

TANULMÁNYOK

***A PSZICHOANALÍZIS TÖRTÉNETE
ÉS ALKALMAZHATÓSÁGA
A JAPÁN ÉS A KÍNAI KULTÚRÁBAN***

Fülöp Márta

Kulturális univerzalizmus és relativitás a pszichoanalízisben

A pszichoanalízis a kezdetektől fogva érdeklődött a különböző kultúrák iránt. Az antropológiával való kapcsolata olyan hosszú történetre tekinthet vissza, mint az analízis. Freudot nagyon is érdekelték azok a beszámolók, amelyek az 1800-as évek végén láttak napvilágot, és a nyugati civilizációtól mentes, ún. primitív népek szokásairól, szertartásairól és szimbólumairól szóltak. Egyértelmű volt számára az, hogy ezek a pszichoanalízis fogalmi rendszerével leírhatóak és megérthetőek. A pszichoanalízis igyekezett az emberi viselkedés elismert tudományává válni, és ezt többek között azon az úton kívánta elérni, hogy bizonyítja az emberiség pszichikus egységét, és bemutatja, hogy a felszíni különbségek ellenére ugyanazok a mechanizmusok találhatóak mindenütt (Parsons, 1969).

Az antropológia és a pszichoanalízis közötti első viták a 20-as, 30-as években jelentek meg, amikor a pszichoanalízis eredményeinek általánosítását megkérdőjelezték a néprajzi bizonyítékok. Ezt példázta, pl. Ernest Jones (1925) és Bronislaw Malinowski (1927) vitája az Ödipuszkomplexus univerzalitásáról (Johnson, 1992). Róheim Géza ausztráliai útját és kutatásait azért fedezte anyagilag Marie Bonaparte, mert vele kívánták bizonyítani azt, hogy Malinowski téved, és a pszichoanalitikus felismerések igazak a primitív kultúrák körében is (LeVine, 2004). A viták ellenére azonban a pszichoanalízis számára mind a mai napig nem

létezett a kulturális relativizmus, mindenki az emberi viselkedés egységes magyarázóelvéit hangsúlyozta.

A nyolcvanas évek végének és a kilencvenes évek elejének szociálpszichológiai kutatásai azonban nagyon komoly kihívást jelentenek ezen alapálláspont számára. Hazel Markus amerikai és Shinobu Kitayama japán szociálpszichológus keleti és nyugati szelf-felfogással kapcsolatos vizsgálatai (1991, 1997) paradigmaváltást hoztak, amely után utat nyitott a legkülönbözőbb pszichés működésmódok különbségeinek a feltárására. Kutatásaik egyenes folytatását képezték annak a kutatási hullámnak, amely a pszichológia oldaláról igyekezett megérteni a „japán csodát”. Japán gazdasági sikerei a hatvanas évek elejétől a kilencvenes évek közepéig ugyanis lehetetlenné tették azt, hogy a világ vezető gazdasági hatalmai, és ezen belül a társadalomtudósok, beleértve a pszichológusokat és pszichoanalitikusokat, ignorálják azokat a jelentős pszichés működésmódbeli különbségeket, amelyek felett addig el lehetett siklani, és úgy lehetett értelmezni, mint fejlődésbeli elmaradást. Minden kritikai próbálkozás ellenére a pszichoanalízisen belül mind a mai napig azt lehet gondolni, hogy a bécsi századforduló középosztályára jellemző pszichés működésmód egyaránt igaz a buddhista szerzetesre és az amerikai elit egyetem hallgatójára, vagyis hogy az alapvető intrapszichés struktúrát érintetlenül hagyják a társadalmi, történelmi, kulturális befolyások.

Robert LeVine (1987) pszichoanalitikusan képzett harvardi antropológus az így felmerült általános elméleti kérdést a pszichoanalízis „japán problémájának” nevezte. Kifejezésének két, egymást némiképp átfedő jelentése van. Az egyik arra vonatkozik, hogy a japán kultúrával kapcsolatos vizsgálatok és a japán személyiségleírások nem egyeztethetőek össze a nyugati pszichoanalízisben ábrázolt normatív fejlődés és személyiségműködés elveivel. Ez pedig azt jelenti, hogy a japán társadalom olyan kulturális különbözőséget képvisel, amely konfliktusban áll a hagyományos pszichoanalitikus metapszichológiával. A második értelmezés metaforikus. Azt az általánosabb kérdést veti fel, hogy a kulturális folyamatok milyen mértékben képesek mélyebb személyiségstruktúra formálásra, és ezzel megkérdőjelezi azt az episztemológiát és deduktív módszert, amelynek segítségével a pszichoanalízis a maga univerzális tételeit felállítja.

A pszichoanalízis története Japánban

A pszichoanalízis Ázsián belül Japánban terjedt el a leginkább,¹ körülbelül ugyanakkor, amikor Európában és az USA-ban is közismertebbé vált. Ez különösen figyelemreméltó, ha tekintetbe vesszük, hogy Japán 250 éves zártság után csak 1868-ban nyitotta meg kapuit a világ előtt. Addig nemcsak külföldi áru, de külföldi gondolat sem juthatott be az országba. Ekkor azonban az ún. Meiji restauráció révén (1868) nagyon gyorsan áramlottak be az európai és amerikai eszmék, és Japán néhány évtizeden belül naprakész lett a határain kívüli társadalom- és természettudományok felfedezéseiben.

A japán pszichoanalízis kezdeteinél négy úttörő személy nevét kell megemlíteni. Ketten közülük pszichiáterek, Kiyoyasu Marui és Heisaku Kosawa, míg ketten, Yaekichi Yabe pszichológus és Kenji Ohtsuki irodalmár, ún. laikusok voltak. Mind a négyen nagyon sokat tettek a pszichoanalízis elterjesztéséért Japánban; sokszor azonban egymástól függetlenül, olykor pedig, ha akaratlanul is, de egymás ellenében dolgoztak.

Kiyoyasu Marui, aki először tanított pszichoanalízist Japánban, 1919-ben Adolf Meyernél tanult neurológiát az amerikai Johns Hopkins egyetemen. Bár Japánban a német pszichiátria hatása volt a legerősebb, azaz organikus szemléletű pszichiátria uralkodott, az Amerikában tanuló Maruirea nagy hatással volt az amerikai pszichiátria, amely hangsúlyozta a környezeti tényezők befolyását a pszichés megbetegedésekben. Amikor visszatért Japánba, és professzor lett Sendaiban a Tóhoku Egyetemen akkor megkezdte a pszichoanalízis oktatását, és megalapította a pszichoanalízis ún. Sendai-i Iskoláját, amely 1920 és 1940 között volt a legvirágzóbb.

Marui tanítványa volt Heisaku Kosawa, aki rendszeresen látogatta a szemináriumait, de mivel mestere akkor még nem vett részt analitikus képzésben, pusztán a pszichoanalízis elméleti ismerete alapján dolgozott, ezért a harmincas évek elején úgy döntött, hogy Bécsbe utazik, hogy Freudnál keressen kiképzést. Freud először óránként 25 dollárért vállalta volna a képzését, ezt a tetemes összeget azonban Kosawa nem tudta vállalni. Ekkor Freud 10 dollárra csökkentette az ajánlott díjat,

¹ Japánon kívül még Indiában zajlik komolyabb pszichoanalitikus gyakorlat Ázsiában.

mondván, hogy így járul hozzá a pszichoanalitikus gondolatok japánbeli elterjesztéséhez. Egyben nagylelkűen felajánlotta, hogy elolvassa Kosawa „Kétféle bűntudatról” szóló írását. A freudi Ödipusz-komplexus tanításával nehezen összeegyeztethető japán gondolatokat azonban Freud elutasította, újra felemelte az óradíját, és Kosawát az olcsóbban dolgozó Sterbához irányította analízisbe (Blowers, 1997). Kosawa rövid kiképzés után 1933-ban visszatért Japánba, és Tokióban megalapította saját pszichoanalitikus klinikáját. (Marui és Kosawa kapcsolatának alakulásáról bővebben lásd: Fülöp, 1999.)

