

KØBENHAVNS UNIVERSITET

MØDET MED DRAGEN

Arketyperiske forsvar i udfordrende psykedeliske oplevelser

Jungiansk dybdepsykologi og psykedelisk integration



Et kandidatspeciale af: Emil Grinder-Hansen (rdc575)
Specialekontrakt: 136303
Vejleder: Simo Køppe
Længde: 70 normalsider (167.946 anslag)

Maj 2023

Institut for Psykologi, Københavns Universitet

ABSTRACT

This thesis seeks to state how Carl Gustav Jung's analytical psychology and Donald Kalsched's theory about the inner archetypal Self-care system can contribute to the integration of challenging psychedelic experiences.

Despite growing interest in psychedelic integration in both research and therapy, the field is still young and underdeveloped. In the context of this thesis, integration should be understood in Jungian terms as part of a lifelong endeavor with the aim of moving towards psychological wholeness, which Jung termed the process of individuation. Jungian psychology is especially relevant for understanding psychedelic experience because psychedelic substances open to the same level of the unconscious as Jung described in his theory. The thesis is empirically founded and explores two cases using the abductive method from Roy Bhaskar's critical realism with each two descriptions of challenging psychedelic experiences. These experiences are analyzed and discussed from a Jungian depth psychological perspective drawing on both C.G. Jung and Donald Kalsched.

The results of the thesis suggest that a Jungian perspective can enrich our understanding of psychedelic experiences by adding depth and complexity to the common clinical language for the psychic processes underlying the experiences. Furthermore, it is argued that challenging psychedelic experiences are associated with trauma. It is exemplified how Kalsched's theory about the inner Self-care system can provide an understanding of the dissociative defenses that interrupts the psyche in early childhood trauma and can display themselves in challenging psychedelic experiences as inner personified dyads consisting of progressive *daimonic* parts and regressive *inner child* parts. All in all, the thesis demonstrates the therapeutic value in trying to find meaning in the inner – potentially frightening and uncomfortable – mythopoetic symbolic images and narratives occasioned by psychedelic substances. It is concluded that by attempting to integrate these inner dramas, we can get deeper insight into the conditions necessary for healing trauma, and thereby move towards psychological wholeness and self-realization.

Keywords: Challenging psychedelic experience, psychedelic integration, Jungian depth psychology, Donald Kalsched, dissociative defenses, the inner archetypal Self-care system, trauma, individuation, archetypes, symbol, unconscious, case study

INDHOLDSFORTEGNELSE

1. INTRODUKTION.....	6
1.1 Indledning	6
1.2 Problemformulering.....	8
1.3 Specialets struktur.....	9
1.4 Afgrænsning.....	9
1.5 Begrebsafklaring	11
1.5.1 Psykedelisk integration.....	11
1.5.2 Udfordrende psykedeliske oplevelser.....	11
1.6 Præsentation af den psykedeliske oplevelse.....	11
1.6.1 Kategorisering af oplevelserne	12
2. METODE OG TEORI	13
2.1 Specialets metodiske tilgange	13
2.1.1 Strategi til litteratursøgning: Hermeneutisk tilgang.....	13
2.1.2 Videnskabsteoretisk afsæt i den kritiske realisme	14
2.1.3 Anvendelse af casestudiet i specialet.....	14
2.1.4 Abduktion som overordnet teoretisk bevægelse.....	15
2.1.5 Empiri: Præsentation af cases.....	17
<i>Udvælgelsesstrategi.....</i>	18
<i>Omstændigheder for indtagelse af substanserne.....</i>	18
2.2 Specialets teoretiske ramme: Jung og Kalsched.....	20
2.2.1 Jungianske grundbegreber.....	20
<i>Bevidsthed og det ubevidste.....</i>	20
<i>Forholdet mellem bevidsthed og det ubevidste</i>	22
<i>Individuation</i>	22
<i>Jeget og konfrontationen med det ubevidste</i>	23
<i>Arketyper</i>	23

<i>Symboler</i>	24
2.2.2 Kalscheds teori	24
<i>Bidrag fra Jungs analytiske psykologi</i>	25
<i>Jung og dissociation</i>	25
<i>Jung og komplekser</i>	26
<i>Det indre arketyperiske Selv-beskyttende system</i>	26
3. UNDERSØGELSE	28
3.1 Analyse af casebeskrivelser	28
3.1.1 Ligheder med myter og drømme	29
3.1.2 Nødvendigheden af en symbolsk indstilling	29
3.1.3 Arketyper og komplekser i oplevelserne.....	30
3.1.4 Symbolske dødsprocesser.....	31
3.1.5 Arketypernes og følelsernes rolle i sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau.....	33
3.1.6 Det negativiserede Selv i oplevelserne.....	35
3.1.7 De indre børn i oplevelserne.....	36
3.1.8 Traumets dyadiske struktur	37
3.1.9 Selvets arketype og psykens selvregulerende funktion	39
3.1.10 Bevidsthedens betydning i heling af traumat	41
3.1.11 Daimonens dobbelte funktion.....	43
3.1.12 Bevidst refleksion og medfølelse i transformationen af det Selv-beskyttende system	44
3.1.13 Sorgens rolle i heling af traumer	48
3.1.14 Det guddommelige barn	51
3.2 Delkonklusion	53
4. DISKUSSION	54
4.1 Diskussion af analyseresultater	54
4.1.1 Bevidsthedsniveauerne i oplevelserne.....	54
4.1.2 Intuition og symbolforståelse som forudsætning	56
4.1.3 Dødsprocesser som arketyperisk transformationssymbolik	57
4.1.4 Betydningen af jeg-stabilitet og kendskab til arketypernes rolle	58
4.1.5 De indre børn som komplekser med fælles følelsesladning.....	60
4.1.6 Prænatale og transpersonlige lag.....	61
4.1.7 Amplifikation som integrationsredskab	61
4.2 Metodekritik	62
4.2.1 Ekstreme eller paradigmatisk cases?	62

4.2.2 Udfordringer ved paradigmatiske cases	63
4.2.3 Subjektivitet i undersøgelsen.....	64
4.2.4 Manglende variation i cases	65
4.2.5 Egner casestudiet sig til at afprøve teorier?.....	65
4.2.6 Resultaternes generaliserbarhed	66
4.3 Teoretisk kritik.....	67
4.3.1 Inkonsistensproblem i Kalscheds teori?	67
<i>Decentreret psyke og delpersonligheder som fællestræk</i>	<i>67</i>
<i>Forståelsen af det ubevidste som grundlæggende forskel.....</i>	<i>68</i>
4.3.2 Akademiske udfordringer ved Jungs analytiske psykologi.....	68
4.4 Delkonklusion	69
5. KONKLUSION	70
6. PERSPEKTIVERING.....	71
7. LITTERATURLISTE	72
8. BILAG	81
Bilag A: Mødet med dragen	81
Bilag B: Den cambodianske dreng.....	84
Bilag C: Hitler 1.....	87
Bilag D: Hitler 2.....	90

1. INTRODUKTION

1.1 Indledning

Vi står midt i det, der populært er blevet betegnet ”den psykedeliske renæssance” (Grob & Bravo, 2019). Både inden for forskningen, terapien og populærkulturen ses en stigende interesse i Danmark samt øvrige vestlige lande for psykedeliske substanser (Aixalà, 2022; Grob & Bravo, 2019; Pollan, 2019). Som lovgivningen i Danmark er nu, er det ikke muligt at få en substans-foranlediget psykedelisk oplevelse medmindre, at man selv arrangerer det, opsøger en undergrundsterapeut eller bliver udvalgt som forsøgsperson til forskningen i psilocybin på Rigshospitalet (Stenbæk et al., 2023). Forhåbentligt når vi en dag et sted hen, hvor psykedelisk terapi bliver lovligt, således at psykoterapeuter og kommende psykologer som jeg selv kan efteruddannes og dygtiggøres i at facilitere så ansvarlige og virkningsfulde terapeutiske oplevelser som muligt. De psykedeliske oplevelser, der beskrives i dette speciale (bilag), er selvarrangeret, fordi lovgivningen ikke tillader at indtage psykedeliske substanser i en professionel terapeutisk kontekst. Imens vi venter på godkendelsen af professionel psykedelisk terapi, må vi som psykologer og psykoterapeuter nøjes med at tilbyde psykedelisk *integrationsterapi*, hvor vi kan være med på sidelinjen før og efter den psykedeliske oplevelse og assistere klienten i arbejdet med at bevare forbindelsen til indsigterne samt finde mening i oplevelsen. På trods af en stigende interesse på området både i forskningen og terapien er psykedelisk integrationsterapi ifølge psykolog Marc B. Aixalà stadigvæk et underudviklet felt (Aixalà, 2022). Jo mere vi kan samle viden og erfaringer fra forskellige praktiske og teoretiske tilgange, des bedre er vi stillet til at maksimere de gavnlige virkninger og minimere eventuelle skadelige effekter af oplevelserne (Aixalà, 2022). Hvis ikke vi som psykedeliske terapeuter har personlige erfaringer med de psykiske processer, som substanserne kan katalysere, vil vi kun kunne tilbyde begrænset hjælp til klienterne. Det er af samme årsag, at vi som psykologer har konceptet autorisation, der er med til at sikre, at psykologen selv har gjort sig erfaring med terapeutiske processer. Det er med andre ord i forvejen en almen udbredt forståelse hos professionelle terapeuter, at vi ikke kan lede andre ned ad stier, som vi ikke selv har betrådt, hvorfor denne logik også bør inkludere erfaringer i ændrede bevidsthedstilstande. Ovenstående er således ræsonnementet bag min egen beslutning om at gøre mig erfaringer med psykedeliske substanser. Disse personlige oplevelser i ændrede bevidsthedstilstande udgør sammen med en anden case det materiale, der er objektet for den videnskabelige undersøgelse i dette speciale.

På et fysiologisk plan er indtagelse af psykedeliske substanser ifølge forskningen meget sikkert, idet den største risiko forbundet med psykedelika er psykisk i form af det, der er blevet betegnet ”bad trips” (Carhart-Harris, 2010; Johnson, 2008; Morgan et al., 2010; Strassman, 1984; Studerus et al., 2011; van Amsterdam et al., 2011). Et bad trip refererer til svære psykedeliske oplevelser, der er forbundet med intens mental, emotionel og fysisk ubehag (Johnson, 2008). I den psykedeliske litteratur er det imidlertid en udbredt holdning, at en svær psykedelisk oplevelse ikke bør reduceres til et *bad trip*, men den derimod kan forstås som en *udfordrende oplevelse*, der har et iboende psykologisk vækstpotentiale - forudsat, at indholdet bearbejdes efterfølgende (Se bl.a.: Aixalà, 2022; Breeksema et al., 2020; Carhart-Harris et al., 2018; Grof, 2019; Johnson et al., 2008; Mojeiko, 2007). I specialet vil jeg derfor undersøge, hvordan en sådanne bearbejdning kan foregå med særlig fokus på at forstå de underliggende psykologiske mekanismer, samt hvorfor og hvordan indholdet af disse oplevelser kan føre til psykologisk vækst eller heling. Det er i forlængelse af ovenstående et bevidst valg at anvende betegnelsen *udfordrende psykedeliske oplevelser* frem for den populære betegnelse *bad trips*, da dette har konnotationer af, at denne type af oplevelser har en negativ eller *dårlig* karakter, hvilket er modsat specialets påstand om oplevelsens iboende potentiale.

I denne forbindelse vil jeg inddrage den schweiziske psykiater Carl Gustav Jungs analytiske psykologi. I specialet vil jeg argumentere for, at et jungiansk perspektiv kan berige forståelsen af psykedeliske oplevelser ved at tilføje en dybde og kompleksitet til det fælles kliniske sprog for oplevelsen og processerne, der stadigvæk er i sit spæde stadie. Jungs psykologi er særligt relevant for at forstå psykedeliske oplevelser, fordi psykedeliske substanser åbner til de samme niveauer af det ubevidste, som Jung beskrev i sin teori, hvilket vil eksemplificeres i dette speciale. Det er mit håb at kunne være med til at genetablere den forbindelse mellem dybdepsykologi og psykedelika, der var etableret i den psykedeliske terapies begyndelse i 1950’erne og 1960’erne, men som er gået delvist tab i den nye forskningsbølge (Cutner, 1959; Hill, 2019; Sandison, 1954; 1959; 2001).

Derudover argumenterer jeg i specialet for, at udfordrende psykedeliske oplevelser er associeret med traumer – ofte barndomstraumer. I denne forbindelse kan den jungianske analytiker Donald Kalscheds teori om det indre arketypiske Selv-beskyttende system give et bidrag til forståelsen af de dissociative forsvar, der kan komme til udtryk i udfordrende psykedeliske oplevelser. Kalscheds (1996) teori beskriver den ”indre traumeverden”, som især ofre for tidlige svigt og krænkelser lider

af gennem hele livet, men som de fleste af os kender til i et omfang. Traumearbejde spiller i forvejen en stor rolle i den psykedeliske renæssance – både i forskningen og hos undergrundsterapeuterne (Aixalà, 2022). I specialet eksemplificerer jeg, hvordan Kalscheds teori kan udgøre en forståelsesramme for de traumatiske episoder, der kan komme til udtryk som personificerede dyader i voldsomme indre mytopoetiske dramaer i psykedeliske oplevelser. Disse indre dramaer kan for eksempel manifestere sig som befrielsen af uskyldige børn, der holdes i fangeskab i maven på en mægtig drage, som det vil fremgå af specialets casebeskrivelser (bilag A). Termen mytopoetisk stammer fra Ellenberger (1970), der anvendte betegnelsen til at beskrive en grundlæggende funktion af det ubevidste i form af en tendens til at præsentere sig for bevidstheden som symbolske billeder og narrativer, hvilket vi kender til fra myter, eventyr og drømme. Det er ligeledes mit ønske med specialet at påvise den terapeutiske værdi i at forsøge at finde forståelse og mening i disse indre – potentielt skræmmende og ubehagelige – mytopoetiske billeder og narrativer, som psykedeliske oplevelser kan foranledige. Dette egentlige indhold af den psykedeliske oplevelse har fået meget begrænset opmærksomhed i den nuværende forskningslitteratur (Aixalà, 2022; Hill, 2019). Ved at forsøge at integrere det symbolske indhold af disse indre dramaer, er det min påstand, at vi kan få dybere indsigt i de nødvendige betingelser for at forløse traumer og dermed blive mere samlede og hele individer.

1.2 Problemformulering

På baggrund af ovenstående er følgende problemformulering blevet udformet:

Hvordan kan Carl Gustav Jungs analytiske psykologi og Donald Kalscheds teori om det indre arketyperiske Selv-beskyttende system bidrage til integrationen af udfordrende psykedeliske oplevelser?

Specialet er empirisk funderet, idet der tages udgangspunkt i to cases bestående af hver to beskrivelser af psykedeliske oplevelser (bilag). Disse oplevelser analyseres og diskuteres ud fra et dybdepsykologisk perspektiv i form af Jungs og Kalscheds teorier. I følgende afsnit præsenteres, hvorledes denne undersøgelse mere konkret vil struktureres, samt hvordan de udvalgte teorier hver især bidrager til besvarelsen af problemformuleringen.

1.3 Specialets struktur

Specialet er inddelt i fem overordnede afsnit. Første del er specialets introducerende afsnit, der udgør basis for undersøgelsen, idet problemstilling, genstand, vinkel, problemformulering, struktur, afgrænsning samt begrebsafklaring og den psykedeliske oplevelse præsenteres. Anden del indeholder først metodeafsnittene, hvor litteratursøgningen, det videnskabsteoretiske afsæt, den overordnede teoretiske bevægelse, den konkrete analysemetode samt specialets empiri præsenteres. Dernæst gennemgås specialets teoretiske udgangspunkt, der først indebærer en redegørelse af grundbegreberne inden for Jungs analytiske psykologi efterfulgt af Kalscheds teori. Det tredje afsnit udgør selve undersøgelsen, der består af en analyse af casebeskrivelserne ud fra såvel et jungiansk perspektiv som Kalscheds teori. Dette efterfølges af diskussionen i specialets fjerde del, hvor der først reflekteres kritisk samt perspektiveres over analysens resultater efterfulgt af en metodekritik med fokus på analysemetoden samt de valgte cases. Dernæst vil en teoretisk kritik rettet mod anvendelsen af eklekticisme i Kalscheds teori samt akademiske udfordringer ved Jungs analytiske psykologi diskuteres og perspektiveres. I specialets konklusion gives et samlet svar på problemformuleringen. Afslutningsvis vil jeg perspektivere specialets konklusioner ved at placere dem i en bredere forskningsmæssig kontekst.

1.4 Afgrænsning

Det er valgt at afgrænse undersøgelsen til at omhandle Kalscheds teori frem for en mere bred undersøgelse af, hvordan udfordrende psykedeliske oplevelser kan integreres. Dette er gjort på baggrund af en antagelse om, at Kalscheds begreb har noget at tilbyde i integrationsprocessen, og specialet er således en undersøgelse af, hvad det har at tilbyde. Dertil vil der fokuseres på et jungiansk perspektiv frem for en mere generel dybdepsykologisk forståelse eller en eklektisk inddragelse af divergerende teoretiske skoler. Dette er gjort dels, fordi Kalsched er jungiansk analytiker, og hans teori derfor passer ind i en jungiansk ramme, dels er det gjort, fordi et jungiansk perspektiv med fordel kan anvendes til at kategorisere psykedeliske oplevelser med andre oplevelser, der er kendetegnet ved den psykologiske mekanisme beskrevet af Jung (1939a) som en ”sænkning af bevidsthedens tærskelniveau”, hvilket vil uddybes i specialet (se: 3.1.4). Dertil har den analytiske psykologi særligt beskæftiget sig med symboler og tolkningen af disse, hvilket er en nødvendig forudsætning at have kendskab til for at kunne finde mening i psykedeliske oplevelser (se: 3.1.2).

Dertil er antallet af anvendte cases i specialet afgrænset til to. Havde der været flere cases, ville det være svært at bevare oplevelsernes mangedimensionale betydningslag. Som det vil fremgå af specialets analyse, er kompleksitetsgraden i psykedeliske oplevelser så høj grundet symbolers betydningsmætning, at én enkelt oplevelse vil kunne levere rigeligt materiale til et speciale i sig selv. Beslutningen om også at tilføje en case, der ikke er min egen oplevelse (bilag C, D), er for at påvise, at der ikke blot er tale om et unikt tilfælde forbundet med min psykologiske egenart, men at det er muligt at inddrage Jungs og Kalscheds teori på tværs af oplevelser og personer i forskellig kontekst.

Dertil har jeg valgt at afgrænse forståelsen for psykedeliske oplevelser til et psykologisk perspektiv. Ifølge Aixelà (2022) findes der inden for den psykedeliske litteratur forskellige forklaringer på, hvorfor psykedeliske substanser kan være terapeutiske (s. 124). I forskningen findes både de farmakologiske og biokemiske forklaringer i form af, hvordan neurofysiologiske effekter af psykedeliske substanser kan forbedre specifikke tilstande ved at re-balancere hjernens biokemi og katalysere strukturelle forandringer eller inducere neurogenese (Bouso et al., 2015; Ly et al., 2018). Der er også det neurofysiologiske perspektiv, der peger på den reducerede neurale aktivitet i ”the default neural network”, hvilket tillader en form for psykisk re-kalibrering (Carhart-Harris et al., 2014; 2017; Speth et al., 2016; Palhano-Fontes et al., 2015; Tagliazucchi et al., 2016). På den anden side er der de udelukkende psykologiske forklaringer, der tillægger de terapeutiske effekter til oplevelsen i sig selv med dens komplekse mentale og emotionelle fænomenologi (Carhart-Harris et al., 2017; Stolaroff, 1993; Wagner et al., 2017), til personligheden (Aixelà et al., 2018; Bouso et al., 2018) eller til kontekst og øvrige variable (Franquesa et al., 2018; González et al., 2019). Dertil findes også spirituelle forklaringsmodeller (Adamson & Metzner, 1988) samt transpersonlige perspektiver på de terapeutiske mekanismer (Grof, 1975). I dette speciale vil jeg fokusere på det psykologiske perspektiv, idet jeg forsøger at forstå de psykologiske mekanismer, der forårsager de terapeutiske egenskaber i den psykedeliske oplevelse. Dertil vil specialet også strejfe elementer fra spirituelle og transpersonlige forklaringsmodeller, idet jungiansk dybdepsykologi også berører disse lag med begreberne om arketyper og det kollektive ubevidste (se: 2.2.1). At jeg tager udgangspunkt i et psykologisk perspektiv, udelukker naturligvis ikke muligheden for, at biokemi og farmakologi også udgør relevante faktorer i den terapeutiske proces, selvom disse ikke behandles i specialet.

1.5 Begrebsafklaring

1.5.1 Psykedelisk integration

Integrationsbegrebet er i dette speciale forstået ud fra et overvejende jungiansk perspektiv. Integration handler ifølge Jung (1939b) om at bringe frigjort ubevidst materiale i konstruktiv relation med bevidstheden (se: 2.2.1). Denne proces bevæger individet mod et balanceret forhold mellem bevidsthed og det ubevidste, hvilket er ensbetydende med en større psykologisk helhed (Jung, 1939b). I forlængelse heraf kan psykedelisk integration forstås som processen, hvorved indholdet af oplevelsen sættes i bevidst relation til jeget (se: 2.2.1) i et forsøg på at opnå en mere samlet personlighed. Formålet er at bevare en kontakt til oplevelsen, så den som påpeget af Hill (2019) ikke kun fremstår som et fjernt minde, der med tiden vil visne (s. 47). Jung (1939b) anvendte begrebet individuation og integration synonymt, hvorfor integration af psykedeliske oplevelser i dette perspektiv kan forstås som blot et led i en større livslang individuationsproces (se: 2.2.1).

1.5.2 Udfordrende psykedeliske oplevelser

Når betegnelsen *udfordrende psykedeliske oplevelser* anvendes i specialet, så refereres der i tråd med Hill (2019) til substans-forenede psykedeliske oplevelser, hvor det påvirkede individ møder perceptioner, indsigter eller ubevidst materiale, der forårsager intens forvirring og lidelse (s. 54). Ofte vil disse konfrontationer ifølge Hill (2019) forekomme uventet, og de vil involvere usædvanlige og skræmmende tanker, følelser og billeder, der kan tage en diabolisk og ondskabsfuld form, hvilket vil eksemplificeres ud fra casebeskrivelserne i specialets analyse (3.1).

1.6 Præsentation af den psykedeliske oplevelse

Med psykedeliske substanser henvises der som regel i forskningslitteraturen til fire forskellige stoffer: LSD, psilocybin, meskalin og DMT (Nichols, 2016). På trods af forskelle i substansernes kemiske struktur bringer de alle individet i en ændret bevidsthedstilstand karakteriseret ved forandringer i perception og derved den subjektive oplevelse af at være sig selv i verden samt fremkomst af drømmelignende hallucinationer (Sandison, 1954). Der er inden for den psykedeliske forskning forskellige traditioner for, hvorvidt de fire substanser bør behandles ens, men der er overvejende konsensus om, at lighederne er større end forskellene (Grinspoon & Bakalar, 1979; Swanson, 2018). I specialet vil jeg i forlængelse heraf ikke skelne mellem psykedeliske oplevelser forenede af den ene eller anden type psykedelika, da det er et centralt argument, at de blot

fungerer som katalysatorer, der giver adgang til psykisk materiale, der opstår fra et fælles sted – det ubevidste. Det er denne psykologiske mekanisme, som Jung (1939a) har beskrevet som en ”sænkning af bevidsthedens tærskelniveau” (s. 238), hvilket vil uddybes i afsnit 3.1.

1.6.1 Kategorisering af oplevelserne

Der er mange måder at kategorisere samt forklare den psykedeliske tilstand (Aixalá, 2022). Da der i nærværende speciale gøres brug af et jungiansk perspektiv, har jeg valgt at kategorisere oplevelsen i forlængelse af Cutner (1959), der netop beskæftigede sig med psykedeliske oplevelser med en jungiansk tilgang. Cutner (1959) påpeger, at i forsøget på at beskrive og evaluere kvaliteterne af psykedeliske substanser og deres psykologiske effekter er en af udfordringerne, at de producerer så stor en variation af reaktioner. Derfor er det ifølge Cutner (1959) nødvendigt at vægte nogle af faktorerne i oplevelsen og antyde eller udelade andre. I dette speciale er denne udvælgelse foretaget i problemformuleringen, der vægter såvel de personlige som de arketyperiske elementer af det følelsesladede mytopoetiske billedlige indhold i oplevelsen. Psykedeliske oplevelser inkluderer ofte et kognitivt aspekt relateret til visuelt og narrativt indhold kombineret med periodisk intens affekt (Cutner, 1959), hvilket også vil fremgå tydeligt af caseeksemplerne i specialet (bilag). Indholdet af oplevelserne er ifølge Cutner (1959) ikke vilkårligt, da det ud fra et jungiansk perspektiv er et resultat af psykens selvregulerende funktion repræsenteret ved Selvets arketype (se: 2.2.1). Selvets arketype bringer bestemte ubevidste billeder frem til bevidstheden som kompensatoriske faktorer i et forsøg på at føre personligheden mod helhed, hvilket uddybes i afsnit 2.2.1 og 3.1.9. Ud fra dette perspektiv kan den psykedeliske oplevelse ifølge Cutner (1959) fremstå som en autonom selektiv proces, der determinerer sekvensen af det opståede materiale på en formålsfuld måde: *“(...) as if whatever emerges is just what is ”needed” for any particular patient at any particular time, as a factor complementing the conscious personality.”* (s. 720). Ligeledes anses det psykiske materiale i de anvendte cases som meningsfuldt indhold, der er opstået for at komplimentere den bevidste personlighed, hvilket vil eksemplificeres i specialets analyse (3.1).

2. METODE OG TEORI

2.1 Specialets metodiske tilgange

2.1.1 Strategi til litteratursøgning: Hermeneutisk tilgang

Søgningsstrategien har været inspireret af en hermeneutisk tilgang, der er kendetegnet ved en iterativ proces, hvor nye skærpede undersøgelser er foretaget på baggrund af den læste litteratur (Boell & Cecez-Kecmanovic, 2010). De primære anvendte strategier har bestået af en systematisk online litteratursøgning til at afdække området samt efterfølgende kædesøgninger baseret på litteraturlisterne i den fundne litteratur.

