den äldre världen (Benedict 1946: 45f). I kontrast till den ovanstående västerländska livsfilosofin var ett hierarkiskt betingat beteende lika naturligt för den japanska individen som att andas. Det handlar inte endast om klasskillnader då japanen överväger sitt hierarkiskt betingade beteende; faktorer såsom ålder och relationsbandet till interaktionspartnern innehar också en essentiell roll. Förutom detta

kan samma två personer hysa olika nivåer av respekt inför varandra beroende på sammanhanget. Detta yttrar sig till exempel i att en och samma person tar sig an en annan roll i ögonblicket denne klär sig i en uniform (ibid:48).

I Japan måste varje hälsning och varje kontakt indikera vilken social distans som råder mellan två människor. Med detta menas vilken intimitet relationen mellan de interagerande personerna innefattar. I japanskan finns till exempel fler än ett uttryck för "du" beroende på kontexten, och likaså byts ord ut medan verb kan ha olika stammar. Det japanska språket innefattar alltså ett respektfullt språk, ett språk som speglar det hierarkiskt betingade förhållningssättet två människor har till varandra. Två närstående använder sig däremot exempelvis inte av lika respektfulla, ärofyllda termer gentemot varandra på det sätt som två representanter från olika företag skulle göra. Ett högaktningfullt beteende resulterar med andra ord i en social distans (Benedict 1946:47).

Till exempel kunde en bugning, som anses passande gentemot en motpart, uppfattas som en förolämpning av en person som man interagerar med utifrån en annan hierarkisk ställning - desto mer respektabel och högt uppsatt partnern uppfattas vara, desto djupare bugning. En bugning kan omfatta allt från ett nätt nickande på huvudet, till en knäböjning med både panna och handflator riktade ned mot golvet (Benedict 1946:47f). Med andra ord är interaktionen i sig sammansatt av hierarkiska förhållningssätt i form av anpassat språk och genomtänkta gester, någonting som en japan instinktivt måste överväga innan han interagerar med sin omgivning.

On

Ett återkommande begrepp som Benedict (1946) frekvent tar upp är *on* (恩) (för en mer detaljerad information, se det föregående appendixet). Detta begrepp, vilket närmast översätts till *skyldighet*, syftar på en individs "skulder", från det minsta lilla till det mest omfattande. Konceptet i sig innebär en börda, som någonting individen tvingas dras med. För varje tjänst man får av en medmänniska ackumuleras denna skuld. Japaner söker på grund av detta undvika att bli intrasslade i konsekvenser framkallade av *on*. Att en folkmassa är passiv då en olycka skett handlar alltså varken om en brist på initiativ eller sympati, utan handlar om att medmänniskorna inte vill ge upphov till en skuld som offret sedan kommer vara tvungen att bära med sig livet ut. Det handlar med andra ord om en japansk tolkning av *empati*. En person som hjälper en främling utan att ha något legitimt bakgrundsmotiv blir därmed misstänkt för att eftersträva ett övertag över en annan individ (Benedict 1946:104).

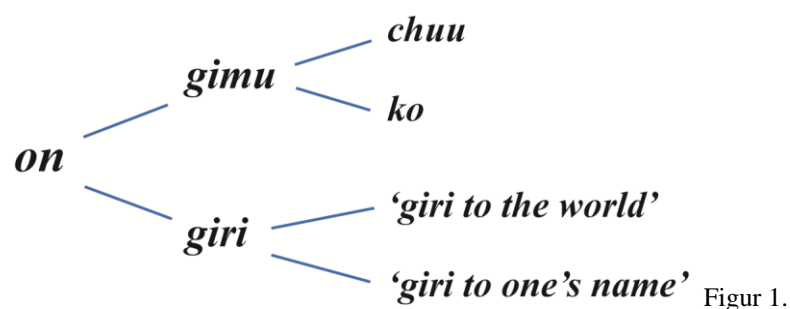
Som ett resultat av detta är de japanska uttryckssätten för tacksamhet generellt laddade med negativa känslor. Till exempel termen *sumimasen*, som både används för att uttrycka ursäktande och tacksamhet, översätts bokstavligt talat som något vilket "inte kan fullföljas" med hänseende till att du inte kan betala tillbaka för tjänsten du just mottagit. Det ovan beskrivna förstärks under sådana sammanhang då de två människorna som interagerar inte är bekanta med varandra. Benedict nämner bland annat i sin text hur en japansk man känner sig oundvikligt obekvämt med faktumet att han just blivit erbjuden en cigarett av någon som han dittills inte haft några sociala band med. Som ett resultat av detta uttrycker han sin obekväma förnimmelse genom uttrycket "[å]h, denna giftiga känsla" (*ki no doku*), ett vanligt uttryck för tacksamhet i sådana situationer. Benedict nämner bland annat hur en av hennes informanter sagt att "[i]t's easier to bear if you come out and acknowledge how bad it makes you feel" (Benedict 1946:105). Med andra ord uttrycker personen som just mottagit en tjänst att han aldrig tänkt återgälda denna tjänst och att han därmed skäms. *Ki no doku* kan alltså översättas dels till "tack" (för cigarett), och dels till "förlåt" (för att jag inte kommer att återgälda det du gjort för mig) (ibid:105). En person uttrycker med andra ord att den är skamsen och förolämpad eftersom den inte anser sig själv vara värdig denna välgörenhet; han är inte värdig tjänsten, alltså är han skyldig den andre någonting tillbaka. Med detta sagt är en mans skuld (*on*) inte hans dygd, utan snarare hans återbetalning av skulden. Man kan alltså tala om en dygd först då han aktivt ägnar sig åt den tacksamhetsbetingade återbetalningen. Förutom detta sorteras *on* in i olika kategorier beroende på den rådande kontexten (ibid: 114).

Delarna som *on* utgörs av: *gimu* och *giri*

On kan delas upp i två kategorier - *gimu* och *giri*. Dessa två åtskilda kategorier följer sina egna regler: det finns de *on*-skulder som är ändlösa och permanenta (både med hänseende till kvantitet och varaktighet), samt de som är mer 'mätbara' och som uppstår under särskilda tillfällen.

Den såkallade permanenta skulden benämns som *gimu* (義務) och denna skuld beskrivs som en skuld vilken individen aldrig kommer kunna betala tillbaka ens en tiotusendel av. En *gimu*-skuld ackumuleras snarare med tiden. En persons *gimu* utgörs dessutom av två sorters skyldigheter: skulden gentemot ens föräldrar och förfäder (*ko*) och plikten en människa upplever sig själv ha inför kejsaren, lagen och Japan som nation (*chuu*).

