

KARMA I INDYWIDUACJA: CHŁOPIEC BEZ TWARZY **

KARMA AND INDIVIDUATION: THE BOY WITH NO FACE

buddhism
analytical psychology
individuation
ego-self axis
plastic surgery

Artykuł zajmuje się pojęciami karmy i indywiduacji ukazując je na tle psychoanalitycznej pracy z młodym Japończykiem, który urodził się z poważną anomalią, obustronnym rozszczepieniem podniebienia. Fizyczna rekonstrukcja twarzy stała się u niego dopełnieniem pracy nad uzyskaniem przez pacjenta tożsamości.

Summary. Karma is a traditional Eastern concept, mirrored in Western analytical psychology as individuation. These notions about how meaning is made are concepts near the top of the hierarchy of ideas in their respective traditions: both are theories about connections between a time-bound part of the mind, which analytical psychologists call ego, and a time-free, transcendent experience, which we call self. The concept complex describes both a structure and a process: repetitive patterns of thought and behaviour create suffering. From stillness and clarity, self unfolds into unresolvable oscillations; its developmental spiral is arrested, forming instead a strange attractor, ever circling and never reaching its archetypal core in the psyche.

Jung saw individuation as task involving working through complexes, a project for second half of life, requiring a stable identity and persona. His classical view, emphasizing the role of archetypes and the collective unconscious in the individuation process, contrasts with that of Michael Fordham and the developmental school. The latter are close to Eastern ideas — both see self as a gradual unfolding from potential to actual throughout the whole of a life.

This paper explores karma and individuation, through the work I did with Yukio, a young Japanese man born with severe bilateral cleft palate. Overwhelmed by shame, he believed himself beyond help due to bad karma. Repeated emotional traumas hindered identity formation, producing deep problems in forming symbols and relation to others. Born with a malformed face, he felt fated continually to lose face. As a new sense of identity emerged, with it came the courage to have a new face. The enactment, gaining face by plastic surgery, was a counterpoint to our work.

Wprowadzenie

Co to znaczy „stracić twarz”? To wstyd. To wygnanie poza granice rodziny, grupy społecznej i kultury. Zranieni w samo sedno naszego istnienia, obolali nie do zniesienia, tracimy wiarę we własną wartość, czujemy się bezwartościowi w porównaniu z innymi. Cierpienie narasta. Tożsamość staje się pułapką. Kwestionujemy sens życia. Czy to cierpienie może mieć jakiegokolwiek znaczenie czy cel? Możemy szukać odpowiedzi w doświadczeniu re-

* Dr Dale Maters jest psychologiem analitycznym i prowadzi prywatną praktykę psychiatryczną. Jest członkiem The British Association for Psychotherapists (BAP) i The Association of Jungian Analysts (AJA). Szkołę się w St. George. Jest byłym kierownikiem Student Counselling Service w LSE. Od wielu lat jest zaangażowany w nauczanie psychologii analitycznej w Polsce.

** Artykuł ukazał się w Journal of the British Association of Psychotherapists, 2000; 38: 15–30.

ligijnym, w terapii czy analizie; uciekać się do spirali współzależności; obsesyjnie tkwić w paranoidalnych czy depresyjnych stanach umysłu, niezdolni do uzyskania, utrzymania czy zniesienia ambiwalencji.

Spróbujmy podejść do karmy i indywidualności jak do narracji o znaczeniu cierpienia. Pierwsza z nich pochodzi z tradycji filozofii moralności, druga z tradycji filozofii umysłu. Buddyzm, jako religia, pełni także rolę wschodniej psychologii głębi. Psychologia analityczna stanowi odpowiedź Zachodu na psychiczne cierpienie, lecz nie jest religią. Obie tradycje traktują religię jako naturalny instynkt człowieka wyrażający wzorce, które są kluczowe dla przeżycia. Celem tego artykułu jest sprawdzenie, w jaki sposób kwestia nadawania znaczeń¹ przyczynia się do indywidualności. Wpierw zdefiniuję pojęcia karmy, indywidualności i kompleksu oraz zaprezentuję je w procesie analizy — głównie poprzez interpretację snów, która wraz z aktywną wyobraźnią pozwoliła niemej części psychiki Yukio przemówić i odnaleźć nowe znaczenie.

Karma i indywidualność

To, w jaki sposób przejmujemy znaczenia od systemów zewnętrznych w społeczności, wpływa na to, w jaki sposób nadajemy znaczenia w naszych wewnętrznych systemach, i wyznacza się kształt naszej osi ego—jaźń [1]. Mój pacjent, mężczyzna imieniem Yukio, urodzony z obustronnym rozszczepieniem podniebienia, został przez rodziców oddany na wychowanie do dalszej, praktykującej buddyzm, rodziny, która mieszkała na wsi. Jego brzydota doprowadziła do wykluczenia go i nadużycia. Zgodnie z psychologią społeczną [2], stygmatyzacja jest negatywnym mitem. Będąc małym chłopcem, Yukio zinternalizował mit religijny, mit karmy, co oznaczało, że uwierzył, iż jego brzydota jest skutkiem złych czynów, jakie popełnił w swojej przeszłej egzystencji: „Jestem brzydki, tak więc jestem zły, zatem zasługuję na wszystkie te złe rzeczy, które mi się zdarzają”.

Słowo religia wywodzi się z łacińskiego „religare”, które oznacza „wiązać się z powrotem z” [3] [„przywiązywać” za Słownikiem łacińsko-polskim, PWN 1988] — z matką, z inną jednostką czy ze społeczeństwem. Przeniesienie i przeciwprzeniesienie są także formami „ponownego wiązania się z”. W miarę stawania się świadomym przepływu uczuć w tych doświadczeniach, możemy też w pewnych momentach mieć świadomość i odczuwać „coś większego od nas samych”; świadomość jaźni jest wstępnym wymogiem indywidualności. Rozwój jaźni jako celu (świadomego pragnienia czy woli) jest analogiczny do buddyjskiej koncepcji karmy jako odślania się przyczyny i skutku.

Karma w kategoriach buddyjskich oznacza jaźń w działaniu, a według Zen nie-jaźń w działaniu, czyli paradoks [4]. Rosemary Gordon wielką jaźń (*big self*) nazywa:

metapsychologicznym konstruktem czy też pojęciem, [...] które odnosi się do całości psyche i obejmuje zarówno świadome, jak i nieświadome jej obszary, [...] stoi ono za takimi fenomenami, jak symbole dotyczące całości i wieczności, lecz także za tymi wszystkimi popędami, które dążą do zlania się i zjednoczenia [...] jest przedmiotem indywidualności [5, s. 33]².

W buddyzmie nie istnieje idea Boga w takim znaczeniu, jak na Zachodzie. Buddyzm poszukuje bezpośredniego doświadczenia numinalnego umysłu, tu i teraz. Można do tego

¹ Autor szerzej opisuje i dyskutuje zjawisko nadawania znaczenia w swej książce *Znaczenie i cel w psychologii analitycznej: Meaning and Purpose in Analytical Psychology*, Brunner-Routledge, 2001 (przyp.red.).

² Wszystkie cytaty w przekładzie tłumaczki

dojść poprzez prostą praktykę obserwowania oddechu w trakcie medytacji. Obserwowanie wędrówki myśli tworzy i umacnia poczucie rzeczywistości oraz buduje to, co ludzie Zachodu określają jako siła ego. Ucząc się tego, jak postępować zgodnie z karmą, a nie wbrew niej, zyskuje się przejrzystość myśli.

Buddyzm jest religią, która przedkłada mądrość nad wiarę. Inteligentne i uczciwe poszukiwanie jest nie tylko dobrze widziane, ale wręcz pożądane. Część tych poszukiwań wymaga zaplecza w postaci gruntownego zrozumienia tego, w jaki sposób przyczyna i skutek działają na poziomie osobistym. To jest obszar etyki lub moralności, lecz także szczególny obszar karmy [6, s. vi].