Søgeordene i den systematiske litteratursøgning var baseret på opgavens problemformulering. Indledningsvist foretog jeg med udgangspunkt i anbefalingerne i Boland, Cherry & Dickson (2014) ”scoping searches” for at få bredere orientering i den relevante litteratur på området. Disse søgninger blev foretaget i såvel multidisciplinære databaser i form af Google Scholar, REX og SCOPUS samt den fagrelevante database PsychINFO. Dernæst blev søgningen præciseret med formål om at afdække, om der findes eksisterende litteratur, der anvender Jungs analytiske psykologi samt Kalscheds teori i en kontekst af psykedeliske oplevelser og integration svarende til undersøgelsen i dette speciale. Søggedatabaserne REX og PsychINFO blev anvendt til at undersøge dette. Resultaterne viste begrænsede svar, og det valgte område viste sig ud fra søgningerne således at være uudforsket med undtagelse af Hill (2019), der ligeledes behandler psykedeliske oplevelser ud fra en jungiansk tilgang samt med inddragelse af Kalsched (1996). Dette speciale kan således ses som en fortsættelse af Scott J. Hills arbejde, der inkluderer nyt casemateriale samt går mere i dybden med Kalscheds teori. Efterfølgende blev en bredere søgning foretaget med jungiansk dybdepsykologi (trunkeret som Jung*) i stedet for Kalsched, hvilket blev gjort med søgestrengen: Jung* AND (”psychedelic* OR Hallucinogen* OR Entheogen), hvilket bragte 43 resultater i REX og 41 i PsychINFO. De fleste søgeresultater var ikke relevante for specialet med undtagelse af enkelte artikler og specialer fra amerikanske universiteter med jungiansk tilgang til integration af psykedeliske oplevelser (Cohen, 2017; Hamilton, 2018; Jensen, 2018; Mahr & Sweigart, 2020; Swank, 2020). Det var ikke muligt at finde publicerede artikler i akademiske tidsskrifter vedrørende terapeutisk integration af psykedeliske oplevelser ud fra en jungiansk tilgang udover Cutner (1959) samt Sandison (1954; 1959), der blev publiceret for over et halvt århundrede siden. Dette er i

overensstemmelse med Hill (2019), der ligeledes fremhæver disse to som de eneste eksplicitte jungianske tilgange til psykedelisk terapi (s. 14). Dette tyder således på, at der i den nuværende forskningsbølge med undtagelse af Hill (2019) ikke er blevet publiceret nogle værker, der udelukkende behandler jungiansk dybdepsykologi og den psykedeliske oplevelse, som det er tilfældet i dette speciale.

2.1.2 Videnskabsteoretisk afsæt i den kritiske realisme

I et forsøg på at finde en videnskabsteoretisk position, der tillader en empirisk undersøgelse af så komplekst et fænomen som psykedeliske oplevelser, har jeg taget udgangspunkt i den engelske filosof Roy Bhaskars kritiske realisme, der forsøger at overskride den klassiske videnskabsteoretiske dualisme (Andersen, 2007). Ifølge Danermark et al. (2002) kan den kritiske realisme betegnes som *en tredje vej*, idet den forsøger at overskride den klassiske modsætning mellem subjektivismen og objektivisme, materialisme og idealisme. Med inspiration fra Danermark et al. (2002) skal viden i specialet således forstås som både begrebsligt formidlet og dermed begrebsafhængigt i tråd med en mere subjektivistisk epistemologisk position, men der eksisterer samtidigt en virkelighed uafhængig af vores viden, hvilket peger i retning af en realistisk ontologisk position. Viden er således afhængig af teori, men det er ikke determineret af den, da virkeligheden eksisterer uden menneskets erkendelse af den (Andersen, 2007). Den psykedeliske oplevelse kan i forlængelse heraf forstås som noget, der har sin betydning i kraft af teorien om den, men samtidigt eksisterer det bagvedliggende fænomen uanset, om det begrebsliggøres eller ej. Der er med andre ord ikke tale om nogen klar og entydig videnskabsteoretisk position i dette speciale, idet den kritiske realisme peger i forskellige ontologiske og epistemologiske retninger. Dette findes imidlertid nødvendigt for at kunne rumme kompleksiteten i undersøgelsen af den psykedeliske oplevelse og de manifestationer af ubevidste psykiske processer, der udgør dens egentlige indhold.

2.1.3 Anvendelse af casestudiet i specialet

I specialets undersøgelse tages der udgangspunkt i to casepersoner, Emil og Alexander, og vores beskrivelser af psykedeliske oplevelser (bilag). Yin (2011) definerer casestudiet som en empirisk undersøgelse af et fænomen i en bestemt kontekst, der er særlig brugbar, når grænserne mellem fænomen og kontekst er uklare (s. 4). Når målet er at undersøge et så komplekst fænomen som psykedeliske oplevelser, er det ikke muligt at reducere fænomenet til klart afgrænsede variable. I

stedet må de undersøges i sin komplekse kontekst, hvilket der forsøges i dette speciale ved at tage udgangspunkt i de valgte cases nedskrivninger af deres psykedeliske oplevelser. Undersøgelsens datakilder består således af omhyggelige fænomenologiske beskrivelser, hvorfor specialets metode kan kategoriseres som kvalitativ (Yin, 2011).

Specialets design kan med udgangspunkt i Yin (2011) forstås som et ”multi-case-design med subcases”, hvor min egen oplevelse med titlen ”Mødet med dragen” (bilag A) er den primære case, og de øvrige beskrivelser (bilag B, C, D) udgør supplerende subcases. Subcase-niveauet inddrages i analysen, fordi det antages at kunne eksemplificere flere aspekter af Jungs og Kalscheds teori i den psykedeliske oplevelse.

Dertil er valget om at anvende casestudiet i nærværende speciale truffet ud fra Kuhns (1987) argument om, at casestudier kan bidrage til at give et forskningsfelt større gennemslagskraft. Ifølge Kuhn (1987) vil en disciplin uden et stort antal omhyggeligt udførte casestudier mangle systematisk produktion af paradigmatisk eksemplarer. Hvis der mangler paradigmatisk eksempler inden for et forskningsfelt, vil området ifølge Kuhn (1987) mangle gennemslagskraft. Specialet kan i forlængelse heraf betragtes som et forsøg på at bidrage til den psykedeliske forskning og terapi ved at eksemplificere det terapeutiske potentiale i indholdet af oplevelserne.

2.1.4 Abduktion som overordnet teoretisk bevægelse

Specialets problemformuleringen lægger op til en teoretisk bevægelse, hvor den psykedeliske oplevelse placeres i Jungs og Kalscheds teori. Det er med andre ord et forsøg på at rekontekstualisere et fænomen inden for en alternativ forståelsesramme for at generere ny viden eller opdage oversete sammenhænge, hvilket inden for den kritiske realisme betegnes som abduktiv metode (Danermark et al., 2002). Ved at placeret fænomenet i en teoretisk kontekst, der endnu ikke er undersøgt, tillader det forskeren at tilgå fænomenet på en måde, der kan åbne for alternative empiriske tilgange eller give resultaterne en ny mening (Danermark et al., 2002). Abduktion kan således vurderes at være en nærliggende metode, når det kommer til undersøgelsen af et komplekst fænomen - såsom det narrative og billedlige indhold af en psykedelisk oplevelse -, der i ringe grad kan forklares dybdepsykologisk ud fra de eksisterende forståelsesrammer inden for den psykedeliske forskning (Olsen & Gjerding, 2018).

Abduktion udgør ifølge Andersen (2007) afgørende processer i en kritisk realistisk analysestrategi, og specialet henter således ikke kun videnskabsteoretisk inspiration fra den kritiske realisme, men låner også en metodisk tilgang fra retningen. Da metoden er en ny beskrivelse eller rekontekstualisering af et fænomen, kan den karakteriseres som ”detektivens arbejde”, idet det er et forsøg på at nå frem til en hypotese om, hvordan ”forbrydelsen” kunne have foregået (Andersen, 2007, s. 114). Formålet er med andre ord at nå frem til hvilke nye forklaringer eller forståelser, der genereres, hvis der trækkes et koncept ind i et nyt teoretisk rum. Ligeledes forsøger specialet at undersøge, hvilken betydning det kan have for den udfordrende psykedeliske oplevelse som fænomen, hvis indholdet placeres i Jungs og Kalscheds teori. Metoden lægger således op til en introduktion af nye idéer via forskerens kreative tankeoperation, hvilket også gøres i nærværende speciales analyse af de psykedeliske oplevelser (Andersen, 2007). Den abduktive bevægelse har en eklektisk natur, idet det ikke er muligt at rekontekstualisere et fænomen uden at sammenstille teorier med forskellige videnskabsteoretiske baggrunde (Danermark et al., 2002).

Det er forlængelse af dette også en central pointe i den abduktive metode, at forhold, der ikke kan ses med det blotte øje, sagtens kan ligge til grund for videnskabelig teori, da disse underliggende mekanismer og processer påvirker verden (Danermark et al., 2002). Med andre ord er den abduktive metode epistemologisk funderet i en rationalistisk forståelse om, at produktion af viden ikke overvejende foregår via empirisk observation af fænomener. Når de bagvedliggende komplekse mekanismer så skal undersøges, kan det ifølge den kritiske realisme være en nødvendighed at gribe det an fra flere forskellige perspektiver (Danermark et al., 2002). De anvendte psykedeliske oplevelser i casematerialet er et eksempel på en sådanne mekanisme, der har indflydelse på individet på trods af, at den ikke er direkte synlig eller tilgængelig for det blotte øje. De ubevidste processer er som beskrevet ud fra en jungiansk forståelse ikke direkte tilgængelige for bevidstheden, men manifesterer sig derimod som et mere eller mindre sammenhængende narrativ fortalt i et mytopoetisk symbolsprog.

Erkendelsesgrundlaget kræver ifølge Bhaskar mere end ren iagttagelse, da virkeligheden som nævnt i ovenstående ikke er direkte tilgængelig (Danermark et al., 2002). Det kræver et kognitivt grundlag med brug af kreativitet og intuition at tilnærme sig sandheden (Andersen, 2007). Inspireret herfra gør jeg brug af en vis grad af kreativitet og intuition i analysen af de psykedeliske oplevelser, da dette findes nødvendigt for at kunne udlede mening ud fra det symbolske indhold af de

psykedeliske oplevelser. Det er netop de intuitive associationer og kreative undersøgelser af symbolerne, der muliggør en dybdegående analyse af det psykiske materiale i oplevelsen, hvilket vil fremgå af specialets analyse (3.1). Undersøgerens rolle i specialet er således at være deltagende og medskabende med elementer af abstrakt tankearbejde i form af kreativitet og intuition, men som samtidigt er baseret på den anvendte empiri i form af casebeskrivelserne. Jeg gør således brug af en hypotese-generende forskningspraksis, der efterfølgende kvalificeres empirisk, hvilket stemmer overens med den abduktive metode (Danermark et al., 2002).

2.1.5 Empiri: Præsentation af cases

Der anvendes kvalitativ empiri i specialets undersøgelse i form af mine egne samt Alexanders fænomenologiske beskrivelser af vores psykedeliske oplevelser (bilag). Da empirien i specialet består af subjektive beskrivelser af personlige og følelsesladede oplevelser i ændrede bevidsthedstilstande, er det vigtigt at gøre sig overvejelser om etiske hensyn. Da en stor del af empirien er mine egne oplevelser, blev det i første omgang vurderet, at det ville give specialet et troværdighedsproblem, hvis ikke dette fremgik tydeligt. Derudover er der valgt en af mine bekendtes oplevelser som yderligere empiri, hvilket er gjort dels for at påvise, at der ikke er tale om et unikt tilfælde med mine egne oplevelser, og dels fordi andre aspekter af Jungs og Kalscheds teori kan eksemplificeres i Alexanders oplevelser.

Indsamling af data var enkel, idet egne casebeskrivelser allerede var nedskrevet i samlet form, og Alexanders beskrivelser blot skulle indhentes. Fælles for mine egne samt Alexanders fænomenologiske beskrivelser er, at de er nedskrevet inden 24 timer efter den psykedeliske oplevelse, hvilket er gjort i overensstemmelse anbefalinger inden for den psykedeliske forskning i Vesten siden 1960'erne (Fadiman, 2011). Det er ifølge Fadiman (2011) bedst at nedskrive oplevelsen inden for 24 timer, da en stor del af det psykiske materiale ellers har risiko for at sive ud af bevidstheden igen og dermed gå tabt. I et jungiansk perspektiv kan det ud fra Jung (1939a) forstås sådan, at det psykiske materiale igen vil trække sig tilbage til det ubevidste, fordi den psykedeliske substans ikke længere fungerer som en katalysator for sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau (se: 3.1.4).

I specialets cases er de psykedeliske substanser indtaget i overensstemmelse med traditionen inden for den psykedeliske forskning, hvor psykologiske faktorer såsom forventning, forberedelse og

intention samt kontekstuelle faktorer i form af et sociale og fysiske miljø tillægges stor betydning (Barret et al., 2018; Carhart-Harris et al., 2018; Hartogsohn, 2016; Johnson et al., 2008). Populært i forskningen betegnes disse faktorer henholdsvis ”set” og ”setting” (Hartogsohn, 2016, s. 1259). I mine egne samt Alexanders psykedeliske oplevelse er set og setting ligeledes blevet vægtet højt, hvilket fremgår af følgende beskrivelse:

Udvælgelsesstrategi

I de to cases beskrives udfordrende psykedeliske oplevelser foranlediget af tre forskellige typer af psykedeliske substanser. Hvor mine egne oplevelser er induceret af psilocybinsvampe, er Alexanders beskrivelser baseret på psykedeliske rejser med ayahuasca og cacao. Selvom cacao ikke traditionelt set betragtes som en psykedelisk substans, indeholder den en række psykoaktive stoffer, og i oprindelige sydamerikanske kulturer blev den anvendt til ceremonielle formål svarende til andre psykedeliske substanser (Powis et al., 2011). Dertil peger casebeskrivelsen fra cacao-ceremonien på fænomenologiske lighedstræk med de øvrige psykedeliske oplevelser – særligt hvad angår det mytopoetiske, narrative og symbolske indhold (bilag D). Dette vil også fremgå tydeligt af specialets analyse (3.1). I forlængelse heraf er casene også udvalgt på baggrund af deres forskelligartede natur ud fra Flyvbjergs (2010) princip om maksimal variation. Ved at udvælge cases med størst mulig variation – i dette tilfælde forskellige typer af psykedeliske substanser og forskelligt indhold i oplevelserne – vil de fælles mønstre på tværs af forskellene ifølge Flyvbjerg (2010) træde særligt frem. Gyldigheden af undersøgelsen vil med andre ord være større, hvis der kan findes fællestræk i oplevelser, hvor der ellers er stor variation (Flyvbjerg, 2010).

Omstændigheder for indtagelse af substanserne

Det bør indledningsvist påpeges, at der såvel er fællestræk som forskelle i omstændighederne for indtagelsen af substanserne i de to cases. Hvor jeg selv så vidt muligt har forsøgt at efterligne fremgangsmåden fra de anerkendte psilocybinforsøg på Johns Hopkins universitet i England (Griffiths et al., 2008; 2011), der også efterlignes i dansk forskning (Stenbæk et al., 2020), indtog Alexander ayahuasca i en ceremoniel sammenhæng med en gruppe mennesker. Ayahuasca er ikke blevet anvendt i kliniske forsøg, men er blevet undersøgt i feltarbejde (Hamilton, 2018; Palladino, 2009).

I mine egne oplevelser havde jeg en bisidder, der var til stede under hele oplevelsen for at give interpersonel støtte svarende til standardproceduren inden for psilocybinforskningen i Danmark

samt Vesten i øvrigt (Carhart-Harris et al., 2018; Stenbæk et al., 2020). I de beskrevne oplevelser – ”Mødet med dragen” (bilag A) samt ”Den cambodianske dreng” (bilag B) – indtog jeg mellem 2-4 gram psilocybinsvampe svarende til en middel til høj dosis i forskningssammenhæng (Fadiman, 2011). Psilocybin, der er den psykoaktive komponent i *psilocybe* og andre arter af svampe, er formentligt blevet anvendt i årtusinder i oprindelige kulturer med mystiske og religiøse formål (Griffiths et al., 2011, s. 2). Der bliver i flere vestlige nationer – heriblandt Danmark – forsket i de psykologiske effekter af psilocybin mod en række kliniske tilstande med lovende resultater (Griffiths et al., 2008; 2011; Søndergaard et al., 2022). De subjektivt oplevede effekter inkluderer forandringer i perception, kognition, affekt, vilje og sanselighed (Isbell, 1959; Wolbach et al., 1962; Rosenberg et al., 1964). Efter indtagelse af svampene tog jeg en sovemaske på øjnene for at blokere eksterne visuelle distraktioner samt vende opmærksomheden indad mod intrapsykeiske processer svarende til standardproceduren i psilocybinforskningen på Johns Hopkins og på Neurobiologisk Forskningsenhed på Rigshospitalet (Griffiths et al., 2008; 2011; Stenbæk et al., 2020). Dertil spillede musik med en spilleliste, der er tilpasset de tre forskellige faser i den psykedeliske oplevelse, der beskrives i forskningen som ”Ascent”, ”peak” og ”descent” (Barret et al., 2018; Mesell et al., 2022, s. 145). Siden den første bølge af den psykedeliske forskning i 1950’erne og 1960’erne er musik blevet anvendt som supplement til psykedelisk terapi, idet det hurtigt blev identificeret, at psykedelika ændrede klientens respons på musikken (Barret et al., 2018). Formålet er at anvende musikken såvel understøttende som konfronterende, således at den får en terapeutisk funktion i oplevelsen (Mesell et al., 2022). Udover ét enkelt toiletbesøg og drikkepause med vand i begge oplevelser foregik hele oplevelsen med bind for øjnene og musik i ørerne, og der var således ingen forstyrrende eksterne stimuli. Begge oplevelser varede mellem fire og seks timer. Umiddelbart efter oplevelsen tegnede jeg en Mandala-tegning, hvorefter jeg nedskrev oplevelsen i det format, som det fremgår af bilaget (bilag A, B). Denne fremgangsmåde er også svarende til standardproceduren inden for den danske forskning samt forskningen på Johns Hopkins (Griffiths et al., 2008; 2011; Stenbæk et al., 2020).

Alexanders ayahuasca oplevelse foregik i en ceremoniel sammenhæng i en gruppe af 12 deltagere med to facilitatorer og to *guider* i Sverige (bilag C). De to facilitatorer og guider udgjorde således den interpersonelle støtte i oplevelsen. Den psykedeliske oplevelse var foranlediget af ayahuasca, der er en psykoaktiv bryg, der traditionelt er blevet anvendt af shamaner i Amazonas-junglen i en ceremoniel sammenhæng (Palladino, 2009, s. 13). Det psykoaktive stof i ayahuasca er

dimethyltryptamin (DMT), hvilket også er naturligt til stede i menneskekroppen (Nichols 2016; Palladino, 2009, s. 14). Også i Alexanders oplevelse spillede musik en betydelig rolle, idet der af denne ene guide blev sunget traditionelle rituelle sange kaldet ”ikaros”, der er blevet anvendt af oprindelige folk i Sydamerika for at facilitere såvel fysisk som åndelig heling (Barret et al., 2018, s. 351). Derudover var der musik på et anlæg, der ligeledes var sammensat efter forskellige faser af den psykedeliske oplevelse, som det er standardprocedure i forskningen (Barret et al., 2018; Mesell et al., 2022). Efter indtagelse af drikken tog Alexander også øjenmaske på for at reducere visuelle stimuli og dermed øge opmærksomheden på intrapsykiske processer under oplevelsen. Alexander fik en anden dosis to timer efter indtagelsen af første glas. Den psykedeliske oplevelse varede omkring seks timer. Oplevelsen blev nedskrevet i en notesbog umiddelbart efter effekten af substansen havde ophørt. Cacao ceremonien (Bilag D) foregik også i en ceremoniel sammenhæng i en gruppe på seks deltagere, hvor der ligeledes var musik styret af facilitatoren for oplevelsen, og Alexander anvendte også en øjenmaske. Oplevelsen var noget kortere end de øvrige, idet selve det billedlige og narrative indhold udfoldede sig over cirka 90 minutter.

2.2 Specialets teoretiske ramme: Jung og Kalsched

2.2.1 Jungianske grundbegreber

Jungs analytiske psykologi dækker over et omfattende begrebsapparat, der ikke vil kunne redegøres for uddybende i specialet. I stedet præsenteres de jungianske grundbegreber, der findes relevant for analysen af de anvendte cases i specialet.

Bevidsthed og det ubevidste

Jung (1921a) beskriver psyken som: ”*Totaliteten af alle psykiske processer, bevidste såvel som ubevidste.*” (s. 483, oversat). Således kan hele psykens indhold og funktioner ifølge Jung (1921a) opdeles i bevidste og ubevidste aspekter. Jung (1940b) definerer bevidstheden som: ”*Summen af repræsentationer, idéer, følelser, perceptioner og andet mentalt indhold, som jeget anerkender*” (s. 3, oversat). Der er således tale om en psykologisk funktion, der vedligeholder psykiske indholds relation til jeget. Jeget beskrives af Jung (1921a) som bevidsthedens subjekt, der defineres som: ”*(...) et kompleks af forestillinger, der for mig udgør centrum for mit bevidsthedsfelt og synes at være af høj kontinuitet og identitet med sig selv*” (s. 425, oversat). Således kan jeget forstås som en samling af relativt stabile forestillinger, der er centrale for bevidstheden, og som udgør den identitet, som individet er identificeret med. Dertil må al vores erfaring af verden ifølge Jung

(1921a) gå igennem jeget, før det er muligt at opfatte indholdet. Jeget er således tæt forbundet med bevidstheden: *"We know of no other kind of consciousness, nor can we imagine a consciousness without an ego. There can be no consciousness when there is no one to say: "I am conscious.""* (Jung, 1940b, s. 23). Bevidstheden kan således ikke eksistere uden et jeg til at hævde den, hvorfor Jung også ofte refererer til bevidstheden som "jeg-bevidstheden" (Jacobi, 1959). Jeget fungerer således som et filter for bevidstheden, der i sin centrale position præger psykens indhold. Ifølge Jung (1940b) kan dette komme til udtryk ved en forvrængning af ubevidste aspekter af jeget såsom fortrængte kvaliteter eller afviste sider af personligheden, således at de opfattes mere skræmmende og faretruende for jeg-bevidstheden.

Det ubevidste konstituerer: *"Alt psykisk indhold og processer, der ikke er bevidst, dvs. ikke relateret til jeget på nogen synlig måde."* (Jung, 1921a, s. 483, oversat). Alt det, der ikke står i direkte kontakt med jeg-bevidstheden, udgør således det ubevidste. Jung (1940b) påpeger, at det ubevidste almindeligvis er så fjernt fra jeget, at de fleste mennesker benægter dets eksistens – selvom de støder på ubevidst indhold i drømme, visioner og indre billeder. Da bevidstheden kun kan rumme begrænset indhold, vil en stor del passere eller fortrænges til det ubevidste, hvor det til enhver tid kan gøres tilgængeligt for jeg-bevidstheden (Jung, 1921a). Denne del af det ubevidste betegner Jung (1921a) det personlige ubevidste, der udgør alle tilegnelser i form af følelser, billeder, perceptioner og idéer fra det personlige liv, men som er blevet glemt, undertrykt eller ikke er opdaget (s. 485). Det personlige lag af det ubevidste er omgivet af det, som Jung (1921a) betegner det kollektive ubevidste, der ikke relaterer sig til individets personlige oplevelse. Det kollektive ubevidste består af psykologisk indhold samt livsmønstre og adfærd, som vi hver især har arvet fra vores evolutionære fortid, og som vi deler med andre mennesker (Jung, 1934a, s. 349). Der er således tale om et dybere fællesmenneskeligt lag af psyken. Jung (1934a) beskriver det kollektive lag som: *"(...) an unceasing stream or perhaps ocean of images and figures which drift into consciousness in our dreams or in abnormal states of mind."* (s. 349). Således siver menneskeheds fælles psykologiske arv som et *hav af billeder* ind i bevidstheden gennem drømme eller ændrede bevidsthedstilstande – såsom psykedeliske oplevelser. Det kollektive ubevidste er ifølge Jung (1931) særligt værdifuldt, idet det indeholder: *"Hele den åndelige arv af menneskeheds evolution genfødt i det enkelte individs hjernestruktur"* (158, oversat). Det er med andre ord menneskeheds samlede visdom og erfaring, der er bosat i det kollektive ubevidste. Ifølge jungianske psykoanalytiker Mary Williams kan det personlige og kollektive lag af det ubevidste ikke adskilles,

da alt indhold af det personlige stammer fra det kollektive (Williams, 1963). Det kollektive er som beskrevet en fælles arvemasse, hvorfra det personlige udspringer. Begge niveauer vil således ifølge Williams (1963) altid være til stede i eksempelvis drømme eller andre manifestationer ubevidst materiale såsom psykedeliske oplevelser, men i et spektrum fra et mere personligt til et mere arketyrisk og dermed kollektivt udtryk. I specialets analyse vil det ligeledes fremgå, hvordan der i casebeskrivelserne både optræder personlige relationer såsom kærester og familiemedlemmer, men også arketyriske figurer i form af eksempelvis en drage og Hitler (se: 3.1).