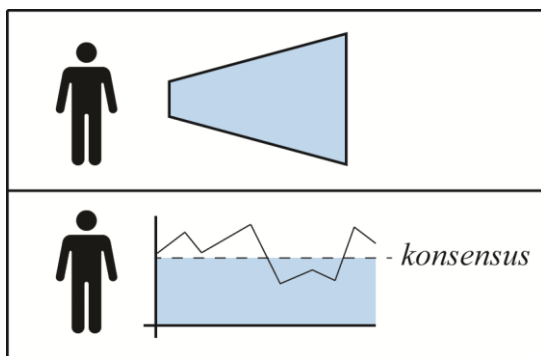
Båda dessa skyldigheter är obligatoriska, ovillkorliga och uppfattas som universella faktorer (115f).



Den andra halvan av *on* benämns som *giri* (義理). En individ är skyldig att återbetala all *giri*, vilket skiljer sig från fallet med *gimu* (Benedict 1946:133). Till skillnad från *gimu* kan *giri* liknas med det västerländska hanterandet av kontanter, det vill säga att då en människa väl återgäldat sin skuld, slutar skulden att förfölja personen (vilket utgör en kontrast mot *gimu* som en människa bär med sig livet ut).

Benedict citerar en av sina informanter som uttryckt att "[i]f a grown son does things for his mother, it is because he loves her and therefore it couldn't be *giri*. You don't work for *giri* when you act from the heart" (Benedict 1946:135). Denna kärlek som informanten talar om hänger samman med blodsbandet en människa har till sina föräldrar. Med andra ord sträcker sig denna släkterelaterade *gimu* endast ut till dem man är blodsrelaterad med. Utifrån en annan synvinkel kan alltså samma person som måste bistå med hjälp till sina svärföräldrar anse sig själv vara "intrasslad med *giri*" (ibid: 135).

Giri kan omfatta allt från tacksamhet gentemot en tidigare erhållen tjänst, till ren och skär hämnd. Och liksom *gimu* utgörs *giri* av en kategorisk uppdelning: '*giri to the world*' beskriver Benedict (1946) som individens *on* att återbetala till omgivningen, medan hon med '*giri to one's name*' syftar på plikten att i största mån skydda sitt ansikte och anseende från skymfer (Benedict 1946: 133).



Figur 2.

Som Figur 2 visar skiljer sig koncepten av *gimu* och *giri* tydligt från varandra. Medan *gimu* (den övre rutan) ständigt ackumuleras eftersom den är ovillkorlig, finns det en slags "mittlinje" för *giri*. Mittlinjen utgör konsensus, balansen då det kommer till skulder. Går skulden över denna mittlinje, upplever personen sig stå i skuld, medan en nedgång nedanför betyder att en annan part står i skuld till personen.

Begreppet 'giri to the world' beskrivs som en plikt som ligger utanför individens egen makt. Individen saknar makt över plikten grund av att alla skyldigheter helt och hållet är uppstyrd enligt omgivningens regler och förutsättningar. Med andra ord skulle det översätta uttalandet "[j]ag kan inte hjälpa det eftersom det är *giri* till världen" lika gärna kunna ersättas med orden "[f]olk kommer inte acceptera något annat från mig" (Benedict 1946:141).

'Giri to one's name' beskrivs som en *giri* vilken ligger utanför kretsarna som omfattar *on*. Till skillnad från den första varianten av *giri*, vilken är mer altruistiskt lagd, är 'giri to one's name' mer egocentrisk (Benedict 1946:145). Denna variant av *giri* kan liknas med det västerländska begreppet *heder* (ibid: 133). 'Giri to one's name' har ett mer intimt förhållande till individens självbild. Den generella uppfattningen i Japan lyder att *en god man känner lika starkt inför förolämpningar som han gör inför de fördelar han tagit del av*; oavsett vilken av dessa det gäller, är återbetalningen ett krav. På grund av detta uppfattas alltid ilska som någonting som uppstår utanför cirkeln av *giri*; den är med andra ord vållad. Som resultat av detta är alltså en person inte nödvändigtvis skamsen över sitt vredesfulla beteende så länge som han lyckas upprätthålla och beskydda sitt namn från skymfer. En god man måste försöka återställa världen in i dess balans igen; vilket ses som en mänsklig dygd (Benedict 1946: 145f).

Denna plikt ('giri to one's name') förutsätter dessutom att människan ska leva enligt sin givna plats i samhället. Ifall människan misslyckas att leva efter denna förväntan har hon ingen rätt att respektera sig själv. Detta är något som utgjorde en stor diskrepans jämsides med de amerikanska lagarna, det att en individ föds in i en position, en roll, och missgynnas möjligheten till att förbättra sina levnadsomständigheter (Benedict 1946: 149).

För att sammanfatta utgörs med andra ord *giri* av en skuld som (till skillnad från *gimu*) kräver ett fullt återgäldande. Det är förväntat att en man, då han brottas med *giri*, ska kunna vända ett blint öga till sin egen uppfattning av vad som är rättvist. Och en man bör fullfölja sin *giri* eftersom han annars kommer bli kallad "en person som inte vet vad *giri* är" av omgivningen, vilket medför skam inför allmänhetens ögon. En man uppfattas alltså som svag ifall han lägger vikt vid sina personliga önskningar då de kolliderar med hans utomstående förpliktelser. Alla situationer bedöms utifrån denna ståndpunkt (Benedict 1946: 140f).

3. Takie Sugiyama Lebra

Takie Sugiyama Lebra är född i Japan. Hon studerade först politisk vetenskap vid Gakushuin University i Tokyo, följt av att hon doktorerade i sociologi vid University of Pittsburg. Hennes forskning har bland annat omfattat etnopsykoterapi, behandlingsmönster och kommunikation, samt reciprocitet och det grundläggande fokuset har ofta legat på inhemska termer och handlingsmönster - detta för att undvika fällan att placera det japanska samhället i rollen som det Andra, vilket är en benägenhet inom det västerländska teorifältet. För nuvarande ämnar Lebra att formulera den kulturella konstruktionen av jaget och den Andre i Japan med hjälp av sina äldre studier. Hon försöker att komma fram med ett alternativ till det västerländska paradigmet av subjektivitet (URL 1).