A két sendai-i pszichiáter mellett két tokiói „laikus” is meghatározó szerepet játszott a pszichoanalízis elterjedésében Japánban. Yaekichi Yabe pszichológus Edward Glovernél volt rövid ideig analízisben Londonban, és Ernest Jones oktatta elméletből, Ohtsuki Kenji irodalmárt pedig Yabe analizálta Japánban. Yaekichi és Ohtsuki alapították 1928-ban az első pszichoanalitikus intézetet, amelynek az IPA Japán Tagozat néven való hivatalos elismerésére Freud 1931-ben személyesen adott engedélyt Yabének berlini találkozásuk során. Ugyancsak Ohtsuki alapította az első japán pszichoanalitikus újságot (*Tokyo Journal of Psychoanalysis*) 1933-ban, és 1930 és 1933 között Freud műveinek összesen tíz kötetét fordította le japánra.

Ezenközben Marui – aki mit sem tudott Ohtsukiról – Sendaiban ugyancsak a fordításokon dolgozott, és maga is szeretett volna engedélyt kapni Freudtól az IPA Japán Tagozatának megalapítására. Freud valószínűleg nem tudta követni, hogy mi is zajlik Japánban, mert mindkét „alapítónak”, Maruinak Sendaiban és Ohtsukinak Tokióban átadta a fordítások jogát. A két úttörő számára csak akkor derült ki, hogy nem egyedül vannak, amikor párhuzamosan megjelentek a fordítások. Freud bocsánatot kért, s egyben kénytelen volt engedélyt adni az IPA sendai tagozatának megalapítására is, azzal a kéréssel, hogy a két csoport egyezzen meg egymással, és legyen egy, nemzeti IPA-tagozat.

Japán háborúba lépése során a Tokióban élők folytatták analitikus tevékenységüket. A második világháború után az amerikai pszichoanalízis hatott a japánokra, hiszen a megszálló amerikai csapatokkal pszichiáterek is érkeztek. Az Egyesült Államokban ekkor minden pszichiátriai tanszéket pszichoanalitikus vagy pszichoanalitikusan orientált professzorok vezettek. A fiatal japán pszichiáterek ennek hatására sorra jelentkeztek Kosawánál kiképzésre, akinek vezetése alatt 1955-ben a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület tagjává fogadta az immár a „nemzetet” képviselő Japán Pszichoanalitikus Társaságot. Kosawánál

képződtek a mai japán pszichoanalízis vezető alakjai, többek között a legnagyobb hatású, világhírűvé vált, képzését a Menninger Klinikán befejező Takeo Doi, akinek a nevéhez az „amae”, a dependencia kulturális fogalmának leírása fűződik.

A pszichoanalízis Kínában

Egészen másképp alakult a pszichoanalízis története Kínában. Ennek jórészt történelmi okai vannak. Japánban a Meiji restauráció után volt egy nagyon tudatos, és sok évtizeden át tartó nyitás a Nyugat felé, és ez a pszichoanalízisre is vonatkozott. A háború utáni amerikai megszállás pedig még nyitottabbá tette a japán pszichiátereket a pszichoanalízisre. Kínában azonban csak egy egészen rövid periódus volt a császárság összeomlása után, az ún. 1919. május 4-ei mozgalom során, amikor nyitottak a nyugati szellemiség felé. Ez azonban a japán megszállással, majd a kommunista Kínával és a kulturális forradalommal véget ért. Csak a huszadik század nyolcvanas éveinek végétől érzékelhető nyitás, és ennek köszönhető, hogy a pszichoanalízis tanításai jelen vannak az ország nagyobb városaiban.

Az első Freud gondolatainak alapuló írások, valamint Freud-fordítások az 1920-as években jelentek meg Kínában olyan értelmiségiek révén, akik új kulturális és tudományos fogalmakat akartak bevezetni a császárság összeomlását követő társadalmi krízisben lévő Kína számára. A pszichoanalízis, csakúgy, mint Európában, erősen hatott az irodalomra is, és számos kínai író ebben az időben pszichoanalitikus fogalmakkal dolgozott. Klasszikus kínai írásokat is elemeztek pszichoanalitikusan, pl. Wen Yiduo a Shi Jing (Dalok Könyve) szexuális szimbolikáját.

Freud *Önéletrajzi írások* című műve 1930-ban jelent meg Zhang Shizhao² fordításában. De ekkoriban adták ki Freud néhány esettanulmányát is, mint pl. az Anna O.-ról szólót. Blowers (2003) szerint a fordítások egyáltalán nem voltak szöveghűek, a fordítók úgy alakították át a szöveget, hogy azok jobban illeszkedjenek a kínai gondolkodásmódhoz. Pl. Freud szexualitásra vonatkozó „radikális” gondolatait el-

² Zhang Shizao, aki fontos pozíciókat töltött be a kormányban mind az 1949-es forradalom előtt, mind azután, volt az egyetlen kínai társadalomtudós, aki személyesen levelezett Freuddal (1929. május 29-i levél, Yuan, 2003).

utasították, és egyszerűen sok helyen kihagyták. A 600 oldalas *Álomfejtés* például 52 oldalban jelent meg.

A jelenlévő pszichoanalitikus gondolatok és megjelenő pszichoanalitikus írások ellenére pszichoanalitikus gyakorlat nem volt Kínában egészen 1935-ig, amíg Dr. Bingham Dai pszichiáter, aki Harry Stuck Sullivan tanítványa volt Chicagóban, haza nem tért Kínába. Sullivan győzte meg arról, hogy pszichoanalízisbe menjen, és ő intézte el, hogy Leon Saul, aki akkoriban Karen Horney-nál volt szupervízióban, kezelje. A neofreudizmus szemlélet, amelyet itt tanult, úgy érezte, jobban megfelel azoknak a kínaiaknak, akik pszichés problémákkal küzdenek (Blowers, 2003). Dai hazatérése után pszichoterápiát és pszichoanalízist tanított a pekingi Union Orvosi Egyetemen. Az általa tartott tízhónapos „önismereti tréning” akkoriban egy pszichoanalitikus kiképző intézetben zajló képzésnek felelt meg. A képzésben résztvevők növekvő száma miatt felmerült a kínai pszichoanalitikus egyesület megalapításának a gondolata is. 1939-ben azonban, amikor a japán hadsereg megszállta Pekinget, Dai visszatért az Egyesült Államokba, és élete végéig ott élt (Blowers, 2003).

Érdekes módon, amikor Dai elmenekült Kínából, Adolf Josef Storfer, bécsi zsidó könyvkiadó, az *Imago* egyik szerkesztője, a bécsi Pszichoanalitikus Egyesület tagja Sanghajba menekült a nácik elől. Megindította a *Die Gelbe Post* című német nyelvű lapot. Ebben a lapban jelent meg például Kiyoyasu Marui cikke a japán pszichoanalízisről, egy 11. századi japán regénybeli álom értelmezése és egy esszé a kínai karakterek pszichoanalíziséről (Blowers, 2003). Hamarosan azonban Storfernek is el kellett hagynia Kínát, mert a japán hatóságok Pearl Harbor után gyanús elemnek tartották, így 1941-ben Ausztráliába emigrált. Mind Dai, mind Storfer jól ismerték a pszichoanalízist, s egyben felismerték és érzékenyek voltak a kulturális különbségekre, tehát hidat verhettek volna az európai eredetű szellemi és terápiás irányzat és a kínai kulturális hagyományok között. Történelmi okok miatt azonban intellektuális missziójuk véget kellett hogy érjen.