Budda nauczał czterech szlachetnych prawd: życie wiąże się z cierpieniem, cierpienie ma swoją przyczynę, może ono ustać, a ustanie cierpienia przychodzi wraz z kształtowaniem się świadomości.

[...] wielką innowacją buddyzmu była etycyzacja panindyjskiej doktryny karmy, prawa przyczyny i skutku, poprzez ponowne zinterpretowanie go w kategoriach intencji. [...] Nauki buddyjskie koncentrują się głównie na funkcjonowaniu umysłu, na tym, w jaki sposób dochodzi do zrodzenia się chęci [4, s. 69].

Karma mogłaby po prostu oznaczać prawo przyczyny i skutku. Powszechnie, za pomocą karmy wyjaśnia się, w jaki sposób działania z poprzednich egzystencji wpływają na doświadczanie życia obecnego. Bez względu na to, czy uznajemy reinkarnację, czy też nie, w życiu każdego można znaleźć takie mentalne schematy, które stają się nawykami, to znaczy takie, które są nieświadome, nie intencjonalne, pozawolicjonalne, wyrastają z nieświadomych kompleksów.

Jung pokazał ich istnienie w teście skojarzeń słownych, opisanym w *The Clark Lectures* [7]. Badani podają nasuwające się skojarzenia ze słowami z przedstawionej listy. Informacyjne są tu zarówno treść (słowo), jak i forma (czasowy odstęp pomiędzy bodźcem a odpowiedzią). Ta zwłoka czasowa jest rezultatem działania świadomości, związanej podprogowo z wypieraniem skojarzonych z bodźcem bolesnych uczuć. Działania, którym nie towarzyszy uważność, przyczyniają się do powstawania udręki i cierpienia. Rozumienie karmy jako intencji (aktu wprowadzenia uważności do działania) podkreśla to, że człowieka można pojmować jako wolny podmiot, który dokonuje wyborów.

Jednakże dla Yukio karma oznaczała, że przeszłe działania mają nieuniknione konsekwencje w teraźniejszości. Pomimo że uważa się, iż wybór zależy od osobowości [8], to w przypadku Yukio pewne zewnętrzne okoliczności wzmogły jego negatywne przekonania i umocniły jego kompleks. Wszelkie kliniczne szczegóły tego opisu zostały przez nas obu na tyle pozmieniane, aby zachować tajemnicę terapeutyczną [9]. W dalszej części korzystam z tego opisu w celu zbadania pojęcia kompleksu. Opiszę też moment w analizie Yukio, w którym pojawiła się zwłoka czasowa i moment, w którym uważność wprowadziła zmianę.

Chłopiec bez twarzy

Yukio urodził się na japońskiej prowincji w tradycyjnej buddyjskiej, wielopokoleniowej rodzinie. Matka zostawiła go tuż po urodzeniu i wyjechała za granicę wraz z jego ojcem. Wychowywała go niania. W pierwszych latach swego życia przeszedł wiele operacji,

a mimo to środkowa część jego twarzy zapadła się do wnętrza, co zniekształcało mowę i spowodowało, że wyglądał brzydko i czuł się brzydkim. W niedługim czasie zachowanie Yukio zaczęło dopasowywać się do jego „złej” twarzy. Dołączył do brutalnego gangu starszych chłopców, zaczął wagarować, kraść i uciekał z domu. Zachowanie to doprowadziło jego wujostwo do szału. Te eskapady często kończyły się chłostą i zamykaniem go w jego pokoju.

Taki negatywny sposób zwracania na siebie uwagi wzmacniał jego osobisty mit o „przywiazaniu, które oznacza opuszczenie”. Poczucie wygnania utwierdziło się w nim, gdy, w dziesiątym roku życia, został wysłany do rodziców, których w ogóle nie znał. Za granicą, w międzynarodowej szkole, Yukio odkrył, że zachodnie dzieci nie dostrzegają dziwaczności w jego wyglądzie. Żartował: „dla was my wszyscy wyglądamy tak samo”. Yukio, dzięki temu, że był zdolnym dzieckiem, osiągał wysokie wyniki w nauce, w sporcie i muzyce. Ciężko pracował na to, by dostać się na studia, by móc wieść studenckie życie i uciec od swojej najbliższej rodziny. Jednak nie umiał sobie poradzić, gdy się na nie dostał. Kilka tygodni po tym, jak rozpoczął studia, zaczął miewać samobójcze myśli.

Gdy spotkałem go po raz pierwszy, miał na sobie bezkształtny szary strój, a zniekształconą twarz chował za grubymi szklami okularów i osłaniał długimi, prostymi, przetłuszczonymi włosami. Unikał kontaktu wzrokowego. Miał osiemnaście lat i dobrze wiedział, że wygląda, czuje i zachowuje się jak przerażony dziesięcioletek. Zasugerowałem wtedy, żeby zgłosił się do grupy terapeutycznej, co on odważnie podjął. Po roku zgłosił się ponownie. Chciał rozmawiać na temat kazirodzich stosunków ze swoją starszą siostrą, a nie miał śmiałości, by omówić to w grupie. Pomimo że spotkanie się z nim indywidualnie wyglądało jak ciąg dalszy kazirodztwa, to po rozmowach z kolegami zgodziłem się na to.

Zbudowanie zaufania okazało się niezwykle trudnym zadaniem. Stopniowo jednak Yukio zaczął ujawniać różne problemy; opowiedział mi o kilku poważnych próbach samobójczych w okresie dorastania, i „utracie twarzy”, które wiązał z brakiem odwagi do tego, żeby się zabić. Zobaczywszy w końcu, że inni także mieli podobne doświadczenia, zdecydował się opowiedzieć to grupie. Grupa była czymś w rodzaju gangu, który wspierał go w okresie dzieciństwa, a jego wyznanie było jak ryt inicjacyjny; i gdy tylko poczuł się „przynależny” — zaczął się zmieniać. Zaczął ubierać się tak jak inni studenci, zabrał się ponownie do nauki i do gry na instrumencie. Uzyskał dyplom i wrócił do Japonii. Kilka miesięcy później napisał, że chce wrócić do Anglii na studia muzyczne. Zaczął też wtedy wspominać o plastycznej operacji oraz o tym, czy mógłby się ze mną spotykać. Rozpoczął analizę na kozetce, trzy razy w tygodniu. Obecnie nasza wspólna praca trwa już siedem lat.

Bardzo szybko stałem się w przeniesieniu wyidealizowanym dobrym ojcem, którego nigdy nie miał. Oczekiwał rad, wściekał się, gdy mu ich nie dawałem, a potem był przerażony, że odpłacę mu za to wycofaniem się. Przez długi czas leżał na kozetce w milczeniu, chował twarz, odwracając głowę do ściany, czasem wydawało mi się, że zanosi się szloch — nigdy jednak nie zapłakał. Zapytałem go, czy tak samo się zachowywał, gdy był chłostany? Potwierdził; płacz oznaczał dla niego poddanie się. Wspólnie doceniliśmy tę odważną upartość „chłopca pozbawionego twarzy”.

Yukio opowiadał o swojej rozpaczliwej tęsknocie za ojcem i zawiści, jaką odczuwał wobec chłopców z gangu, którzy mieli ojców. Niestety, gdy spotkał swojego prawdziwe-

go ojca, miał już za sobą fizyczne i seksualne wykorzystanie. Powracały do niego silne i niepokojące, zrytualizowane wspomnienia masochistyczne i fantazje seksualne. Mocno też wątpił w to, że kiedykolwiek nawiąże jakąś relację.