Fokus med Lebras forskning är att lyfta fram att den japanska individens "jag" skiftar med att det sociala sammanhanget skiftar. Beroende på olika faktorer, som intimiteten till den andra parten och den rituella kontexten, anpassar sig personen i fråga (Rosenberger 1994:9).

Förutom detta omskiftande relationella "jag", lyfter Lebra med sin forskning fram att "det flersidiga jaget", enligt den japanska/inhemska synvinkeln, också innefattar en inre dimension. Till skillnad från människans yttre, och mer lättpåverkade sida, består denna inre kärna av ett mer omfattande fokus på individens egna subjektivitet och självidentifikation (Rosenberger 1994: 15).

Med "the presentational self" menar Lebra den aspekt av individen som syns, som omgivningen kan lägga märke till. Hon påpekar att denna punkt metaforiskt sett ligger i människans ansikte. En människas självmedvetenhet sätts på sin spets då denne hamnar i uppmärksamhetens centrum och som konsekvens kan bedömas och bli värderad av flera parter. Denna självmedvetenhet benämns bland annat som *kao* (顔), japanskans term för "ansikte". Termen *kao* kan dock översättas till heder, värdighet, anseende, etc. Det saknas alltså engelska begrepp som lyckas förmedla den underliggande finkänsligheten i en människas identitet som japanskan beskriver.

Det "presenterade jaget" hålls upp av individens utförande av allt från rutinmässiga handlingar till noterbara framgångar. Personens karriär innehar en essentiell betydelse då det kommer till detta. Företag, likväl som skolor, bär på en viss rang av prestige, vilket resulterar i att alla människor förknippade med dessa påverkas. För att nämna ett exempel tar Lebra upp hur en hemmafrus eget rykte är benäget att påverkas av huruvida

maken får löneförhöjning eller inte, samt vilka framgångar hennes barn åstadkommer inom skolan.

Sedan innehar dessutom publiken, ens omgivning, en lika betydelsefull roll i och med dess positiva eller negativa sanktioner. Med andra ord formges "jaget" dels av sina egna handlingar, dels av de omgivande sanktionerna som dessa handlingar framkallar (Lebra 1994: 106). Denna omgivande publik, eller "omvärld", som Lebra talar om, benämns som *seken* (世間), medan individens självmedvetna ansikte i förhållande till denna omvärld kallas *sekentei* (世間体). Det intima förhållandet mellan *seken* och *sekentei* beskrivs ofta genom metaforiska uttryck såsom att "inte ha ett ansikte att bemöta *seken* med" (*seken ni awaseru kao ga nai*). Det eftersträlvade målet ligger i att vara en *seken-nami* (世間並), det vill säga att vara "en i ledet". Japaner kan beskriva att *sekentei ga warui*, att deras *sekentei* smärtar då de inte uppfattar sig själva leva upp till den av omvärlden satta standarden (Lebra 1994: 107). Individens framträdande i världen kan härvid betraktas som en teaterföreställning; som skådespelare behöver personen inte enbart publik, utan också producenter, medaktörer och personal som arbetar med scenografin. Med andra ord spelar medmänniskorna en essentiell roll då det kommer till bevarandet av det presenterade jaget. Den anseendemedvetna individen förlitar sig därmed på människorna omkring sig, i strävan efter att göra ett anständigt intryck (Lebra 1994: 107). Ett exempel är det gifta paret. En man som är väldigt mån om sitt anseende har tydliga förväntningar på sin hustrus roll i spelet. Hon själv betar sig på grund av detta mer försynt och talar med ett respektfullare språk gentemot maken då de befinner sig inför andras ögon, än annars.

Lebras tolkning av skam och skuld

Lebra anser att skulden är en fullkomligt altruistisk reaktion en människa (Ego) känner efter att på något sätt ha vållat en annan person (Alter) skada. På samma gång kan Egos skuld vara orsakad av Alter; genom att Alter utför vad som av Ego uppfattas vara en ej återbetalbar tjänst eller en självupppoffring. Som ett resultat av detta kommer Ego antingen se Alter som någon väntandes på återbetalning, eller som generöst förlåtande (Lebra 2007:16).

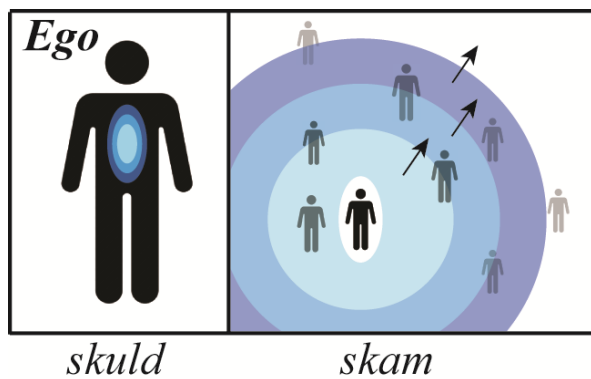
Lebras beskrivning av det japanska skuldbetingade beteendet är nära relaterat med Benedicts diskussion. Skulden i sig upplevs som allra störst då Ego uppfattar sin mottagna *skuld* som någonting som inte är återbetalbart, något som också *skuldgivaren* kan empatisera med. Eftersom den som givit *on* till en annan kan empatisera angående denna

börda är det inte sällan han eller hon förnekar den andres erbjudande om återgäld. Alter kan till och med vara benägen att skylla på sig själv för Egos brister (Lebra 2007: 16).

Till skillnad från situationen gällande skuld utgör statusen en naturlig grundsten för en människas skamkänslighet. Skammen är intimt bunden med ens framträdande, t.ex. genom att presentationen av en själv innehar en så pass betydelsefull roll. Således utgör exponeringen utav *fel* sidor ytterligare en grundsten för huruvida en människa ska känna skam eller inte.

Till exempel ger det oväntade och iögonfallande intrånget av vad som är menat att vara dolt för allmänheten upphov till skam. Därmed är ytterligare en grundsten av skam själva exponeringen inför den tredje mannen. Eftersom denna exponering innehar en essentiell roll för skammen, menar Lebra att skammen är långt distanserad från skuld. Skulden härstammar från och förstärkts av döljandet, medan avslöjandet av skulden ögonblickligen skulle lindra och lossa trycket (Lebra 2007:17). Exponeringen i sig kan dock variera i skala. Och skulle vara minimal ifall Ego endast exponeras för en person. För att känslan av skam ska uppnås behövs dessutom en tredje part som publik. Det är därför skammen är maximerad under sammanhang då den är erfaren 'inför alla'. Det skuldbetingade beteendet sidoblickar från den tredje personen, snarare än att vara en konfrontation mellan öga och öga.