A húszas években Freud gondolatait a nyugat iránt érdeklődő értelmiségiek társadalmi reformokra akarták használni, népszerűsége azonban fokozatosan csökkent, a polgárháború pedig kevésbé intellektuális feladatokra terelte az értelmiség figyelmét. 1949 után a pszichoanalízist a burzsoázia ideológiájának részének tekintették, és a kínai pszichológiában majd negyven évre a pavlovi kísérleti pszichológiai modell vált uralkodóvá. A kulturális forradalom vége óta azonban több mint harminc Freud mű jelent meg fordításban, és 1988-ban adták ki Zhong Youping pszichi-

áter könyvét *Pszichoanalízis Kínában* címmel. Ma pszichoanalízist, ahogyan a kezdetekben is, az orvosi egyetemeken tanítanak Kínában.

Kína a pszichoanalízis számára csakúgy, mint a nemzetközi gazdaság számára óriási piacnak tekinthető. Az IPA, a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaság így is tekint rá, és más terápiás módszerekkel együtt verseng azért, hogy minél szélesebb szakmai körben terjessze el a pszichoanalitikus tanításokat. Ennek megfelelően Teresa Yuan, aki az IPA tréningprogramjait vezeti Kínában, a *Newsletter* hasábjain már 1998-ban azt a kérdést vetette fel, hogy vajon Kína lesz-e a pszichoanalízis legfőbb célpontja a következő évezredben.

A fenti törekvés jegyében Kína 1978-as megnyitása óta számos külföldi pszichoanalitikus járt az országban, hogy a pszichoanalitikus tanokat terjessze. A Kínába érkező és tanító nyugati (elsősorban német) pszichoanalitikusok azonban többnyire semmiféle kulturális pszichológiai előképzettséggel nem rendelkeznek, és nem ismerik a nemzetközi kulturális összehasonlító pszichológia azon felismeréseit, amelyek segítenék őket abban, hogy a pszichoanalízist ne egy az egyben, zárt és érinthetetlen nyugati gondolatrendszerként próbálják átültetni egy egészen más logika szerint működő kultúrába. Yuan szerint (2003) beszámolójuk a kínai gondolkodásmód, a társadalom és az ősi családi kultúrszok ismeretének teljes hiányát és a kulturális különbségek teljes figyelmen kívül hagyását tükrözik. Ugyanakkor a nyugati pszichoanalitikusok arról a benyomásukról számoltak be (Gerlach, 1999), hogy miközben óriási az intellektuális érdeklődés a pszichoanalitikus elmélet iránt, kevésbé tűnik úgy, hogy a kínaiak ezeket terápiásan is alkalmazni akarnák, vagy azok kulturális önreflexiót indítanának el. Ha gyakorolják a pszichoanalízist, akkor az inkább „vad analízis”, mivel nincsenek rendesen kiképzett analitikusok, akik saját élmény alapján mélyebben értenék az áttételi és viszontáttételi folyamatokat. Lényegében nem létezik klasszikus analitikus gyakorlat Kínában – írja Jungyuan Zhang (1992), aki a kínai pszichoanalízis történetével foglalkozik, bár hozzáteszi, hogy a klasszikus pszichoanalízis egyre kevésbé létezik a világ más részein is. Tehát a díványon fekvő, szabadon asszociáló beteg, egy jórészt csendben ülő analitikussal a háta mögött, nemigen létezik Kínában.

Jelenleg a pszichoanalízisnek még bizonyos politikai korlátai is vannak. Alf Gerlach (1999) német pszichoanalitikus számolt be arról, hogy a kínai kollégáknak vezetett szupervíziós esetmegbeszélő csoportokon egyetlen esetben sem került elő a kulturális forradalom traumáinak (rettegés, megalázás, kitelepítés stb.) a hatása a betegekre, ezzel szem-

ben amikor a külföldi pszichoanalitikussal egyénileg dolgoztak, és a saját élményeikről számoltak be a betegek, akkor nagyon is jelentős szerepet kaptak a kulturális forradalom alatt átéltek.

A pszichoanalízis összeegyeztethetősége a kelet-ázsiai kultúrával

Felmerül a kérdés, hogy miként tud a zsidó-keresztény kultúrán alapuló, alapvetően az individualizmust képviselő pszichoanalízis beépülni olyan nagyon más alapfeltevéseket alkalmazó kultúrákba, mint a japán vagy a kínai. Ezt a kérdést több nyugati pszichoanalitikus és pszichológus is feltette korábban.

James Clark Moloney amerikai pszichoanalitikus, aki a negyvenes években kétszer is járt Japánban az *International Journal of Psychoanalysis* lapjain amellelt érvelt, hogy a Japánban gyakorolt pszichoanalízis egyáltalán nem pszichoanalízis, hanem egy kulturálisan szintetizált variáns, amely magába építette a japán kollektivisták kultúra meggyökerezett vonásait. A cikk hangvétele megvető és lenéző, a kultúra és a lélek egymásra hatásával kapcsolatos gondolkodásmód hiánya mellett egyfajta kulturális arrogancia jellemző rá (Moloney, 1953). A szerző azal érvel, hogy a japán társadalom mereven hierarchikus természete miatt – amely azt hangsúlyozza, hogy az embereknek inkább harmóniában kell élniük másokkal, mintsem egyéni szabadságukat és függetlenségüket fejleszteni – egy olyan terápia, amely az autonómiát hangsúlyozza, életképtelen. A leírásból kiderül, hogy Moloney számára az érettséghez és a pszichés egészséghez egyetlen út vezet, és ez az autonómia. Moloney tehát, mint azóta számosan mások, saját kulturális alapfeltevéseit vetíti rá és terjeszti ki egy egészen más alapfeltevéseű kultúrára. Egyetlen lehetséges fejlődési utat ismer, amelyen a japánok és más hasonló kultúrájú nemzetek születtei egy ponton elakadtak. Moloney kritikájára Ohtsuki Kenji (1955) válaszolt az *International Journal* hasábjain. Legfőbb érve azonnal tükrözi kettőjük gondolkodásmódjának alapvető különbségeit. Míg Moloney az összeegyeztetés képtelenségéről, „vagy-vagy”-ról beszél, addig Ohtsuki egyszerűen csak azt válaszolja, hogy lehetséges egyszerre kollektivistának és autonómnak lenni, a kettő nem zárja ki egymást.³ Jóval később George DeVos (1980), aki kiterjedt kutatóso-

³ Az autonómia és a csoportlét japánbéli összefüggéseiről lásd bővebben Fülöp (1998).

kat folytatott a japánok teljesítményorientációjával kapcsolatban, ugyancsak azt állította, hogy a pszichoanalízis a japán érzelmi és pszichés világ számára alkalmatlan. Ugyanakkor Roland (1988) aki mind Japánban, mind Indiában szorosán követte a pszichoanalitikus gyakorlatot, amellel érvel, hogy a pszichoanalízis adaptálható a kulturális elvárásoknak megfelelően úgy, hogy közben még pszichoanalízis marad.