Skutkiem wczesnych doświadczeń odrzucenia, fizycznego bólu i wynikiem nadużycia (w jego pierwszym seksualnym doświadczeniu) było to, że nie potrafił w żaden inny sposób wyobrazić sobie seksu i nie mógł też siebie samego ujrzeć inaczej niż postaci groteskowej czy niegodnego miłości brzydala. Cierpienie i przyczynianie się do cierpienia innych było dla niego równoznaczne z „intymnością”. Żadne doświadczenie innych nie mogło stać się symboliczne, to znaczy być pomostem pomiędzy znanym (sobą samym) a nieznanym (innym). Psychoanalicy nazywają to kompleksem podstawowym (jądrowym) (core complex) [10]. Kompleks ten podtrzymywał trudne do zniesienia mordercze pragnienia: w kierunku ojca za nadużycie, a wobec matki za porzucenie; jej niespełnienie się w roli partnerki ojca oraz w roli opiekunki spowodowało, że Yukio przypisał jej rolę swojej siostrze.

Za pomocą aktywnej wyobraźni udało nam się wspólnie stworzyć wewnętrzny obraz Yukio, jako dobrego ojca dla chłopca, którego nikt nie chce. Wyobrażał sobie, jak by to mogło być, gdyby był inny, gdyby miał nową twarz. Zachęcałem go do wizualizowania sobie tego i do rozmawiania z tą nową twarzą. W miarę, jak wzrastało jego zaufanie i pewność, również jego nowa twarz mogła zacząć rozmawiać z dzieckiem z przeszłości.

Marzenia senne

Po trzech latach wspólnej pracy nastąpiła bardzo ważna sekwencja snów. W pierwszym z nich ujrzał siebie z okresu dojrzewania, nagiego, na plaży jakiejś polinezyjskiej wyspy. Był unieruchomiony, podczas gdy jeden z mężczyzn z plemienia tatuował mu nową, dorosłą twarz. W drugim obrazie leżał nagi u mnie na kozetce, a ja odbywałem z nim stosunek seksualny. Trzeci sen rozgrywał się w gorące letnie popołudnie, gdy gdzieś w Londynie na chodniku, nagi, odbywał stosunek seksualny ze swoim najbliższym przyjacielem.

Te marzenia senne odkrywają jego kompleks. Pierwszy z tych snów związany jest z przeszłością, z ciągłym pragnieniem posiadania nowej twarzy, która umożliwiłaby odpowiednią inicjację do męskiego świata. Drugi obraz przedstawia jego lęki tu i teraz, dotyczące tego, że jeśli się przywiąże do mnie, czyli do wyidealizowanego ojca analityka, to będę miał z nim analne stosunki seksualne; tak więc karmiczny wzorzec się powtórzy. Trzeci sen dotyczy jego obecnej relacji, jego nadziei na to oraz lęku przed tym, że jest gejem. Nagość kojarzył on z byciem dzieckiem, z niewinnością i wrażliwością, obdarciem z ubrań, zanim zostanie się zbitym, lecz także z seksem.

Yukio był przerażony swoimi silnymi homoerotycznymi uczuciami, jakie żywił do mnie czy do swoich przyjaciół. Homoerotyczna faza jest naturalnym etapem rozwoju. Zdolność do pokochania kogoś innego musi się zacząć od miłości samego siebie, od eksplorowania swojego ciała i ciał podobnych do swojego własnego. W kulturach tradycyjnych, jak na przykład wśród Polinezyjczyków, rytuały przejścia cywilizują te uczucia. Stają się one tam wydarzeniem grupowym.

Męskość (animus) jest doświadczeniem grupowym. W snach animus pojawia się często jako grupa bądź tłum [11]. Wszyscy mężczyźni grupują się i wszyscy potrzebują bezpiecznej identyfikacji z innym mężczyzną, zanim zaczną poszukiwać partnera płci przeciwnej.

W kolejnym marzeniu sennym Yukio był częścią grupy młodzieńców z plemienia eko-

bojowników; młodych, barwnych demonstrantów, walczących na rzecz ochrony środowiska, aby ocalić lasy przed zagładą. W swoim realnym życiu stawały się dla niego coraz bardziej istotne te wartości, które stały w opozycji zarówno do kapitalizmu, jak i do idei powszechnego porządku społecznego. Zawiesił on kontakt z młodzieńcami i ponownie zajął się sztukami walk. Dorastać zaczął na początku trzeciej dekady swojego życia. Stopniowo nauczył się osiągać przyjemność seksualną z samym sobą bez korzystania z fantazji sadystycznych. Zachęcony obrazem ze snu polinezyjskiego, rozpoczął starania o plastyczną operację. Ta nowa twarz nadana mu przez grupę mężczyzn obrazuje nie tylko samą twarz, jako taką, lecz również nową personę. Zdał sobie sprawę z tego, że nie potrafiłby przejść przez cały ból, jaki się z nią wiąże, gdyby nie uświadomił sobie, że jest tego wart. Jednakże przyjęcie, że może być tego wart, wyglądało na akt zdrady wobec karmy.

Pojawił się wówczas w jego śnie bardzo wyraźny obraz siostry, która próbuje go uwieść, choć on nie ma ochoty na to, by z nią współżyć. Opowiadając mi to kołysał się w przód i w tył, jak małe dziecko. Po raz pierwszy poczułem wtedy bardzo silne macierzyńskie uczucia i powiedziałem: „Kołyszysz się jak opuszczone niemowlę”. Powiedziałem też wtedy, że siostra zastępowała mu matkę i nagle, niespodziewanie dla samego siebie, zasugerowałem, żeby opowiedział mi, jak się czuje, w swoim macierzystym języku³.

— Ale przecież ty nie znasz japońskiego — odparł Yukio. — Rzeczywiście nie znam — przyznałem mu rację — ale ty znasz i może chciałbyś opowiedzieć sobie, jak się teraz czujesz. Atmosfera radykalnie się zmieniła. Czas stanął. Yukio wziął głęboki wdech i rozpoczął. Jego głos przypominał głos przerażonego małego chłopca. Zaczął zanosić się płaczem aż się zadławił. Dałem mu szklankę wody. Gdy tylko odzyskał siły, opowiedział (nadal po japońsku) o tym, jak w dziesiątym roku życia został samotnie wyprawiony w długą podróż samolotem, do rodziców, których nie znał, do obcego kraju, w którym nigdy wcześniej nie był, którego kultury i języka w ogóle nie rozumiał.

Gdy płakał, łagodnie zwróciłem się do niego: „Płaczesz, jak małe dziecko, jak dziecko, które dławi się mlekiem matki, jak chłopiec, którego nikt nie chce”.

Odpowiedział: „Ja go chcę”.

„Tak, rzeczywiście, i to jest coś nowego, bo nie chciałeś go wcześniej”.

Kompleks

Kompleksy są sieciami neuronalnymi, poprzez które doznania zmieniają się w pierw w uczucia, a potem w myśli. Definicja Junga brzmi następująco: „wspomnienia złożone z ogromnej ilości wyobrażeń składowych [...] Materiałem spajającym kompleks jest pewien wspólny dla wszystkich poszczególnych wyobrażeń ton uczuciowy” [12].

Samuels i wsp. [13, s. 34] twierdzą, że kompleks to:

zbiór obrazów i myśli skupiony wokół jakiegoś rdzenia wywodzącego się z jednego lub kilku archetypów, który cechuje wspólne specyficzne zabarwienie emocjonalne. Gdy zaczynają one działać (zaczynają się konstelować), to, bez względu na to, czy osoba jest tego świadoma, czy też nie, przyczyniają się do jej zachowań i są naznaczone afektem.⁴

Kompleksy kształtują nieświadome nawyki; rozwijają się od samych narodzin, poprzez etap seksualnego różnicowania się, inicjację, okres zalotów, rodzicielstwo, starość i nabywanie mądrości, aż do śmierci, wraz z towarzyszącymi jej rytuałami. Archetypowy

³ Celowo użyto anglicyzm, w języku polskim jest „język ojczysty”

⁴ Por. także: Samuels A., Shorter B., Plaut F.: Krytyczny słownik analizy jungowskiej. Unus, 1994 (przyp.red.).

rdzeń jest cywilizowany i osvajany przez rytuały przejścia. To właśnie religijne ceremonie często znaczą poszczególne etapy rozwojowe i, wraz z religijnymi znaczeniami⁵ (signifiers) [14], orientują nas w naszej grupie społecznej.