Forholdet mellem bevidsthed og det ubevidste

Bevidstheden og det ubevidste står i kompensatorisk forhold til hinanden i et forsøg på at vedligeholde psykisk ligevægt (Jung, 1921a). Ligesom kroppen forsøger at opretholde homøostase gennem løbende kontrol og regulering af somatiske markører såsom blodtryk og kropstemperatur, har det psykiske apparat ifølge Jung (1921a) en iboende selvregulerende kapacitet. Det psykiske materiale, der siver ned i det ubevidste, vil forme en modvægt til den bevidste indstilling, hvilket skaber en spændingstilstand, som jeget vil forsøge at overvinde (1921a). På et tidspunkt vil denne spændingstilstand imidlertid nå et tærskelniveau, således at ubevidst materiale bryder igennem bevidstheden i form af drømme, fantasier og psykosomatiske forstyrrelser med formål om at kompensere den bevidste indstilling (Jung, 1921a). Jo mere ensidig den bevidste attitude er, des mere antagonistisk er det indhold, der opstår fra det ubevidste, så der opstår en reel opposition mellem de to (Jung, 1921a, s. 419). Det ubevidste forsøger således at skabe forbindelse til bevidstheden ved at bringe det meningsfuldt indhold, som det mangler for at blive balanceret. Det ubevidstes indtrængen i bevidstheden er således ”intelligent og målrettet” uanset, om det handler i opposition til bevidstheden, hvilket eksemplificeres i afsnit 3.1 (Jung, 1940b, s. 28).

Individuation

Jung (1939b) anså individuationen som den primære proces i individets liv. Individuation defineres af Jung (1939b) som: *“(...) the process by which a person becomes a psychological in-dividual’, that is, a separate, indivisible unity or “whole”*” (s. 275). Jung (1939b) beskriver således individuation som kapaciteten til at blive et helt og samlet individ. Dette kræver ifølge Jung (1939b) vedvarende sammenføring og integration af ubevidst materiale med bevidstheden, der fører til Selvrealisering og helhed gennem omfavelse af ens eget unikke særpræg. Processen med at gøre det ubevidste bevidst er således centralt for Jungs teori om psykologisk udvikling.

Jeget og konfrontationen med det ubevidste

Konfrontationen med ubevidst materiale, der eksempelvis kan ske som beskrevet i specialets cases (bilag), kan ifølge Jung (1947) være destabiliserende for jeget: ”Generally speaking the ego is a hard-and-fast complex which because tied to consciousness and its continuity, cannot easily be altered, and should not be altered unless one wants to bring on pathological disturbances.” (s. 223-224). Jeget beskrives således som et rigidt kompleks (se: 2.2.2), der kun bør ændres, hvis der ønskes ”patologiske forstyrrelser”. Med dette citat peger Jung (1947) på, at der er en risiko forbundet med jegets konfrontation med det dybe ubevidste, idet mødet med det ubevidste kan forstyrre jegets ligevægt. Hvis jeget ikke er stærkt nok i forvejen, kan det ubevidste materiale destabilisere jeget, fordi det psykiske materiale er for langt fra jeg-bevidstheden, hvorfor det fremstår skræmmende, hvilket er tilfældet ved udfordrende psykedeliske oplevelser (se: 4.1.4). Imidlertid påpeger Jung (1944) også, at den psykologiske transformation ikke kan finde sted ved mindre, at jeget er ændret af en bevidst relation til det ubevidste. Jungs (1944; 1947) beskrivelser af den paradoksale nødvendighed og fare ved at ændre jeget i den psykologiske transformations tjeneste er ifølge Hill (2019) analogt til de risici og potentielle fordele, der er ved psykedeliske oplevelser (s. 35). Dette paradoks er ligeledes et af omdrejningspunkterne for nærværende speciale.

Arketyper

Det kollektive ubevidste, som Jung (1934a) beskriver det, indeholder mytologiske motiver kaldet arketyper. Arketyperne indeholder ifølge Jung (1934a) det psykologiske indhold, som vi hver især har arvet fra vores evolutionære fortid, og som vi derfor deler med alle andre mennesker.

Arketyperne kan ifølge Jung (1929) kun blive bevidste gennem individuel oplevelse, hvorfor de opleves forskelligt og unikt, men de er universelle af natur og består af: ”Præeksisterende veje, der blot er fyldt ud af individuel oplevelse” (s. 53, oversat).

Den mest centrale arketype er ifølge Jung (1942) Selvet. Selvet er arketyperne for psykens totalitet, der omfatter både de bevidste og ubevidste aspekter i Jungs model af personligheden. Selvet ønsker at blive anerkendt, integreret og realiseret ved at bringe individet tilbage til den helhed, der ifølge Jung (1955) er menneskets udgangspunkt. Jegets forbindelse til Selvets arketype er således hele målet for individuationsprocessen. For Jung (1953) er Selvet ikke kun centrum, men helheden, der omfatter den samlede personlighed og derved individets fulde potentiale. Med en kræft trækker Selvet den menneskelige psyke mod helingsprocesser, således at individet kan individuere – eller

integrere – den samlede personlighed og blive deres egen unikke person (Jung, 1953). Målet med individuationen er, at personligheden går fra at være styret udefra af omgivelserne til indefra af personlighedens kerne i form af Selvet (Jung, 1953). Dette kræver imidlertid regression i jegets tjeneste i form af en metaforisk rejse ned i dybderne af det ubevidste, hvilket vil uddybes i afsnit 3.1.10.

Symboler

Fælles for drømme, myter og alt andet, der ifølge Jung (1964) afstedkommer af det ubevidste – såsom psykedeliske oplevelserne - er, at de udtrykker sig i symbolsk form. Et symbol er ifølge Jung (1964) en betegnelse for et billede, der selvom det er velkendt, indebærer en skjult eller ukendt mening. Med andre ord indeholder symbolet et ubevidst aspekt, der kan blive gjort bevidst gennem udforskning af symbolet. Symbolets funktion er ifølge Jung (1964) at danne bro mellem jeg-bevidstheden og det ubevidste, således at modsætninger kan sammenføres og danne en ny bevidst attitude. Ved at mediere forbindelsen mellem det arketyperiske niveau og jeget kan symbolet ifølge Jung (1964) understøtte hævelsen af bevidstheden til et højere niveau, hvilket betegnes ”den transcendent funktion”. Med andre ord er det ifølge Jung (1964) nødvendigt med en symbolsk indstilling i arbejdet med at bygge bro mellem jeg-bevidstheden og det ubevidste som led i integrationsprocessen. Af samme årsag vil de psykedeliske oplevelser i specialet betragtes med en symbolsk indstilling (se: 3.1.2).

2.2.2 Kalscheds teori

Kalsched har hen over de sidste årtier formuleret en teori om dissociative forsvar mod traumer, som han betegner ”det indre arketyperiske Selv-beskyttende system” (”the inner archetypical self-care system”, engelsk) (1996; 2013a; 2013b; 2017; 2020). Teorien er primært en syntese mellem Jungs analytiske psykologi med nyere jungianske teorier samt forskellige psykoanalytiske skoler – særligt objektrelationsteorien (Kalsched, 1996). Kalscheds teori er således baseret på en eklektisk sammentænkning af flere forskellige retninger inden for dybdepsykologien (Kalsched, 1996). Det ligger udover dette speciales rammer at gennemgå alle de teoretiske bidrag, hvorfor det kun er de vigtigste bidrag fra Jungs analytiske psykologi, der vil redegøres for følgende. De udvalgte teorier er redegjort for på baggrund af deres relevans for specialets analyse af udfordrende psykedeliske oplevelser (3.1).

Bidrag fra Jungs analytiske psykologi

Ifølge Kalsched (2013b) opstår der ved traume-genereret dissociation en indre verden bestående af arketyperiske forsvar, der er nødvendigt for at overleve ”ubærlig” eller ”overvældende” affekt i tidlig barndom (s. 479). Dette er kernen i Kalscheds teori. Imidlertid er der flere led, der skal gennemgås, før det fremgår klart, hvad dette indebærer. Først og fremmest bør det uddybes, hvordan Kalsched anvender begrebet dissociation, hvilket han overvejende ifølge Hill (2019) gør ud fra en jungiansk forståelse. Dertil kan en redegørelse for Jungs teori om komplekser hjælpe med at belyse aspekter af det, som Kalsched (2013b) beskriver som ”det arketyperiske forsvar”, der beskytter det traumatiserede individ mod ”overvældende affekt” (s. 479, oversat).

Jung og dissociation

Dissociation kan ifølge Jung (1947) beskrives som psykens normale reaktion på traumatiske oplevelser, der kommer til udtryk ved, at en del af Selvet må trække sig fra den uudholdelige situation, således at den kan udholdes. Når fysisk tilbagetrækning fra overvældende følelser relateret til traumet er umulig, vil psyken ifølge Jung (1921b) fraspalte dele af personligheden ved at adskille sig selv i fragmenterede dele, der hver holder et stykke af den oprindelige traumatiske oplevelse (Kalsched, 2013b). Med andre ord må det ellers integrerede jeg fragmenteres således, at en del af bevidstheden skånes fra oplevelsen. Dissociation er dermed en naturlig del af psykens forsvar mod traumers potentielt skadelige virkning. Fordelen ved det dissociative forsvar er ifølge Jung (1947) at det traumatiserede individ kan fortsætte sit ydre liv på trods af den voldsomme oplevelse, fordi affekten i form af den voldsomme følelsesmæssige komponent knyttet til traumet er fraspaltet bevidstheden. Det mentale billede i form af selve mindet om oplevelsen er blevet splittet fra den tilknyttede affekt, således at kun den ene del af oplevelsen eller slet intet er bevidst tilgængeligt (Jung, 1947). Med andre ord medfører det traume genererede dissociative forsvar, at minder og følelser associeret med den ubærlige oplevelse fraspaltes og distribueres ud til forskellige ubevidste dele af personens krop og sind. Disse fraspaltede dele er ifølge Jung (1947) en kilde til stor indre smerte og lidelse, idet de hjemsøger det traumatiserede individs indre verden i form af bestemte billeder med tilknyttet stærk affekt. Disse affekt-billeder relateret til traumatiske oplevelser betegnede Jung (1921b) som komplekser.

Jung og komplekser

Komplekser er ifølge Jung (1921b) kendetegnet ved at være uden for viljens kontrol, hvorfor de optræder i drømme som autonome væsener med voldsom og skræmmende karakter: *"(...) it forces itself tyrannically upon the conscious mind. The explosion of affect is a complete invasion of the individual, it pounces him like an enemy or a wild animal."* (s. 131). Komplekset beskrives således som en invaderende eksplosion af affekt, der står i tyrannisk opposition til bevidstheden, og som optræder i eksempelvis drømme eller visioner som eksempelvis en fjende eller farligt vildt dyr. Med andre ord fremtræder komplekset i personificeret form som en form for delpersonlighed. I hvilken grad disse komplekser forstyrrer jeget afhænger ifølge Jung (1913) af deres autonomi, hvilket er betinget af deres emotionelle intensitet. Således vil et kompleks med en kraftig tilknyttet affekt – for eksempel som følge af et barndomstraume – medføre en større afstand mellem jeg-bevidstheden og komplekset, hvilket giver det en større autonomi. Det autonome kompleks vil som beskrevet i ovenstående ifølge Jung (1921b) have større risiko for at optræde for jeget som et uhyggeligt eller skræmmende væsen netop fordi, at det er fremmed for bevidstheden. Hvis komplekset er affødt af alvorlige eller tidlige traumatiske oplevelser, vil mødet med det ifølge Jung (1907) være kendetegnet ved en stærk angst i et forsøg på at undgå at mærke den underliggende overvældende affekt. Angsten vil således have en dissociativ effekt på jeget, fordi den fraspalter de dele af kroppen, hvor følelserne knyttet til traumet befinder sig, hvilket vil påvirke individets følelse af sammenhæng og helhed (Jung, 1907).

Det indre arketyperiske Selv-beskyttende system

Kalscheds teori beskriver som tidligere nævnt mekanismerne bag de dissociative forsvar, der opstår ved tidlige udviklingstraumer (Kalsched, 2017). Den dissociative psyke er forbundet med en indre verden af forskellige arketyperiske kræfter arrangeret i et dynamisk forsvarssystem, der har til formål at beskytte en "hellig" og "uskyldig" kerne af den traumatiserede psyke fra yderligere krænkelse (Kalsched, 2017, s. 477). Denne kerne har Kalsched i sine tidligere værker betegnet den "uforgængelige personlige ånd" (Kalsched, 1996, oversat), men har senere refereret til den som "sjælen" eller "det indre barn" (Kalsched, 2013a; 2013b; 2017; 2020, oversat). Det underliggende kerneprincip i teorien er ifølge Kalsched (2013a), at krænkelsen af personlighedens indre essens er "utænkelig", hvorfor et arketyperisk forsvar vil træde ind og beskytte barnet ved at skåne det fra overvældende affekt, hvis andre forsvarsmekanismer ikke virker. Arketyperne afstedkommer som tidligere nævnt (2.2.1) af de dybeste kollektive lag af psyken. I forbindelse med traumet kan

arketypiske forsvar ifølge Kalsched (1996) bryde ind og beskytte barnet således, at de følelser, der ellers var for overvældende for barnet, fraspaltes og gemmes i en form for tidslomme, hvor de venter på at blive mødt fra et mere rummeligt sted.

Imidlertid er det ofte – men ikke altid - en negativ konstellation af arketyper, der viser sig for traumeofferet, idet det med tiden vil have en stigende grad af diabolske og forfølgende kvaliteter, hvorfor Kalsched (1996) kalder den ”daimonisk”. Det græske ord daimonisk er en variant af ordet dæmonisk, ”dis”, hvilket kan oversættes til ”at adskille” (Kalsched, 2013b, s. 482, oversat). Dette peger i retning af daimonens dissociative funktion, idet den har til formål at adskille den overvældende affekt forbundet med traumatet fra bevidstheden (Kalsched, 2020). Hovedfunktionen med det dissociative forsvar er således at sørge for, at barnet ikke mærker de ”ubærlige” følelser forbundet med traumatet (Kalsched, 2020). Personlighedens uskyldige kerne – ”det indre barn” - bevares uskadt, men i et indre fangskab, hvor det vandrer rundt i et personligt helvede domineret af forfølgende daimoniske skikkelser, imens den øvrige del af personligheden kan fortsætte sit liv: *”Uskylden er bevaret, men fraspaltet og sadistisk domineret”* (Kalsched, 2013b, s. 484, oversat). Der beskrives således en fragmentering af psyken, der manifesterer sig som personificerede dyader, der tager form af henholdsvis en daimonisk skikkelse og en et uskyldigt indre barn.

Den endelige effekt af dette brud i psyken er at forsvare det traumatiserede individ fra nye situationer, der kan opfattes som truende for det indre barn (Kalsched, 2017). På denne måde bliver det arketypiske forsvar en ”anti-livskraft”, der fejlagtigt ser nye muligheder i livet som potentielt farlige og med trussel for at re-traumatisere psyken, hvorfor de angribes (Kalsched, 1996). Traumeofferet bliver således isoleret fra virkeligheden gennem dissociation og tilbagetrækning, så barnet ”aldrig igen” skal ”lide det utænkelige” (Kalsched, 1996, s. 5, oversat). På denne måde bevares det, der er tilbage af den: *”For tidligt amputerede barndom – af en uskyld, der har lidt for meget for tidligt”* ved at noget: *”Stærkere end jeget vedvarende underminerer udvikling og ødelægger håb.”* (Kalsched, 1996, s. 5, oversat). De forskellige aspekter af Kalscheds Selvbeskyttende system samt, hvordan de dissociative forsvar kan transformeres og traumatet heles vil uddybes og eksemplificeres i specialets analyse (3.1).

3. UNDERSØGELSE

I denne del præsenteres specialets centrale analyse, hvor der som nævnt i afsnit 2.1.3 tages udgangspunkt i casebeskrivelser (bilag).

3.1 Analyse af casebeskrivelser

De forskellige dele i ”Mødet med dragen” (bilag A), der er titlen på beskrivelsen af en af mine egne psykedeliske oplevelser, er valgt som den røde tråd i analysen. Dette skyldes, at hele denne oplevelse foregik i ét sammenhængende mytopoetisk narrativ, som var det en myte eller et eventyr, der blev fortalt. Min anden oplevelse, ”Den cambodianske dreng”, (bilag B) samt Alexanders to oplevelser, ”Hitler 1, 2”, (bilag C, D) har nogle gennemgående tematikker, men er mere fragmenterede, idet oplevelserne springer i tid, rum og perspektiver. For at bevare fornemmelsen af den samlede fortælling i ”Mødet med dragen” præsenteres denne kronologisk, men i mindre stykker med relevante teoretiske kommentarer ved hver del suppleret med understøttende og uddybende eksempler fra de øvrige cases. Hvert afsnit i analysen gennemgår en tematik, der er relevant for besvarelsen af problemformuleringen.

Del 1: Afgang fra shamanen og munken (bilag A, s. 1):

(...)



3.1.1 Ligheder med myter og drømme

Det første, der er i øjenfaldende ved ”Del 1: Afgang fra shamanen og munken”, er beskrivelsens narrative og mytopoetiske udtryksform, idet jeg befinder mig i et bjerglandskab sammen med en shaman og en munk, der forbereder mig på at skulle møde en drage, der har en skat (bilag A, s. 1). Beskrivelsen kunne lige så vel have været en nedskrivning fra en drøm, hvilket passer med Jungs (1912) beskrivelse af visioner som: ”*Drømme, der er brudt igennem til vågen tilstand*” (s. 7, oversat) (2.2.1). Ligeledes kunne denne del være begyndelsen på en myte eller et eventyr, hvilket stemmer overens med Jungs (1939b) påstand om, at både drømme og myter stammer fra et fællesmenneskeligt lag af psyken - det kollektive ubevidste. Denne iagttagelse stemmer overens med Hills (2019) påstand om, at Jung studerede den samme sfære af psykiske oplevelser, som kan induceres af psykedeliske substanser, idet de åbner til de samme niveauer af det ubevidste. Det er af samme årsag, at jeg vil tilgå de psykedeliske oplevelser i denne analyse, som var de drømme, hvorfor jeg fremadrettet i analysen vil referere til subjektet i oplevelserne som ”drømme-jeget” jævnfør Jung (1939b). Dette gøres både for at påminde læseren om lighederne mellem psykedeliske oplevelser og drømme, men samtidigt også for at understrege, at oplevelserne foregår i en ændret bevidsthedstilstand, hvor jeget – svarende til i drømme - har en svækket funktion sammenlignet med i den almindelige hverdagsbevidsthed jævnfør Jung (1940a, s. 155). Drømme-jeget er ifølge Jung (1964) ikke det kontrollerende centrum, men blot én karakter blandt flere i det indre drama, der udspiller sig. I den vågne bevidsthed er jegets position som regel centralt og styret af logisk tænkning, hvorimod drømmesproget ifølge Jung (1964) kræver en symbolsk indstilling (se: 3.1.2). Dette indebærer blandt andet, at når drømme-jeget taler til dragen i del 3, 5 og 6 (bilag A, s. 2-3), er ordvalget også præget af den ændrede bevidsthedstilstand, som jeg befinder mig i, og det er således ikke min vågne bevidsthed, der eksempelvis vælger at kalde dragen for en ”gud” eller beder den om at ”sluge mig hel” (bilag A, s. 2)

3.1.2 Nødvendigheden af en symbolsk indstilling

Da de udvalgte casebeskrivelser af psykedeliske oplevelser har fænomenologiske lighedstræk med drømme og myter, bør de også tilgås med samme symbolske indstilling, som Jung (1964) påpeger er nødvendigt i drømmearbejdet for at skabe forbindelse mellem bevidstheden og det ubevidste. Symbolet medierer som beskrevet i afsnit 2.2.1 forbindelsen mellem forbindelsen mellem bevidsthed og det ubevidste, fordi det indeholder et ubevidst aspekt, der kan blive gjort bevidst

gennem udforskningen af det (Jung, 1964). Når drømme-jeget skal ”møde en drage”, som ”har en skat, der tilhører mig” (bilag A, s. 1), peger dette således på symbolske repræsentationer af psykiske processer, hvilket vil eksemplificeres løbende i analysen.

3.1.3 Arketyper og komplekser i oplevelserne

Arketyperne nedstammer som beskrevet i redegørelsen fra det dybe kollektive lag af det ubevidste, og de indeholder ifølge Jung (1934a) det psykologiske indhold, vi hver især har arvet fra vores evolutionære fortid, og som vi derfor deler med andre mennesker. Allerede fra del 1 af beskrivelsen optræder en række arketypiske karakterer i form af munken og shamanen (bilag A, s. 1), der er arketypiske eksempler på visdom og helbredelse (Ronnberg & Martin, 2022). Dertil indgår det i fortællingen, at der er en drage, som beskytter en skat (bilag A, s. 1) hvilket er et arketypisk motiv, der er beskrevet i utallige eventyr og myter (Neumann, 1954). Ifølge den jungianske analytiker Erich Neumann er mødet med dragen et arketypisk transformationsmotiv, der forekommer på tidspunkter, hvor genfødsel og reorientering af bevidstheden er indikeret (Neumann, 1954, s. 205). I de øvrige oplevelser optræder tilsvarende arketypiske figurer og motiver, der vil præsenteres løbende i specialets analyse.

Dertil beskrives også karakterer fra både min og Alexanders personlige biografi i oplevelserne svarende til det, som Jung (1921b) har beskrevet som komplekser. Disse mere personlige autonome delpersonligheder optræder i casebeskrivelserne i form af eksempelvis Alexanders kæreste, bedstefar eller oldeforældre (bilag C, s. 1; D. s. 1), min kæreste (bilag A, s. 3) eller yngre versioner af mig selv (bilag A, s. 2). Imidlertid har alle komplekser ifølge Jung (1912) en arketypisk kerne, og komplekserne i oplevelserne er således både knyttet til vores personlige biografi, men de kan samtidigt have et dybere arketypisk lag. Eksempelvis kan Alexanders bedstefar (bilag D, s. 1) både forstås som Alexanders familiemedlem samtidigt med, at han på et kollektivt niveau repræsenterer den arketypiske fader.

Del 2: Indgangen til dragens hule (bilag A, s. 1)

(...)



3.1.4 Symbolske dødsprocesser

I ovenstående beskrivelse oplever drømme-jeget at dø blandt lig og skeletter efterfulgt af en genfødsel (bilag A, s. 1). Drømme-jeget får inden dødsoplevelsen en intuitiv indsigt om, at denne proces er en forudsætning for at kunne træde ind i hulen og møde dragen (bilag A, s. 1).

Symbolsk kan denne dødsproces forstås som, at det er nødvendigt med en fødsel af en ny bevidsthed, før det er muligt at få adgang til det ubevidste materiale, der skal adresseres.

Overgangen til en ny bevidsthed kan med fordel beskrives ud fra den fælles psykologiske dynamik betegnet af Jung (1939a) som en "abaissement du niveau mental" ("sænkning af bevidsthedens tærskelniveau", oversat), der tillader ubevidst materiale at flyde over i det bevidste sind i form af billeder og følelser (s. 238). Sænkningen muliggør, at en større andel af det ubevidste kan blive gjort bevidst, fordi der er en "reduceret intensitet af bevidstheden" (Jung, 1939a, s. 238). En reduceret intensitet af bevidstheden fører til en svækket jeg-funktion, hvilket åbner for, at ubevidst materiale kan: "*Strømme som fra åbnede sidesluser ind i bevidsthedsfeltet.*" (Jung, 1940a, s. 155, oversat). Jung (1939a; 1940a) beskriver således en hypotetisk psykologisk tilstand, hvor bevidsthedens reduceres, hvilket styrker det ubevidste således, at uventet materiale kan flyde ind i bevidstheden i form af billeder, visioner, hallucinationer eller vrangforestillinger. Jung forstod således ifølge Hill (2019) sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau som: "*Den psykologiske mekanisme, der underligger alle manifestationer af ubevidst materiale – om det så er drømme, fantasier, visioner, psykotiske vrangforestillinger eller psykedeliske oplevelser*" (s. 44, oversat). I dødsprocessen i oplevelsen (bilag A, s. 1) reduceres bevidsthedens intensitet ligeledes, således at

jeg-funktionen svækkes, hvilket tillader en større mængde ubevidst materiale at ”strømme ind i bevidsthedsfeltet” jævnfør Jung (1940a, s. 155).

I de andre psykedeliske oplevelser kan der også findes eksempler på dødsprocesser, der ligeledes kan tolkes som symbolske repræsentationer af en sænkning af bevidsthedens tærskelniveau jævnfør Jung (1939a). I begyndelsen af min anden oplevelse oplever drømme-jeget, at det: ”*Begynder at regne med slanger, indtil jeg er begravet af dem.*” (bilag B, s. 1). Her får drømme-jeget på trods af ”voldsom frygt og ubehag” en intuition om at lade sig blive spist af slangerne og mærke dem ”bevæge sig rundt i kroppen” (bilag B, s. 1). Det er først da en stor sort slange kommer op gennem kroppen og ud af munden på drømme-jeget, at narrativet i oplevelsen skifter, og drømme-jeget får ørnevinger og flyver væk (bilag B, s. 1). Slangen er blandt andet et arketypisk symbol på død, genfødsel, transformation samt det ubevidste og den instinktive psyke (Ronnberg & Martin, 2022, s. 194), hvilket stemmer overens med dens funktion i oplevelsen som katalysator for sænkningen ned i det ubevidste jævnfør Jung (1939a). Det fremgår af Alexanders første oplevelse, at han var: ”*Spændt fast på en komet, der krydsede vores galakse, imens blækspruttearmene begyndte at gennembore [hans] krop*” (bilag C, s. 1). En blæksprutte befinder sig i dybderne af havet, og den kan således symbolsk repræsentere materiale fra dybderne af det ubevidste – ligesom slangen (Ronnberg & Martin, 2022, s. 208). Den er dertil et symbol for opløsning og regeneration med dens mange tentakler og evne til at genskabe dem, og den repræsenterer derved også død og genfødsel (Ronnberg & Martin, 2022, s. 208). Blæksprutten (bilag C, s. 1) kan således vurderes at have samme funktion som slangerne i min oplevelse (bilag B, s. 1), idet den som symbol markerer bevidsthedens sænkning og fremkomsten af det ubevidste materiale. Alexander beskriver yderligere, hvordan gennemboringen af blækspruttearmene: ”*Forbandt dele af [hans] organisme med hinanden. Dele der normalt ikke har kontakt.*” (bilag C, s. 1). Blæksprutten forbinder således jeg-bevidstheden med dele af det ubevidste, hvilket stemmer overens med Jungs (1964) beskrivelse af symbolets funktion, som det, der medierer kontakten mellem forskellige niveauer af psyken.