A pszichoanalízis japán változata

A japán pszichoanalitikusok nemcsak Ázsiában egyedülálló módon voltak nyitottak a pszichoanalízisre (talán Indiában beszélhetünk egyedül pszichoanalízisről Japánon kívül), hanem magabiztosan hozzá is tették saját kulturális variációikat, amelyek elsősorban a preödipális időszakra koncentrálnak. Ez a kultúra összeegyeztetésre és harmóniára törekvésének a szép példája. A pszichoanalízis első japán követői ugyanis Freud személyes elfogadását akarták elnyerni, és azt, hogy elismerje a japán pszichoanalízist. Később a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület (IPA) támogatását igyekeztek megnyerni, majd fenntartani. Mindehhez arra volt és van szükség, hogy a nyugati zsidó-keresztény kultúrkörben kialakított pszichoanalízist standard módon átvegyék. Ugyanakkor világos volt számukra az is, hogy a pszichoanalitikus elmélet központi tanításait és technikáját a japán kultúra kívánalmaival kell összhangba hozniuk. A dilemma lényege tehát az volt és az a mai napig, hogy akkor jók-e a japán pszichoanalitikusok, ha egy az egyben átveszik az IPA kívánalmait, vagy akkor, ha elismerik, hogy a pszichoanalízis más alapokon nyugszik Japánban, mint Európában vagy Amerikában. A dilemmát vagy-vagy helyett „és”-sel oldották meg. Az első perctől kezdve megjelentek olyan lélektani értelmezésekkel, amelyeket nem tekintettek univerzálisnak, hanem sajátosan japán kulturális jelenségnek tartottak, és minden kisebbrendűségi érzés nélkül a nyugati értékek mellé helyezték a japán kulturális értékeket.⁴ Két jelentősebb japán kulturális jelenség az, amely pszichoanalitikus értelemben is kidolgozó-

⁴ Indiában is megjelentek az indiai kultúrát jellemző jelenségek leírásai, de az indiai pszichoanalitikusok, talán a gyarmati múltnak köszönhetően, ezeket igyekeztek univerzálisaként értelmezni, vagyis nem merték vállalni, hogy vannak dolgok, amelyek „csak” rájuk, indiaiakra jellemzőek (Roland, 1988).

dott, és eltér a nyugati pszichoanalízis gondolataitól és egészséges, érett emberről alkotott képétől. Mindkettő az anyát helyezi a középpontba az apa helyett, és a preverbális időszak jelentőségét hangsúlyozza.

Az *amae*

Takeo Doi japán pszichiáter, pszichoanalitikus jelentősen hozzájárult a Japánnal kapcsolatos háború utáni tudományos értelmezésekhez, és mind ázsiai, mind nyugati körökben nagyhatású volt (Doi, 1971, 1992) *A dependencia anatómiája* című, 1971-ben megjelent könyve.

Az *amae* fogalma, ami a japán „amaeru” igéből származik, összeköti a dependencia és a kötődés fogalmát, vagyis két egymástól elméletileg különböző állapotot, amelyet az európai nyelvek csak két szóval tudnak kifejezni. A szó azt a szükségletet fejezi ki, mely szerint függeni akarunk a másiktól, számítani akarunk annak teljes elfogadására, arra, hogy reagál ránk, gondunkat viseli, és gyöngéden szeret. Az *amae* egy preverbális korból származó, nonverbálisan kifejeződő érzés, viselkedés. Akkor beszélünk *amaét* átélő csecsemőről, amikor az elkezd felismerni az anyját, és vágyakozni kezd rá. Később minden olyan kapcsolatra vonatkoztatható, amelyben az emberek úgy vannak egymáshoz közel, mint a csecsemő az anyjához. *Amae* lehet a barátok, férj és feleség, munkaadó és beosztott között. Az *amae* jellemzi a japán társas és családi kapcsolatokat is. Az *amae* pszichológiai dependenciát kíván, mert annak, aki *amaéra* vágyik, szüksége van egy másik emberre, aki ezt a vágyat érzékeli és kielégíti. Doi szerint az *amae* érzése minden kultúrában jelen van a korai anya-gyerek kapcsolatban, de mint elfogadott, felnőtt vágy nem létezik, míg Japánban az egészséges felnőtt érzélemláték része marad.

Mintha az egész kultúra arra épülne, hogy ne kelljen a meleg és óvó anya-gyerek kapcsolatból a világ objektív realitásába kikerülni, a szeparáció fájdalmas folyamatát átélni. Míg a nyugati, az individualizmus és a pszichoanalízis által erősen befolyásolt fejlődésfelfogás szerint a fejlődés nem más, mint individualizáció és dekontextualizáció, vagyis a kezdeti anya-gyerek függőséget és szimbiózist fokozatosan felváltja az autonómia és függetlenség, addig a japán fejlődéskoncepció szerint az anya és gyermeke a születés pillanatában elválnak egymástól, szeparálódnak, és az anya feladata az, hogy a tőle független újszülöttjét függővé tegye. Tehát minden nevelési eszköze arra irányul, hogy megteremt-

se és egy életen át fenntartsa a némiképp a preödipális időszakra jellemző, sok preverbális elemet magába foglaló dependenciát.

Japánban a szoros, kölcsönösen függő anya-gyerek kapcsolat az idealizált, és sok más társadalmi kapcsolat, például a főnök és beosztott közötti is e modell szerint szerveződik. Míg a nyugati, elsősorban amerikai üzenet a gyerek számára az, hogy mihamarabb álljon meg a saját lábán, és döntsön önállóan, addig a japán üzenet az, hogy minél jobban be tudjon illeszkedni a kölcsönös függőségek hálójába, és ily módon minél érzékenyebb legyen mások szükségleteire. Sethi és Lepper (1998) vizsgálata szerint a 7–9 éves amerikai gyerekek a szabad választást szeretik jobban, és akkor teljesítenek rosszabbul, ha a mamájuk választja meg helyettük a feladatot. A japán gyerekek viszont akkor teljesítenek jobban, ha a mamájuk által javasolt feladatot végzik, nem pedig azt, aminek a választását rájuk bízta. Ami az egyik társadalomban érettnnek minősül, az a másikban a szocializáció kudarcát jelenti.

A serdülőkor sem jelenti definíciószerűen a szülőkről való leválást, és nem jelent kiemelt helyet a fejlődésben. A gyerek nem konfliktusok között válik felnőtté, hanem folyamatosan nő, fejlődik és fokozatosan felnőtt lesz belőle. A nyugati világhoz hasonló, viharosan zajló serdülőkor, a szülőkkel a szükségszerű leválás miatt konfliktusokat átélő, lázadó serdülő nem jellemző Japánban (White, 1993). Az érett, felnőtt én kidolgozásának nem ez a módja. A társadalmi-kulturális üzenet ugyanaz kisgyermekkorban, serdülőkorban és később a felnőtt korban. „Fejldj, növekedj, felelj meg a családnak, a csoportod és a társadalmad kívánalmainak.” A felnőtt gyerek a nyugati fogalmak szerint nem válik le a szüleiéről, az *amae* az anyával életre szóló.⁵

Az amae két sajátos megnyilvánulási formája: a tsukisoi és az alvásőr

Az *amae*-elvel szorosan kapcsolatba hozható az a japán pszichiátriai intézményekben, a 60-as, 70-es években még nagyon elterjedt, ma már csak a leggazdagabbak számára élő gyakorlat, hogy a betegek mellé egy velük éjjel-nappal együttlévő nőt állítanak. Az a feladata, hogy állandóan jelen legyen, és a beteg minden igényét (a szexuálisat kivéve) kielé-

⁵ A japán korai szocializáció jellegzetességeiről lásd bővebben Fülöp (1999).

gítse (Caudill, 1961, Bettelheim, 1974, Nonaka, 2004 személyes közlés). A japán kórházak nem pszichiátriai betegek esetén is megkívánják (bár nem kötelezhetik) valamely családtag jelenlétét, aki a beteggel tölt lényegében minden percet. Ezt szorongáscsökkentőnek és biztonságérzetet adónak tekintik szomatikus betegségek esetén is.

A *tsukisoi* kifejezés két szóból tevődik össze: a „kötődni” és a „közeliség” szóból. A japán pszichiátriai intézményekben hagyományosan ők helyettesítették a zárt ajtókat, a hálós ágyakat és a vasrácsokat az ablakon. Jelenlétük biztosította a beteg számára az állandó, teljes odaadásszerű emberi közelséget.

A felnőtt korban is lehetséges szinte csecsemői rátámaszkodás annyira jelen van a japán kultúrában, hogy meghatározott foglalkozások alakulnak ki, amelyek kiszolgálják az *amaeigényt*. Erről szól Banana Yoshimoto, a fiatal japánok között is nagyon népszerű író 2002-ben íródott novellája. Főhőse egy olyan fiatal egyetemista lány, akinek a mellékkeresetét az biztosítja, hogy elfoglalt üzletembereknek, alvási nehézségekkel küzdőknek őrzi az álmát. Ez szó szerint azt jelenti, hogy ébren kell lennie, amíg a megrendelő mellette alszik. Ha a kliens felébred és beszélgetni akar, akkor persze beszélgethet, de egyébként nincs más dolga, mint csendben ébren lenni.