Den ovan nämnda företeelsen tenderar dock att variera beroende på den kulturella variationen. Då det kommer till det japanska samhället läggs en yttersta vikt på det tredje ögats roll då det gäller upprätthållandet, alternativt nedgraderandet, av Egos status; ett tredje öga som tenderar att betraktas som ett anonymt och oändligt håll. Lebra menar att det sociala objektet framför vilket skam är erfaret tenderar att vara underförstått, medan känslan av skuld är riktat mot ett tydligt definierat socialt objekt (Lebra 2007: 19). Människan är fullt medveten om vem den känner sig skyldig till, medan hon omöjligt kan avgöra hur pass långt skammen spridit sig.



Figur 3.

Figur 3 visar skillnaden mellan Lebras koncept av skuld och skam. Medan skulden tenderar att "härdas" och bli alltmer koncentrerad inuti Ego, sprider sig skammen. Med andra ord ökar skulden desto större trycket blir inombords, medan skammen blir alltmer koncentrerad utifrån en kvantitativ aspekt.

Den japanska uppfattningen av att vara medmänniska

Förutom det ovan redovisade stannar inte skammen kvar hos sin upphovsman, utan den tenderar att dra andra med sig; det vill säga, andra som delar samma status som Ego. Det som skambelagts är med andra ord inte endast personen i sig, utan också dennes status.

Individens status härstammar ursprungligen från två källor; medlemskap i en grupp, eller tillhörighet till en viss social kategori (vilket kan gälla både köns- och klasstillhörighet). I och med detta tar Ego del av skam antingen då den åsamkande personen ses som en representant för samma grupp som Ego är en del av, eller då personen tillhör samma sociala kategori.

Detta faktum i sig har en stor inverkan på vilka beslut japaner tar, vare sig det gäller viktiga eller triviala sådana. Eftersom japanerna är *ett* folk, är de måna om helheten, om vilka de vill utge sig vara som just japaner.

I situationer där utländska parter är inblandade tenderar japaner därmed att agera som representanter för ett i deras egna ögon idealiskt Japan. Till exempel råder det en ömsesidig förståelse för att en arbetande japan inte tar semesterdagar från sin tjänst.

Handlingen i sig skulle egentligen vara fullt genomförbar, men trots detta tar sällan personen ifråga emot möjligheten då detta skulle ha en inverkan på både företagets, och på kollegornas, anseende.

Då skammen är kollektivt delad förväntas det att kollektivets medlemmar handlar med försiktighet för att inte åsamka en skam för helheten; likaså anstränger man sig för att åstadkomma framgång och ära som de andra medlemmarna sedan kan ta del av. Det är detta generella delande av andra medlemmars skam som gör det japanska folket intolerant

mot medmänniskor som utför avvikande handlingar. Istället tydliggörs och förväntas det att individen ska anpassa sig till omgivningens förväntningar (Lebra 2007: 20f). Till skillnad från i väst, där samhället uppfattas som en samling *individer*, uppfattar det japanska samhället sålunda individen som en *del* av helheten.

Hjärtat och magen

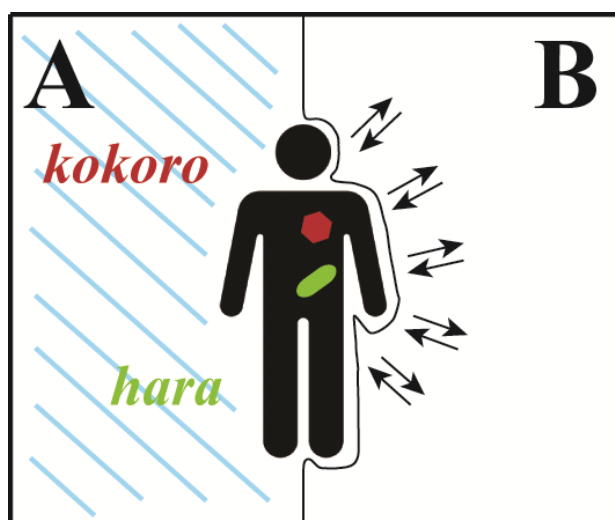
Lebra lyfter fram att den japanska uppfattningen är att människan är tydligt tudelad i ett inre och ett yttre jag. Då det kommer till den kroppsliga symbolismen är jagets stabilitet beläget i magen, *hara* (腹), medan själva kärnan av det inre jaget ligger i hjärtat, *kokoro* (心). Dessa två begrepp syftar båda på det "inre jaget", bara att användningsområdena i sig beror på den rådande kontexten.

"Att ha en *hara*" (*hara ga aru*) eller "att ha en stadig/stabil *hara*" (*hara no suwatta*) refererar till en mental stabilitet vilken inte rubbas av mindre orosmoment. Med "att ha en stor *hara*" menas att ha en mental förmåga att kunna suga in alla slags orosmoment istället för att låta dessa ta över (Lebra 1994:115).

Lebra lyfter bland annat fram hur det japanska folket i sig är obligerade till att lära sig *hara-gei* (腹芸), vilket bokstavligt talat översätts till 'magkonst'. Med detta begrepp menas den indirekta, underliggande kommunikation som tar plats under interaktionen mellan människor. Individen ska med andra ord kunna fånga upp mindre tecken och med dessa förstå vad som sägs "mellan raderna". Med andra ord menar Lebra att japaner sällan använder sig av direkta konfrontationer. Detta resulterar i att magen ofta används metaforiskt i det japanska språket.

Eftersom den metaforiska magen ofta används i uttalanden som syftar på en människas sanna avsikter, kan en japan beskriva det som att "ens smärtfria mage blir undersökt" när en oskyldig människa är misstänkt för någonting (Lebra 2007:122). Magen är med andra ord människans inre "behållare". Dock kan brist på ventilerings av emotionella infall, såsom ilska, leda till att "ens mage når kokpunkten"; det blir för mycket tryck. I det fallet kan det vara nödvändigt att "slita upp" sin mage (eller hjärta), och istället tala uppriktigt med den andra personen. Denna kirurgiska referens gällande magen indikerar den generella svårighet japanerna känner inför att uttrycka sina ärliga känslor under konfrontation med en annan person. Som ett resultat av detta beskriver Lebra den japanska benägenheten att istället "sluka upp" känslorna nere i magen (Lebra 2007:127).