Del 3: Mødet med dragen (bilag A, s. 2)

(...)



3.1.5 Arketypernes og følelsernes rolle i sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau

Særligt relevant for dette stykke (bilag A, s. 2) er Jungs (1952) beskrivelse af arketypernes og følelsernes rolle i sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau, da disse psykologiske mekanismer kan være med til at forklare, hvordan der udvikles en høj grad af intensitet og ubehag i psykedeliske oplevelser. Det fremgår af del 3, hvordan mødet med dragen er forbundet med stærk affekt, idet drømme-jeget mærker ”stor frygt”, så det ”isner ned ad ryggen” (bilag A, s.2). Disse beskrivelser af intense emotioner stemmer overens Jungs (1952) teori om, at arketyper indeholder en affekt-kerne med kraftig følelsesladning. Ifølge Jung (1952) svækker et møde med en arketype – såsom en drage - i sig selv bevidstheden, men denne sænkning kan forstærkes yderligere af intense følelser, da kraftig affekt også sænker bevidsthedens tærskelniveau. Er der først åbnet op for traumatisk materiale, kan denne mekanisme ifølge Hill (2019) fortsætte i en form for *sneboldeffekt*, indtil individet befinder sig i en intens – og ofte meget udfordrende – psykedelisk induceret tilstand. Ligeledes kan kombinationen af først den psykedeliske substans og dernæst mødet med den arketyperiske drage og de intense følelser af frygt knyttet til mødet forstås som faktorer, der medfører en yderligere sænkning af bevidstheden, hvilket symbolsk kommer til udtryk ved, at drømme-jeget sluges af dragen (bilag A, s. 2). Imidlertid er det i ovenstående tilfælde ikke en overvældende rædsel og en passiv *falden ned* i det arketyperiske, men derimod en aktiv beslutning af drømme-jeget om at lade sig sluges af dragen (bilag A s. 2). Drømme-jeget har således en styrke og stabilitet i oplevelsen, men uden at være for rigidt til at kunne give sig hen til processen.

I de øvrige psykedeliske oplevelser er der ikke altid den mulighed, at drømme-jeget selv kan tage beslutningen om metaforisk at lade sig *opsluges* af det arketypiske, som det er tilfældet helt konkret i ”Mødet med dragen” (bilag A, s. 2). I min anden oplevelse (bilag B) fremgår den forstærkende effekt af arketyper og følelser i sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau af først den skræmmende oplevelse af at blive spist af slanger (s. 1). Dette efterfølges af et møde med ”Auf”, der er det mørke aspekt af den egyptiske gud ”Ra” (s. 1). Auf er gud for døden og dermed dødens arketype (Ronnberg & Martin, 2022). Derefter falder drømme-jeget ned i en dyb pøl og opstår som ”hjortemanden” (s. 2). Hjortemanden har jeg senere kunne genkende som den keltiske hornede gud ”Cernunnos”, der er beskrevet som en maskulin arketype (Rowan, 1987). Dernæst befinder drømme-jeget sig pludseligt i en ”livmoder” (s. 2) der ifølge Neumann (1955) er forbundet med den arketypiske moder (s. 137). Derefter skifter drømme-jegets perspektiv til en niårig dreng, der bliver begravet levende i en kiste eller ”trækasse”, hvor han ”ligger længe hjælpeløs og ulykkelig” (bilag B, s. 2). Kisten kan ifølge Neumann (1955) være et symbol på ”den forfærdelige moders arketype” (s. 163), hvilket er i overensstemmelse med ubehaget forbundet med at ligge i kisten (bilag B, s. 2). Udviklingen i casebeskrivelsen (bilag B) demonstrerer således den beskrevne *sneboldeffekt*, hvor mødet med arketyper og stærke følelser gradvist intensiverer oplevelsen for drømme-jeget jævnfør Hill (2019). Det fremgår af ovenstående, hvordan mødet med arketyperne afføder yderligere intensivering af affekten, der åbner for endnu dybere lag af psyken, indtil drømme-jeget befinder sig i en voldsomt ubehagelig situation af først at være i en kvælende livmoder og efterfølgende at blive begravet levende (bilag B, s. 2). I denne oplevelse har drømme-jeget ingen agens, idet jeg blot pludseligt er fanget i livmoderen og efterfølgende i den lille trækasse. Jeg vil vende tilbage til mulige årsagsforklaringer på forskellen på drømme-jegets agens i de to oplevelser i specialets diskussion (se: 4.1.4).

I Alexanders Ayahuasca oplevelse ses ligeledes, hvordan drømme-jeget først oplever sorg og kærlighed i mødet med hans ekskæreste (bilag C, s. 1), hvorefter jeg-bevidstheden kommer i kontakt med den arketypiske eller ”evige” moder og fader (bilag C, s. 2). Kontakten med arketyperne åbner for følelsesladede minder om hans bedstefars død (bilag C, s. 2-3). Efter dette befinder drømme-jeget sig i midten af jødeudryddelsen og dernæst foran Hitler: ”*Pludselig var jeg midt i jødeudryddelsen. Jeg så, hvordan millioner af mennesker blev dræbt og mishandlet (...) pludseligt stod han foran mig, Hitler.*” (bilag C, s. 4). Ligesom eksemplerne fra mine egne oplevelser (bilag A, B) kan dette tolkes som en gradvis oscillation mellem stigende affekt og mere

arkaiske arketyper jævnfør Jung (1952), indtil drømme-jeget befinder sig i en voldsomt intens situation i form af jødeudryddelsen (bilag C, s. 4). I Alexanders anden oplevelse dukker Hitler op umiddelbart efter drømme-jeget krammer sin Bedstefar og græder over smerten og sorgen relateret til det tyske folks lidelser: ”*Pludselig dukkede bedstefar op. Jeg krammede ham, vi græd (...) Jeg kiggede op over hans skulder, og jeg kunne se Hitler komme gående imod mig*” (bilag D, s. 1). Det stærkt følelsesladede materiale i mødet med bedstefar, der jævnfør Jung (1921b) kan forstås som et kompleks, åbner for den arketyperiske kerne personificeret i Hitler, der efterfølgende dukker op (bilag D, s. 1). Som i de andre caseeksempler kan det ud fra et Jung (1939a; 1940a) forstås sådan, at den psykedeliske substans medfører en sænkning af bevidsthedens tærskelniveau, der giver adgang til intense følelser, der åbner for dybere arketyperiske lag af det ubevidste forbundet med endnu kraftigere affekt. De forskellige eksempler viser således, hvordan arketyper og følelser forstærker sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau jævnfør Jung (1939a; 1940a).

3.1.6 Det negativiserede Selv i oplevelserne

Selvets arketype kan ifølge Neumann (1976) også fremstå i en mørk eller negativiseret form, hvilket ifølge Kalsched (1996) ofte er resultatet af tidlige barndomstraumer. I stedet for at være det samlende centrum i psyken, der trækker personligheden mod en større helhed jævnfør Jung (1953), bliver Selvets funktion at fragmentere personligheden (Kalsched, 1996). Det arkaiske negative Selv kan ifølge Kalsched (1996) optræde hos den traumatiserede person i drømme, visioner eller andre manifestationer af det ubevidste - såsom psykedeliske oplevelser - som destruktive og ondskabsfulde væsener, der ønsker at disintegrere jeget. Den sorte drage (bilag A, s. 2) kan forstås som et eksempel på et sådanne negativiseret Selv, hvilket fremgår tydeligere i kraft af den transformation, som den undergår i slutningen af oplevelsen, hvor den bliver til en sølvdrage (se: 3.1.12) (bilag A, s. 3). Den sorte drages formål er fragmenterende frem for integrerende, idet den forsøger at afholde jeg-bevidstheden fra at få adgang til sin ”skat”, der viser sig at være indre børn (se: 3.1.7) (bilag A, s. 2). Funktionen af det negativiserede Selv er således at beskytte jeg-bevidstheden fra at opleve ”overvældende affekt” forbundet med barndomstraumer jævnfør Kalsched (1996; 2013a). Dette vil uddybes i nedenstående (se: 3.1.8).

I min anden oplevelse, ”Den cambodianske dreng”, kan det mørke Selv findes i ”den forfærdelige livmoder”, der som beskrevet i ovenstående er ”klostrofobisk, kvælende” og afholder drømme-jeget fra kontakt til omverden (bilag B, s. 2). Dertil kan de cambodianske soldater, der begraver det niårige drømme-jeg levende (bilag B, s. 2) være et udtryk for det mørke eller negativiserede Selv

jævnfør Kalsched (1996). Fangevogterne i Kz-lejrene og Hitler kan ligeledes forstås som symbolerne på det negativiserede Selv i Alexanders oplevelser (bilag C, D), der også har til formål at holde bestemte uskyldige dele af hans personlighed - personificeret i jøderne - fraspaltet ved at torturere, myrde og "sadistisk dominere" dem jævnfør Kalsched (2013b, s. 484). Det beskrives eksempelvis, at Hitler - ligesom dragen - gemmer på et indre barn, hvilket afsløres, idet drømmejeget omfavner ham: "*Jeg krammede ham, han græd, blev mindre, blev et barn (...)*" (bilag C, s. 4). Funktionen af det negativiserede Selv i oplevelserne vil understøttes og uddybes med yderligere eksempler i de følgende afsnit (se: 3.1.8, 3.1.11, 3.1.12).

Del 4: I dragens mave (bilag A, s. 2)

(...)



3.1.7 De indre børn i oplevelserne

I denne del af beskrivelsen afsløres "dragens skat", der består af Emil 10 år og 4 år, der er fanget i dragens mave (bilag A, s. 2). Børnene har en følelsesladning, idet de er "grædende" og "vandrer hvileløst rundt", (bilag A, s. 2) hvilket er svarende til Jungs (1926) beskrivelse af komplekser, som et "billede af en personificeret affekt" (s. 330). Den kraftige tilknyttede affekt og jeg-bevidsthedens tidligere manglende forbindelse til dem peger på, at der ligger traumatiske episoder til grund for komplekserne jævnfør Jung (1913). Med andre ord kan de to yngre versioner af mig på et personligt niveau forstås som personifikationer af traumatiske oplevelser i barndommen, hvilket svarer til Kalscheds (1996) beskrivelser af barnets symbolik i det arketypiske Selv-beskyttende system.

Barnet repræsenterer ifølge Kalsched (1996) den "ukrænkelige" del af personligheden, der er blevet bevaret i en form for tidslomme for at skåne jeg-bevidstheden for den "ubærlige affekt" forbundet med traumatet (s. 5). Det, at traumatet er fastlåst i en tidslomme i fortiden, eksemplificeres i denne del ved, at Emil 4 år gentager: "*Hvorfor skændes i mor og far?? Stop med at skændes!*", som foregik skænderierne stadigvæk 24 år senere (bilag A, s. 2).

I de øvrige casebeskrivelserne indgår børn, men på forskellig vis. Disse kan ligeledes forstås som personificeringer af traumer. I "Mødet med dragen" er børnene som beskrevet i ovenstående fanget i dragens mave (bilag A, s. 2) som autonome komplekser jævnfør Jung (1926). Det fremgår tydeligt, at de kan relateres til min personlige biografi, da der er tale om yngre versioner af mig selv. I min anden oplevelse, "Den cambodianske dreng", omdannes eller regredierer drømme-jeget til først at være et foster i livmoderen og dernæst en niårig dreng fra Cambodien (bilag B, s. 2). Som foster: "*Genkender jeg det fra at ligge i min mors mave. Der er blod, sekreter, slim, afføring samt kemiske giftstoffer, som jeg kan fornemme samt smage og lugte.*" (bilag B, s. 2). På et konkret plan kan oplevelsen i livmoderen forstås som et traumatisk minde relateret til fosterstadiet. Hvorvidt det er muligt at genopleve tilstande før og under fødslen er omdiskuteret inden for dybdepsykologien, hvilket der vil vendes tilbage til i diskussionen (se: 4.1.6).

3.1.8 Traumets dyadiske struktur

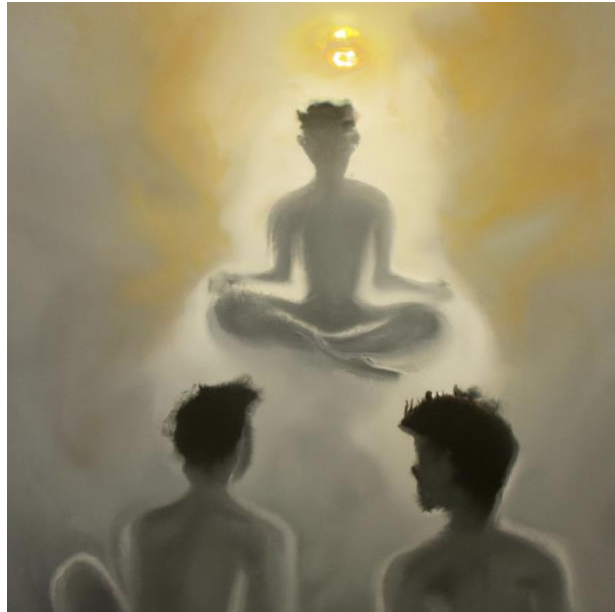
De indre børn i oplevelserne repræsenterer ifølge Kalsched (1996) kun halvdelen af traumatet. De dissociative forsvar i det Selv-beskyttende system har den konsekvens, at psyken fragmenteres i to personificerede dele (Kalsched, 1996). Disse personificerede dyader tager ifølge (Kalsched, 1996) form af henholdsvis en progressiv og en regressiv del, idet traumatet indtræffer (Kalsched, 2013b). Den progressive del er den daimoniske skikkelse, der har til formål at bevare og beskytte den regressiv del, der repræsenterer den uskyldige kerne af personligheden, og som ofte fremstår som det indre barn (Kalsched, 1996). Dragen kan således genkendes som den progressive del, der er trådt ind for at bevare den regressiv del – Emil 4 og 10 år - på to forskellige tidspunkter af mit liv (bilag A, s. 2).

Den samme dyadiske struktur kan genfindes i de tre øvrige casebeskrivelser. I "Den cambodianske dreng" er der for det første en progressiv del i form af "den forfærdelige livmoder", der forgifter, kvæler og holder fosteret fanget svarende til Kalscheds (2013b) beskrivelser af, hvordan daimonen

”sadistisk dominerer” det indre barn (s. 484) (bilag B, s. 2). I denne oplevelse regredierer jeg-bevidstheden som beskrevet i 3.1.7, og den bliver selv til den regressive del af traumet i form af fosteret, der er holdt fanget i livmoderen (bilag B, s. 2). Ligeledes repræsenterer den niårige cambodianske dreng den regressive del af traumet, som drømme-jeget er identificeret med i oplevelsen, hvorimod de cambodianske soldater, der begraver drengen levende, kan forstås som den progressive del jævnfør Kalsched (1996) (bilag B, s. 2). I Alexanders første casebeskrivelse befinder drømme-jeget sig pludseligt ”midt i jødeudryddelsen”, hvor han observerer, ”hvordan millioner af mennesker blev dræbt og mishandlet” (bilag C, s. 4). Her kan jøderne forstås som den regressive del af traumet, der bliver undertrykt af den progressive del bestående af *Det Tyske Rige*, der personificeres i Hitler (bilag C, s. 4). Idet drømme-jeget krammer Hitler, bliver han til et barn (bilag C, s. 4), hvilket viser et eksempel på, hvordan den personificerede dyade kan udtrykke sig i den samme figur: Hitler er på én gang den daimoniske progressive del og den regressive del i form af barnet afhængigt af jeg-bevidsthedens indstilling til ham. Idet drømme-jeget omfavner den progressive del, transformeres traumet, hvilket vil uddybes i nedenstående (se: 3.1.12). I ”Hitler 2” kan Hitler betragtes som den progressive beskyttende del, der tager drømme-jeget i hånden og viser ham den regressive del i form af det tyske folks lidelser: ”*Pludselig gik vi i Tyskland, i byernes sprængte gader; lig, ødelagte huse, grådkvalte børn, fortvivlede kvinder, sårede og skræmte ældre og alt for få mænd.*” (bilag D, s. 1). Dertil kan ”Mauthausen” og ”dødstrappen” betragtes som den progressive del, der huser den regressive del personificeret i den ”legende lille pige” fyldt med ”glæde, uskyld og lys” samt jøderne og bedstefaderen, der slæber stenene på trappen (bilag D, s. 2). I alle caseeksemplerne kan det således udledes, hvordan psyken fremtræder fragmenteret i både en regressiv del, der er blevet bevaret, men som bliver ”sadistisk domineret” af en progressiv del, der har haft til formål sikre, at individet ”aldrig igen” skulle ”lide det utænkelige” og dermed mærke de ”ubærlige følelser” relateret til traumet jævnfør Kalsched (1996, s. 5, oversat; 2013b, s. 484, oversat).

Del 5: Befrielse fra dragens mave (bilag A, s. 2)

(...)



3.1.9 Selvets arketype og psykens selvregulerende funktion

I ovenstående stykke finder drømme-jeget frem til, at det kan kommunikere med dragen ved at sætte sig og meditere (bilag A, s. 2). Det er næsten som om, at drømme-jeget får kontakt med en autonom selektiv instans, der har en højere bevidsthed, som kan vejlede drømme-jeget: ” *Jeg ved, at vi skal ud igen, og jeg ved, at noget i mig ved hvordan, men jeg kan ikke komme i kontakt med den del*”. (bilag A, s. 2). Denne del, der ved hvordan drømme-jeget og børnene kan komme ud af dragens mave kan ud fra et jungiansk perspektiv forstås som Selvets arketype (se: 2.2.1). Det kan således vurderes at være Selvet, der i det skjulte vejleder drømme-jeget til at overtale dragen til at kaste alle tre op igen (bilag A, s. 2). Drømme-jegets intuitive indsigt om muligheden for at kunne kommunikere med dragen kan således tolkes som et eksempel på Selvets selvregulerende funktion, der forsøger at hjælpe drømme-jeget med at opnå ligevægt og heling ved at sende vigtige beskeder. Det kræver imidlertid, at der er tilstrækkelig ro og stabilitet, før jeg-bevidstheden kan lytte til Selvets beskeder, hvilket i dette tilfælde kræver noget tid i meditation (bilag A, s. 2). Den symbolske betydning af meditationen uddybes i nedenstående (se: 3.1.10).

I de andre casebeskrivelser kan der også findes eksempler, der kan tolkes som Selvets arketype, der bringer intuitive indsigter og forløsning på forskellig vis. I ”Den cambodianske dreng” får jeg følgende indsigt og forløsning efter bevidningen af drengens død:

”Jeg har befriet den cambodianske drengs sjæl ved at bevidne hans tragiske og brutale skæbne. Jeg hører barnelatter og ser ham forsvinde ud i lyset. Jeg får frigjort mig fra fosterstillingen under lagenet og trækker vejret frit som aldrig før. En stemme gentager: ”LIVET ER TIL DIG, NYD DET!” (bilag B, s. 2).

Denne intuitive indsigt om, at jeg har befriet drengens sjæl, kan symbolsk forstås som en forløsning af traumatet, idet ”befrielsen af sjælen” ifølge Kalsched (2013a) medfører heling. Forestillingen om at være fanget i en trækasse ophører, og jeg kan trække vejret frit (bilag B, s. 2). Det er som om, at løsningen på situationen præsenterer sig *af sig selv* eller fra en *højere magt*, hvilket kan tolkes som indgriben fra Selvets arketype jævnfør Jung (1942). Ligeledes kan de opmuntrende ord betragtes som en direkte besked fra Selvet til jeget om at værdsætte livet i et forsøg på at trække det mod en større rummelighed og helhed jævnfør Jung (1953).

I Alexanders anden oplevelse, ”Hitler 2” optræder Selvets arketype i personificeret form som Jesus: *”Oppe over mængden kommer skikkelsen af Jesus frem (...) lys flyder fra ham ud iblandt alle.”* (bilag D, s. 3). Jung (1951) har beskrevet, hvordan: *”Kristus eksemplificerer Selvets arketype. Han repræsenterer en totalitet af guddommelig eller himmelsk art (...)”* (s. 37, oversat). Jesus kan således forstås som symbol på realiseringen af Selvets arketype. Det beskrives, hvordan: *”Lys flyder fra ham ud iblandt alle”* (Bilag D, s. 3), hvilket kan symbolisere Selvet, der trækker den menneskelige psyke mod helingsprocesser og integration jævnfør Jung (1953). Efterfølgende har drømme-jeget en kraftig følelse af taknemmelighed og heling:

”Der heles, næres, grædes, smiles. Noget dybt er faldet på plads, Jeg er så taknemmelig for alle mine forfædre, for rædslen, for smerten, for lidelsen og for al den kærlighed, der ligger skjult i lidelsens væsen og muligheden for at hele.” (bilag D, s. 3)

Psykens selvregulerende funktion relateret til Selvets arketype fremgår tydeligt af denne passage, idet ”noget dybt er faldet på plads” og han er ”så taknemmelig” for såvel kærligheden som lidelsen. I citatet beskrives således en forening af modsætningsforholdet mellem kærlighed og lidelse, hvilket medfører en ny anskuelse af tilværelsen svarende til Jungs (1964) beskrivelse af den transcendent funktion og målet med individuationsprocessen (2.2.1).

3.1.10 Bevidsthedens betydning i heling af traumet

Som det fremgår af ovenstående, er der nogle specifikke betingelser, der skal være til stede, før Selvets arketype kan trække psyken mod en større helhed jævnfør Jung (1953). Det fremgår af del 5 af beskrivelsen, at det først er efter drømme-jeget sætter sig og mediterer i dragens mave, at idéen om at kommunikere med dragen kommer: ”Efter længere tids meditation på åndedrættet går det pludseligt op for mig, at jeg kan kommunikere med dragen.” (bilag A, s. 2). Det lykkedes dernæst drømme-jeget at overtale dragen til at kaste ham selv og børnene op, så den kan ”bevise dens magt” (bilag A, s. 2). Symbolsk kan dette ifølge Jung (1947) forstås som et udtryk for, at der er blevet bragt bevidsthed ind i områder af psyken, der før var ubevidst, hvilket muliggør integration af det ubevidste materiale. Baggrunden for denne tolkning kræver en amplifikation af det underliggende arketyperiske motiv beskrevet i Jung (1947) som helten, der sluges i monsterets mave og kommer ud igen – transformeret. Amplifikation er en jungiansk metode til at udfolde betydningen af ubevidst materiale ved at drage paralleller til andet symbolsk materiale fra blandt andet mytologi, kulturen, historien m.m. (Jung, 1939b). Ifølge Jung (1939b) er der psykologiske sandheder i myter og eventyr, hvilket han begrundede ved at sammenligne drømme med mytologi på tværs af kulturer og dermed påvise, at alle symboler grundet deres fællestræk på tværs af kulturer har et arketyperisk udspring. Det arketyperiske motiv beskrevet af Jung (1947) som ”nattefæren” eller ”dødsrejsen” er kendetegnet ved en gradvis nedstigning i mørket, der symbolsk er repræsenteret som en hval, et monster, helvede eller en drage, der psykologisk set repræsenterer det ubevidste, der gemmer på en fastlåst livskraft (para. 68). Det er denne nedstigning i mørket, som Jung (1953) har beskrevet som en ”regression i jegets tjeneste” (2.2.1). For at finde ud i igen er det ifølge myterne nødvendigt at *tænde en fakkel* eller på anden måde *få lys i mørket*, hvilket psykologisk set er en metafor for, at bevidstheden oplyser det, der før var ubevidst (Jung, 1947). Dette kommer til udtryk i oplevelsen ved, at drømme-jeget sætter sig for at meditere, hvilket medfører en metaforisk *oplysning* i form af en bevidst kontakt med dragen, hvilket gør det muligt at overtale denne til at kaste drømme-jeget og børnene op igen (bilag A, s. 2).

Ud fra Kalscheds (2013a) traumeperspektiv kan den symbolske *tænding af faklen* jævnfør Jung (1947) samtidigt markere en bevidstgørelse af den fraspaltede ukrænkelige del af den traumatiserede personlighed, hvilket muliggør en integration og dermed heling af traumet. I ”Mødet med dragen” gentages dette mytiske tema ved, at drømme-jeget møder sine indre børn fanget i en ”hvid tåge” i dragens mave (bilag A, s. 2). Det er først, idet drømme-jeget gennem meditation får

tændt den metaforiske fakkel, at det bliver muligt at befri de traumatiserede indre dele af personligheden, hvilket skildres ved at børnene kastes op (bilag A, s. 2). Kalsched (2013a) har ligeledes beskrevet vigtigheden af at bringe bevidsthed ind i traumet med begrebet ”bevidnende bevidsthed”, hvilket indebærer, at en del af individet skal være bevidst vidne til oplevelsen af traumet, før dette kan heles (s. 96, oversat).