Felmerülhet a kérdés, hogy ennyire intim szituációkban miért nem kerül felszínre a szexualitás. Egyrészt a helyzet preödipális, pregenitális érzelmi szinten értelmezhető, másrészt Japánban a férfiak és nők egy helyiségben alvása sokkal kevésbé értelmeződik szexuálisan, mint a nyugati világban, ahol a gyerekek kezdettől fogva saját ágyat és külön szobát kapnak, ezzel is szimbolizálva, hogy a születéssel megkezdődik a leválás. Az egyedül alvást életkortól függetlenül Japánban egyfajta szomorú deprivációnak tartják.

A *tsukisoi* és az *alvásőr* esetében nem nehéz észrevenni az *amae* jelenlétét, vagyis egy olyan korai, függő anya-gyerek kapcsolat rekonstruálását, amelyben a felnőtt beteg csecsemőként támaszkodhat és bízhat meg az anyafigurában.

Az Ajase-komplexus

A másik sajátosan japán jelenség az Ajase-komplexus, egy az *amae*-nél ambivalensebb kapcsolatra utal. Korábban említettem, hogy Kosawa, amikor Freudhoz készült analízisbe, lelkesedésében, hogy Freud el-

fogadta őt, átadott számára egy írást, amelynek „Kétféle büntudat” volt a címe, és amelyben az Ödipusz-komplexust az Ajase-komplexussal mint tipikusan japán problémával állította szembe (Blowers, Yang, Hsueh Chi, 1997).

Az Ajase-komplexus az anyától való élethossziglan tartó függőséget fejezi ki, aki először az agresszió, majd ennek feloldása után a halhatatlan szeretet tárgya. Míg Freud Ödipusza analóg az ókori görög dráma történetével, az Ajase-komplexus analóg egy a buddhista szövegekben, például a Nirvána Sutrában található szereplő történetével. A történet egy indiai hercegről és anyjáról szól. Az anya csak azért akart gyermeket hozni a világra, mert úgy vélte, hanyatló szépsége már nem elég ahhoz, hogy férjét megtartsa. Amikor azonban vágya teljesült és terhes lett, megjelentek ambivalens érzelmei, és megpróbálta megölni az újszülöttet. Egy magas toronyban szült, és az újszülött egyenesen a mélységbe zuhant. Csodálatos módon azonban a fiú túlélte az esést, csak egy ujja törött el. Ajase erről mit sem tudott felnőtt koráig, és idealizálta anyját. Amikor azonban egy véletlen folytán tudomást szerzett erről, haragjában meg akarta ölni az addig imádott anyát. E vágya miatt viszont olyan büntudat fogta el, hogy súlyosan megbetegedett, testét bűzlő sebek borították el, és csak anyja nagyon gondos, odaadó ápolásának köszönhetően gyógyult meg. Az Ajase történetben a prenatális harag és az anyagilkosság gondolata jelenik meg az Ödipusz-komplexus inceszt vágyaival és apagyilkosságával szemben. (A történetet részletesen lásd. Fülöp, 1999.)

Felmerül a kérdés, hogy ezt az írást olvasva Freud miért döntött úgy, hogy mégsem veszi analízisbe Kosawát. Bár az Ajase történetben jelen van valamennyire az apa, szerepe azonban marginális. Ugyan a fiú életre hívása eredetileg az apa megtartását szolgálta, végül is a lényeges történések a korai anya-gyerek kapcsolatból erednek, és az anya-gyerek, az anya-fiú kapcsolatban zajlanak. A korai sérüléseket részben az gyógyítja meg, hogy az anya elfogadja fiát, a fiú pedig megbocsát anyjának, és helyreáll a harmonikus dependencia. Ez pedig a nyugati pszichoanalitikus felfogás szerint a fejlődési folyamat elakadását, nem pedig célját és értelmét jelenti. Ezért a két tudós között igazi kulturális kommunikációs zavar keletkezett. Kosawa dolgozata a korai anya-gyerek kapcsolatot állította a pszichikus fejlődés középpontjába, és az első olyan dolgozat volt, amely a Freud által univerzálisnak tartott jelenség egy ázsiai variánsát mutatta be.

***A pszichoanalitikus terápia emberképe:
A keleti és nyugati szelf-felfogás és a pszichoanalízis***

A nyugati világra jellemző individualizmus gondolata szerint az egyén megelőzi a társadalmat. Az individualizmus a független egyén autonómiáját, méltóságát, szabadságát, önálló akaratát és jogait hangsúlyozza. A társadalomtudományokban ennek megfelelően a racionális, önérdekeit követő és azok szerint cselekvő ember képe uralkodott, és a tudattalan folyamatait megértő és azokat kontrollja alá vonó, autonóm, független ember jelenik meg a pszichoanalitikus egészségképben is. Sokak szerint a pszichoanalízis maga a szabadság és autonómia szimbóluma. Az egyéni, senkihez sem hasonlítható egyén a saját belső képességeire, preferenciáira, vágyaira, céljaira és önmegvalósítására figyel.

A kelet-ázsiai társadalmakban viszont az interdependencia, a kölcsönös függés határozza meg az emberek mindennapi gondolatait, érzelmeit (Fiske, et al., 2003; Markus & Kitayama, 1991; Markus et al., 1997). Az emberek önmagukat mindig aktuális viszonyrendszerükben értelmezik. Ezt szimbolizálja az embert jelentő kínai karakter is.

Mind a független szelfet, mind a kölcsönösen függő szelfet posztuláló társadalomban lehetetlen úgy élni, hogy valaki nem utal erre a modellre. Ez ad jelentést a társas életnek, ez épül be az emberek lelkébe, és a legtöbb pszichés folyamatukat meghatározza. Ebben az értelemben a szelf olyan kulturális keret, amely formáló erőként és megerősítőként hat arra a kultúrára, amely létrehozta.

A keleti, dialektikus gondolkodásmódban a nyugati lineáris gondolkodásmód szerint egymást kizáró ellentétek egyszerre lehetnek jelen, nem jelentenek sem kognitív, sem érzelmi konfliktust. Amikor egy helyzetről ellentmondó információk érkeznek, akkor a keletiek igyekeznek olyan középutat találni, amelyben mindkettő igaz lehet, míg a nyugatiak, hajlamosak az egyiket elfogadni, és a másikat elutasítani.

Az európai vagy amerikai emberek személyiségjellemzőikkel és érzelmeikkel, vágyaikkal határozzák meg magukat, egyfajta önreflexióval saját intrapszichés folyamataikról beszélnek, önmagukat egyéni narratívában építik fel, és jelen érzelmeiket a múltbeliakkal magyarázzák. A kínaiak, japánok és koreaiak ezzel szemben inkább szociális szerepeikben látják önmagukat: „én X. Y. barátja vagyok”, „én az anyám lánya vagyok”, illetve az „itt és most” szituáció kontextusában határozzák meg magukat (Bond, 1995). Japánban csak az 'én' személyes név-

másra 14 kifejezés használatos, s ezek mindegyike a fenti értelemben referenciatartó. Miután a *japán* azonosság mindig egy meghatározott én/másik kontextus keretei között értelmeződik, automatikusan újra kell definiálni, amikor egy másik 'másikkal' való új keretviszonyba kerülnek. Ez valóban látványosan kontrasztba állítható Popeye-nak az amerikai rajzfilmekből jól ismert szavaival: „Én az vagyok, ami vagyok, s ez minden, ami vagyok” (Gergely, 2003).

Az okság felfogása ugyancsak különböző a kelet-ázsiai és az európai-amerikai kultúrában. Az aktuális viselkedés és érzelmek oka a nyugati kultúrában az egyéni belüli, a múlt által meghatározott *intrapszichés* folyamatokban rejlik, míg az ázsiaiban a külvilág és az egyén interakciójából származik, *interperszonális*.