Dobrze funkcjonujące ego odnosi się do jaźni poprzez kompleksy w podobny sposób, jak jaźń odnosi się do zbiorowej nieświadomości poprzez kulturową nieświadomość. Henderson [15] twierdzi, że informacja w obu systemach przenosi się za pomocą funkcji transcendentnej, która może pośredniczyć pomiędzy takimi opozycjami, jak na przykład niezależność i zależność.

Idee religijne, z samej definicji, ponownie wiążą rzeczy, z części czynią całość. Ego zmierza w kierunku jaźni; jaźń zmienia swą własną wyjątkowość na uniwersalność. Postawy religijne budują mity, kształtują postrzeganie, nadają sens i cel cierpieniu. Prawdziwe współczucie jest potężnym antidotum na nasze własne cierpienie, gdyż przeciwstawia się alienacji [16, s. 59].

Jung widział religię jako system psychologiczny. Definiował jaźń jako cały wachlarz psychicznych fenomenów w człowieku. Jaźń, która pojawia się z czasem, stopniowo rozwija swoje archetypowe wzorce, jest oceanem, skończonym choć niepoliczalnym. Jest przebudzonym umysłem, który opisuje tradycja tybetańska w *The precious treasury of the way of abiding* w taki oto sposób: „Podobnie jak klejnot, który wszystko może zapewnić, tak też przebudzony umysł służy za podstawę, która jest źródłem wszystkich zjawisk samsary i nirwany” [17, s. 165].

Ego rozeznaje całość psychiczną, utrzymuje tożsamość, osobowość i tymczasową ciągłość [18]. Pojawia się jako ja (*me*) w snach i w aktywnej wyobraźni. Ego w marzeniu sennym nie jest tym ja ze świata czuwania, lecz jest tym ja, które jaźń widzi bądź pragnie widzieć [19]. Ego jest kompleksem sprawdzanym przez rzeczywistość, która wydaje je na drogę Tao. Tao jest niedziałaniem — to koncept filozofii Zen stworzony przez Nakaję Tou, japońskiego filozofa żyjącego w siedemnastym wieku, który na określenie duszy świata (zbiorowej) używał *ri*, za pomocą *ki* określał cały ziemski materiał (ego), a za pomocą *ryochi* — jaźń. Tao dotyczy ciemności, wody nieociosanego kloca, pustki, energii i niedziałania, transformacji i samopodobieństwa (self-likeness) [20, s. ii–xiv]. Podobnie jak buddyzm i psychologia analityczna, tak też taoizm przyjmuje, że struktury psychiczne zapewniają nam dojście do świata zjawisk, do świata wewnętrznego i zewnętrznego oraz do zbiorowego (collective). Mówi on o tym, że zaczynamy wiedzieć dzięki naszej zmysłowej percepcji.

Jung zapożyczył te same epistemologiczne idee z filozofii Kanta [zob. 21] i z Platońskiej koncepcji form idealnych [22]. On także tłumaczył tao, odwołując się do irracjonalnego trzeciego [23, s. 369–460]:

istnienie dwóch wzajemnie antagonizujących się tendencji, z których każda usiłuje popchnąć człowieka do przyjęcia skrajnej postawy, uwikłać go w świat, czy to na materialnym czy duchowym poziomie i postawić go w sprzeczności z samym sobą, wymaga zaistnienia przeciwwagi.

Buddyzm i psychologia analityczna są zgodne co do tego, że ta część umysłu zajmuje się episteme, czyli przedmiotami wiedzy. Analitycy tę część nazywają ego, a buddyści jaźnią. Wiedza pojawia się na bazie percepcji, gdy niedziałanie wchodzi w interakcję z „byciem

⁵ Właśc. czynnikami, elementami nadającymi znaczenie (przyp. red.).

z”. W analizie taką wiedzę o niedziałaniu nazywa się jaźnią [ryochi].

Budowanie pomostów pomiędzy funkcjami kompleksu ego wiąże różne części psyche. Taka mediacja jest zasadnicza dla indywidualności [24], jednak w trakcie tego procesu ego nieuchronnie musi doznać klęski zadanej mu przez jaźń.

Współcześni jungiści kładą akcent na to, że ego zapewnia ciągłość osobistej historii i podtrzymuje personę [25]. W procesie indywidualności ego wywodzi się i rozwija z jaźni. Persona i cień chronią je przed światem zewnętrznym i przed samą jaźnią. Persona jest tą twarzą, którą pokazujemy światu. Wyraz pochodzi z antycznego greckiego teatru. Persona to maski, które nosili aktorzy po to, by oddać różne charakterystyki postaci, tak samo zresztą jak w tradycyjnym japońskim teatrze Noh.

Jung wykorzystuje koncepcję persony na polu swojej teorii relacji z obiektem:

Persona jest funkcjonalnym kompleksem, który istnieje w celach adaptacyjnych, lecz nie jest tożsamy z osobowością [individuality]. Persona dotyczy wyłącznie relacji z obiektami. Relacja jednostki z obiektem musi wyraźnie się odróżniać od relacji z podmiotem [26, par. 465].

Cień — to „coś, czym persona nie chciałaby być” [27, par. 470]; jest nieprzeżywanym dobrem w złej osobie, nieprzeżywanym złem w kimś dobrym. Jest naszą złą karmą. Karma i indywidualność stanowią niejako negocjacje pomiędzy ego i zbiorowością, pomiędzy *ki* a *ri*; lecz które z nich ma kontrolę?

W rozwojowych teoriach psychoanalitycznych ego jest przede wszystkim pierwotne.

Ego, według Freuda, jest zorganizowaną częścią jaźni. Nieustannie wpływają na nie impulsy choć, dzięki wyparciu, potrafi ono utrzymać je pod kontrolą. Ponadto, kieruje ono wszelką aktywnością i ustanawia oraz utrzymuje związek ze światem zewnętrznym. Terminu jaźń używa się do objęcia całej osobowości, w tym także ego, lecz obok niego również życia popędowego, które Freud nazywał id [28, s. 249].

W psychologii analitycznej pierwotna jest jaźń. Pojawia się ona w marzeniach sennych jako władca czy też „mądre bycie”; w kształcie mandali bądź też, bardzo często, jako tłum lub ocean.

Ego ma się do Jaźni jak poruszony do poruszającego, jak obiekt do podmiotu, gdyż zasadnicze czynniki determinujące, które promieniują z Jaźni, otaczają ego ze wszystkich stron i przez to stają się nadrzędne. Jaźń, tak samo jak nieświadomość, istnieje a priori i z niej wywodzi się ego. Można powiedzieć, że jest ona jakby nieświadomą prefiguracją ego. To nie ja stwarzam siebie, lecz ja się sobie wydarzam [29, par. 39].

Jaźń i ego nie są przedmiotami, są raczej pojęciami, a zatem nie mają swoich anatomicznych czy neurologicznych korelatów. Opisują one dwie strony jednej granicy, granicy pomiędzy doświadczeniem ograniczonym czasem a doświadczeniem niezależnym od czasu. Jaźń odnosi się do niezależnych od czasu trybów percepcji i doświadczenia. Ego jest związane z trybami związanymi z czasem. Przypisuje ono przedmiotom percepcji różne wartości poprzez funkcje uczuciowe. Uczucia stają się myślami w miarę tego, jak uczymy się nadawać im nazwy poprzez rytuały kulturowe. Urzeczowienie któregoś z tych konceptów prowadzi do przedwczesnego zamknięcia w systemach jednostkowe zbiorowe i ego jaźń.