I kärnan av det inre jaget finns *kokoro*, vilket står för hjärta, sentiment, vilja och sinne. Medan det yttre jaget aktivt begränsas av den sociala kontexten är hjärtat spontant och självständigt i sin natur. Förutom detta innefattar den japanska uppfattningen av *kokoro*, *hjärtat*, moralisk överlägsenhet i förhållande till det yttre jaget, då insidan är en behållare av trovärdighet och renhet, till skillnad från de påtryckningar och begränsningar som det yttre är mottagligt för. Denna sammankoppling mellan *kokoro* (det inre jaget) och uppriktighet ger upphov till den paradoxala uppfattningen att "äkta sanning" är obeskrivlig och omöjlig att sätta ord på. Med grund i detta anses ord och uttalanden som potentiellt missvisande, medan tystnad fungerar som en indikator av individens *kokoro* (Lebra 1994: 112).



Figur 4.

Figur 4 visar att det råder en distinkt åtskillnad mellan insidan och utsidan. Eftersom insidan i högsta grad är isolerad från omgivningens intryck är den mer spontan i sin natur. I kontrast mot detta står Egos yttre jag i en ständig relation till omvärlden då detta ständigt anpassar sig till, och speglar den, omgivande kontexten.

Förutom detta förutsätter det japanska samhället att den yrkesmässiga/offentliga sfären är tydligt separerad från den privata sfären (med undantag för då människan i fråga är självföretagare). Den här regeln gällande segregation är asymmetrisk i det att yrkesmässiga krav kan uppfyllas på den privata sfärens bekostnad, medan det motsatta scenariot är fullkomligt otänkbart.

4. Doi

Den siste akademikern vars teoretiska förhållningssätt jag bestämt att analysera och diskutera är Takeo Doi. Doi föddes 1920 i Tokyo, Japan och dog 2009 i samma stad. Han var en japansk psykiatriker som slog igenom med sitt bästsäljande litterära verk *Amae no kozo* (1971; *The Anatomy of Dependence*, 1973) som förmodligen den första till Japan inhemska experten att analysera den japanska uppfattningen av *amae* ("indulgent dependency") och att inneha en vid influens inom den västerländska psykiatrin (URL 2). Hans decennielånga arbete i sig fyller funktionen som en psykoanalytisk bro mellan den japanska kulturen och den västerländska.

Diskrepansen mellan öst och väst

"Here, I cannot help but think that we are seeing a glimpse of a cultural bias specific to Westerners, of regarding themselves as being superior and others as inferior" (Doi 2016:172).

Så som Doi ser det, är det till ens nackdel att med subjektiva bedömningar för att fastställa att Amerika är den överordnade och Japan den underordnade i en dikotomi. Då det amerikanska samhället enligt gamla teoretiska förhållningssätt anses vara en skuldbetingad kultur där en människa följer inre riktlinjer, medan den japanska kulturen styrs av - det vill säga från individens perspektiv - utomstående riktlinjer (i form av negativa och positiva sanktioner), finns det en underliggande men ändå stark övertygelse att de *inre* riktlinjerna är överlägsna i relation till de yttre (Doi:172). Orsaken ligger i det att en människa som känner skuld är självständig, medan den som behöver omgivande sanktioner för att kunna avgöra vad som är rätt är mer beroende i sin natur.

Problemet, enligt Doi, är att skuld och skam hanterats som om de fullkomligt saknade en inbördes relation. Faktum är dock att skuld och skam vanligtvis upplevs simultant, på en och samma gång; detta eftersom de är intimt relaterade med varandra (ibid: 173). Enligt Doi saknas också särskiljning mellan individen och interaktionen som individen deltar i. Det finns en uppdelning, dock i förhållande till sätten på vilka individen relaterar sig till omgivningen. Förutom detta anser Doi att medvetenheten själv är jämnt tudelad mellan "framsido-" och "baksido"-relationer (*omote* och *ura*) i en balansgång utav återhållsamheten och uttryckandet av *amae* (beroende) (Rosenberger 1994: 8).

Amae

I sin bok *The Anatomy of Dependence* (1977) antyder Doi att ett japanskt spädbarn utvecklar en beroende-dimension av "själv", vilket han diskuterar i form av det japanska konceptet *amae* (beroende). Den primära nivån av självet, vilket huvudsakligen är inlärt mellan mor och barn, består i att lärandet att av att både ge och motta tillfredsställelse i intima förhållanden. I sin bok *The Anatomy of the Self* (1986) förklarar Doi vidare att det dikotomiska begreppsparat *omote* och *ura*, vilket bokstavligt talat betyder fram- och baksida, ofta används för att särskilja exakt vad som visas upp inför omvärlden och vad som undanhålls från den. Med andra ord är det japanska jaget tudelat enligt Doi. *Omote* är framsidan av jaget, den sida som individen visar i offentliga sammanhang, medan *ura* är den privata aspekten av jaget; den sida som endast är menad att delas med vänner och familj.

Under den andra delen av utvecklingsprocessen blir japanska barn uppmanade att inte nedvärdera sina begär för *amae* som ett omoget beteende, utan snarare att försöka tillfredsställa sitt beroende på andra håll, utanför familjens räckvidd. Som ett resultat av detta får barnet en insikt om sig själv som inte enbart en dotter eller son av en familj, utan också som en person och medlem av samhället (Tobin 1994:23).

För att sätta det ovan nämnda i en mer konkret tidslinje menar Doi att de två första åren av barnets liv huvudsakligen ägnas åt inläringen av *amae*. De följande fyra åren lär sig barnet sedan konceptet av *kejime* - förmågan att åtskilja *omote* och *ura* (fram- och baksida), *tatema* och *honne* (utseende/utstrålning och äkta känslor), samt *uchi* och *soto* (in- och utsida) (Tobin 1994:23).

Ronald (2011) beskriver distinktionen mellan *uchi* och *soto* som tydligt reglerad både i förhållande till rumsuppfattning, kulturella värderingar och sociala utövningar. Medan insidan associeras med renlighet och säkerhet, uppfattas utsidan i kontrast som smutsig och farlig (Ronald 2011:175). Bokstavligt talat står *uchi* både för hem och insida i det japanska språket, medan *soto* syftar på utsidan. De utgör med andra ord synonymer för den privata sfären och den officiella.