Az egyén és csoport viszonyának a felfogása is különböző. A nyugati alapfeltevés az, hogy az emberek független lények, akik igyekeznek saját cselekedeteiket kontrollálni, és ellenállnak a különböző csoportok és közösségek befolyásának. Eszerint a csoport túlterheli vagy elgyengíti az autonóm, aktívan viselkedő szelfet, veszélyezteti az egyén autonómiáját, és az egyéni élet a csoportos befolyások kivédésére irányul. Egészséges az az egyén, aki önmagában is koherens, egyedül is megáll a lábán. Az erre való törekvés azonban infantilisnak és éretlennek minősül azokban a kultúrákban, amelyek a kölcsönös függőségre, az empátikus és harmonikus társas kapcsolatokra helyezik a hangsúlyt (Fülöp, 1998, 1999).

Az analitikus kapcsolat különbözősége

A pszichoanalízis összhangban van az „ismerd meg önmagad” nyugati imperatívuszával és azzal a kulturálisan elfogadott felfogással, hogy az ember önmagát intrapszichés folyamatai és múltja tükrében konstruálja meg, és önmagának stabil személyiségtulajdonságokat tulajdonít. Ezzel szemben egy olyan kultúrában, amely a kontextussal együtt változó ént feltételez, az introspekciós, önreflexív, énértelmező folyamat nehézségekbe ütközik. A páciensek sokkal inkább a terapeutával való kapcsolat iránt érdeklődnek, arra kívánnak választ kapni, hogy miként éljenek a jelenben, mintsem hogy a múlt történései emlékeztetésével kívánnák elérni az önmegértést és a belátást.

A japán beteg és analitikusa ezen kívül egyfajta „mi” kapcsolatot alakít ki, homályos énhatárokkal, elsősorban a páciens részéről. Ez nagyon

különbözik a nyugati „én” és „te” viszonytól, amelyben az énhatárok viszonylag jól körülírtak. A japán analitikusok arról számolnak be, hogy van egy kimondatlan elvárás a betegek részéről, hogy a terapeuta egy életen át meleg, támogató kapcsolatban lesz velük, és mindig segíteni fog minden problémájuk megoldásában, vagyis *amae* kapcsolatba lépnek a terapeutával. Mivel ez kulturálisan a hierarchikus kapcsolatokban elvárt magatartásforma, ezért a terapeuta nehezen tud kitérni előle (Roland, 1988). Az *amae* emellett nemcsak annak a narcisztikus igényeit elégíti ki, aki rátámaszkodik a másikra, hanem annak félnek a vágyait is, akire rátámaszkodnak, hiszen ez egyedülállóan domináns pozíció.

A pszichoanalízis mint verbális terápia az ún. „átadó” irányultságot kívánja meg, vagyis a páciens arra kéri, hogy válogatás nélkül, szabad asszociáció formájában fejezze ki az érzéseit és gondolatait. A kelet-ázsiai kultúrában viszont a „befogadó” irányultságot értékelik, amelyben a hallgatás és a belső értelmezés az érték (Singelis, Brown, 1995), és nagy hangsúly helyeződik a metakommunikatív megértésre. Az *amae* világában mindkét fél feltételezi vagy elvárja az *omoiyarit*, vagyis azt, hogy a hallgató anélkül is meg tudja érteni, amit a másik mondani akar, hogy annak azt expliciten ki kéne fejeznie. Ha a terapeuta arra szólítja fel a páciens, hogy szavakban fejezze ki, amit érez, akkor egyben azt kommunikálja, hogy inkompetens, hiszen nem rendelkezik megfelelő érzékenységgel és a szavak nélküli megértés képességével.

Ahogy a páciens, úgy a terapeuta is számíthat arra, hogy a páciens „fogja” minden rezdülését, és képes érzékelni attitűdjét és értelmezését minimális verbális kommunikáció mellett is. Ha ezt a szélsőségekig visszük, akkor kiváló pszichoanalitikus üléseket lehet tartani Japánban úgy, hogy mindkét fél végig hallgat az ötven perc alatt, majd a kölcsönös megértés örömeivel és annak jegyében a páciens távozik.

Az olyan jellegű kapcsolatokban, amelyekben egyik fél a másikra bízta magát, a saját szelf szerény alulértékelése a norma, de szociálisan elvárt, hogy a másik viszont az idealizált szelfet erősíti, dicsér, felértékel. Ha mindkét fél megfelelően funkcionál, akkor mindenkinek erős, stabil és pozitív önértékelése lehet anélkül, hogy ezt önérvényesítő, énhangsúlyozó vagy énfelnagyító módon kellene kifejeznie vagy megvédenie. A pszichoanalízisben résztvevő páciens tehát, amikor önmagáról devalváló módon beszél, erősen elvárja, hogy terapeutája felértékelje és dicsérje őt.

A japán nyelv jellegzetességei

Osamu Kitayama (1987) azt a kérdést teszi fel, hogy vajon változik-e a pszichoanalízis a nyelv függvényében. Ez a kérdés azért releváns, mert a pszichoanalitikus technika alapvetően a nyelvi kifejezésre alapoz. A nyugati kultúrában, ahol a logikus és világos fogalmazás a nyelvileg megszokott, ezt természetesnek is tartják, és a pszichoanalízis elmélete szerint a világos nyelvi kifejezés az egyik módja annak, hogy az irracionális tudattalan gondolatokat rendezni tudjuk. Ugyanakkor, amikor a japán nyelvről van szó, mindenki megállapítja, hogy a fő jellemzője a bizonytalanság. Japán (és nem japán) nyelvészek – elsősorban a II. világháború után – számtalanszor rámutattak például a tipikus nyelvhasználatnak az alany azonosságát és a cselekvés tett voltát elmosó, ezzel a személyt és felelősségét homályban hagyó jellegzetességeire (Gergely, 2003). Azt is állítják, hogy mivel a nyelvnek ennyire laza a struktúrája, ezért a japánok kevésbé világosan is gondolkodnak. Természetesen, ha muszáj, vagy ha más kulturális környezetbe kerülnek (és más nyelven beszélnek), akkor a japánok képesek nagyon is világos és egyenes vonalúan logikus megfogalmazásokra, csak éppen a saját kultúrájukban nem ez az érték. Ezzel együtt persze a nyelv „elmosódottsága”, „sejtető-sejtelmes volta” gondolkodásmódbeli különbségeket is tükröz. Kitayama (1987) szerint a nyugati nyelv és gondolkodásmód olyan dolgokat kíván szétválasztani, és „világossá” tenni, amelyek szétválaszthatatlanok, és bonyolultan összefonódtak, vagyis a japán nyelv és gondolkodásmód a világot sokkal inkább a maga komplexitásában láttatja. Szerinte a nyugati pszichoanalitikusok (Freud, Winnicott és Kubie) mind hangsúlyozták a bizonytalan, metaforikus, kettős jelentésű szavak, kifejezések szerepét a kreativitásban és összekötő szerepüket a tudattalan és tudatos között.

Holisztikus figyelem

A kelet-ázsiai (az ősi kínaira alapuló) gondolkodásmódban a perceptuális mezőt és a fogalmi mezőt egészelegesként kezelik. Az egyes tárgyak nem az elsődleges kiindulási pontok. Ez éles ellentétben áll a nyugati analitikus világnézettel, amely az ókori görögöktől kezdve a világot olyan tárgyak összességének fogta fel, amelyek különálló egysé-

gek, és amelyeknek önálló tulajdonságaik vannak. Amíg a kínaiak a mezőben lévő tárgyak kapcsolataira figyeltek, addig a görögök sokkal kizárólagosabban a tárgyra. A mai japánok, kínaiak és koreaiak holisztikusabb figyelemmel rendelkeznek és mezőfüggőbbek, jobban észreveszik a környezeti együtt járásokat és együttváltozásokat, mint az amerikaiak (Ji, Peng, Nisbett, 2000).