I de øvrige oplevelser tændes den metaforiske fakkel på forskellige måder, så det ubevidste traumatiske materiale kan bevidnes og heles jævnfør Kalsched (2013a). I ”Den cambodianske dreng” fremgår det tydeligt, hvordan bevidningen af den niårige drengs død har en forløsende effekt: *”Det går op for mig, at jeg har befriet den cambodianske drengs sjæl ved at bevidne hans tragiske og brutale skæbne. Jeg hører barnelatter og ser ham forsvinde ud i lyset.”* (bilag B, s. 2). I denne beskrivelse fremgår det, hvordan drengen er blevet befriet udelukkende ved, at der er blevet lukket bevidsthed ind i trækassen, så hans død kunne bevidnes. Det arketypiske motiv med nedstigningen i mørket jævnfør Jung (1947) kommer symbolsk til udtryk ved, at drengen begravnes levende i en trækasse, og den metaforiske fakkel tændes i drengens dødsøjeblik, idet perspektivet skifter, og jeg ”ser ham forsvinde ud i lyset” (bilag B, s. 2). Ud fra Kalscheds (2013a) perspektiv har den bevidnende opmærksomhed medført forløsning af det underliggende traume. I ”Hitler 1” kommer den arketypiske nedstigning symbolsk til udtryk, idet Hitler indgår i drømmen: *”Hvad så med Hitler?” fik jeg spurgt. Jeg gøs over det spørgsmål. Havde jeg nu bragt mørket ind i min rejse?”* (bilag C, s. 4). Efterfølgende bevidner drømme-jeget jødeudryddelsen (bilag C, s. 4), hvilket kan repræsentere nedstigningen i mørket jævnfør Jung (1947). I stedet for et monsters mave eller helvede som beskrevet af Jung (1947) er mørket her repræsenteret som jødeudryddelsen – et *helvede på jorden*. I kulminationen af denne bevidning dukker Hitler op, hvorefter drømme-jeget får indsigt: *”Jeg så, hvordan alt havde været det samme, hvis jeg havde været ham. Jeg var ham. Jeg forstod at essensen af hans væsen, altid skulle elskes, fordi vi alle deler denne essens (...)”* (bilag C, s. 4). Denne spontane indsigt kan således forstås som en symbolsk *tænding af faklen*, idet en bevidnende bevidsthed udefra bryder ind jævnfør Kalsched (2013a). Efterfølgende beskrives forløsende refleksioner i form af: *”Hver gang ondskab finder sted, må vi finde kærlighed, glæde og vise taknemmelig, for de skabninger moderen giver os.”*, der er forbundet med dyb accept og taknemmelighed: *”(...) aldrig før havde jeg oplevet sådan en taknemmelighed”* (bilag C, s. 4). Det fremgår således af Alexanders beskrivelse, hvordan en bevidstgørelse af den fraspaltede

ukrænkelige del af den traumatiserede personlighed har en forløsende effekt svarende til Kalscheds beskrivelse af funktionen ved den bevidnende bevidsthed (2013a).

Del 6: Befrielse af dragen (bilag A, s. 3)

(...)



3.1.11 Daimonens dobbelte funktion

I ovenstående del beskrives det, hvordan den sorte drage skrumper, sluges af drømme-jeget og dernæst bryder ud og ”flyver væk i horisonten som en smuk asiatisk sølvdrage” (bilag A, s. 3). Det fremgår af drømme-jegets ord til dragen, at den fejlagtigt er blevet betragtet som ond, men at dragen i virkeligheden har sørget for bevarelsen af de indre børn i alle disse år (bilag A, 3. s.). Det er således først i denne del af beskrivelsen, at dragens beskyttende funktion som beskrevet i 3.1.8 for alvor afsløres. Dragens både omsorgsgivende og forfølgende funktion er i overensstemmelse med Kalscheds (1996) beskrivelse af, at daimonen ofte fremstår som en duplex figur med såvel velvillige som ondsindede aspekter. Imidlertid fremstår daimonen ofte ensidigt som ondsindet og skræmmende for jeg-bevidstheden, hvilket på den ene side har til formål at holde individet på sikker afstand fra at mærke de overvældende følelser forbundet med traumet, og på den anden side fungerer det som et forsvar mod nye situationer, der kan opfattes som truende for de indre børn (Kalsched, 2017). Det fremgår ligeledes af casebeskrivelsen, at dragen fremstår skræmmende og truende for drømme-jeget, hvilket ud fra Kalsched (2017) kan tolkes at være et forsøg på at sikre, at

der ikke skabes bevidst forbindelse til den regressive del af traumet personificeret i Emil 4 og 10 år (bilag A, s. 2). Imidlertid viser det sig, at dragen har bevaret de indre traumatiserede dele af personligheden i alle disse år, hvorfor den også har haft en beskyttende funktion (bilag A, s. 2). Således kan dragens funktion forstås som et forsøg på at sikre, at jeg-bevidstheden ikke får kontakt med børnene og dermed får skabt forbindelse til de overvældende følelser, som de har måttet lide under svarende til Kalscheds (1996) beskrivelse af arketyperiske forsvar ved traumatiske oplevelser i barndommen.

I de andre casebeskrivelser findes flere eksempler på, hvordan den progressive daimoniske del af det Selv-beskyttende system indeholder både forfølgende og beskyttende kvaliteter jævnfør Kalsched (1996). I ”Den cambodianske dreng” befinder drømme-jeget sig to gange som foster i ”den forfærdelige livmoder”, men i anden omgang skifter scenariet, idet jeg får lagt en hånd på mig af min bisidder: *”Jeg oplever det nu som at være i armene på Moder Jord (Gaia), og jeg drikker mælk af hendes bryst. Det smager skønt og fylder mig med vitalitet (...) Hun smiler til mig, og hun siger blidt og legende: ”Der er rigeligt, hvor det kom fra.”*” (bilag B, s. 3). I oplevelsen går drømme-jeget således fra at befinde sig i en ”giftig” livmoder til at blive næret af Moder Jord, hvilket kan forstås som en symbolsk repræsentation af henholdsvis den forfølgende og beskyttende del af daimonen jævnfør Kalsched (1996). I Alexanders oplevelser kan daimonen også genkendes som en duplex beskytter-forfølger figur. I ”Hitler 1” beskrives det, hvordan Hitler-daimonen er forbundet med ondskab, idet han frembringer vrede og had hos drømme-jeget: *”jeg ville for alt i verden fordømme ham, hade ham, slå ham ihjel for det, han havde gjort.”* (bilag C, s. 4). Imidlertid beskrives også positive kvaliteter ved Hitler-daimonen i ”Hitler 2”, idet han viser drømme-jeget det tyske folks lidelser med henblik på at mærke den forbundne sorg og kærlighed for derigennem at opnå heling af traumet (bilag D, s. 1) (se: 3.1.13). Hitler-daimonen er således både forbundet med had og kærlighed svarende til Kalscheds (1996) beskrivelser af daimonens dobbelte funktion.

3.1.12 Bevidst refleksion og medfølelse i transformationen af det Selv-beskyttende system

Ifølge Kalsched (1996) er det kun menneskelig medfølelse, der kan aktivere Selvets integrative potentiale, når Selvets energier i stedet er blevet omdirigeret mod disintegration og ”sadistisk dominans” som følge af ”utænkelige” traumatiske episoder i barndommen (s. 214). Som beskrevet i 3.1.11 havde den sorte drage beskyttet mig fra at opleve de overvældende følelser associeret med børnenes traumer ved at holde Emil 4 og 10 år i fangeskab i sin mave (bilag A s. 3). Det er først i

forbindelse med, at drømme-jeget viser medfølelse og anerkender dragens vitale funktion, at transformationen af den sorte drage til en smuk asiatisk sølvdrage finder sted (bilag A, s. 3). Med andre ord finder der en proces sted, hvor Selvets integrerende funktion overtager fra det mørke eller negativiserede Selv jævnfør Neumann (1976), der tidligere har haft styringen. Ved at Emil 4 og 10 år frigøres fra fangeskabet i dragens mave, bliver det muligt for modsætninger at mødes, så en større helhed kan opstå jævnfør Jung (1964). Dette møde mellem modsætninger symboliseres i casebeskrivelsen ved, at drømme-jeget sluger dragen, og den transformeres til en sølvdrage, der flyver væk (bilag A, s. 3). Hvis bevidstheden kan rumme et symbol i hele sin kompleksitet, vil det ifølge Jung (1964) betyde, at jeget kan holde de modsætninger, som symbolet er forbundet med, hvilket muliggør foreningen af modsætninger og derigennem en opståen af noget *tredje* - en ny bevidst attitude. Det er dette, som Jung (1964) betegner "den transcendent funktion", der er selve formålet med den terapeutiske proces - individuationen. I del 6 beskrives, hvordan der bliver etableret en forbindelse mellem jeget og Selvet, der har været separerede, idet drømmejeget sluger dragen (Bilag A, s. 3). Indtagelsen af den sorte drage (bilag A, s. 3) kan dermed ud fra Kalscheds (1996) traumeperspektiv forstås som det øjeblik, hvor en grundlæggende spaltning i den primale duplex Selv-figur (både forfølger og beskytter), der har medført, at det har fungeret som et Selv-beskyttende system, heles gennem menneskelig medfølelse. Selvets energi behøves ikke længere bruges på et arketyrisk forsvar, der kan bevare en uskyldig kerne af personligheden, men som samtidigt har en re-traumatiserende funktion, idet barnets holdes fraspaltet og fanget – i dette tilfælde i dragens mave (Kalsched, 1996). Den negative del af Selvet symboliseret ved den sorte drage transformeres i stedet til et frit positivt Selv, fordi det ikke længere skal varetage opgaven at beskytte de indre børn. Beskrevet på anden vis er de kreative kræfter i det ubevidste blevet frigjort, hvilket er markeret ved transformationen af den sorte drage, der i stedet opstår som en bevinget spirituel og transcendent energi repræsenteret af sølvdragen, der "flyver væk i horisonten" (bilag A, s. 3).

I Alexanders anden psykedeliske oplevelse, "Hitler 2", forekommer en tilsvarende heling af spaltningen i den dobbelte Selv-figur, idet Hitler-daimonen skærer drømme-jegets hjerte ud og beder ham om at spise det (Bilag D, s 2). På spørgsmål fra drømme-jeget om, hvorfor han skal spise sit eget hjerte, svarer Hitler: "*For at rense mit*" (bilag D, s. 2). Da Alexander er af tysk afstamning, kan handlingen forstås som en metafor for *at sluge sin egen arv* efter Hitlers gerninger under 2. Verdenskrig. Ligesom den sorte drage i "Mødet med dragen" går gennem en symbolsk renselse og

transformeres til sølvdragen, idet drømme-jeget sluger den (bilag A, s. 3), fører Alexanders indtagelse af hjertet til en renselse af Hitler-daimonen (bilag D, s. 2). Efter hjertet er spist, kommer en lille pige gående, der tager drømme-jegets hånd, hvorefter hun fører ham gennem de tyske gader (bilag D, s. 2). Den lille pige kan svarende til sølvdragen tolkes som symbol på Selvets integrative potentiale og dermed transformationen af det Selv-beskyttende system jævnfør Kalsched (1996). Hjertet i denne oplevelse bliver et symbol på såvel lidelsen som kærligheden forbundet med det tyske folks historie, hvilket tydeliggøres i den efterfølgende beskrivelse af menneskerne i Mauthausen Kz-lejr: ”Ansigter i lidelse, smerte, rædsel og ansigter med lys og kærlighed. Alt sammen findes her midt i dybden af menneskeligt mørke” (bilag D, s. 2.). Hjertet som symbol indeholder med andre ord de modsætninger, der som beskrevet i ovenstående ifølge Jung (1964) forenes i den transcendent funktion. Ved at rumme begge polariteter i bevidstheden frem for at forsøge at løse eller reducere dem, vil integrationen kunne finde sted (Jung, 1964). Denne forståelse af hjertet som et medierende center, der forener modsætninger, og som dermed faciliterer heling og integration, forekommer også ofte i den jungianske litteratur (Odorisio, 2014). Hjertet er således et arketyrisk symbol. Kalsched (2020) har ligeledes kaldt hjertet for ”det skjulte tredje” med henvisning til Jungs (1964) beskrivelse af den transcendent funktion (s. 149). Betragtes ”Hitler 2” med disse linser, har Hitler-daimonen således beskyttet Alexander mod at opleve de overvældende følelser forbundet med traumatiske oplevelser repræsenteret ved jødeudryddelsen og det tyske folks lidelser (bilag D, s. 2). Imidlertid har både dragen og Hitler-daimonen i forsøget på at undgå en retraumatisering i den ydre verden traumatiseret de indre børn, idet de har holdt dem isoleret i alle disse år. Dette er i overensstemmelse med Kalscheds (1996) beskrivelse af det Selv-beskyttende systems dobbelte funktion som både beskyttende og forfølgende. I både ”Mødet med dragen” og ”Hitler 2” er det således nødvendigt, at jeget i metaforisk forstand *sluger traumet*, der indebærer at mærke den tilknyttede affekt, hvilket fører til transformation og heling (bilag A, s. 3; bilag D, s. 2).

Ifølge Kalsched (1996) er en bevidst refleksion over daimonens beskyttende funktion en vigtig forudsætning for også at kunne have medfølelse med den. Det er ligeledes gennem bevidst refleksion over den sorte drages omsorgsgivende kvaliteter, at den transformeres til sølvdragen (Bilag A, s. 3). Der er flere eksempler i casebeskrivelserne på, hvordan bevidst refleksion samt medfølelse er med til at aktivere Selvets integrative potentiale og dermed medføre heling frem for spaltning. I ”Den cambodianske dreng” er det bevidst refleksion over og medfølelse med den regressive del af traumet frem for den daimoniske skikkelse, der er med til at transformere det Selv-

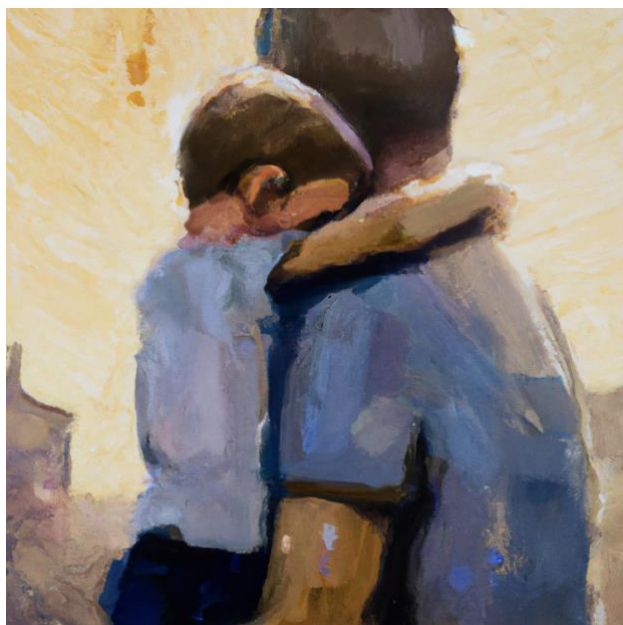
beskyttende system. I beskrivelsen i livmoderen er det efter berøring fra bisidderen, at drømme-jeget får indsigt: *"Det var det, som jeg manglede. Nærhed og kontakt"*, hvilket kan tolkes som såvel en bevidst refleksion over samt medfølelse med det isolerede indre barn jævnfør Kalsched (1996) (bilag B, s. 3). Efterfølgende befinder drømme-jeget sig i armene på "Moder Jord", hvor det får næring i form af mælk frem for forgiftningen i "den forfærdelige livmoder" (bilag B, s. 3). I denne beskrivelse transformeres den daimoniske skikkelse således som følge af refleksionen over og medfølelsen med det traumatiserede indre barn, som drømme-jeget her er identificeret med. Det er således ikke den progressive daimoniske skikkelse, som medfølelsen er rettet imod som i "Mødet med dragen" (bilag A), men det er derimod den regressive del af traumet i form af det indre barn. Dette har imidlertid en tilsvarende effekt, hvor det Selv-beskyttende system transformeres, så drømme-jeget modtager psykisk næring fra Selvet symboliseret ved at få mælk hos den beskyttende Moder Jord frem for at blive holdt i fangeskab af det negativiserede Selv repræsenteret ved livmoderen. I Alexanders anden oplevelse, "Hitler 2", beskrives en tilsvarende episode, hvor han modtager psykisk næring fra Selvet symboliseret ved, at han drikker mælk fra pigens bryst: *"Jeg kommer op, hun lægger mit ansigt til sit lille pigebryst. Pludseligt har hun barm. Hun sætter mit hoved mod hendes bryst og lader mig drikke."* (Bilag D, s. 2). Den lille pige kan som beskrevet i ovenstående tolkes som symbol på Selvets integrative potentiale jævnfør Kalsched (1996), hvilket tydeliggøres i dette eksempel, idet hun lader drømme-jeget drikke af sit bryst, hvilket ifølge Vedfelt (2012) ofte symboliserer overføringen af psykisk næring i drømme (s. 245). I den del af "Den cambodianske dreng", hvor drømme-jeget er et niårigt barn, der bliver begravet levende, er det ligeledes bevidst refleksion og medfølelse med drengen, der "befrier hans sjæl": *"Det går op for mig, at jeg har befriet den cambodianske drengs sjæl ved at bevidne hans tragiske og brutale skæbne. Jeg hører barnelatter og ser ham forsvinde ud i lyset."* (bilag B, s. 3). I dette samt forrige eksempel fra Alexanders anden oplevelse mærkes følelsen forbundet med den traumatiserede del af personligheden, hvilket muliggør integrationen af traumet, så en mere samlet personlighed kan opstå. Ved at mærke traumets tilknyttede affekt, bevidne den traumatiserede dels skæbne og dermed vise medfølelse, sker der med andre ord en transformation og heling af traumet.

I Alexanders første beskrivelse, "Hitler 1", fremgår det, hvordan Hitler transformeres til et lille barn som følge af drømme-jegets refleksioner over hans menneskelige natur, hvorefter han viser medfølelse ved at omfavne ham: *"Jeg forstod at essensen af hans væsen altid skulle elskes, fordi vi alle deler denne essens (...) Jeg krammede ham, han græd, blev mindre, blev et barn, og som jeg*

elskede ham stoppede mordet. " (bilag C, s. 4). I dette eksempel er det således bevidst refleksion over Hitler-daimonens menneskelighed, der muliggør transformationen af skikkelsen, så der skabes forbindelse til den regressive del af traumet i form af det indre barn. Ifølge Kalsched (2020) er denne form for desillusionering af det dissociative forsvar helt centralt i helingen af traumet, da den er nødvendig for at kunne vise medfølelse. Hvor den sorte drage transformeres til en sølvdrage i "Mødet med dragen" (bilag A, s. 3), bliver Hitler til et lille barn i denne oplevelse (bilag C, s. 4). Refleksionen over Hitlers natur og medfølelsen med hans væsen giver med andre ord adgang til den fraspaltede traumatiserede del af personligheden, som Hitler-daimonen har beskyttet, hvilket muliggør en heling af traumet som i de øvrige eksempler (bilag A, s. 3; bilag B, s. 3, Bilag D, s. 2). Denne heling mærkes af Alexander som en "dyb taknemmelighed" (bilag C, s. 4).

Del 7: Hjemrejse (bilag A, s. 3)

(...)



3.1.13 Sorgens rolle i heling af traumer

Kalsched (2020) har beskrevet vigtigheden af affekt og sorg i helingsprocesser, da det er det sidste led i at få genskabt forbindelsen til de traumatiserede fraspaltede dele. Traumer leder ifølge Kalsched (2020) til stærke dissociative forsvar, der skader kapaciteten til at føle. Denne kapacitet genetableres imidlertid ifølge Kalsched (2020) i takt med, at bevidstheden åbnes for disse affektbilleder, hvilket i mit eget eksempel kommer til udtryk ved, at drømme-jeget trøster børnene (Bilag A, s. 3). Symbolsk kan denne handling ud fra Kalsched (2020) forstås som, at personligheden får

integreret følelserne af tristhed, vrede, afmagt, fortvivelse, frustration og raseri, der er knyttet til traumet, men som det Selv-beskyttende system har holdt adskilt fra jeg-bevidstheden. Det er ifølge Kalsched (2020) både vigtigt at mærke barnets smerte relateret til traumet, men også den voksnes sorg over den tabte barndom, der er knyttet til det fysiske hjerte. I ovenstående eksempel fremgår begge dele, idet drømme-jeget trøster børnene, og han giver derved plads til affekten forbundet med traumerne samtidigt med, at han holder dem ”tæt ind til *hertet*, der gør ondt af sorg.” (Bilag A, s. 3). Der gives således plads til både den smerte, som barnet oplevede i forbindelse med traumet samtidigt med, at den voksne mærker en sorg over det, som barnet blev udsat for. Del 7 af ”Mødet med dragen” (bilag A, s. 3) eksemplificerer således vigtigheden af at give plads til sorgen og den øvrige affekt, der knytter sig til traumet. Ved at drømme-jeget trøster børnene, mærkes de følelser, der i barndommen var for overvældende, men som nu får plads, fordi der er en voksen til at rumme dem.

Også i de øvrige casebeskrivelser spiller sorgen en central rolle i forløsningen af den svære situation i oplevelsen. I ”Den cambodianske dreng” er det som tidligere beskrevet ved at opleve den levende begravede drengs følelser af hjælpeløshed, ensomhed og ulykkelighed, der fører til hans befrielse (bilag B, s. 3). Den sorgfulde bevidning af drengens skæbne gør det muligt for mig (ikke drømme-jeget) at komme fri fra fosterstillingen under lagenet (bilag B, s. 3). I dette eksempel fremgår det således, hvordan følelserne relateret til traumet mærkes, hvilket er forbundet med en sorgfuldhed hos den bevidnende instans (jeg-bevidstheden, *den voksne*), hvorefter traumet forløses svarende til Kalscheds (2020) beskrivelse af sorgens rolle i helingen af traumet. I samme oplevelse befinder drømme-jeget sig efterfølgende i ”den forfærdelige livmoder”, hvor det mærkes, hvordan: ”*Jeg er helt alene, og der er ingen emotionel kontakt til mor. Jeg får absolut ingen omsorg i maven*” (bilag B, s. 3). Først efter at have gennemlevet følelser af hjælpeløshed, ensomhed og ulykkelighed i livmoderen, oplever drømme-jeget at være i Moder Jords arme og få nærende mælk samt blive forsikret af hende om: ”*Der er rigeligt, hvor det kom fra.*” (bilag B, s. 3). Der ses således en tilsvarende bevægelse fra fangeskab til befrielse, fra fastlåsthed til forløsning som i beskrivelsen af den cambodianske dreng, der begravnes levende. Både som fosteret i livmoderen og som drengen i trækassen er det ved at mærke følelserne og sorgen forbundet med traumet, der fører til forløsningen (bilag B, s. 3).

I Alexanders første beskrivelse har sorgen en central funktion i begyndelsen af oplevelsen, idet han mærker savn til sin ekskæreste: "(...) *jeg vil elske, åhhhh hvor jeg dog stadig elsker hende. Jeg tror aldrig, at jeg har grædt sådan.*" (bilag C, s. 1). Dette efterfølges af en genoplevelse af første gang, hvor han mødte hende, der gør hans gråd "mere og mere intens" efterfulgt af flere tilknyttede minder og forestillinger relateret til ekskæresten (bilag C, s. 1). Til sidst har han en oplevelse af, at det er tid til at give slip på hende: "*Nu skulle jeg give slip, fortælle dig at jeg altid har elsket dig og at jeg altid vil. Jeg gav slip på hånden og gav slip på os to.*" (bilag C, s. 2). Efterfølgende lægger kærligheden sig over ham "som et tæppe", og han har en forløsende oplevelse af, at ekskæresten blot var en manifestering af "den evige moder", som han også selv besidder (bilag C, s. 2). Det fremgår således af eksemplet, hvordan det at mærke smerten og sorgen forbundet med bruddet med ekskæresten gør det muligt for ham at "give slip" på hende og derved erfare, at han alligevel har adgang til kærligheden og det arketyperiske moderlige. Ved at få forbindelse til sorgen forbundet med ekskæresten er det muligt at hele traumet forbundet med bruddet jævnfør Kalsched (2020). Dette eksempel peger således også på sorgens traumeforløsende effekt jævnfør Kalsched (2020).

Også i den fjerde og sidste casebeskrivelse, "Hitler 2", mærkes en forløsende sorg af drømme-jeget umiddelbart inden et positivt skifte i oplevelsen. Drømme-jeget bliver i denne del ledt rundt af Hitler i de tyske gader efter 2. Verdenskrig, hvor han observerer: "*Sprængte gader; lig, ødelagte huse, grådqualte børn, fortvivlede kvinder, sårede og skræmte ældre og alt for få mænd.*" (bilag D, s. 1). På drømme-jegets spørgsmål til Hitler om, hvorfor han skal se dette samt: "*Hvad skal jeg lære af det?*", svarer Hitler blot: "*Du skal bare se og mærke, tag det ind*" (Bilag D, s. 1). Drømme-jeget græder og: "*Mærker tyskernes lidelse og (...) Hitlers. Hans sorg er stor*", hvorefter han pludseligt befinder sig i: "*Et smukt alpelandskab, det er forår*" (Bilag D, s. 1). Idet drømme-jeget mærker sorgen relateret til både den regressive del af traumet repræsenteret ved det lidende tyske folk og den progressive del personificeret i Hitler (se: 3.1.8), skifter scenariet svarende til de øvrige eksempler angivet i ovenstående (Bilag D, s. 1). Efterfølgende må drømme-jeget også mærke sorgen relateret til sin bedstefar og jøderne i Mauthausen samt sine tyske oldeforældre og hele det tyske folk (Bilag D, s. 3). For hvert møde oplever drømme-jeget både sorg samt kærlighed og forløsning, hvilket eksempelvis beskrives i mødet med de tyske oldeforældre:

"Nu står jeg foran mine tyske oldeforældre. Jeg glædes og bliver dybt rørt ved synet, det samme gør de, vi griner og græder sammen. De fortæller mig, at de ikke har kunne udtrykke kærligheden og

den sorg, kærligheden indebar (...) Jeg er i gang med at hele, genfinde båndet til den gemte kærlighed.” (Bilag D, s. 3)

Det fremgår af dette stykke, hvordan sorgen er tæt forbundet med kærligheden, der giver drømme-jeget en fornemmelse af at være ved at hele – ”genfinde båndet til den gemte kærlighed” –, hvilket stemmer overens med Kalscheds (2020) beskrivelser af sorgens rolle i heling af traumet.

Del 8: Hjemme igen (bilag A, s. 3)

(...)



3.1.14 Det guddommelige barn

I denne sidste del af oplevelsen møder drømme-jeget et nyt barn, der tilsyneladende er kommet til under rejsen med befrielsen af Emil 4 og 10 år, men som ikke er en yngre version af mig selv (bilag A, s. 3). Hvor de andre børn som beskrevet i 3.1.7 repræsenterer traumatiserede dele af personligheden jævnfør Kalsched (1996; 2013a), kan dette nye barn forstås som ”det guddommelige barns arketype”, som det er beskrevet af Jung (1949). Ifølge Jung (1949) er barnets arketype stort set altid associeret med noget ”mirakuløst” eller ”guddommeligt”. Barnets arketype forener modsætninger, hvilket peger mod Selvets potentielle helhed og dets aktualisering i jegets virkelighed (Jung, 1949). Med andre ord er barnet et symbol på Selvets arketype, og det

repræsenterer derved potentialet for realiseringen af Selvet i dette liv. Som beskrevet i ovenstående beskrives det i ”Hitler 1”, hvordan Hitler-daimonen transformeres til et barn, idet drømme-jeget omfavner ham (bilag C, s. 4). På det personlige niveau kan dette barn som uddybet i ovenstående (se: 3.1.7) forstås som repræsentation af et traume, men samtidigt kan det også forstås som et arketyrisk symbol på det ”guddommelige barn” og dermed potentialet for individuation jævnfør Jung (1949).