Zamknięcie i niezamknięcie — otwarcie i niemożliwość zamknięcia

Teoria jest heurystyką, narzędziem wyjaśniającym, wyjaśnieniem systemu, pomocą i częścią procesu pomagania osobie w ponownym opowiedzeniu swojej historii. W teorii systemów teoria jest zamknięciem wokół *episteme*, bajtem wiedzy. Na przykład Yukio

i ja posiadaliśmy taki bajt wiedzy w postaci: rozszczepienie podniebienia oznacza, że nie potrafisz ssać.

Teoria systemów bada sposób przemieszczania się informacji wewnątrz struktur. Bajt jest jednostką informacji. Kiedy, korzystając z teorii, zrozumieć problemy Yukio, to przemieszczam jakiś bajt informacji, na przykład amplifikuję jego treść informacyjną przez użycie aktywnej wyobraźni wobec materiału, jaki dostarczają marzenia senne bądź pytając o skojarzenia.

Analiza jest teorią systemu, systemu, jaki stanowi psyche i jej struktury. Struktura jest modelem operacji, który, nie odchodząc od praw rządzących strukturą, jednocześnie pozwala na dalsze transformowanie mitów. Struktura może być otwarta lub zamknięta, otwierająca lub zamykająca. Zamierzam pokazać, na czym to polega, korzystając z proponowanego przykładu klinicznego.

Jeśli powiążę urodzenie się z rozszczepieniem podniebienia z deprivacją ze strony matki, aby otrzymać poważną ranę narcystyczną to korzystam ze schematu „jeśli... to...”, po to, by nadać znaczenie. „Jeśli nie mogłeś ssać, to nie mogłeś też związać się z matką. Jeśli nie miałeś okazji związać się z matką, to nie umiesz przywiązać się do mnie”. To jest zamknięcie. Ten sam bajt może zostać wysnuty z narracji dotyczącej archetypu. Archetyp jest wzorcem wdrukowanego zachowania, takiego jak na przykład ssanie piersi. Jeśli nie mogłeś ssać piersi, to ta rozwojowa porażka uniemożliwiła powstanie archetypu. To jest również przykład zamknięcia.

Teorie są predykcjami i, w systemowym ujęciu, podzbiorami (mitu). Każdy analityczny język, czy to klasyczny (jaźniowy) czy też rozwojowy (egoiczny), jest elementem zbioru (mitu). Teorie są mitami skonstruowanymi w takim celu, by komunikować znaczenie i definiować zakresy, w których to znaczenie może zostać określone. Gdy działamy pod wpływem kompleksu, to tak jakbyśmy nie potrafili odczytywać skryptów psyche. Przeżywamy naszą historię za każdym razem w taki sam sposób. Jest to zamknięcie.

Organizowanie znaczenia oficjalnie nosi nazwę praktyki gestów (*gestural praxis*).

Greimas [30] twierdzi, że znaczenie może być referencyjne (odniesieniowe) lub kierunkowe. W znaczeniu referencyjnym wyrażenie (gest lub słowo) odnosi się z powrotem do treści (do skojarzonego zestawu obrazów czy idei), czyli fraza: „ten chłopiec jest brzydki” odnosi się do kodu dotyczącego wyglądu twarzy. W znaczeniu kierunkowym tkwi intencja. Jest to tak, jak gdyby on powiedział sobie: „jestem złym dzieckiem, gdyż jestem brzydki” — a na tym polega dziecięcy, magiczny, cyrkularny i pierwotny proces myślowy.

Teoria rozwojowa jest kierunkowa. Teoria archetypowa jest referencyjna. Metafory rozwojowe mówią: Yukio cierpiał z powodu głębokiej rany narcystycznej, powstałej na skutek niemożności wytworzenia przywiązania na wczesnym etapie rozwojowym. Teoria archetypowa mówi: archetyp nie może wyrazić samego siebie, nie może się rozpakować, nie może się zainstalować i działać poprawnie. Teoria rozwojowa mówi o ukierunkowanym sposobie wyrażania się archetypu. Teoria archetypowa mówi z kolei o uporządkowanych przejawach rozwoju. Teoria rozwojowa ujmuje struktury z punktu widzenia ego, a teoria archetypowa — z pozycji jaźni. Obie są prawdziwe, każda z nich jest prawdziwa z osobna, lecz żadna nie jest wyłącznie prawdziwa w pojedynkę.

Aby pomóc Yukio zrozumieć doświadczenie jego wrodzonej inności, przedwczesnego zamknięcia się, konieczne było wykorzystanie obu tych metafor. W metaforze archetypu

mogłem mu powiedzieć: Zobacz Yukio, nie mogłeś wyruszyć na swoją bohaterską wyprawę i wyswobodzić się od przerażającej, ogromnej matki, gdyż nie miałeś prawdziwej matki. Lub, w rozwojowym ujęciu: Yukio, nie potrafisz przyjąć moich słów, tak samo jak nie mogłeś przyjąć mleka, które dawała ci twoja matka. W kluczowym momencie, w centralnym punkcie materiału klinicznego, gdy Yukio mówił po japońsku, powiedziałem coś na kształt obu tych kwestii. I choć nie potrafiłem przetłumaczyć jego słów, mimo to, w tamtej chwili, po raz pierwszy, zrozumiałem jego ból; on widział, że ja zrozumiałem go i czuliśmy oboje, że to zmieniło nas. Wspólnie nadaliśmy wyraz, analityczne znaczenie jego doświadczeniu. Zamknięcie otwarło się.

W analizie problemy pojawiają się w związku z niepowodzeniami językowymi, które mogą powodować utratę zaufania. Na przykład jesteśmy genetycznie zaprogramowani do tego, by związać się z matką poprzez ssanie piersi. Gdy jest to utrudnione, wówczas także późniejsze zadania, które wymagają związania się, będą trudne [31]. W praktyce gestów według teorii przywiązania najpierw rozpoznajemy, że ja istnieję, potem odkrywamy, że ja jestem odrębny od mamy, ale matka (*m/other*⁶) ma to, czego ja potrzebuję do przeżycia. W negatywnej formie nazywa się to zawiścią, w pozytywnej — świadomością dwoistości (*awariness of twoness*). Teoria ta dokonuje następującej predykcji — jeśli wczesne przywiązanie jest nieprzywiązaniem, wówczas wykształcamy mit, że nieprzywiązanie jest przywiązaniem. Nie potrafimy radzić sobie z dwoistością, tolerować inności czy rozeznac zawiści, a zwłaszcza zawiści ego wobec jaźni.

W praktyce gestów według teorii alchemicznej istnieje złoto jaźni. Można je oddzielić od *prima materia* (materii pierwotnej) poprzez kondensację, proces destylacji i tym podobne. Materia daje nam to, czego potrzebujemy do przeżycia. Matką jest matka ziemia (Gaja), świat materialny, jaźń, która potrafi zaspokoić każdą potrzebę ego. Ta teoria z kolei przewiduje, że jeśli zaprzeczmy istnieniu złota jaźni, wówczas nigdy nie nauczymy się zaspokajać naszych podstawowych rozwojowych potrzeb. Na zawsze pozostaniemy chciwi.

Jednak nie ma podstaw do tego, by sądzić, że porażka rozwojowa czy niewłaściwa integracja wzorców archetypowych przez kulturę na etapie samych już *rites de passage* powoduje kompleksy. Nasz analityczny język kształtuje nasze teorie dotyczące znaczenia i jego zaburzeń. Niektóre rzeczy można wypowiedzieć tylko w jednym języku, a w innym się to nie uda, gdyż języki, same w sobie, są relatywnie zamkniętymi systemami. Analityczny sposób komunikowania się jest względnie otwarty, nie jesteśmy jednak obiektywni, lecz intersubiektywni [32]. Gdy konkretyzujemy przyczynę i skutek, to wierzę, że tworzymy obfitszą złą karmę. Stajemy się więźniami naszej interpretacji.