Förhållandet mellan fram- och baksidan

Till skillnad från den västerländska uppfattningen ses i det japanska samhället företeelser såsom formalitet, ceremoni och etikett som verktyg för uttryckandet samt döljandet av ens tillfredsställelse, samt som ett verktyg för att kunna förverkliga jaget. Medan den amerikanska, västerländska synen uppfattar efterliknelsen med omgivningen som ett tecken

på svag karaktär, som ett svek mot individualiteten, värdesätter japaner *omote*, den formella dimensionen av jaget, likväl som *ura*, den mer spontana motsvarigheten, som komplement till varandra (Tobin 1994: 24).

I Japan har individen, enligt Doi, flera kontextbundna ansikten och inte enbart ett, vilket i sig medför att det inte behöver vara nödvändigt att försumma sin integritet för den sociala anpassningens skull. Såsom Doi ser det, kompletterar *omote* och *ura* varandra, snarare än att de är varandras motsatser. Det finns oundvikligen *omote* i *ura*, och *ura* i *omote*. Även under de ytterst formella, officiella interaktionerna (*tatema*), finns potential att erfara genuina känslor (*honne*) (Tobin 1994:26).

För att åstadkomma denna anständigt tudelade japanska känsla av själv måste en individ lära sig lägga märke till alltmer flytande och subtila åtskillnader, samt kunna röra sig mellan *omote* och *ura*. Det kan handla om förloppet av en konversation, eller till och med mitten av en fras, ett uttryck, då exempelvis ett skiftande i hövlighetsnivån på ett verb kan indikera en uppvärmning, alternativt en nedkylning av en relation (Tobin 1994:24).

Doi fortsätter med att påpeka att ätandet av en främlings ris (till skillnad från ens egen moders) lär barnet att kunna fungera utanför världen av *amae*, utanför världen som styrs av *ura*-relationer; ut i världen av *omote*, världen där genuina känslor (*honne*) sätts åt sidan för formella regler och diskurser (*tatema*). Det är först då ett barn spenderat tid utanför hemmets väggar och interagerat med utomstående, som det kan förstå innebörden av *omote*, samt hur man ska uppskatta *ura* (Tobin 1994:26).

5. Egen diskussion av materialet

I sektionen nedan kommer jag att applicera de diskuterade förhållningssätten på fyra olika fallstudier baserade på scenarion vilka jag själv noterat under mina utlandsstudier i Tokyo.

Exempel 1: en japansk kvinna vill satsa på sin karriär och bemöts av en pessimistisk omgivning.

Hidaka (2011) skriver att i likhet med andra nationer som inom kort tidsförlopp industrialiserats och urbaniserats har den japanska uppdelningen mellan privata och offentliga sfärer blivit alltmer intensifierad och med det förstärkt åtskillnaden mellan arbetet och hemmet som manligt och kvinnligt rum. Eftersom medelklassens 'salarymen' (kontorsarbetare) kommit att utgöra normen har detta resulterat i att bröllopsbandet uppfattas som ett utmärkt komplement. Det japanska idealet har kommit att utgöra den heterosexuella mannen som arbetar hårt och troget för sitt företag, den japanska ekonomiska utvecklingen och för sin familjs välmående, medan kvinnan ansvarar för hemmet och barnens uppfostran (Hidaka 2011:112). Som ett resultat av detta är den japanska fulltidsarbetsmarknaden en generellt mansdominerad sfär.

Nakano (2011) lyfter fram att inom den japanska populärkulturen skildras de gifta kvinnorna som samhällets "vinnare", medan förlorarna består av kvinnor över 30 år som varken gift sig eller skaffat barn. Den primära skillnaden mellan vinnare och förlorare ligger i faktumet huruvida kvinnan har en "vanlig familj" eller inte (Nakano 2011: 133). Detta kan liknas med begreppet *seken-nami* (世間並) som Lebra tar upp; det vill säga "en i ledet". Eftersom normen utgörs av den patriarkala uppdelningen av familjen, medför den fulltidsarbetande kvinnan ett anomaliskt inslag i det japanska samhället. Bortsett från att hon bryter normens ramar, kan hon dessutom uppfattas som *en som inte vet vad giri är* (Benedicts begrepp). Då hon dessutom inte tar sina fortplantningsförmågor till användning går de till spillo och blir *mottainai* (bortkastade). Eftersom hela konceptet med *giri* syftar på att en människa bör leva efter sin givna plats i samhället bryter den arbetande kvinnan konsensus då hon ägnar sig åt plikter som egentligen är någon *annans*.

En av Nakanos informanter uttrycker att "if you don't marry and have a family, you won't be seen as a full member of society" (Nakano 2011:134). Detta yttrande förmedlar en stor självmedvetenhet, framför allt från en samhällelig aspekt. Att vara gift, att skaffa sig en familj är inte endast ett ideal, utan det är dessutom någonting man bör. Eftersom det

japanska samhället, som Lebra sagt, är ytterst intolerant gentemot avvikelser ses den arbetande, ensamstående kvinnan som ett anomaliskt inslag. Någonting sitter inte rätt till; någonting är fel, eftersom den sociala anpassningen vanligtvis signalerar att det råder balans och att det generellt idealiserade tillståndet av konsensus råder.

Den distinkta åtskillnaden mellan de privata och offentliga sfärerna medför i synnerhet svårigheter för den fulltidsarbetande kvinnan då hon som ett resultat tvingas balansera sina överlappande skyldigheter. Båda sfärerna innefattar plikter vilka i förr eller senare kommer kollidera och eftersom den professionella skyldigheten bör prioriteras framför allt annat, kommer det medföra förluster på den privata sfärens bekostnad. På grund av detta är det inte alltför sällan som den karriärklättrande kvinnan i det japanska samhället förblir ogift i syfte att undvika dessa konflikter (Lebra 2007:188). Eftersom det japanska samhället som sagt bygger på självdisciplin och principen att hänge sig till sina plikter, ser det med andra ord inte bra ut och ta sig an två kolliderande roller varav inga kan fullföljas helhjärtat.

Samtidigt som kvinnan alltså tvingas till uppoffringar, i form av att hon tvingas ge upp en del av det liv hon annars hade kunnat leva, bemöts hon med skepticism från omgivningen som ser henne som någon som bryter mönstret och kliver ur ledet. På detta sätt 'dubbelbestraffas' den kvinna som vill göra karriär i det japanska samhället.