I ”Hitler 2” møder Alexander en lille pige, der viser drømme-jeget ”kærligheden i lidelsen” ved at føre ham til den østrigske koncentrationslejr ”Mauthausen”, hvor han slæber sten på ”dødstrappen” sammen med sin bedstefar (bilag D, s. 2). Her observerer han både lidelse og kærlighed hos det jødiske folk (bilag D, s. 2). Efterfølgende transformeres den lille pige til en smuk kvinde, og drømme-jeget danser med hende i slottet Schönbrunn, hvorfra deres bevægelser: *”Begynder nærmest at forme noget alla et yin og yang.”* (bilag D, s. 3). Af denne beskrivelse fremgår det, hvordan mødet med barnet fører til en forening af modsætninger jævnfør Jung (1949), idet drømme-jeget efterfølgende observerer både lidelse og kærlighed i koncentrationslejren (bilag D, s. 2). Dernæst kan den voksne kvinde, som drømme-jeget danser med, forstås som et symbol på anima-arketypen, der ifølge Jung (1949) har til formål at bringe jeg-bevidstheden i forbindelse med det ubevidste og dermed bringe psyken mod større helhed. Dette kommer til udtryk i casebeskrivelsen gennem drømme-jegets observation af dansen, der ”nærmest former noget alla yin og yang” (bilag D, s. 3). Yin og Yang er i sin forening af dualitet ifølge Jung (1934b) et symbol på Selvets arketype. Med andre ord viser den lille pige jegets mulighed for realisering af Selvet som den samlende personlighed og dermed Alexanders fulde potentiale jævnfør Jung (1953). Dette kommer til udtryk symbolsk i slutningen af oplevelsen, idet drømme-jeget – ligesom i ”Mødet med dragen” – holder et nyfødt barn: *”Jeg ligger nu i et mørkt åbent rum. På mit bryst ligger en nyfødt. Jeg holder ham nænsomt, jeg mærker dyb kærlighed, jeg føler mig som en far. ”Det er min lille søn”. Jeg griner og græder.”* (bilag D, s. 3). Det fremgår således af caseeksemplerne, at det først er efter, at de fraspaltede dele af personligheden er blevet integreret, at det nye barn opstår, der kan tolkes som et symbol for det guddommelige barns arketype og dermed potentialet for individuation Jævnfør Jung (1949).

3.2 Delkonklusion

Baseret på eksempler fra casebeskrivelser af psykedeliske oplevelser (bilag A, B, C, D) peger specialets analyse på, at Jungs analytiske psykologi samt Kalscheds teori kan bidrage til integrationen af udfordrende psykedeliske oplevelser på flere måder:

For det første kan Jungs analytiske psykologi tilbyde en dybdepsykologisk forklaring på indholdet af oplevelserne, idet dette kan forstås som overvejende arketypisk ubevidst materiale (3.1.3), der strømmer ind i bevidsthedsfeltet grundet en substans-forenlediget ”sænkning af bevidsthedens tærskelniveau” (3.1.4). Sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau er som psykologisk mekanisme ifølge Jung også baggrunden for myter, visioner og drømme, idet indholdet af disse oplevelsesmodaliteter også er udgjort af ubevidst materiale (3.1.1). Psykedeliske oplevelser bør derfor ud fra et jungiansk perspektiv tilgås på samme måde som myter, visioner og drømme, hvilket kræver tilegnelse af en symbolsk indstilling (3.1.2). Vigtigheden af den symbolske indstilling eksemplificeres ved dødsprocesserne i oplevelserne, hvor jeg argumenterer for, at det er lettere at give sig hen til substans-forenledigede dødsoplevelser vel vidende, at disse repræsenterer en symbolsk overgang fra hverdagsbevidstheden til den ændrede bevidsthedstilstand (3.1.4). Dertil kan kendskab til arketypernes samt følelsernes rolle i den psykologiske mekanisme bag sænkningen af bevidsthedens tærskelniveau forberede såvel den rejsende som terapeuten på forudsætningerne for en eventuel intens psykedelisk oplevelse kan opstå (3.1.5). I casebeskrivelserne findes eksempler på, hvordan arketypisk materiale og følelser kan have en form for *sneboldeffekt*, så den rejsende pludseligt befinder sig i en intens og potentielt skræmmende og ubehagelig psykedelisk tilstand. Jungiansk teori kan også med sit begreb om Selvets arketype forklare psyken som et selvregulerende system, der forsøger at trække personligheden mod en større helhed, hvilket ofte observeres i psykedeliske oplevelser, og som også fremgår af casebeskrivelserne i specialet (3.1.9). Ofte vil Selvets arketype ifølge Jung optræde i personificeret form som det nye ”guddommelige” barn, hvilket også eksemplificeres i casebeskrivelserne (3.1.14). Ved forstyrrende traumatiske oplevelser kan Selvet negativiseres, så det har til formål at fragmentere personligheden frem for at bringe den mod individuation, hvilket kan være med til at forklare de ubehagelige og skræmmende daimoniske figurer, der optræder ved udfordrende psykedeliske oplevelser (3.1.6).

Dertil kan det ud fra undersøgelsen af de udvalgte cases konkluderes, at Kalscheds teori kan give en brugbar forståelsesramme for de underliggende psykologiske mekanismer ved traumatiske

oplevelser i barndom samt senere i livet. Under udfordrende psykedeliske oplevelser kan traumet udspille sig i symbolsk billedlig og narrativ form som indre mytopoetiske dramaer. Kalscheds teori kan give værdifuld indsigt i forskellige aspekter af de dissociative forsvar, der bryder ind ved traumatiske oplevelser som personificerede dyader af ofte arketyrisk karakter. I analyserne af de psykedeliske oplevelser kunne Kalscheds beskrivelse af forsvaret genkendes, idet det fremgik af casebeskrivelserne, hvordan traumet har en dyadiske struktur, idet det er opdelt i en progressiv og regressiv del (3.1.8). Hvor den progressive del ofte fremstår som en ondskabsfuld daimonisk figur – i casebeskrivelserne en sort drage, forfærdelig livmoder, cambodianske eller tyske soldater og Hitler (3.1.8) -, optræder den regressiv uskyldige del i casebeskrivelserne som de indre børn eller forpinte mennesker (3.1.7). Det fremgår af caseeksemplerne, at daimonen har en dobbelt funktion, idet den på den ene side optræder som en forfølger, der sadistisk dominerer den regressiv del, idet den holder de indre børn i fangeskab. På den anden side har daimonen også en beskyttende funktion, idet dens oprindelige formål var at bevare den uskyldige del af personligheden i en form for tidslomme for at sikre, at den aldrig igen skal "lide det utænkelige" og mærke den "ubærlige" affekt knyttet til den traumatiske oplevelse (3.1.11). Det eksemplificeres i analysen, at det kræver bevidst refleksion (3.1.10) over daimonens dobbelte funktion og medfølelse med såvel denne som de indre børn ved at rumme de overvældende følelser forbundet med traumet (3.1.12), før det Selvbeskyttende system kan transformeres som markering af traumets heling. Et sidste vigtigt led i denne helingsproces er ifølge Kalsched den voksnes sorg over den traumatiske oplevelse: Sorgen over den tabte barndom (3.1.13). Eksempler på sorgens betydning i forløsningen af traumet fremgår ligeledes af casebeskrivelserne.

4. DISKUSSION

4.1 Diskussion af analyseresultater

I de følgende afsnit vil jeg reflektere kritisk over analysens resultater samt diskutere, hvordan disse kan bidrage til integrationen af psykedeliske oplevelser.

4.1.1 Bevidsthedsniveauerne i oplevelserne

I analysen vælger jeg at referere til subjektet i oplevelserne som "drømme-jeget" grundet lighederne mellem drømme og psykedeliske oplevelser. I begge typer af oplevelser har jeget en svækket funktion sammenlignet med hverdagsbevidstheden jævnfør Jung (1940a, s. 155).

Bevidsthedsniveauet i drømme og psykedeliske oplevelser adskiller sig med andre ord fra den

vågne bevidsthed, hvilket er noget, der allerede er beskrevet i såvel den jungianske litteratur som den psykedeliske forskning (Aixelà, 2002; Millière et al., 2018; Stein, 2014). Den jungianske analytiker Murray Stein har skelnet mellem den vågne eller ”solare bevidsthed” eller bevidstheden i søvn eller andre ændrede bevidsthedstilstande betegnet ”lunar bevidsthed” (Stein, 2014). Den lunare bevidsthed er kendetegnet ved en svækket jeg-funktion, således at der ikke nødvendigvis er en identifikation med det, som drømme-jeget foretager sig - svarende til min reference til jeget som et *drømme-jeg* i analysen (Stein, 2014) (se: 3.1.1). Imidlertid er den psykedeliske oplevelse ifølge Millière et al., (2018) kendetegnet ved en dobbelt bevidsthed i form af både det, som Stein (2014) har betegnet den solare og lunare bevidsthed på én gang. Det vil derfor ud fra Millière et al., (2018) være utilstrækkeligt kun at vægte den lunare bevidsthed i den psykedeliske oplevelse, hvilket er netop det, som jeg har valgt at gøre i analysen ved at referere til jeget som *drømme-jeget*. Både i mine egne samt Alexanders oplevelser havde vi både en lunar og en solar bevidsthed, idet vi også havde en form for bevidnende bevidsthed om det, som drømme-jeget foretog sig. I ”Mødet med dragen” er der eksempelvis en skelnen mellem drømme-jegets lunare bevidsthed, der siger: ”*Du er ikke en rigtig gud!*” til dragen (bilag A, s. 2) samtidigt med, at jeg i min solare bevidsthed forundres over drømme-jegets ordvalg. I oplevelsen har jeg således også adgang til en bevidnende bevidsthed, der observerer det indre drama, som drømme-jeget tager del i, hvilket imidlertid ikke fremgår af casebeskrivelserne. Selve casebeskrivelserne kan således kritiseres for at være mangelfulde, idet de overvejende beskriver det lunare perspektiv frem for det solare. Imidlertid er der korte passager i flere af oplevelserne, der minder læseren om en solar bevidsthed: ”*Der er også en kontakt til lokalet, som jeg ligger i samt en vished om, at jeg kan stoppe oplevelsen ved at åbne øjnene.*” (bilag A, s. 2) (...) ”*Jeg er tæt på at panikke og forsøge at bryde ud [af lagenet som jeg ligger under], men bevarer roen i alt fortvivlelsen og ubehaget.*” (bilag B, s. 2). Det ville således have bidraget til såvel casebeskrivelserne som analysen, hvis den solare bevidsthed havde været beskrevet mere eksplicit.

Det bør i denne forbindelse bemærkes, at det også er muligt at drømme med både en lunar og solar bevidsthed, hvilket er betegnet *lucide drømme* (Brown, 2016). Der findes således en type af drømme, der indeholder samme dobbelte bevidsthed som i psykedeliske oplevelser. Når jeg refererer til jeget i den psykedeliske oplevelse som *drømme-jeget*, udelukker det således ikke, at der kan være både en solar og lunar bevidsthed i oplevelsen. Imidlertid er det som regel kun den lunare bevidsthed, der er til stede i drømme (Stein, 2014), hvorfor anvendelsen af betegnelsen *drømme-*

jeget i psykedeliske oplevelser kan give misvisende konnotationer af, at der ikke samtidigt er en solar bevidsthed.

4.1.2 Intuition og symbolforståelse som forudsætning

Som det fremgår af analysen, er der en meget høj grad af kompleksitet i oplevelserne, og selv om der kan findes nogle fælles tematikker og symboler, er indholdet også præget af store forskelle. Eksempelvis kan de traumatiserede indre dele af personligheden jævnfør Kalsched (1996) både forekomme som yngre versioner af en selv (bilag A), som fremmede børn (bilag B) eller som hele folkeslag i form af det jødiske og tyske folk (bilag C, D). Det kræver således en høj grad af intuition og symbolforståelse at kunne finde mening i disse oplevelser, hvorfor dette er en forudsætning for, at det jungianske perspektiv vil kunne bidrage til integrationen af oplevelsen. Det er af denne årsag, at jeg som beskrevet i specialets metodeafsnit har valgt at benytte mig af abduktion, der tillader kreativitet og intuition i tilegnelsen af ny viden jævnfør Andersen (2007). I forlængelse af dette findes det relevant at inddrage psykiater Mortimer Hartmans påstand om, at terapeutens orientering ved psykedelisk terapi påvirker indholdet af oplevelsen (Oram, 2018) Eksempelvis vil en freudiansk psykoanalytiker afdække flere barndoms minder, og en jungiansk analytiker vil lægge mere mærke til det arketyrisk indhold (Oram, 2018). Casepersonerne i dette speciale – jeg selv og Alexander - er begge jungiansk orienterede, hvilket ud fra Hartman kan være med til at forklare mængden af det arketyriske indhold i oplevelserne. Imidlertid kendte hverken jeg selv eller Alexander til Kalscheds (1996; 2013) teori før oplevelserne, selvom det arketyriske Selv-beskyttende system passer på alle fire casebeskrivelser. Dette er således et argument imod Hartmans påstand om, at indholdet af oplevelserne alene kan forklares ud fra terapeutens orientering, idet både Alexander og jeg har således haft psykedeliske oplevelser, der eksemplificerer Kalscheds teori, selvom vi ikke på tidspunktet for oplevelsen kendte til den. Dertil bør det påpeges, at der findes adskillige lignende casebeskrivelser fra den psykedeliske forskning i 1950'erne og 1960'erne, hvor både jungiansk arketyrisk symbolik samt Kalscheds beskrivelser af det indre Selv-beskyttende system også kan genfindes på trods af, at forsøgspersonerne ikke havde kendskab til jungiansk dybdepsykologi, og Kalsched først formulerede sin teori årtier senere. Det ligger imidlertid udover dette speciales rammer at uddybe disse eksempler, men der henvises til casebeskrivelserne i: Cutner (1959), Grof (1975), Hill (2019), Ka-Tzetnik (1989), Newland (1962), og Sandison (1954; 1959; 2001).

4.1.3 Dødsprocesser som arketyrisk transformationssymbolik

Det fremgår af specialets analyse (se: 3.1.4), hvordan dødsprocesserne i oplevelserne kan forstås som symbolsk repræsentation af den psykologiske mekanisme betegnet af Jung (1939a; 1940a) som en ”sænkning af bevidsthedens tærskelniveau”. Jeg vil i forlængelse heraf argumentere for, at et kendskab til død-genfødsel som transformationssymbolik kan være en fordel i forbindelse med forberedelse til og integration af den psykedeliske oplevelse. Ved at forstå oplevelser som at skulle rådne op, blive slugt af en drage, blive gennemboret af slanger eller blæksprutter, være lænket til en komet i høj fart eller gå op ad dødstrappen i Mauthausen (bilag A, s. 1; bilag B, s. 1; bilag C, s. 1; bilag D, s. 2) som symbolske overgange til ændrede bevidsthedstilstande kendetegnet ved en friere adgang til ubevidst materiale, kan det vurderes, at det vil være lettere at give sig hen til oplevelsen. Caseeksemplerne i analysen peger på, at en symbolsk død og genfødsel kan være en nødvendig del af den psykedeliske oplevelse for at få adgang til ubevidst materiale. Imidlertid er alle oplevelserne i specialet kendetegnet ved, at drømme-jeget er i stand til at give sig hen til dødsprocessen, hvorfor det ikke fremgår, hvad konsekvensen ville være, hvis dette ikke var tilfældet. Der findes imidlertid flere eksempler i den psykedeliske litteratur, der beskriver netop denne modstand mod at give sig hen til (*døds-*)oplevelsen. I den nyere psykedeliske forskning er det, som i specialet er beskrevet med dødsprocesserne, blandt andet betegnet som ”surrender-state” (Russ et al., 2019; Richards, 2015) eller ”jeg-opløsning” (”ego-dissolution”, engelsk) (Nour et al., 2016; Millièrè, 2017). Det er som regel ved modstand i den indledende fase af den psykedeliske oplevelse, der er kendetegnet ved at skulle *overgive* sig til den psykedeliske stofoplevelse, at den kan udvikle sig til et såkaldt *bad trip* kendetegnet ved intens angst og fastlåshed (Russ et al., 2019). Det er imidlertid ikke sikkert, at de mere abstrakte populære begreber som ”surrender-state” og ”jeg-opløsning” er tilstrækkelig forberedelse på den potentielle voldsomme dødsproces, som oplevelsen kan indeholde (se: 3.1.4). Det må vurderes at være mindre udfordrende at give sig hen til en sådanne symbolsk dødsproces vel vidende, at det er et arketyrisk motiv, og at andre har gjort det samme før – uden at tage skade af oplevelsen. Ved at have kendskab til betydningen af dødsprocesserne, som jeg har eksemplificeret i 3.1.4, vil *den rejsende* sandsynligvis være bedre forberedt til at give sig hen til oplevelsen og dermed være mindre tilbøjelig til at forsøge at fastholde hverdagsbevidstheden, hvilket ifølge Russ et al. (2019) kan føre til en ubehagelig og potentielt traumatisk oplevelse.

4.1.4 Betydningen af jeg-stabilitet og kendskab til arketypernes rolle

Det fremgår af analysen, hvordan drømme-jeget på forskellig vis adresserer det arketypiske materiale, som det møder (se: 3.1.5). I "Mødet med dragen" er det eksempelvis en aktiv beslutning og endda en overtalelse af dragen om, at den skal sluge drømme-jeget (bilag A, s. 2). I "Hitler 1" ses tilsvarende, at drømme-jeget vælger at gå i relation til den arketypiske Hitler-daimon og omfavne ham (Bilag C, s. 4). At drømme-jeget bevarer en autonomi i disse oplevelser kan være et udtryk for tilstrækkelig jeg-stabilitet og jeg-styrke, hvilket gør, at bevidstheden ikke overvældes af følelserne forbundet med mødet med det arketypiske og det underliggende traume (se: 3.1.5). Den tilstrækkelige jeg-stabilitet er en forudsætning for, at drømme-jeget kan forløse traumet, hvilket kommer til udtryk i casebeskrivelserne ved, at drømme-jeget tager sig af de yngre børn i dragens mave og hjælper dem ud (bilag A, s. 2), eller drømme-jeget omfavner Hitler, så han transformeres til et lille barn (bilag C, s. 4). Jeget har således en vis grad af styrke og stabilitet i disse oplevelser, idet der er modet til at lade sig sluge (bilag A) eller omfavne (bilag C) af den daimoniske skikkelse. I "Den cambodianske dreng" er drømme-jeget imidlertid fanget, ensomt og hjælpeløst som først et foster i livmoderen og efterfølgende som den niårige dreng, der er begravet levende (bilag B, s. 2). Oplevelsen i både livmoderen og trækassen bliver således overvældende, da jeg-bevidstheden identificeres med de hjælpeløse børn (bilag B, s. 2). Der er med andre ord ikke tilstrækkelig jeg-stabilitet til at rumme de overvældende følelser forbundet med traumet. Jeget er identificeret med den regressive del af traumet jævnfør Kalsched (1996), hvilket fører til mere ubehagelige tilstande, da der ikke er en moden jeg-bevidsthed eller en *voksen til stede* til at rumme barnet. Et lignende eksempel kan findes i "Hitler 2", hvor drømme-jeget pludseligt slæber sten sammen med jøderne i Mauthausen, hvilket markerer, at drømme-jeget er identificeret med den regressive del af traumet (bilag D, s. 2). Imidlertid er der et overskud hos drømme-jeget, der også ser kærligheden i lidelsen hos jøderne i koncentrationslejren, hvorfor der ikke kun er identifikation med den regressive del af traumet (bilag D, s. 2). Der findes adskillige eksempler på regressioner under psykodelisk terapi i litteraturen, hvilket specialets rammer imidlertid ikke tillader at udfolde yderligere (Cutner, 1959; Grof, 1975; Hill, 2019; Ka-Tzetnik, 1989; Newland, 1962; Sandison, 1954; 1959; 2001).

Denne forskel mellem graden af jeg-stabilitet i oplevelserne kan blandt andet forklares ud fra Jung (1952) ved mængden af arketypisk materiale, der, som det er beskrevet i analysen, er af varierende intensitet i oplevelserne. I afsnit 3.1.5 eksemplificeres, hvordan det arketypiske materiale ledsages af kraftig affekt, hvilket afføder nyt arketypisk materiale med en stærk følelsesladning, indtil

drømme-jeget har risiko for at blive overvældet af oplevelsen. Det bør i denne forbindelse bemærkes, at jeg indtog en højere dosis af nogle stærkere psilocybinsvampe i oplevelsen beskrevet i ”Den cambodianske dreng” (bilag B), hvilket kan forklare den kraftigere sænkning af bevidsthedens tærskelniveau, den øgede mængde arketyrisk materiale, den overvældende affekt og manglende jeg-stabilitet i oplevelsen som beskrevet i 3.1.5.

I forbindelse med integrationen af oplevelsen vil jeg argumentere for, at det er en fordel at have kendskab til Jungs (1952) forståelse for arketypernes følelsesmæssige ladning og deres rolle i sænkningen af bevidsthedsniveauet. Dette skyldes, at det findes lettere at give sig hen til processen vel vidende, at det er en nødvendig del af den selvregulering, som Selvets arketype er i gang med (se: 3.1.9). Dertil vil mødet med en arketype også være en indikator for bisidderen – ideelt set terapeuten - om, at personen, der har indtaget den psykedeliske substans, er på vej mod en mere intens psykedelisk tilstand, hvorfor yderligere interpersonel støtte kan være nødvendigt i form af for eksempel som beskrevet i Aixelà (2022) at holde personens hånd.

Det bør understreges, at den intense psykedeliske oplevelse ikke nødvendigvis skal undgås, men den kan med fordel derimod understøttes ved blandt andet at forstå dens iboende helingspotentiale. Som det fremgår af specialets analyse, er de intense møder med det arketyriske Selv-beskyttende system forudsætninger for befrielsen af de indre børn og dermed helingen af traumer samt bevægelsen af personligheden mod individuation. Imidlertid kræver befrielsen af de indre børn mange ressourcer. Det fremgår i analysen af ”Mødet med dragen”, at det kræver tilstrækkelig jeg-stabilitet i form af handling på trods af overvældende frygt samt et mod til at ”se dragen i øjnene” og tale direkte til den (bilag A, s. 1). Det kræver med andre ord jeg-styrke nok til at modstå arketypens destabiliserende kræfter. I den psykedeliske forskning er det ligeledes ofte et eksklusionskriterie, hvis forsøgspersonen har en svag jeg-funktion såsom individer med personlighedsforstyrrelser, psykotiske eller præpsykotiske tilstande (Johnson, 2008). Dette skyldes også ifølge Johnson (2008), at manglende jeg-stabilitet øger risikoen for en traumatisk oplevelse.

Casebeskrivelserne eksemplificerer således vigtigheden af tilstrækkelig jeg-styrke og jeg-stabilitet i psykedeliske oplevelser, hvorfor jeg vil argumentere for, at psykedeliske substanser ideelt set bør administreres inden for en støttende terapeutisk ramme, hvilket andre integrationsterapeuter også har påpeget (Aixelà, 2022; Cutner, 1959; Grof, 2019; Hill, 2019). Det vil dertil være en fordel, hvis

integrationsterapeuten har kendskab til symbolske manifestationer af ubevidst materiale for at kunne finde mening i det informationsmættede indhold i de indre billeder og narrativer. Som Cutner (1959) har pointeret i forhold til administrationen af LSD: *"It would not be safe to give the drug without adequate supervision to anyone who was not on fairly good terms with his own unconscious"* (s. 716).

4.1.5 De indre børn som komplekser med fælles følelsesladning

Mødet med både de yngre versioner af mig selv i "Mødet med dragen" (bilag A, s. 2) samt fosteret i livmoderen og den begravede dreng i "Den cambodianske dreng" (bilag B, s. 2) bragte alle følelser af at være hjælpeløs, ensom og ulykkelig op. Selvom der er tale om forskellige børn i forskellige aldre, er de således forbundet med fælles følelsesmæssig kvalitet. Ud fra et jungiansk perspektiv kan de forskellige børn derfor beskrives som separate komplekser, men med en "fælles følelsesladning", som beskrevet i 2.2.2 jævnfør Jung (1907; 1913; 1921b; 1926). Børnene repræsenterer således lignende traumatiske episoder fra forskellige tidspunkter af mit liv. Eksempelvis kan jeg genkende følelser af hjælpeløshed og ensomhed tilbage fra en periode som niårig – svarende til den cambodianske drengs alder (bilag B, s. 2) - relateret til en depression hos et nærtstående familiemedlem. Den niårige cambodianske dreng kan således forstås som et kompleks skabt i forbindelse med denne traumatiske periode af min barndom. Komplekset har en stærk tilknyttet affekt, hvorfor det har voldsom effekt på jeg-bevidstheden. Dette er svarende til Jungs (1913) beskrivelse af, at kompleksers emotionelle intensitet betinger deres autonomi, hvilket determinerer i hvor grad jeget "forstyrres" af dem (se: 2.2.2). I "Den cambodianske dreng" (bilag B) *forstyrres* jeget i høj grad af komplekset, idet det overtages og overvældes af de tilknyttede følelser. Oplevelsen af "klaustrofobi" og "kvælning" medfører, at drømme-jeg er "tæt på at panikke og forsøge at bryde ud", hvilket betyder, at jeg var tæt på at afbryde den psykedeliske vision ved at fjerne bindet for øjnene og stoppe musikken (bilag B, s. 2). Dette kan forstås som et udtryk for stærk angst, hvilket ifølge Jung (1907) er karakteristisk for mødet med komplekser i et forsøg på at undgå kompleksets følelsesladning. I tilfælde af svære traumer vil angsten som beskrevet i afsnit 2.2.2 have en dissociativ effekt på jeget i et forsøg på at fraspalte følelserne knyttet til traumet (Jung, 1907). I "Den cambodianske dreng" kan drømme-jegets paralysen i livmoderen samt kvælningsfølelserne netop tolkes som symptomer på dissociation i forsøget på at undgå den underliggende følelse af "hjælpeløshed, ensomhed og ulykkelighed", der først mærkes senere i oplevelsen som drengen i trækassen (bilag B, s. 2).