Z tego właśnie powodu wolę analizować marzenia senne, naturalne wytwory psyche, które jaźń dostarcza ego. Praca ze snami obejmuje interpretację przeniesienia, przeciwprzeniesienia i osobistych oraz kulturowych mitów. Sny zapewniły takie sposoby, za pomocą których Yukio pracował nad indywiduacją.

Dyskusja

Indywiduacja oznacza, że osoba staje się sobą, całością, niepodzielną i odrębną od innych lub zbiorowości [13, s. 76]. Jest to nieuchronny, archetypowy proces i ma miej-

⁶ Tak zapisany wyraz „matka” można odczytać, jako me—other, czyli ja—inny lub inni.

sce wówczas, gdy jaźń ma wolność kulturową, a ego — personę, zdolną do wypełnienia właściwych wiekowi obowiązków. Jung definiuje indywiduację raczej w kategoriach psychologii jednostki niż psychologii zbiorowej.

Równanie w dół, do zbiorowości, hamuje wzrost jednostki, a społeczeństwo złożone z takich jednostek nie jest zdrowe. Społeczna spójność i społeczne wartości istnieją tylko wtedy, gdy jednostka ma poczucie swojej własnej wartości, a przez to czuje swoją wartość dla społeczeństwa i wartość samego społeczeństwa. Indywiduacja wymaga przeciwstawienia się temu, co zbiorowe nie wrogo, ale z powodu innej orientacji [33, par. 757–62].

Fordham [34, s. 27–28] widział indywiduację jako różnicowanie się jednostkowej osobowości. Pierwotna tożsamość, doświadczenie zlania się niemowlęcia z matką, owocuje doświadczeniem obiektów częściowych (takich jak pierś czy penis), potem obiektów całościowych (jak ojciec czy matka). Indywiduacja zależy od relacji zbiorowych i je obejmuje. W związku z tym nie może ona mieć miejsca, jeśli części psyche, obiekty, nie potrafią być w relacji. Kompleks Yukio był wiecznie powtarzającą się sceną nadużycia, karmicznym potrzaskiem. Część usidloną w potrzasku można było nazwać autystyczną — ilustruje to obraz chłopca płaczącego w samotności.

Dla mnie autystyczny oznacza to, że część jaźni jest obudowana, niezdolna do uczestniczenia w tym, co Hillman [35, s. 26] nazywa stwarzaniem duszy (*soul making*). Znakiem szczególnym stwarzania duszy jest wyobraźnia; nie chodzi tu o wyobraźnię typu, czym mógłbym się stać, gdybym..., lecz o uwolnienie wydarzeń z ich dosłownego rozumienia i wprowadzenie mitycznego rozpoznawania. To wymaga wyobrażania sobie ciągle na nowo naszych własnych osobistych mitów, aż do zawiści, aż do doświadczenia dwoistości i doświadczenia typu: „nie posiadam tego, pragnąłbym się stać takim/tym” — co otwiera możliwość zmiany naszej osobowości. Gdy dojdzie do zmiany, zaczynamy uczyć się żyć z naszą nową dwoistością, z byciem zarówno ego, jak i jaźnią.

Yukio na nowo uczył się wyobrażać sobie swoje dobre, choć również te złe, chłopięce doświadczenia oraz doświadczenia przyszłe. Korzystając z krzesła i kozetki — mógł się przemieszczać między nimi — stawał się „chłopcem z nową twarzą”, wobec którego „chłopiec, którego nikt nie chce”, czuje zawiść. Mógł siadać w różnych miejscach, mówić jako jedna z person czy też podosobowości, lub do którejś z nich, być pomiędzy nimi [36]. Ta technika pochodzi z psychosyntezy, humanistycznej terapii wywodzącej się od włoskiego psychiatry dr. Roberta Assagiolo [37], który pracował wraz z Jungiem w Burgholzli Hospital w Zurychu.

Tak więc autystyczne części psyche nie mogą wyobrazić sobie czegoś na nowo czy nadać wartość przedmiotowi percepcji [24, 38, 39]. U osób autystycznych wyraźnie zaznacza się brak wyobraźni. Nie potrafią one dostrzec, w jaki sposób ich działania wpływają na innych, lub udaje im się to w bardzo szczególny sposób. To karma i kompleks mają nas, a nie my mamy karmę i kompleks. Sadosochistyczny kompleks Yukio równoważył jego głęboką wewnętrzną pustkę. To w tej pustce, co pokazały jego pierwsze trzy marzenia senne, powracały przepelnione wstydem seksualne fantazje, które wykluczały inne sposoby nawiązania relacji. Ten karmiczny skutek powstrzymywał jego proces indywiduacji.

W przypadku Yukio jego psychiczna i seksualna energia wyraźnie zwracała się do wnętrza. Opierając się na jednej teorii można powiedzieć, że kompleks ten powstał w wyniku podstawowego niepowodzenia w relacji matka–niemowlę, gdyż Yukio rzeczywiście nie mógł przyjąć dobrych rzeczy bez ryzyka udławienia się na śmierć.

W psychoanalizie spotyka się osoby, które doznały tak silnego urazu, że nie potrafią przyjąć od innych czegoś, czego wcześniej nie myślałyby o sobie. Jeśli ktoś, aby zachować spójność jaźni, musi wykluczyć inną wersję rzeczywistości, to jego zdolność do uczenia się od innych będzie znacznie osłabiona [40, s. 179].

Dla Yukio nauczenie się czegoś podczas terapii grupowej okazało się skrajnie trudnym zadaniem. Do momentu gdy jego uraz nie ożył na nowo w przestrzeni analitycznej, choć z innym w niej skutkiem, nie potrafił wyrazić ani tego, jak się czuje, ani przyjąć interpretacji. To, co przychodziło, z miejsca odchodziło. Ta sytuacja powtarzała się wielokrotnie, a ja wtedy doznawałem nudności. To Yukio przyprowadził mnie o mdłości, projektując na mnie swoje doznania.

W miarę amplifikacji jego marzeń sennych związanych z kazirodztwem i w miarę tego, jak zwracał się do mnie, do swojej analitycznej matki w swoim macierzystym języku, pamięć cielesna i zachowane w niej przeżycie powróciło z przytłaczającą i przerażającą siłą. Według Winnicotta [41, s. 140–53]: „pierwotne doświadczenie prymitywnej agonii nie może przejść do przeszłości, zanim ego wprawdzie nie zgromadzi go w swym własnym doświadczeniu teraźniejszości”. Ajahn Sumedho [42, s. 109–115] wyraża to w następujących słowach: „karma jest schematem zapamiętywania, nawykiem, który można zastopować tylko wtedy, gdy się go rozpozna”. To jest system zamknięty.

Yukio nie mógł ssać. Wyglądało na to, że jego rozwijające się ego ciągle widziało jaźń jako matkę, która choć ma w sobie wszystkie dobre uczucia, to jednak, gdy on wyraża swoje najbardziej podstawowe potrzeby, ta rozmyślnie go dławi. Stworzył się więc u niego fizycznie ugruntowany kompleks, skoncentrowany na uczuciu odrzucenia i odczuwania głodu. W każdej innej relacji oczekiwał on zawsze tego, że „straci twarz” i zostanie ukarany. Przełamał to w momencie, gdy przeszedł poważny atak dławienia i duszenia się u mnie na kozetce. Czas stanął; coś, co wydarzyło się wcześniej, ponownie miało miejsce.

Beverly Zabriskie [43, s. 25–41] nazywa taki moment „rozmrzaniem chwili świętej mrozem”. Ajahn Sumedho [42], opat klasztoru Chithurst w Hampshire twierdzi, że karma jest schematem zapamiętywania, nawykiem, którego można się pozbyć wyłącznie poprzez rozpoznanie go; żadnej zmiany nie przyniesie czynienie lub zaprzestanie wysiłków, by ją zmienić. Być może chodzi tu również, jak usłyszałem raz od swojego pierwszego analityka, o zdolność powiedzenia sobie „znowu idę tą samą drogą” i przyjęcia tego. Opiera się to na zdolności przeżycia wstydu.