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

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

Ha tekintetbe vesszük azt, hogy az analitikus terápia az egyénre, az egyén intrapszichés folyamatira és az egyéni élettörténet és a tünetek összefüggéseire koncentrál, elszakítva őt attól a szociális közegétől, amelynek a kelet-ázsiai páciens inherens, szétválaszthatatlan részének tekinti magát, akkor megint csak a nyugati értelemben vett pszichoanalitikus technika nehézségeivel vagyunk kénytelenek szembe-sülni.

Negatív érzelmek és az agresszió kifejezése

A pszichoanalízis során a gyógyulás egyik útja lehet a közeli családtagokkal és/vagy tekintélyszemélyekkel szemben érzett elfojtott negatív érzelmek tudatosítása. A negatív érzelmek kifejezése azonban egy alapvetően a harmóniára és konfliktuskerülésre épülő kultúrában társadalmilag és egyénileg is elfogadhatatlan, különösen olyan személyekkel

szemben, akikkel valamiféle függőségi kapcsolat áll fenn, vagy akiktől az ember valaha kapott. Ezért a pszichoanalitikus iránt is lehetetlen ilyen érzelmeket indulatáttétel formájában átélni vagy megjeleníteni. Ha például a japánok vagy kínaiak számára tudatossá válnának a negatív érzelmeik a szüleik iránt, akkor az szétzilálná a családi kohéziót, és erősen destruktív volna. Az érzelmeik világos kifejezésének tehát nemcsak a nyugati páciensekre jellemző elfojtás az akadálya, hanem a japán nyelv homályossága, a verbális kifejezés alulértékelése és a negatív indulatokkal kapcsolatos kulturális tabuk is.

A pszichoanalízis és a kínai kultúra

Azok a kulturális vonások, amelyeket a japánokkal kapcsolatban felsoroltunk, részben igazak a kínaiakra is, de számos japán jellegzetesség nincs jelen.

Ahogy a japánok, úgy a kínaiak is társas és kapcsolati módon fogalmazzák meg a problémáikat. A sokkal szorosabb családi kötelékek miatt az egyéni pszichoterápia, így az analízis is nehezen folytatható, mert az egyént önmagában, a családtól függetlenül kezeli és értelmezi. A kínai terapeutáknak sokkal inkább kell építeniük a családra, ezért a családterápiának nagyobb tere van, mint az egyéni terápiáknak.

Az egyén és a csoport viszonya is hasonló a japánokéhoz. A kínai pszichoterápia is olyan működésmóddhoz segíti az egyént, amely lehetővé teszi, hogy a legjobban megfeleljen a saját kultúrája emberképezésének. Ez pedig az önmagát a csoport érdekeinek alárendelni tudó egyént. Perlnek (1969), a Gestalt-pszichológia képviselőjének a tanítása – „Én teszem az én dolgomat, te teszed a te dolgodat. Én nem azért vagyok a világon, hogy megfeleljek a te elvárásaidnak, és te nem azért vagy a világon, hogy megfelelj az enyémekeknek” – azonnali bukásra volna ítélve a kínai kulturális miliőben is.

A kínai páciensek, akárcsak a japánok, nehezen fejezik ki szóban belső gondolataikat és érzéseiket. Ez a hagyományos orvos-beteg kapcsolatban is csak kevéssé van jelen Kínában. A betegek sokkal inkább szomatikus formában tudnak „panaszkodni”, vagyis nem rendelkeznek azazal a pszichológiai kifinomultsággal, amellyel sok nyugati sorstársuk.

A passzivitás és a csönd egyébként is a hagyományos kínai kifejezése az autoritás tiszteletének. Ez nehezen egyeztethető össze a „mondj ki minden gondolatodat” szabad asszociációs szabályával.

A kínai kultúra autoriter jellege arra készíti a kínai analitikusokat, hogy direktívebbek legyenek a pszichoanalízisben. Kifejezetten tanítják a pszichoanalízist pácienseiknek terápia közben, közvetlenül értelmeznek, hogy felgyorsítsák a belátás folyamatát, és az ülések száma, vagyis a terápiás folyamat sokkal rövidebb (Zhong, 1988). A terapeuták sokkal inkább hozhatnak autoriter döntéseket betegükkel kapcsolatban, és a betegek is jobban viselik a terapeuta autoritását, mint nyugati sorstársaik.

A hagyományos kínai pszichoterápiás módszerek részben a fő vallási irányzatokkal, a konfucianizmussal, a buddhizmussal és a taoizmussal kapcsolatosak, mert ezek filozófiájukban pszichoterápiás módszereket is magukba foglalnak, hiszen az egyik alapgondolatuk az énefejlődés (Leung és Lee, 1996). Irányultságuk éles kontrasztban áll a nyugati pszichológia terápiás céljaival, például az asszertív megküzdéssel. A konfucianizmus a mértékletesség erényét és a megfelelő egyensúly megtalálását hirdeti. A vágyakat nem szabad táplálni, a hiúságnak nem szabad teret engedni, és nem lehet mértéktelenül az öröme és élvezetekre törekedni. A buddhizmus és a taoizmus még alapvetőbb attitűd-beli változást hirdet. Mindkettő a felszabadulás fogalmával él. A buddhizmus az összes világi dolog jelentéktelenségét hirdeti. A felszabadult ember számára ezért nem lehetnek zavaró, megoldatlan problémák. A taoizmus az út és a nem beavatkozás fogalmaival él. Az emberiség része a világmindenségnek, amelynek megvan a maga útja. Minden emberi közbeavatkozás csak diszharmóniát és konfliktust okoz. Ezért nem lehet beavatkozni, és az embernek bizalommal követnie kell azt a sorsot, amelyet az út (a dao) ír elő számára. Az a személy, aki el tud szakadni a saját céljaitól és elfogadja a daót, minden nehézségre visszafogottan reagál. Nincsenek erős érzelmek és reakciók. A mértékletesség tanítását a Kínai Népköztársaságban végzett attitűdvizsgálat szerint a fizikai és mentális egészség kulcsának tartják ma is (Wang, 1992). Bingham Dai is a zen „én-nélküliség” koncepcióját fogadta el, és ezt tekintette a pszichoterápia elsődleges céljának. Azt tűzte ki célul, hogy az emberek kényszeres önző, egoisztikus célok nélkül vegyenek részt egy interperszonális kapcsolatban (Dai, 1973). Mindez éles ellentétben áll azzal a nyugati pszichoterápiás céllal, amely arra kívánja megtanítani a pácienszt, hogy saját sorsát kezébe véve, aktívan próbálja befolyásolni azt. A nyugati emberképbe ugyanis beletartozik a kontroll, vagyis hogy az egyén minél inkább képes legyen arra, hogy akarata szerint megváltoztassa a környezetét. A nyugati ember nem fogadja el a dolgokat úgy,

ahogyan azok vannak, és ha a körülmények kezdenek uralkodni rajta, akkor úgy érzi, autonómiája került veszélybe.

Ami az önismeretet fejlesztő pszichoterápiában, illetve pszichoanalízisben összeegyeztethető a keleti gondolkodással, az az önanalízis, amelynek révén jobban megismerjük magunkat, uralkodni tudunk a káros ösztöneinken, szublimációra leszünk képesek, és ez önfejlődéshez vezethet, amely mind a japán, mind a kínai gondolkodásmódnak alapértéke. A pszichoanalízis korai kínai követői önirányította éntfejlődésnek nevezték ezt (Blowers, 1997).