4.1.6 Prænatale og transpersonlige lag

I specialets analyse betragtes det arketypiske indhold i casebeskrivelserne overvejende som symbolske repræsentationer af Kalscheds indre Selv-beskyttende system. Eksempelvis betragtes det lidende tyske og jødiske folk i ”Hitler 1, 2” (bilag C, D) som symboler på den regressive del af det indre Selv-beskyttende system jævnfør Kalsched (1996) frem for at forstå indholdet som transpersonlige oplevelser, hvor drømme-jeget reelt bevidner kollektive traumatiske begivenheder. Det er omdiskuteret inden for forskellige dybdepsykologiske skoler, hvorvidt transpersonlige eller prænatale oplevelser bør forstås bogstaveligt eller symbolsk (Grof, 1975). Imidlertid er det velkendt, at denne type oplevelser kan forekomme under påvirkning af psykedeliske substanser (Grof, 1975). Ifølge Grof (1975) kan psykedeliske substanser blandt andet muliggøre genoplevelsen af traumatiske omstændigheder relateret til livmodertilværelsen samt fødslen, hvilket han har kategoriseret som prænatale oplevelser. Ud fra Grof (1975) kan min oplevelse i ”den forfærdelige livmoder” således forstås som et konkret traumatisk minde relateret til fosterstadiet (bilag B, s. 2). Derudover er jeg-bevidsthedens regression til en yngre alder beskrevet grunddigt i den psykedeliske litteratur (Cutner, 1959; Sandison, 1954; 1959; Grof, 1975; Newland, 1962). Regression er beskrevet helt tilbage fra psykoanalysens begyndelse, hvor Freud og Breuer i 1896 anvendte begrebet ”aldersregression” med henvisning til regressionerne til yngre aldre relateret til hypnose af patienter med hysteri (Breuer & Freud, 1956).

Jeg vil imidlertid ikke gå dybere ned i diskussionen om oplevelsernes konkrete sandhedsværdi, da det ud fra et jungiansk perspektiv ifølge Hill (2019) er underordnet, hvorvidt oplevelserne reelt peger på transpersonlige eller prænatale traumer, da de uanset hvad bør anerkendes som en psykisk realitet og behandles som sådan. Med andre ord vil oplevelserne ud fra en jungiansk tilgang skulle tilgås på samme måde uafhængigt af, om der er tale om en konkret eller symbolsk oplevelse. Om det så er af personlig eller transpersonlig karakter, kan børnene forstås at repræsentere traumatiske oplevelser, og som det fremgår af analysen, vil helingen af disse kræve det samme i form af bevidst refleksion, medfølelse samt at mærke sorgen jævnfør Kalsched (1996; 2020) – uanset synet på oplevelsernes objektive sandhed (Se: 3.1.12; 3.1.13).

4.1.7 Amplifikation som integrationsredskab

I specialets analyse eksemplificeres bevidsthedens betydning i heling af traumet ved at amplificere caseoplevelserne til Jungs (1947) beskrivelser af at ”tænde faklen i mørket” som et arketypisk tema

(se: 3.1.10). Temaet peger på vigtigheden af at have et metaforisk anker, en *Ariadnetråd*, der kan skabe forbindelse mellem jeg-bevidstheden og det fraspaltede traume. Med andre ord bør en del af *den rejsende* være bevidst om, hvad denne foretager sig, bevidne det med en form for metakognitiv opmærksomhed. Dette kan en psykedelisk terapeut blandt andet være med til at sikre. Samtidigt kan det arketyperiske motiv også bruges som vejledning i dybe processer og traumearbejde, idet et kendskab til det, som Jung (1947) har beskrevet ”nattefæren” eller ”dødsrejsen” vil indstille den rejsende på, at *frelsen kommer på bunden af afgrunden*. Mytologen og jungianeren Joseph Campbell har ligeledes fremhævet, at *nattefæren* som motiv i myter og eventyr kan lære os, at: ”*Det er i det mørkeste øjeblik, at lyset skinner igennem.*” (Campbell, 1988, s. 44, oversat). Det må således vurderes at være lettere at give sig hen til dybderne af det ubevidste med en tillid til, at bevidstheden eller ”lyset” nok skal skinne igennem på det rette tidspunkt, og der er ressourcer at hente i de mørke kroge af det ubevidste.

I specialets analyse eksemplificeres det således med *nattefæren* som arketyperisk motiv, hvordan amplifikationsmetoden kan bidrage til meningskondenseringen af psykedeliske oplevelser ved at give dem et mere rigt og komplekst narrativ samt skabe indre sammenhæng mellem oplevelsen og livet i øvrigt. Meningskondensering spiller en central rolle i bevidstgørelsen af det psykiske materiale og dermed integrationen af den psykedeliske oplevelse, hvilket er noget ifølge Aixelà (2022), som de fleste, der har haft en sådan oplevelse, kan bekræfte. Dertil er ovenstående amplifikation et eksempel på, hvordan der er psykologiske sandheder i myter og eventyr, der kan anvendes til at forstå indholdet af ubevidst materiale og vejlede os i livet, hvilket også er beskrevet af Jung (1976, s. 156).

4.2 Metodekritik

I nedenstående vil metodiske overvejelser og mangler i specialet diskuteres.

4.2.1 Ekstreme eller paradigmatisk cases?

Ved gennemlæsning af bilagsmaterialet er det sandsynligt, at læseren vil antage, at de udvalgte cases er ekstreme eller atypiske jævnfør Flyvbjerg (2010); det vil sige velegnet til at markere en pointe på en særlig dramatisk måde. Det bør imidlertid påpeges, at udfordrende psykedeliske oplevelser ifølge Ost et al., (2014) ofte har en ret *ekstrem* karakter betragtet ud fra konventionelle

briller, hvilket også er beskrevet i øvrig psykedelisk litteratur (Cutner, 1959; Grof, 2019; Hill, 2019; Sandison, 1954; 1959) (se: 3.1). De anvendte cases i specialet har således en ekstrem karakter sammenlignet med hverdagsdrømme og dagligdags-visioner, men sammenlignet med andre substans-foranledigede udfordrende psykedeliske oplevelser, vil det i forlængelse af Ost et al., (2014) påstås, at casene er mere repræsentative og ikke atypiske. De udvalgte cases er således også valgt, fordi de til dels kan fungere som prototypiske eksempler på udfordrende psykedeliske oplevelser, hvilket Flyvbjerg (2010) har betegnet som paradigmatiske cases. Med andre ord kan de valgte caseeksempler fremstå som *mindst sandsynlige* cases, men dette er ikke nødvendigvis tilfældet i kontekst af udfordrende psykedeliske oplevelser. Flyvbjerg (2010) påpeger, at anvendte cases godt kan afspejle en kombination af forskellige typer af cases, således at den – ligesom i dette speciale – godt både kan være ekstrem og paradigmatiske på samme tid. Fortolkningen af denne type cases kan give en større informationsrigdom, fordi det giver adgang til forskellige perspektiver og konklusioner afhængigt af, hvorvidt casen fortolkes som den ene eller anden type (Flyvbjerg, 2010). Hvor de paradigmatiske cases ifølge Flyvbjerg (2010) er særligt velegnede til falsifikation af teser, er de ekstreme cases mest velegnet til verifikation (s. 476). I nærværende undersøgelse er der mest fokus på at *verificere*, hvordan udfordrende psykedeliske oplevelser kan forstås ud fra et jungiansk perspektiv samt Kalscheds teori. Da specialets cases i højere grad kan kategoriseres som paradigmatiske placeret i en kontekst af udfordrende psykedeliske oplevelser, havde falsifikation ifølge Flyvbjerg (2010) været mere egnet til undersøgelsen. Specialet kan således kritiseres for at vægte verifikation frem for falsifikation til paradigmatiske cases jævnfør Flyvbjerg (2010, s. 477).

4.2.2 Udfordringer ved paradigmatiske cases

Dertil bør det tilføjes, at paradigmatiske cases ifølge Flyvbjerg (2010) kan være svære at identificere, fordi de ”overskrider alle former for regelbaserede kriterier”, da de selv sætter normen (s. 477). Ifølge Dreyfus & Dreyfus (1986) spiller intuition derfor en afgørende rolle i identificeringen af paradigmatiske cases, hvilket kan forsvares videnskabeligt så længe, at beslutningen gøres meningsfuld for andre forskere. Udvalgelsen af paradigmatiske cases skal med andre ord retfærdiggøres rationelt. I dette speciale har jeg udvalgt casene og identificeret dem som paradigmatiske på baggrund af en sammenligning med andre cases fra den psykedeliske litteratur (Cutner, 1959; Hill, 2019; Grof, 1975; Newland, 1962; Sandison, 1954; 1959). Imidlertid indgår disse caseeksempler fra litteraturen ikke eksplicit i specialet, hvorfor det er svært at vurdere validiteten i min påstand om, at specialets cases er paradigmatiske. Til at imødekomme denne kritik

vil jeg påpege lignende eksempler i litteraturen, der har slående fællestræk med de anvendte cases i specialet. Der beskrives blandt andet eksempler i Cutner (1959) på dødsprocesser med forrådnelse og fordærv af drømme-jeget svarende til de indledende oplevelser beskrevet i analysen (s. 727) (se: 3.1.4). Dertil beskriver en forsøgsperson i Cutner (1959) at have en psykedelisk oplevelse, hvor hun ”begraves levende” svarende til min oplevelse i ”Den cambodianske dreng” (s. 741) (bilag B, s. 2). Et tredje eksempel i Cutner (1959) er en forsøgspersons beskrivelse af at have mødt Stalin i sin oplevelse (s. 752), og hvor hun får indsigt om diktatorens lidelse og får medfølelse med ham svarende til, hvordan drømme-jeget får medfølelse med Hitler-daimonen i ”Hitler 1” (bilag C, s. 4).

Ovenstående er blot udvalgte eksempler på begrundelsen for min identificering af de valgte cases i specialet som paradigmatisk jævnfør Flyvbjerg (2010). Selvom beslutningen til dels er truffet på baggrund af intuition, hvilket man som nævnt ifølge Dreyfus & Dreyfus (1986) må forlade sig på, når det gælder identificeringen af paradigmatisk cases, er det samtidigt også som beskrevet i ovenstående vurderet ud fra tidligere psykedeliske terapeuters erfaring.

4.2.3 Subjektivitet i undersøgelsen

Casestudiet kan ifølge Diamond (1996) kritiseres for at være subjektivt, idet det mangler ”videnskabelige metoder”, der kan bruges til at: *”Begrænse tendenserne til at overføre sine forudfattede fortolkninger til data, i takt med at de indsamles.”* (s. 6). I specialet er der taget udgangspunkt i mine egne samt Alexanders beskrivelser af psykedeliske oplevelser, hvilket kun yderligere er med til at understrege subjektiviteten i undersøgelsen. Denne form for subjektivitet er ifølge Diamond (1996) en ”ødelæggende skavank”, fordi det ikke er i overensstemmelse med en objektivistisk videnskab (s. 6). Imidlertid er det heller ikke i den objektivistiske videnskabelige tradition, som specialet placerer sig i. Ifølge Bacon (1853) er subjektets tendens til at bekræfte sine forudfattede meninger ikke kun noget, der knytter sig til casestudiet, men det er et fundamentalt menneskeligt træk (i: Flyvbjerg, 2010, s. 478). Subjektiviteten i undersøgelsen kan yderligere forsvares ved at pege på Flyvbjergs (2010) argument for, at den mest avancerede form for forståelse inden for et område opnås ved, at forskeren placerer sig i den kontekst, som denne studerer. Denne påstand tager udgangspunkt i studier af fænomenologien for læring, hvor det fremgår, at kontekstafhængig viden er nødvendig for, at mennesker kan: *”Udvikle sig fra regelbundne begyndere til helbefarne eksperter”* (Flyvbjerg, 2010, s. 466). Beslutningen om at tage udgangspunkt i egne samt en bekendts oplevelser som casemateriale i dette speciale kan således forsvares ud fra fænomenologiske studier om, at det kun er gennem erfaring med enkelttilfælde, at

det er muligt at bevæge sig fra begynder til ekspertstadiet (Flyvbjerg, 2010). At forskeren i dette speciale selv er placeret i den kontekst, der undersøges, kan således forstås som en mulighed for at nå frem til en mere avanceret form for viden end blot regelbaseret viden, da forskeren (jeg) har en tættere kontakt med den virkelighed, der undersøges jævnfør Flyvbjerg (2010). Jeg er med andre ord mere bekendt med fænomenet, der undersøges, fordi det er mine egne samt en nær vens beskrivelser af psykedeliske oplevelser, der tages udgangspunkt i.

4.2.4 Manglende variation i cases

I afsnit 2.1.5 fremgår det, at casene blandt andet er udvalgt på baggrund af deres forskelligartede natur ud fra Flyvbjergs (2010) princip om maksimal variation, da de fælles mønstre på tværs af forskellige typer af psykedeliske oplevelser således vil træde frem. Hvor mine egne oplevelser var foranlediget af psilocybinsvampe, var Alexanders første oplevelse induceret af ayahuasca og hans anden oplevelse af cacao og aktiv imagination. Dertil er casebeskrivelserne af varierende indhold (bilag). Imidlertid bør det bemærkes, at der er udvalgt to cases, der demografisk ligger tæt op ad hinanden, da de begge er mænd i slutningen af 20'erne, der er bosat i København, studerende – henholdsvis psykologi og filosofi – og som kender hinanden samt har fælles interesse i jungiansk dybdepsykologi. Ud fra dette perspektiv er der således en begrænset heterogenitet i casene – på trods af påstanden om det modsatte i afsnit 2.1.5. Den størst mulige variation i casene er således udelukkende baseret på forskellene i indholdet af oplevelserne samt typen af psykedelisk substans frem for demografi. Det ville have været mere i overensstemmelse med princippet om maksimal variation jævnfør Flyvbjerg (2010), hvis der var udvalgt cases med en større demografisk adspredelse i form af flere køn, større aldersforskelle, forskelligt uddannelsesniveau, livsfase og geografisk placering.

4.2.5 Egner casestudiet sig til at afprøve teorier?

Ifølge Flyvbjerg (2010) er det en almen kritik af casestudiet, at det ikke egner sig til at afprøve hypoteser, men derimod kun teoriudvikling (s. 473). I forlængelse af dette vil specialet således kunne kritiseres for at anvende casestudiet i en uhensigtsmæssig sammenhæng, da formålet med undersøgelsen netop er at afprøve såvel Jungs som Kalscheds teori i kontekst af psykedeliske oplevelser. Imidlertid kan denne gængse opfattelse forsvares, idet Eckstein (1975) hævder, at casestudiet egner sig mere til afprøvning end til udvikling af hypoteser. Ifølge Eckstein (1975) er casestudiet anvendelig på alle stadier af teoridannelsen, men særligt ved afprøvning af hypoteser, idet dette hænger sammen med spørgsmålet om generaliserbarhed, der er relateret til spørgsmålet

om caseudvælgelse (s. 80). Ifølge Eckstein (1975) giver ekstreme cases ofte mere information, fordi de inddrager flere aktører, basale mekanismer og dybereliggende årsager, hvorfor de egner sig bedre til at afprøve teorier. Imidlertid kan de valgte cases – som beskrevet i ovenstående – formentlig bedst kategoriseres som paradigmatisk cases, da det ”ekstreme” er almindeligt, når det kommer til psykedeliske oplevelser. Ud fra Eckstein (1975) ville det således have højnet undersøgelsens videnskabelighed, hvis casene havde været ekstreme. Til at forsvare dette bør det dog påpeges, at casene som beskrevet i ovenstående også indeholder ekstreme elementer, hvilket blandt andet kommer til udtryk med de voldsomme oplevelser i livmoderen, den cambodianske dreng, der begravnes levende og oplevelserne i Mauthausen (bilag B, s. 2; bilag C, s. 2).

4.2.6 Resultaternes generaliserbarhed

Generalisering er ifølge Kjøppe & Roald (2008) tæt forbundet med de kvalitative metoders videnskabelige legitimitet, da det ofte er en kritik, at det ikke er muligt at generalisere ud fra enkelttilfælde. Da generalisering må vurderes at være en forudsætning for videnskab, vil jeg ikke påstå, at det ikke har været formålet med specialet at have en grad af generaliserbarhed. Flyvbjerg (2010) har argumenteret for, at det findes muligt at generalisere ud fra selv én case, hvilket også er en tilsvarende position, som jeg placerer mig i med dette speciale. Særligt når det kommer til videnskabelig nytænkning kan et studie med kun enkelte cases være værdifuldt ifølge Flyvbjerg (2010). Dette speciale indgår i et spirende felt, der har behov for kreativ nytænkning og alternative perspektiver, så den psykedeliske forskning og terapi kan afspejle en del af den dybde og kompleksitet, som de substans-inducerede oplevelser indeholder. Selvom det som beskrevet i 4.2.4 kunne højne undersøgelsens generaliserbarhed ved at tilføje flere cases, har det ikke været mit primære formål med dette speciale, der i højere grad er et forsøg på at tilføje alternative perspektiver til det psykedeliske felt.

Dertil bør det bemærkes, at specialet i kraft af casematerialets arketyperiske indhold kan vurderes at have en højere grad af generaliserbarhed. Som det fremgår af analysen, indeholder de psykedeliske oplevelser symboler, der ud fra et jungiansk perspektiv stammer fra det kollektive ubevidste, der er et fællesmenneskeligt lag af psyken (se: 2.2.1). Det findes derfor muligt at argumentere for, at på trods af oplevelsernes kontekstbundne natur, så skildrer de nogle almene psykologiske mekanismer udtrykt gennem universelle symboler (se: 2.2.1). Denne påstand kan understøttes af lighederne mellem specialets casebeskrivelser og tematikker skildret i myter og eventyr samt den psykedeliske litteratur (se: 4.1.2, 4.1.7, 4.2.2).

4.3 Teoretisk kritik

Disse afsnit består af en kritisk diskussion af Kalscheds og Jungs teori.

4.3.1 Inkonsistensproblem i Kalscheds teori?

Som det fremgår af redegørelsen, er Kalscheds teori overvejende baseret på Jungs analytiske psykologi, men er samtidigt en eklektisk sammentækning af en lang række teoretikere fra forskellige dybdepsykologiske skoler (se: 2.2.2). Når det drejer sig om en sammentækning af divergerende psykologiske teorier, er det ifølge Køppe (2008) vigtigt at forholde sig kritisk til teorien ved at analysere de bagvedliggende antagelser samt videnskabsteoretiske ståsteder. Dette gøres for at vurdere afstanden mellem teorierne og det valgte erkendelsesobjekt, da en for stor afstand vil: *"Ophæve det præcise og afgrænsede erkendelsesobjekt og lade det fremtræde i en opløsende kalejdoskopisk gengivelse, som ikke har noget centrum."* (Køppe, 2008, s. 34). For at forsvare, at der er et præcist og afgrænset erkendelsesobjekt i Kalscheds teori, findes det således nødvendigt at sikre, at de af Kalsched anvendte dybdepsykologiske skoler har et foreneligt subjektsyn.

Decentreret psyke og delpersonligheder som fællestræk

Som det fremgår af redegørelsen, er det udover dette speciales omfang at gennemgå alle teoretikere, som Kalsched (1996) har ladet sig inspirere af. I stedet vil fællestrækkene ved de anvendte teorier påpeges. Fælles for de psykoanalytiske og jungianske teoretikere, som Kalscheds (1996) teori er baseret på, er, at de har en forståelse af psyken som grundlæggende adskilt mellem bevidsthed og det ubevidste. Dertil har alle retningerne en teori om delpersonligheder til fælles. Hvor de af Kalsched anvendte jungianske teoretikere anvender Jungs begreb om komplekser til at beskrive delpersonligheder, anvender psykoanalytikerne Freuds strukturmodel som eksempel på lignende adskilte lag af psyken. Ifølge den jungianske analytiker Ole Vedfelt kan overjeget i strukturmodellen betragtes som "forældre-delpersonligheder" og "det'et" som "barnlige delpersonligheder" (Vedfelt, 2000, s. 544). I objektrelationsteorien beskrives "indre objekter", der ifølge Vedfelt (2000) også er et begreb for delpersonligheder, der består af internaliserede objekter i form af omsorgspersoner og de tidlige relationelle mønstre med disse (s. 545). Selvom vægtningen i betydningen af disse begreber i teorierne er forskellige, kan de ifølge Vedfelt (2000) forstås at have det fællestræk, at de alle dækker over en form for delpersonligheder, der har til formål at hjælpe det komplekse psykiske system med at regulere sig selv (s. 549). Fælles for alle de anvendte teorier i Kalscheds Selv-beskyttende system er således, at de grundlæggende forstår subjektet som

decentreret, og de yderligere opdeler personligheden i en række delpersonligheder – om end med forskellige begreber til at beskrive fænomenet. Kalscheds sammentækning af forskellige teoretikere vurderes således at have en videnskabelig validitet på baggrund af det fælles subjektsyn, som alle de dybdepsykologiske retninger deler. Ved at alle teorierne deler et decentreret subjektsyn, undgås der herved at erkendelsesobjektet ophæves og fremtræder som en ”kalejdoskopisk gengivelse” uden centrum jævnfør Kjøppe (2008, s. 34).

Forståelsen af det ubevidste som grundlæggende forskel

Dette er imidlertid en overfladisk analyse og ved at dykke mere ned i teoriernes baggrund, vil der også afsløres mere markante forskelle. Det er udover dette speciales rammer at lave en dybdegående analyse af teoriernes forudsætninger, men den mest markante forskel bør påpeges, hvilket er i forståelsen af det ubevidste. Hvor det ubevidste udelukkende afstedkommer af individets personlige biografi i de psykoanalytiske teorier, har det også et arketyrisk lag i Jungs analytiske psykologi, der muliggør forbindelse til såvel erfaringer og traumer fra et fællesmenneskeligt lag af psyken (se: 2.2.1). Som nævnt er det specialets standpunkt på baggrund af Vedfelts (2000) analyse, at Kalscheds teori ikke lider af et alvorligt inkonsistensproblem, da alle de anvendte teoretikere har et decentreret subjektsyn til fælles og anser psyken som opdelt i delpersonligheder. En mere grunddig analyse af teoriernes forudsætninger er til gode for yderligere videnskabsteoretisk understøttelse af denne position.

4.3.2 Akademiske udfordringer ved Jungs analytiske psykologi

Jungs beskrivelser af den analytiske psykologi indeholder jævnligt uklarheder og tvetydigheder, hvilket, han selv mente, er i overensstemmelse med psykens dualitet: *”I strive consciously and deliberately for ambiguity of expression, because it is superior to unequivocalness and reflects the nature of life.”* (Jung, 1975, s. 70). Udfordringer forbundet med definitionerne på de jungianske grundbegreber kan således forstås som et forsøg fra Jung på at indfange psykens kompleksitet i sin teori. At Jung har beskrevet sine begreber med selvmodsigelser og tvetydigheder har således den konsekvens, at jeg har måttet foretaget en selektion og tolkning i anvendelsen af jungianske begreber i dette speciale, så deres betydning fremstår mere entydige og klare. Imidlertid er jeg ikke eksplicit omkring denne selektion i specialet, hvilket må vurderes at være en udvælgelsesbias. Den jungianske analytiker June Singer præsenterer Jung som en brobygger mellem videnskabens intellektuelle abstraktioner og direkte intuitiv erfaring med spirituelle oplevelser på en måde, der fremstår paradoksal og utilpasset vores kulturs præference for præcis logik (Hill, 2019, s. 30). Med

dette in mente kan de akademiske udfordringer i Jungs teori pege på de begrænsninger, som den moderne videnskab har med hensyn til at beskrive den spirituelle dimension af tilværelsen.

4.4 Delkonklusion

I specialets diskussion reflekterer jeg kritisk over undersøgelsens analyseresultater, metode og teori samt nuancerer og perspektiverer resultaterne i relation til problemformuleringen.

Analysen kan først og fremmest kritiseres for ikke at skelne tilstrækkeligt mellem de forskellige bevidsthedsniveauer i oplevelserne (4.1.1). Dertil kan der stilles spørgsmål ved betydningen af casepersonernes i forvejen jungianske orientering samt viden om symbolforståelse og erfaring med intuitive processer for indholdet af de psykedeliske oplevelser (4.1.2). Dertil diskuteres den terapeutiske værdi i kendskabet til dødsprocesser som arketypisk transformationssymbol i psykedeliske oplevelser (4.1.3). Dette efterfølges af en kritisk refleksion over betydningen af jeg-stabilitet for udfaldet af den psykedeliske oplevelse, idet denne ud fra caseeksemplerne i samspil med mængden af arketypiske materiale kan forudsige oplevelsens intensitet og graden af ubehag (4.1.4). Der knyttes dertil refleksioner til betydningen af de indre børn i oplevelserne som komplekser med en ”fælles følelsesladning”, således at de kan forstås at pege på traumer fra forskellige tidspunkter af livet, men hvis indhold har følelsesmæssige fællestræk (4.1.5). Yderligere diskuteres de dele af casebeskrivelserne, der peger på prænatale og transpersonlige lag af psyken, hvor det fremhæves, at det ud fra et jungiansk perspektiv er underordnet, om oplevelserne forstås konkrete eller symbolske, da de uanset hvad bør behandles ens, idet de kan betragtes som en psykisk realitet (4.1.6). Afslutningsvis eksemplificeres anvendeligheden af amplifikationsmetoden som integrationsredskab (4.1.7). Eksemplet demonstrerer, hvordan det er muligt at trække på den fællesmenneskelige erfaring, der gemmer sig i myternes symbolik, til at forstå indholdet af det ubevidste materiale, der præsenterer sig i psykedeliske oplevelser.