W miarę tego, jak Yukio rozpoznawał swój kompleks, słabły jego ataki na siebie samego. Jednak najbardziej uporczywy z nich dotyczył silnego przekonania o swojej brzydocie i powodował, że Yukio zaprzeczał możliwości nawiązania intymnej relacji czy zwyczajnej relacji seksualnej. Poza tym, Yukio zawsze wiedział, że będzie musiał przejść następne operacje. Z drugiej jednak strony poddanie się operacji oznacza niejako zdradzenie tego odpornego i wytrzymałego dzieciaka, który tak ciężko walczył z twarzą, jaką otrzymał od swojej złej karmy.

Gdy kompleks uległ zmianie, Yukio mógł spożytkować swą energię na sztuki walki, na muzykę, na zawieranie związków, na troskę o sprawy społeczne i problemy środowiska naturalnego. Na plan dalszy zeszyły ataki ego na jaźń (a także na mnie). Wymiana pomiędzy psychiką a fizycznością stała się łatwiejsza. Kilka miesięcy po tym wydarzeniu z dławieniem się, Yukio przyszedł na spotkanie z kolczykiem w łuku brwiowym. Zrobił

to, jak wyjaśniał, po to, by pokazać sobie samemu, że stał się właścicielem swej twarzy. To wkomponowywało się w styl jego nowego gangu (młodych walczących ekologów). Czuł też, że to jest mu potrzebne, aby przypomnieć sobie tego, który przeszedł operację.

Ciało jest fizycznym zmaterializowaniem się psyche [44, s. 392]. Wewnętrzna transformacja Yukio rozgrywała się równolegle z chirurgicznym odegraniem jego polinezyjskiego snu. Operacja była długa, bolesna i zakończyła się powodzeniem. W okresie pooperacyjnym Yukio miał sen. „Jestem nagim dzieckiem, stoję obok tori (ceremonialna japońska brama) na brzegu Oceanu Spokojnego. W oddali rozciąga się morze. Czułem, że jest beczasowe [...], że jest wszystkim”.

Oboje odczuwaliśmy respekt wobec jego numinalnego przeżycia. Czuł się jednością z samym sobą i był tym totalnie oszołomiony; jak gdyby umarł i urodził się ponownie. Ów szacunek miał swoje odzwierciedlenie w naszej relacji — matki i nowo narodzonego; to na mojej twarzy widział błysk matczynego oka, którego oczekiwał jako nowo narodzony, lecz którym nie został obdarowany z powodu deformacji twarzy. Z radością opowiedział pewnego razu sen, w którym spotkał dziewczynę z taką samą twarzą, nieśmiałą, dziką postać animy, która w śnie aktywnie go szukała, żeby się z nim kochać. Przeszedł swój *rite de passage* i czuł, że jest zdolny do tego, by stać się mężczyzną.

Wnioski

Termin analiza oznacza rozłożenie rzeczy na części pierwsze, otwarcie i zamknięcie. Dla Yukio oznaczało to, że jego twarz została rozebrana na części i przeanalizowana. Przestał wierzyć w to, że jego karmą jest pozostanie brzydkim. Zbyt wcześnie, w niemowlęctwie, niedojrzałe ego Yukio otwarło się na trudne warunki. Zbyt wcześnie również zostało ono odcięte od jaźni, jako oceanicznego źródła bycia, od matki, która przedstawia jaźń jako strumień całości (*flow of wholeness*). Jung opisuje jaźń w następujący sposób:

Niezbadane naczynie tkwiące wewnątrz nas jest żywą częścią psyche. Klasyczna chińska filozofia nazywa tę drogę w głąb Tao i przyrównuje do strumienia wody, który nieodparcie zmierza do swojego celu. Według Tao spoczynek oznacza spełnienie i całość, oznacza, że czyjeś przeznaczenie dopełniło się, a czyjaś misja została spełniona. Początek, koniec i idealne zrealizowanie znaczenia egzystencji jest cechą tkwiącą we wszystkich rzeczach. Osobowość jest Tao [45].

Yukio odczuwał to wraz z nabywaniem nowej twarzy i nowej osoby. Na początku wymagało to od niego rozpoznania cienia, potem zaakceptowania go takim, jakim się przejawiał w jego sadomasochistycznym kompleksie. Gdy osiągnął to — zmniejszyło się jego napięcie, co spowodowało, że ego mogło pozwolić jaźni na zawiązanie licznych relacji. Ponieważ jaźń, podobnie jak społeczeństwo, jest rzeczownikiem zbiorowym, zawiera więc ona nieskończoną ilość możliwych podosobowości — ojca, matki, dziecka, bohatera, cienia, chłopca, którego nikt nie chce. Podobnie jak zdrowe społeczeństwo zależy od istnienia harmonii pomiędzy jego członkami, tak też w przypadku jednostki zdrowie psychiczne zależy od harmonii pomiędzy różnymi personami w psyche. Aktywna wyobraźnia pomogła Yukio zintegrować podosobowości.

Jung [46] zaznacza, że integracja nie jest tożsama z indywiduacją, ani też nie jest prostym wynurzeniem się ego w świadomości. Jest rozwijaniem się jaźni, odnajdywaniem twarzy, którą nosiliśmy przed narodzinami, dokonywaniem wyborów, w jaki sposób się ukażemy. Trzeba podkreślić, że to jest cel. W najprostszym wymiarze jest to relacja

z innymi mająca na celu przeżycie [47]. Indywiduacja jest relacją. Jej procesy są zarówno przyczynowe, jak i ostateczne. Pojawiają się symultanicznie w beczasowej jaźni i w ograniczonym czasem ego [48].

Te procesy opisuje *Tybetańska księga umarłych* [49]. Chogyam Trungpa w swoim wprowadzeniu wyraźnie stwierdza, że choć w tekście opisane są doświadczenia mające miejsce pomiędzy zyciami, to stanowią one także metaforę rozwoju jaźni poprzez ego. Istnieją tu silne analogie do opisanych powyżej procesów:

Pierwszym składnikiem jest forma, początek indywiduacji i oddzielnej egzystencji oraz podział doświadczenia na subiektywne i obiektywne. Później mamy prymitywną jaźń świadomą istnienia świata zewnętrznego. Po jakimś czasie, od tego momentu, jaźń zaczyna reagować na swoje otoczenie, co oznacza drugi etap — odczuwanie. Wprawdzie na tym etapie nie ma jeszcze w pełni rozwiniętych emocji, a jedynie instyktowne lubienie, niechęć lub obojętność, lecz natychmiast po tym, gdy scentralizowana istota potwierdzi, poprzez pasywne i aktywne reagowanie, swój autorytet, zaczynają się one komplikować. To jest trzeci etap, czyli spostrzeżenie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu; gdy jaźń świadoma jest bodźców i automatycznie na nie odpowiada. Czwarta składowa to pojęcie. Obejmuje ona intelektualną i emocjonalną aktywność interpretacyjną, jaka następuje po spostrzeżeniu. Jest to coś, co łączy obiekty i nadbudowuje wzorce osobowości i karmy. W końcowym etapie przychodzi świadomość, która łączy wszystkie postrzeżenia zmysłowe z umysłem.

Stawianie religijnych i mistycznych pytań leży w naturze jaźni. Ponieważ jaźń jest podobna do obrazu Boga, może się tak niefortunnie zdarzyć, że dojdzie do pomieszania religii i psychologii analitycznej [50]. Uważam, że jungowskie pojęcie indywiduacji można zrozumieć biorąc pod uwagę pojęcie karmy, podobnie jak sposobem na to, żeby zrozumieć jaźń, jest uwzględnienie buddyjskiego pojęcia niejaźni. Jaźń jest nie tylko ośrodkiem, lecz także okręgiem, który obejmuje zarówno świadomość, jak i nieświadomość; jest w takim stopniu centrum tej całości, w jakim ego jest centrum świadomego umysłu. Autorstwo tego zdania można by przypisać buddystom, gdyby nie wyszło ono spod pióra Junga w 1953 r. [51, par. 9, s. 44]. Ego nie może się łudzić, że kiedykolwiek pomieści jaźń we wszystkich jej aspektach. Tak samo, jak nagie dziecko z nową twarzą nie może żywić nadziei, że pomieści w sobie ocean.