Exempel 2: en ung kontorsarbetare jobbar till den grad att han är utbränd och vägrar ändå säga upp sig.

Detta exempel tar jag upp eftersom det är ett välkänt scenario inom den japanska arbetsmarknaden. Det är en fullkomligt vardaglig syn att se affärsmän som tar det sista tåget hem efter att ha suttit och arbetat övertid. Att jobba ihjäl sig är i Japan så vanligt att det finns ett särskilt ord för det, *karoshi*. Fram till sista Mars 2015 hade 1 456 klarlagda dödsfall p.g.a. överarbete kunnat konstaterats under den gångna tolv månadersperioden (URL 3). Så varför är detta ett så vanligt scenario i det japanska samhället?

Utgår man från Benedicts teorier kan hennes begrepp 'giri to one's world' appliceras på det att skyldigheterna ligger utanför människans eget bevåg; vilken disciplin det är som förväntas av individen är med andra ord under omgivningens direktiv (vilket i detta fall är företaget). Det professionella prioriteras framför både den privata sfären och hälsan. Det handlar dessutom inte endast om uppgifter som ska fullföljas, utan också om plikten människan känner inför sina kollegors och själva företagets anseende. Det handlar således inte endast om själva individen, utan alla parter är involverade.

Förutom den professionella sfären innehar även personens handlingar en inverkan på den privata sfären, då själva familjens anseende står på spel. Lebra lyfter fram hur en människa som dragit på sig förluster inom den karriärmässiga konkurrensen tappar sitt ansikte, både i ögonen av sin familj, sin vänskapskrets och inför *seken* (omvärlden) som helhet.

Den unga kontorsarbetaren är med andra ord inte en isolerad enhet, utan en representant utifrån flera aspekter. Han är en representant för sitt familjenamn, en representant för sin kontorsavdelning, för sina kollegor och sin profession i allmänhet. Med andra ord kan han inte endast följa sina egna individuella driv.

På detta sätt kan kontorsarbetaren inte bryta sig loss från den för honom destruktiva arbetsituationen eftersom han på detta sätt riskerar att förlora sin sociala position i samhället. Av denna anledning fortsätter han och väljer negativa hälsokonsekvenser för sin egen del snarare än att svika familjen, kollegorna och företaget.

Exempel 3: en berusad affärsman ramlar nedför trapporna på en tågstation och den enda som kommer till hans undsättning är stationsvärd.

För den tredje fallstudien har jag valt ett scenario som jag själv bevittnade en vardagskväll i Tokyo. Två äldre affärsmän var tydligt berusade och vacklade framåt längs med perrongen tills det att en av dem föll nedför trapporna från perrongen. Folk som bevittnade händelsen i sig reagerade huvudsakligen på två olika sätt: antingen såg de bara på, eller så låtsades de som om ingenting hade hänt. Den enda som kom rusandes vad stationsvärd. Eftersom jag själv minns vilken chock denna tydliga brist på initiativ från omgivningen var kändes detta som ett bra eget exempel att föra in i diskussionen.

Det som tydligast passar in på den ovan beskrivna situationen utav de tre teoretiska förhållningssätten är Benedicts begrepp *on*. Vad som utifrån en utomståendes synvinkel kan verka nästintill hjärtlöst kan handla om flera förhållningssätt för en japan. Det första handlar om skulden den skadade mannen skulle känna inför den främling som hjälper honom utan något som helst bakgrundmotiv; eftersom främlingen kastar alla sina andra plikter åt sidan för att komma till hans undsättning. Affärsmannen skulle som ett resultat av detta onekligen känna bördan av en skuld som han aldrig skulle kunna återgälda. Utifrån denna aspekt skulle det vara en rentav empatisk handling att "hålla sig borta" från honom, för hans egen skull. Eftersom det råder en underliggande förståelse att en människa skulle

undvika överläggandet av *on* på en dittills obekant person, skulle den undsättande dessutom förmodligen bli tittad snett på av omgivningen, misstänkt för att placera mannen i en undergiven skyldighetsposition. Personen riskerar alltså *sekens* (omvärldens) fördömande.

Som ett resultat av detta kanske det inte var märkvärdigt att den bevittnande omgivningen överlämnade det huvudsakliga ansvaret på stationsvärden då det är en del av hans *jobb* att komma till undsättning. Således fick den som var bunden av plikten att hjälpa mannen göra detta, medan resten höll sig ifrån att bli intrasslade i annans *on*.

Exempel 4: en kontorsarbeters förklaringar angående förseningarna i kollektivtrafiken godtas inte av hans sektionschef.

Detta är ett ytterst vardagligt scenario i Japan. En västerlänning skulle förmodligen uppfatta sektionschefens bemötande som bristande på empati eftersom en människa inte kan kontrollera hur kollektivtrafiken ter sig; samtidigt som sektionschefens agerande låter vettigt utifrån den japanska synvinkeln.

För att applicera Lebras teoretiska koncept på detta sammanhang: förklaringarna uppfattas endast som ursäcker. Lebra lyfter fram hur just användandet av ord (som en del av människans "yttre jag") är benägna att uppfattas som potentiellt missvisande medel. Finns det inga konkreta bevis för att personen talar sanning är det med andra meningslöst att yttra sig.

En person som verkligen drabbats av förseningar i kollektivtrafiken kan som ett resultat av detta notera till att en mindre försening medför att de närvarande stationsvärdarna delar ut "förseningslappar" till alla medpassagerare som drabbats av detta störningsmoment som verkligen ligger utanför deras makt. Som ett resultat av detta godtas med andra ord ingenting som inte står på papper. Förklaringarna förnekas som blotta bortförklaringar.

Trovärdigheten och autenticiteten ligger inte i orden som en människa uttalar, utan i hennes handlingar. På det sättet vet den andre personen att det inte handlar om människan du utger dig själv att vara, utan den du verkligen är (vilket också kan liknas med Dois dikotomi mellan *tatema* och *honne*).

6. Konklusion

Jag har i framställningen ovan redovisat för tre framstående teoretiker och deras respektive ståndpunkter avseende det japanska jaget och dettas uppfattning av skuld och skam. Det som kan konstateras utifrån de tre teoretiska förhållningssätten är att de på sätt och vis kompletterar varandras brister. Både Lebra och Doi lyfter fram Benedicts teoretiska framhållningssätt som en grundläggande referensram för att indikera vad de själva tillför till området.