A konfucianizmus tanítása szerint a gyermeknek minden körülmények között tisztelnie kell a szüleit, különösen a fiúnak az apát. Ezért az Ödipusz-komplexust az apa ellen irányuló tartalma miatt mind a mai napig „romantikus/vagy szexuális szeretet az anya iránt”-ként fordítják kínaira. A történetet igyekeznek egy kulturálisan elfogadhatóbb kínai mítosszal azonosítani. Ez Hsueh Jen Keui-ról, egy Tang dinasztiabeli katonáról szól, aki figyelmen kívül hagyva a családi kötelekeket, megölte fiát, és így őrizte meg az apai autoritást. A történet egyértelműen megfordítja a viszonyokat, lehetetlenként kezelve azt, hogy bármely okból egy fiú ölhetné meg az apát (Zhang, 1989).

Záró gondolatok

Ha végiggondoljuk a japán és kínai kultúra „küzdelmét” a pszichoanalitikus gondolatokkal, akkor felmerül a kérdés, hogy vajon hasonló módon foglalkoztatja-e a nyugati pszichoanalitikusokat az, hogy gondolati rendszerük és terápiás módszerük mekkora érvényességgel rendelkezik a világ népességének nagyobbik részét alkotó ázsiai kultúrákban. Felmerül a kérdés, hogy képes-e a pszichoanalízis kulturálisan érzékeny módon, nem pedig etnocentrikusan gondolkodni. A mai globális gazdaság korában egyre inkább előtérbe kerülnek a kulturális különbségek, ugyanakkor egyre nagyobb szükség van arra, hogy a kultúra ne választófal legyen, hanem a különbségek egy-egy kultúra mélyebb önmegismeréséhez vezessenek el. Az Ázsiában gyakorolt pszichoanalízis a kétféle kultúra érzékeny, mikroszkopikus ötvözésére tett kísérletként fogható fel, és az ázsiai pszichoanalitikusok a két kultúra összekapcsolásának követői lehetnek.

IRODALOM

- BETTELHEIM, B. (1974): *A Home for the Heart*. Knopf, New York.
- BLOWERS, G. H. (1997): Freud in China. The variable reception of psych. anal. In: *China Perspectives*, 10 (március–április): 32–46.
- BLOWERS, G. H. (2003): *Bingham Dai, Adolf Storfer, and the tentative beginnings of psychoanalytic culture in China: 1935–1941*. Paper presented at the IX. th International Meeting of the International Association for the History of Psychoanalysis. Barcelona. Július 24–27.
- BLOWERS, G. H.–YANG HSUEH CHI (1997): Freud as Deshi. The Coming of Psychoanalysis to Japan. In: *Journal of the History of the Behavioral Science*. 33 (2): 115–126.
- CAUDILL, W. (1961): Around the Clock Patient Care in Japanese Psychiatric Hospitals. The Role of the Tsukisoi. In: *American Sociological Review*, 204–205.
- DAI, B. (1973): Zen and Psychotherapy. In: R. H. Cox (szerk.): *Religious systems and psychotherapy*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas. 132–141.
- DOI, T. (1971): *The Anatomy of Dependence*. Kodansha International, Tokio.
- DOI, T. (1992): On the Concept of Amae. In: *Infant Mental Health Journal*, 13 (1, Spring): 7–11.
- FISKE, A. P.–KITAYAMA, S.–MARKUS, H. R.–NISBETT, R. E. (2003): A szociálpszichológia kulturális mátrixa. In: Fülöp, M. (szerk.): *Pszichológia és kultúra*. Osiris, Budapest, 165–249.
- FÜLÖP, M. (1998): A csoport és a közösség szerepe Japánban. In: *Pszichológia*, 3: 469–498.
- FÜLÖP, M. (1999): A pszichoanalízis alkalmazhatósága különböző kultúrákban. in: Lust Iván (szerk.): *Pszichoanalízis és Kultúra*. Animula, Budapest, 37–51.
- GERLACH, A. (1999): Psychoanalysis in China. The current state of the reception of our discipline. In: *IPA Newsletter*. Vol. 8., No. 1.
- IR, G. W.–BOND, M. H. (1995): Culture, Values, and the Spontaneous Self-Concept. In: *Asian Journal of Psychology*, 1: 29–35.
- JI, L.–PENG, K.–NISBETT, R. E. (2000): Culture, control, and perception of relationship in the environment. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 78 (5): 943–955.
- JOHNSON, F. (1992): *Dependency and Japanese Socialization. Investigations into Amae*. New York University Press.
- KITAYAMA, O. (1987): Metaphorisation – making terms. In: *International Journal of Psychoanalysis*, 68: 499–509.
- LEUNG, P. W.–LEE, W. H. (1996) Psychotherapy with the Chinese. In: M. Bond. (szerk.) *The Handbook of Chinese Psychology*. Oxford University Press, Hong Kong, 441–456.
- LEVINE, R. A. (1987): *Beyond the Average Expectable Environment of Psychoanalysis: Crosscultural Evidence on Mother-Child Interaction*. Presentation, Chicago. Symposium on Culture and Human Development, University of Chicago.
- MARKUS, H. R.–KITAYAMA, S. (1991): Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. In: *Psychological Review*, 98 (2): 224–253.
- MARKUS, H. R.–MULLALLY, P. R.–KITAYAMA, S. (1997): Selfways: Diversity in Modes of Cultural Participation In: U. Neisser–D. A. Jopling (szerk.): *The Conceptual Self in Context. Culture, Experience, Self-Understanding*. Cambridge University Press.

- MASUDA, T., NISBETT, R. E.** (1999): *Culture and attention to object vs. field.* (Unpublished manuscript.) University of Michigan, Ann Arbor.
- MOLONEY, J. C.** (1953): Understanding the Paradox of Japanese Psychoanalysis, In: *International Journal of Psychoanalysis*, 34: 291–313.
- NISHIZONO, M.** (1990): Psychoanalytic Theory and Practice in the Oriental Culture Context. In: C.N. Stefanis–A. D. Rabavilas–C. R. Soldatos (szerk.): *Psychiatry. A world Perspective.* Elsevier Science Publishers, 677–682.
- NISHIZONO, M.** (1994): *A History of the Development and the Present State of Psychoanalysis in Japan.* (Kiadatlan kézirat.)
- NISHIZONO, M.** (1994): *Japanese Psychotherapy. Modern Psychoanalysis and its Cultural Relevance, Psychotherapy East and West.* Integration of Psychotherapies, Proceedings of the 16th International Congress of Psychotherapy, Korean Academy of Psychotherapists.
- OHTSUKI, K.** (1955): The misunderstanding of Japanese psychoanalysis: a protest against the views expressed by Dr. J. C. Moloney. In: *International Journal of Psychoanalysis*, 35: 205–207.
- PARSONS, A.** (1969): Is the Oedipus-complex Universal? In: A Parson (szerk.): *Belief, Magic and Anomie. Essays in Psychological Anthropology.* Free Press, New York, 3–66.
- ROLAND, A.** (1988): *In Search of Self in India and Japan. Towards a Cross-cultural Psychology.* Princeton University Press, New Jersey.
- SETHI, S.–LEPPER, M. R.** (1998): *Rethinking the Role of Choice in Intrinsic Motivation. A Cultural Perspective.* (Kiadatlan kézirat.) Stanford University, Stanford, CA.
- SINGELIS, T. M.–BROWN, W. J.** (1995): Culture, Self, and Collectivist Communication: Linking Culture to Individual Behavior. In: *Human Communication Research*, 21: 354–389.
- YOSHIMOTO, B.** (2002) *Asleep.* Farber and Farber, 105–177.
- YUAN, T.** (1998): The IPA in China at the end of the millennium. In: *IPA Newsletter*, Volume 7, No. 2.
- YUAN, T.** (2003): Letter to the Editors. In: *The International Journal of Psychoanalysis*. 84: 45.
- ZHANG, J.** (2003): Psychoanalysis in the Chinese Context. In: *International Institute of Asian Studies. Newsletter.* Március.
- ZHANG, J.** (1989): *Psychoanalysis in China. Literary Transformations 1919–1949.* Cornell University Press, Ithaca, East Asia Program.
- WHITE, M.** (1993) *The Material Child. Coming of Age in Japan and America.* University of California Press.