PODZIĘKOWANIA: Yukio jest osobą, której zawdzięczam w tej pracy najwięcej. Zgodził się na wykorzystanie przeze mnie, nieco zmodyfikowanej dla zachowania dyskrecji, relacji swojej osobistej historii. W tekście uwzględnione są także jego uwagi, które wprowadził po lekturze tego materiału. Dziękuję również mojemu opiekunowi naukowemu Andrew Samuelsowi (SAP), Christopherowi Perry'emu (SAP), Davidowi Freemanowi (AJA) oraz Polly Young-Eisendrath (Nowy Jork), a szczególnie mojej żonie Caroli (SAP).

Piśmiennictwo

1. Eninger E. The ego self axis. *J. Anal. Psychol.* 1962; 5: 3–18.
2. Gregory R, red. *The Oxford companion to the mind.* Oxford: Oxford University Press; 1987.
3. Cassell's Latin–English Dictionary. London: Cassell; 1963.
4. Watson G. *The resonance of emptiness.* London: Curzon; 1999.
5. Gordon R. *Bridges: metaphor for psychic processes.* London: Karnac; 1993, s. 33.
6. Payutto VPA. *Good, evil and beyond: Karma in the Buddha's teaching.* Bangkok: Buddhadhamma Foundation; 1996.

7. Jung CG. The Clare lectures. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 2 (1909), par. 939–998. The association method, par. 999–1014 'Family constellations', vol. 17, par. 1–79 'Psychic conflicts in a child'.
8. Wood E. *Zen dictionary*. London: Pelican; 1977.
9. Tuckett D. Fictions about patients. *Int. J. Psych. Anal.* 1993; 74(6): 1175–1189.
10. Glasser M. Identification and its vicissitudes as observed in the perversions. *Int. J. Psych. Anal.* 1986; 67: 9–17.
11. Jung E. *Animus and anima*. Dallas, TX: Spring Publications; 1978.
12. Jung CG. Studies in word association. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 2 (1973), par. 733.
13. Samuels A, Shorter B, Plaut F. *A critical dictionary of Jungian analysis*. London: Routledge; 1986.
14. Sullivan B. The archetypal foundation of the therapeutic process. W: Schwartz-Salant N, Stein M, red. *Archetypal processes in psychotherapy*. Wilmette, IL: Chiron Clinical Series 1987, s. 27–51.
15. Henderson J. *Cultural attitudes in psychological perspective*. Toronto: Inner City Books; 1988.
16. Young-Eisendrath P. *Jung's self psychology*. New York: Guilford Press; 1991.
17. Rabjam L. *The precious treasury of the way of abiding*. Junction City, CA: Padma Publishing; 1998.
18. Jung CG. Psychological types: definitions. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 6 (1971), par. 789–791.
19. Whitmont E, Pereira S. *Dreams a portal to the source*. London: Routledge; 1989.
20. McNaughton W. *The taoist vision*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press; 1971.
21. Nagy M. *Philosophical issues in the psychology of C.G. Jung*. Albany, NY: State University of New York Press; 1991.
22. Plato. The simile of the cave. *The Republic*. London: Penguin; 1974; 316–322.
23. Jung CG. The type problem in poetry. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 6 (1971), par. 369–460.
24. Fordham M. *Explorations into the self*. Library of analytical psychology, volume 7. London: Heinemann; 1985.
25. Hall J, Young-Eisendrath P. *Jung's self psychology*. New York: Guilford Press; 1991.
26. Jung CG. Psychological types: definitions. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 6 (1971), par. 465.
27. Jung CG. The psychology of the transference. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 16 (1954), par. 470.
28. Klein M. *Envy and gratitude*. London: Hogarth Press; 1975.
29. Jung GC. Transformation symbolism in the mass. W: *Collected Works of G.C. Jung*, vol. 11(1958), par. 391.
30. Greimas AJ. *On meaning*. London: Francis Pinter; 1987.
31. Bowlby J. *A secure base: the role of attachment in personality development*. London: Tavistock; 1958.
32. Stolorow R, Brandchaft B, Atwood G. *Psychoanalytic treatment: an intersubjective approach*. Hillsdale, NJ: Analytic Press; 1987.
33. Jung GC. Psychological types: definitions. W: *Collected Works of G.C. Jung*, vol. 6(1971), par. 757–762.
34. Fordham M. *The self and autism*. Library of analytical psychology, volume 3. London: Heinemann; 1976.
35. Hillman J. *Archetypal psychology*. Dallas, TX: Spring Publications; 1983.
36. Redfearn J. *My self, my many selves*. Library of analytical psychology, volume 6. London: Academic Press; 1985.
37. Assagioli R. *Psychosynthesis*. London: Turnstone; 1975.
38. Tustin F. *Autistic states in children*. London: Routledge; 1989.
39. Hobson P. *Autism and development of mind*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum; 1993.
40. Modell A. *The private self*. Harvard, MA: Harvard University Press; 1993.
41. Winnicott D. Ego distortion in terms of true and false self. W: *The maturational process and the facilitating environment*. London: Karnac Books; 1990, s. 140–153.
42. Sumedho A. *Cittaviveka: teachings from the silent mind*. Hemel Hempstead: Amaravati Publications; 1984.
43. Zabriskie B. Thawing the "frozen accidents": the archetypal view in counter transference. *J. Anal. Psychol.* 1997; 42(1): 25–41.

44. Jung GC. The phenomenology of the spirit in fairytales. W: *Collected Works of G.C. Jung*, vol. 9 (1959), par. 392.
45. Jung GC. The development of the personality. W: *Collected Works of G.C. Jung*, vol. 17 (1954), par. 323.
46. Jung GC. On the nature of the psyche. W: *Collected Works of G.C. Jung*, vol. 8(1954), par. 323.
47. Fairbairn R. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge; 1952.
48. Wiener Y. Chronos and Kairos, two dimensions of time in the psychotherapeutic process. *J. Brit. Assoc. Psychother.* 1969; 30(1): 65–85.
49. Fremantle F, Chogyam TR. *The Tibetan book of the dead (przekład, wraz z przypisami)*. Boston and London: Shambhala; 1987.
50. Noll R. *The Jung cult*. London: Fontana; 1996.
51. Jung GC. Psychology and alchemy. W: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 12 (1953), par. 44.

Adres: Dr Dale Mathers, c/o BAP, 37 Mapesbury Road, London NW2 4HJ.

UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE POLSKIE TŁUMACZENIA PRAC WYBRANYCH G.C. JUNGA:

- Jung C.G. *Psychologia a alchemia*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota; 1999 (tom 12).
- Jung G.C. *Psychologia przeniesienia*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Sen; 1993 (tom 16)
- Jung G.C. *Symbol przemiany w mszy*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Sen; 1992 (tom 11).
- Jung G.C. *Fenomenologia ducha w baśniach*. W: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik; 1976 (tom 9i)
- Jung G.C. *O rozwoju osobowości*. W: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Warszawa: PWN; 1989 (tom 17).
- Jung G.C. *O istocie psychiczności*. Listy 1906–1961. Wybór, opracowanie i przekład Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota; 1996.
- Jung G.C. *Typy psychologiczne*. Dzieła t. 2. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota; 1997 (tom 6); rozdziały: Definicje — par. 455–536, Problem typów w sztuce poetyckiej — par. 187–304
- Por. także: Samuels A, Shorter B, Plaut F. *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*. Wałbrzych: Unus, 1994

Tłumaczenie: *Katarzyna Gdowska*
Redakcja tekstu: *Krzysztof Rutkowski*