Ruth Benedicts var den första att lyfta fram den hur den japanska individens handlingsmönster förlitar sig till övervägandet mellan, och prioriterande av, skyldighetskretsar. Benedict lyfter fram betydelsen av *on*, de skulder som den japanska individen uppfattas ackumulera och delvis återgälda under sitt liv. Särskilt understryker Benedict hur det inte är skulden som är den gode människans dygd, utan återgäldandet av den. Utöver detta menar hon att den ofrånkomliga hierarki som infiltrerar alla interaktioner fyller en essentiell funktion i det japanska samhället, till skillnad från i det västerländska samhället, som idealiserar en egalitär kultur.

Enligt den japanska uppfattningen håller hierarkin den irrationella människan på plats medan de omgivande individerna och sanktionerna gör henne självmedveten. Benedict lyfter också fram hur dessa skyldigheter reglerar och fyller en viktig funktion som återställare av balansen i världen. Med andra ord idealiserar det japanska samhället konsensus, en enad helhet med så lite turbulens som möjligt. Som resultat av detta kan individen antingen uppfatta sig själv stå i skuld till en annan part eller det motsatta då någonting inte står rätt till.

Takie Sugiyama Lebra lyfter fram att det finns ett inre jag (*kokoro/hara*), som inte är påverkbart på samma sätt som människans yttre. Hon menar att det råder en hierarki som länkar samman skam och skuld till dessa inre och yttre dimensioner. Förutom detta beskriver Lebra det "presenterade" jaget, den del av individen som synliggörs inför omgivningens ögon. Detta om anseendet medvetna jag förstärks då det hamnar i uppmärksamhetens centrum. Som en konsekvens är alla individer involverade i detta eftersom medaktörerna spelar en nödvändig roll i individens självidentifikation; på samma gång som jaget formas av dess egna handlingar (vilket kan länkas tillbaka till skulden som Benedict nämnde i sin forskning), innehar också omvärlden (*seken*) en avgörande roll eftersom det är den som avger ifrån sig negativa, alternativt positiva sanktioner. Dessutom är också *medaktörerna* djupt involverade i det att de på sätt och vis fungerar som jagets

omgivande ram. Som ett resultat av detta stannar inte den införlivade skammen hos dess upphovsman, utan den drar med sig medmänniskor som delar någonting med personen (vilket kan handla om allt från släktskapsband till att vara kollegor). I väst uppfattas samhället snarare som en samling *individer*, medan individen i det japanska samhället uppfattas som en *del* av en större helhet där alla är delaktiga på något sätt.

Takeo Doi leder läsaren djupare in på konceptet skuld- och skamkultur som Benedict tidigare talat om. Problemet med det föregående teoretiska ställningstagandet ligger enligt honom i att dessa hanterats som om de vore två fullkomligt orelaterade känslor (då Benedict beskrivit dem som distinkt åtskilda, med skulden belägen på individens insida och skammen på utsidan. Doi understryker istället att de är nära relaterade med varandra.

Förutom detta anser Doi att det inte går att finna någon särskiljning gällande förhållandet och individen i sig; det finns en uppdelning, dock i förhållande till sätten på vilka individen relaterar sig till sin omgivning. Beroende på vilket förhållande individen delar med en annan part, anpassar sig denne därefter. Det kan liknas med att en och samma person tar sig en annan roll i tjänsten än vad han/hon gör bakom stängda dörrar.

För att sammanfatta detta arbete tycks det japanska jaget vara väl omdiskuterat utifrån flera aspekter. Bortsett från att det japanska samhällets sociocentriska karaktär utgör en kontrast gentemot den västerländska individualismen, tycks hierarkin spela en strukturell roll då det kommer till det japanska samhällets uppbyggnad. I detta samhälle finns det ingen fullständigt autonom individ, utan alla medmänniskor är kopplade till varandra på antingen ett sätt eller ett annat; någonting som alla tre teoretiker talar för.

7. Bibliografi

- Benedict, Ruth. 2005. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.
- Casey, Conerly & Edgerton, Robert B. 2004. *Introduction*. I: Casey, Conerly & Edgerton, Robert B. (red) *A Companion to Psychological Anthropology*. Blackwell Publishing
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hendry, Joy. 2008. *Sharing Our Worlds: An Introduction to Cultural and Social Anthropology*. New York: New York University Press.
- Lebra, Takie. 1994. Self in Japanese culture. I: Rosenberger, Nancy R. (red) *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebra, Takie. 2007. *Identity, Gender, and Status in Japan*. Folkestone: Global Oriental LTD.
- Lindholm, Charles. 2004. An Anthropology of Emotion. I: Casey, Conerly & Edgerton, Robert B. (red) *A Companion to Psychological Anthropology*. Blackwell Publishing.
- Lindholm, Charles. 2007. *Culture & Identity*. London: Oneworld Publications.
- McGee, R. Jon & Warms, Richard L. 2012. *Anthropological Theory: An Introductory History*. New York: McGraw-Hill Companies, Inc.
- Nakano, Lynne Y. 2011. Working and waiting for an "appropriate person": how single women support and resist family in Japan. I: Ronald, Richard & Alexy, Allison (red) *Home and Family in Japan: Continuity and Transformation*. Abingdon: Routledge.
- Ronald, Richard. 2011. Homes and houses, senses and spaces. I: Ronald, Richard & Alexy, Allison (red) *Home and Family in Japan: Continuity and Transformation*. Abingdon: Routledge.
- Rosenberger, Nancy R. 1994. Introduction. I: Rosenberger, Nancy R. (red) *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tobin, Joseph. 1994. Japanese preschools and the pedagogy of selfhood. I: Rosenberger, Nancy R. (red) *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Takeo Doi M.D., Ph.D. & Evelyne Albrecht Schwaber M.D. (2016) Chapter

1: Psychoanalysis and the Japanese Personality & 3: Amae and Transference-Love, *Psychoanalytic Inquiry*, 36:2, 171-186, DOI:
10.1080/07351690.2015.1124001

URL (1): <http://www.anthropology.hawaii.edu/people/emeritus/Lebra/index.html> (2016-06-07)

URL (2): <http://global.britannica.com/biography/Takeo-Doi> (2016-06-07)

URL (3): <http://www.dn.se/ekonomi/jobbar-karriar/allt-fler-jobbar-ihjal-sig-i-japan/> (2016-05-21)