Rent metodisk kan specialet kritiseres for at være uklart omkring, hvorvidt de udvalgte cases er paradigmatiske eller ekstreme i en kontekst af udfordrende psykedeliske oplevelser (4.2.1). Det udledes, at casene bedst kan kategoriseres som paradigmatiske, hvilket der påpeges udfordringer ved (4.2.2). Blandt andet havde det i forlængelse heraf været mere hensigtsmæssigt at falsificere frem for at verificere i problemundersøgelsen (4.2.5). Dertil diskuteres både fordele og ulemper relateret til den høje grad af subjektivitet (4.2.3) samt manglende variation (4.2.4) i casene, idet der

tages udgangspunkt i mine egne samt Alexanders beskrivelser af psykedeliske oplevelser. Til sidst reflekterer jeg kritisk over resultaternes generaliserbarhed, hvor det påpeges, at det primære formål med specialet er at tilføje nye og alternative perspektiver til det psykedeliske felt frem for at vægte generaliserbarheden (4.2.6).

I den teoretiske kritik forholder jeg mig til Kalscheds brug af eklekticisme, hvor jeg argumenterer for, at teorien *ikke* lider af et inkonsistensproblem, om end dette forsvar er baseret på en overfladisk analyse med begrænset belæg (4.3.1). Afslutningsvis påpeger jeg akademiske udfordringer ved Jungs analytiske psykologi ved at henvise til kritikken af de tvetydigheder og uklarheder, som hans begreber kan have, men som Jung selv mente, er i overensstemmelse med psykens dualitet (4.3.2).

5. KONKLUSION

I dette speciale er det med udgangspunkt i to cases blevet undersøgt, *Hvordan Carl Gustav Jungs analytiske psykologi og Donald Kalscheds teori om det indre arketyperiske Selv-beskyttende system kan bidrage til integrationen af udfordrende psykedeliske oplevelser*. Analysestrategien er - inspireret af den abduktive metode - foretaget med brug af kreativ tankeudfoldelse, intuition og symbolforståelse.

Samlet set kan det ud fra problembehandlingen konkluderes, at det jungianske perspektiv og Kalscheds teori kan bidrage til integrationen af udfordrende psykedeliske oplevelser ved at tilbyde en forståelsesramme, der hjælper med at skabe mening i det indre mytopoetiske drama, der udgør det billedlige og narrative indhold af den psykedeliske oplevelse. Hvor Jungs analytiske psykologi tilbyder forklaringer på oplevelsens symbolske og arketyperiske indhold ved at pege på det fællesmenneskelige lag af psyken, som arketyperne udspringer fra, kan Kalscheds teori hjælpe med at få forståelse for de dissociative forsvar, der bryder ind ved traumatiske oplevelser i barndommen, og som individet kan få skabt kontakt med - samt eventuelt transformere - under eller efter en psykedelisk oplevelse. Det jungianske perspektiv tilbyder således en løsning på spaltningen mellem det menneskelige og det arketyperiske, mellem hverdagsbevidstheden og dybderne af det ubevidste.

Løsningen, der præsenteres i dette speciale, er en dramatisk fortælling om mødet med mørke kræfter, der fører til transformation af jeget og konstellationen af den positive side af Selvet, som

trækker personligheden mod en større helhed. Ved at have kendskab til Kalscheds teori vil den rejsende være bedre rustet til at møde de mørke dybder af psyken på en måde, der muliggør heling af traumer, så der kan komme fornyet kontakt til fraspaltede dele af personligheden, og så vi kan komme ud på den anden side som mere samlede individer. At have blik for den jungianske dybdepsykologi på denne måde i psykedeliske oplevelser kan baseret på specialets undersøgelse være en gavnlig forståelsesramme og dermed et brugbart integrationsredskab for både forskere og terapeuter inden for det psykedeliske felt, men også til alle andre, der begiver sig ud på indre – potentielt helende - rejser i dybderne af sjælens afkroge.

6. PERSPEKTIVERING

Målgruppen for dette speciale er både forskere inden for det psykedeliske felt, psykedeliske terapeuter samt psykologer og psykoterapeuter, der tilbyder psykedelisk integration til klienter, som har haft udfordrende oplevelser i ændrede bevidsthedstilstande. Mit ønske med specialet er ikke at tilbyde en erstatning for de nuværende forståelser, perspektiver og terapeutiske retninger, der er dominerende inden for den psykedeliske forskning og terapi, men det kan derimod betragtes som en tilføjelse til de af forskningen allerede anerkendte tilgange i et forsøg på at gribe erkendelsesobjektet an fra flere vinkler. Jung (1944) pegede ligeledes på vigtigheden af at bevare mange perspektiver inden for et forskningsfelt:

”It is important to have diversity of views and not only to pursue one-sided perspectives: “No line of research which asserted that its subject was ...a “nothing but” has ever made any contribution to knowledge.” (i: Papadopoulos, 2006, s. 48)

Jeg forsøger således ikke at foreslå, at Jungs analytiske psykologi og Kalscheds teori alene kan give komplette svar på udfordrende psykedeliske oplevelser eller traumer generelt. Teorierne er blot én af mange brugbare bidrag til en igangværende proces af undersøgelse, udforskning og integration, der bør følge psykedeliske oplevelser, hvis vi vil bevare noget af den dybde og kompleksitet, der karakteriserer disse indre rejser.

7. LITTERATURLISTE

* Tidligere anvendt litteratur på uddannelsen

Samlet anvendt selvvalgt litteratur til specialet: 1500 normalsider

Referencer:

- Aixalà, M.B., (2022). Psychedelic integration: *Psychotherapy for non-ordinary states of consciousness*. London: Synergetic Press
- Aixalà, M.B., dos santos, R.G., Hallak, J.E., y Bouso, J. C. (2018). *Psychedelics and personality*. *ACS Chemical Neuroscience*, 9(10), 2304-2306
- Adamson, S., Metzner, R. (1988). The nature of MDMA experience and its role in healing, psychotherapy and spiritual practice. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 10, 59-72
- Andersen, S. A. (2007). Kritisk realisme som perspektiv i socialt arbejde - en introduktion og forskningsoversigt (del 1 & 4) . Århus: Den Sociale Højskole i Aarhus. Arbejdsnotat.
- Barett, F. S., Preller, K.H. & kaelen, M. (2018). Psychadelics and Music: neuroscience and therapeutic implications. *Int Rev Psychiatry*, 30(4), 350-362 *
- Boell, S.K., Cecez-Kecmanovic, D. (2010). Literature reviews and the hermeneutic circle. *Australian Academic & Research Libraries*. 41(2), s. 129-144.
- Boland, A., Cherry, G. & Dickson, R. (2014). *Doing a Systematic Review: A Student's Guide* (2. udg.) (Kap. 1 & 2). London: SAGE Publications Ltd. *
- Breuer, J., Freud, S. (1956) *Studies on hysteria*. London: Hogarth
- Breeksema, J. J., Niemeijer, A. R., Krediet, E., Vermetten, E. & Schoevers, R. A. (2020) Psychedelic Treatments for Psychiatric Disorders: A Systematic review and Thematic Synthesis of Patient Experiences in Qualitative Studies. *CNS Drugs*, 34(9), 925-946 *
- Bouso, J.C., Pahano-Fontes, F., Rodriguez-Fornells, A., Ribeiro, S., Sanches, R., Crippa, J.A., Hallak, J.E., de Araujo, D.B, Riba, J. (2015). Long-term use of psychedelic drugs associated with differences in brain structure and personality in humans. *European neuropsychopharmacology*, 25, 483-492.
- Bouso, J.C., dos santos, R.G., Alcázar-Córcoles, M.A., Hallack, J.E.C. (2018). Serotonergic psychedelics and personality: a systematic review of contemporary research. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 87, 118-132.

- Campbell, J. (1988). *The Power of Myth*. New York: Anchor Books
- Carhart-Harris, R.L., Friston, K.J., (2010). The default-mode, ego-functions and free- energy: a neurobiological account of Freudian ideas. *Brain* 133, 1265e1283.
- Carhart-Harris, R.L., Leech, R., Hellyer, P.J., Shanahan, M., Feilding, A., Tagliazucchi, E., Chialvo, D.R., Nutt, D., (2014). The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Front. Hum. Neurosci.* 8, 20.
- Carhart-Harris, R.L., Erritzoe, D., Haijen, E., Kaelen, M., Watts, R., (2017). Psychedelics and connectedness. *Psychopharmacology* (Berlin).
- Carhart-Harris, R. L., Roseman, L., Haijen, E, Erritzoe, D., Watts, R., Branchi, I. & Kaelen M. (2018) Psychedelics and the essential importance of context. *J. Psychopharmacol*, 32(7), 725-731 *
- Cohen, I. (2017): Re-turning to Wholeness: The psycho-spiritual integration process of ayahuasca ceremonies in western participants from a Jungian perspective. California Institute of Integral Studies.
- Cutner, M. (1959). Analytic work with LSD 25. *The psychiatric Quarterly*, 33, 715-757
- Danermark, B., Ekström, M., Jakobsen, L., Karlsson, J.C. (2002). Chapter 4: Generalization, Scientific Inference and Models for an Explanatory Social Science. I: Danermark, B., Ekström, M., Jakobsen, L., Karlsson, J.C. *Explaining Society. Critical realism in the social sciences*. New York. Routledge.
- De Vaus, D. (2001). *Research design in social research*. Sage Publications
- Diamond, J. (1996, November 14). The roots of radicalism. *The New York Review of Books*, pp. 4-6.
- Dreyfus, H., & Dreyfus, S. (with Athanasiou, T.). (1986). *Mind over machine: The power of human intuition and expertise in the era of the computer*. New York: Free Press.
- Eckstein, H. (1975). Case study and theory in political science. In F. J. Greenstein & N. W. Polsby (Eds.), *Handbook of political science* (Vol. 7, pp. 79-137). Reading, MA: Addison-
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Fadiman, J. (2011). *The psychedelic explorer's guide: safe, therapeutic and sacred journeys*. South Paris: Park Street Press.
- Franquesa, A., Sainz-Cort, A., Gandy, S., Soler, J., Alázar-Corcoles, M.A., Buoso, J. C. (2018). Psychological variable implied in the therapeutic effect of ayahuasca: A contextual approach. *Psychiatry Research*, 264, 334-339

- Flyvbjerg, Bent. (2010). Fem misforståelser om casestudiet. In *Kvalitativemetoder: En grundbog.*, eds. Svend Brinkmann, Lene Tanggaard. Kbh: Hans Reitzels Forlag.
- González, D., Carvalho, M. C., Cantillo, J., Aixala, M.B. Farré, M. (2019). Potential use of ayahuasca in grief therapy. *Omega*, 79(3), 260-285
- Griffiths, R. R., et al. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Psychopharmacology*. 22(6): 621–632 *
- Griffiths, R. R., et al. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology*. 218(4): 649–665 *
- Grinspoon, L., Bakalar, J.B. (1979). *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York: Basic Books, Inc. Publishers
- Grob, C.S., Bravo, G. (2019). Psychedelics and Psychiatry: A New Treatment Model for the 21st Century. I: Winkelman, M.J., Sessa, B, (red). *Advances in Psychedelic Medicine: State-Of-the-Art Therapeutic Applications*. ABC-CLIO.
- Grof, S. (1975). Realms of the human unconscious: *Observations from LSD research*. New York: Viking Press.
- Grof, S. (2019). *The Way of the Psychonaut: Encyclopedia For Inner Journeys (Volume One)*. Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS). Kap V , 313-355 *
- Hamilton, A., L. (2018): Ayahuasca and the Treatment of Depression and Addiction: A Depth Perspective. Pacifica Graduate Institute.
- Hartogsohn, I. (2016) Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology, *Journal of Psychopharmacology*, Vol. 30(12) 1259–1267 *
- Hill, S.J. (2019): Confrontation with the unconscious: Jungian depth psychology and psychedelic experience. London: Aeon Books Ltd
- Isbell H. (1959). Comparison of the reactions induced by psilocybin and LSD-25 in man. *Psychopharmacologia*. 1959; 1:29–38. [PubMed: 14405870]
- Johnson, M., Richards, W., & Griffiths, R. (2008) Human hallucinogen research: guidelines for safety. *J psychopharmacol*, 22(6), 603-20. *
- Jensen, J.C. (2018): From self to Self and Back: Transformation through Psychedelically Occasioned Mystical Experience. Pacifica Graduate Institute.

- Jung, C.G. (1907): The psychology of dementia praecox. *The collected works of C.G. Jung* (1966, Vol. 3, para. 82)
- Jung, C.G. (1912): The theory of psychoanalysis. *The collected works of C.G. Jung* (1966, Vol. 4, para. 217)
- Jung, C.G. (1913): Appendix four: On the doctrine of complexes. *The collected works of C.G. Jung* (1973, Vol. 2, s. 598-604)
- Jung, C.G. (1921a). Definitions. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1976 (Vol. 6, s. 408-486)
- Jung, C.G. (1921b): The therapeutic value of abreaction. *The collected works of C.G. Jung* (1966, Vol. 16, s. 129-138)
- Jung, C.G. (1926): Spirit and life. *The collected works of C.G. Jung* (1969, Vol. 8, s. 319-337)
- Jung, C.G. (1929). The aims of psychotherapy. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1966 (Vol. 16, s. 36-52)
- Jung, C.G. (1931). The structure of the psyche. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 8, s. 139-158)
- Jung, C.G. (1934a). Basic postulates of analytical psychology. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 8, s. 338-357)
- Jung, C.G. (1934b). Archetypes of the collective unconscious. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 9, part 1, s. 3-41)
- Jung, C.G. (1939a). On the psychogenesis of schizophrenia. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1972 (Vol. 3, s. 233-249)
- Jung, C.G. (1939b). Conscious, unconscious, and individuation. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 9, s. 275-289)
- Jung, C.G. (1940a). The psychology of the child archetype. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 9, part I, s. 151-181)
- Jung, C.G. (1940b). The meaning of individuation (S. Dell, Trans.). *The integration of personality* (s. 3-29). London: Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C.G. (1942). A psychological approach to the dogma of the trinity. I: *The collected works of C.G. Jung*, 1969 (Vol. 11, s. 139-158)
- Jung, C.G. (1944). Psychology and alchemy (R.F.C. Hull, Trans.; G. Adler, Series Ed.). I: *The collected works of C.G. Jung*, 1953 (Vol. 7). Princeton University, N.J: Princeton University Press.

- Jung, C.G (1947): On the nature of the psyche. *The collected works of C.G. Jung* (1969, Vol. 8, para. 383-407, s. 199-234)
- Jung, C.G. (1949). The psychology of the child archetype. I: *The collected works of C.G. Jung, 1969* (Vol. 9, para. 278-289)
- Jung, C.G (1951). Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. I: *The collected works of C.G. Jung, 1969* (Vol. 9, part 2)
- Jung, C.G (1952). Synchronicity: An acausal connecting principle. I: *The collected works of C.G. Jung, 1969* (Vol. 8, s. 417-451)
- Jung, C. G. (1955). The conjunction. I: *The collected works of C.G. Jung, 1970* (Vol. 14, s. 531-553)
- Jung, C.G. (1964). Mødet med det ubevidste. I: *Jung, C.G. & Von Frans, M.L., Mennesket og dets symboler* (s. 18-103). København: Bonniers Bøger
- Jung, C.G. (1975). Letter to R.J. Werblowsky, June 17, 1952 (R. Hull, Trans.). I: G. Adler & A. Jaffe (Eds.), *C.G. Jung Letters* (Vol. 2, 1951-1961, s. 69-70). Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1976). The visions seminars (Vol. 1)
- Kalsched, D. (1996). *The inner world of trauma: Archetypical defenses of the personal spirit*. New York: Routledge
- Kalsched, D. (2013a). *Trauma and the soul: A psycho-spirituel approach to human development and its interruption*. New York: Routledge
- Kalsched, D. (2013b). Encounters with “Dis” in the Clinical Situation and in Dante’s *Divine Comedy*. *Psychoanalytic Inquiry*, 33: 479–495
- Kalsched, D. (2017). Trauma, innocence and the core complex of dissociation’. *Journal of Analytical Psychology*, 62, 4, 474–500.
- Kalsched, D. (2020). Opening the closed heart: Affect-focused clinical work with the victims of early trauma. *Journal of Analytical Psychology*, 65, 1, 136–152
- Ka-Tzetnik 135633 (1989). Shivitti: A vision. Harper & Row, Publishers, inc.,
- Kuhn, T. S. (1987). What are scientific revolutions? In L. Kruger, L. J. Daston, & M. Heidelberger (Eds.), *The probabilistic revolution, Vol. 1: Ideas in history* (s. 7-22). Cambridge, MA: MIT Press.
- Køppe, S. (2008). En moderat eklekticisme. *Psyke & Logos*, 29, 15-35. *
- Køppe, S., Roald, T. (2008). Generalisering i kvalitative metoder. *Psyke & Logos*, 29, 86-99

- Ly, C., Greb, A. C., Cameron, L.P., Wong, J. M, Barragan, E.V., *et al.* (2018). Psychedelics promote structural political views after psilocybin for treatment-resistant depression. *Journal of psychopharmacology*, 32(7), 811-819
- Mahr, G., Sweigart, J. (2020): Psychedelic Drugs and Jungian Therapy. *Journal of Jungian Scholarly Studies*, Vol. 15, No. 1, 2020
- Mesell, C., Summer L., Bonde, L.O., Beck, B.D., Stenbæk, D.S., (2022): Music programming for psilocybin-assisted therapy: Guided Imagery and Music-informed perspectives. *Frontiers in psychology*. 10.3389/fpsyg.2022.873455/full
- Millière R, Carhart-Harris R.L., Roseman L, Trautwein F-M, Berkovich- Ohana A. (2018): Psychedelics, meditation, and self-consciousness. *Front Psychol.* 9:1475. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01475
- Mojeiko, V. (2007). Psychedelic emergency services: Report for Burning Man 2007. *MAPS Bulletin.* 17(3), 15-17
- Morgan, C. J., Muetzelfeldt, L., Muetzelfeldt, M., Nutt, D. J., and Curran, H. V. (2010). Harms associated with psychoactive substances: findings of the UK National Drug Survey. *J. Psychopharmacol.* 24, 147–153. doi: 10.1177/0269881109106915
- Neumann, E. (1954). *The origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton University Press
- Neumann, E. (1955). *The Great Mother: An analysis of the archetype*. Princeton: Princeton University Press
- Neumann, E. (1976). *The Child*. New York: Harper Colophon Books.
- Newland, C.A. (1962). *My Self and I*. New York: Coward McCann, Inc.
- Nichols, D.E. (2016). Psychedelics. *Pharmacological Reviews.* 68: 264–355.
- Nour, M.M., Evans, L., Nutt, D., Carhart-Harris, R.L. (2016). Ego-Dissolution and Psychedelics: Validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI). *Front. Hum. Neurosci.* 10:269.
- Odorisio, D.M. (2014). The alchemical heart: A Jungian Approach to the Heart Center in the Upanishads and in Eastern Christian Prayer. *International Journal of Transpersonal Studies.* 33(1), 2014, pp. 27-38
- Olsen, J. & Gjerding, A. (2018). Modalities of Abduction: A Philosophy of Science-Based Investigation of Abduction. *Human Arenas.* 2, 129–152
- Oram, M. (2018). *The trials of Psychedelic Therapy: LSD Psychotherapy in America*. Baltimore (Maryland), Estados Unidos: Johns Hopkins University Press. *

- Palladino, L. (2009). *Vine of soul: A phenomenological study of ayahuasca and its effect on depression* (Doctoral dissertation). Retrieved from ProQuest Dissertation and Theses database. (UMI No. 3388648)
- Papadopoulos, R. K. (2006). The Jung's Epistemology and Methodology. I: Papadopoulos, R. K., *The Handbook of Jungian Psychology* (s. 7-54). New York: Routledge
- Palhano-Fontes, F., Andrade, K., Tofoli, L.F. *et al.*, (2015). The psychedelic state induced by ayahuasca modulates the activity and connectivity of the Default Mode Network. *PLoS ONE*, 10(2), e0118143
- Pollan, M. (2019). *Din foranderlige bevidsthed. Den nye videnskab om psykedeliske stoffer*. Århus: Klim.
- Powis, T. G., Cyphers, A. Gaikwad, N.W., Grivetti, L., & Cheong, K. (2011). Cacao use and the San Lorenzo Olmec. *Pnas vol. 108 No. 2*. New Haven: Yale University
- Richards, W.A. (2015). *Sacred Knowledge: Psychedelics and Religious Experiences*. New York: Columbia University Press.
- Rosenberg DE, Isbell H, Miner EJ, Logan CR (1964). The effect of N, N-Dimethyltryptamine in human subjects tolerant to lysergic acid diethylamide. *Psychopharmacologia*. 1964; 5:217–227. [PubMed: 14138757] *
- Ronnberg, A. & Martin, K. (2022). *The Book of Symbols: Reflections on Archetypal Images*. London: Taschen
- Rowan, J. (1987). *The Horned God: Feminism and Men as Wounding and Healing*. New York: Routledge
- Russ, S.L., Carhart-Harris, R., Maruyama, G., Elliott, M.S. (2019). States and Traits Related to the Quality and Consequences of Psychedelic Experiences. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*. 6(1), pp. 1–21
- Sandison, R. (1954). Psychological aspects of the LSD treatment of the neuroses. *Journal of Mntal Science*, 100, 508-515
- Sandison, R. (1959). The role of psychotropic drugs in individual therapy. *Bulletin of World Health Organization*, 21, 495-503
- Sandison, R. (2001). *A century of psychiatry, psychotherapy and group analysis: A search for integration*. London: Jessica Kingsley
- Speth, J., Speth, C., Kaelen, M., *et al.* (2016). Decreased mental time travel to the past correlates with default-mode network disintegration under lysergic acid diethylamide. *Journal of Psychopharmacology*, 30(4), 344-353

- Stein, M. (2014): *Minding the Self – Jungian meditations on contemporary spirituality*. New York: Taylor & Francis Ltd
- Stenbæk, D. S., Madsen, M. K., Ozenne, B., Kristiansen, S., Burmester, D., Erritzoe, D., et al. (2020). Brain serotonin 2A receptor binding predicts subjective temporal and mystical effects of psilocybin in healthy humans. *J. Psychopharmacol.* 35, 459–468. doi: 10.1177/0269881120959609 *
- Stenbæk, D.S., Poulsen, S., Doss, M., Beckman, M. (2023): The psychotherapeutic framing of psychedelic drug administration. *Frontiers Media SA*. doi: 10.3389/978-2-83251-627-0
- Stolaroff, M. (1993). Using psychedelics wisely. *Gnosis*, 26.
- Strassman, R. (1984). Adverse reactions to psychedelic drugs: A review of the literature. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 172(10), 577-595
- Studerus, E., Komater, M., Hasler, F., and Vollenweider, F. X. (2011). Acute, sub- acute and long-term subjective effects of psilocybin in healthy humans: a pooled analysis of experimental studies. *J. Psychopharmacol.* 25, 1434–1452. doi: 10.1177/0269881110382466
- Swank, M. (2020): *Mercurius Ubiquitous: A Jungian Approach to Psychedelic Therapy*. University of Essex, Colchester, UK
- Swanson, L.R. (2018). Unifying Theories of Psychedelic Drug Effects. *Frontiers in Pharmacology*. 9:172
- Søndergaard A, Madsen MK, Ozenne B, Armand S, Knudsen GM, Fisher PM and Stenbæk DS (2022) Lasting increases in trait mindfulness after psilocybin correlate positively with the mystical-type experience in healthy individuals. *Front. Psychol.* 13:948729. doi: 10.3389/fpsyg.2022.948729
- van Amsterdam, J., Opperhuizen, A., and van den Brink, W. (2011). Harm potential of magic mushroom use: a review. *Regul. Toxicol. Pharmacol.* 59, 423–429. doi:10.1016/j.yrtph.2011.01.006
- Vedfelt, O. (2012). *Din guide til drømmenes verden*. København: Gyldendal

Vedfelt, O. (2000). *Delpersonligheder, objektrelationer og kybernetisk netværksteori*. *Psyke & Logos*, 2000, 21, 542-563

Wagner, M. T., Mithoefer, M.C., Mithoefer, A.T., *et al.*, (2017). Therapeutic effects of increased openness: Investigating mechanisms of action in MDMA-assisted psychotherapy. *Journal of Psychopharmacology*, 31(19), 967-974

Williams, M. (1963). The indivisibility of the personal and collective unconscious. *Journal of analytical psychology*, 8 (s. 45-50)

Wolbach AB Jr. Miner EJ, Isbell H. Comparison of psilocin with psilocybin, mescaline and LSD-25. *Psychopharmacologia*. 1962; 3:219–223. [PubMed: 14007905]

Yin, R. K. (2011). Applications of case study. ResearchSage. (kapitel 1, s. 1-19)

8. BILAG

Bilag A: Mødet med dragen

Case: Emil

Dosis: 2g psilocybinsvampe

Kort tid efter indtagelse af svampene har jeg en oplevelse af, at jeg sidder på en bjergtop hos en mandlig munk med langt hvidt skæg samt en kvindelig shaman. Jeg har en fornemmelse af, at de er ved at forberede mig på noget.

Del 1: Afgang fra shamanen og munken

Jeg tager afsked med shamanen og munken, da det er tid til at møde en drage, som de viser mig holder til i den fjerne ende af den bjergkæde, som vi befinder os i. Den har en skat, der tilhører mig. Shamanen giver mig en svamp med til at indtage foran indgangen til dragehulen. Hun siger, at den vil hjælpe mig. Munken minder mig om, at jeg vil få brug for min meditationspraksis: "Husk din praksis – du vil få brug for den. Vend tilbage til vejtrækningen som dit anker, når bølgerne bliver høje og fortvivlelsen rammer."

Del 2: Indgangen til dragens hule

Jeg er ved foden af dragebjerg. Der fører en sti op til en kæmpemæssig port i bjerget. Hundredevis - hvis ikke tusindevis - af skeletter og rådne lig ligger på hver side af stien. Idet jeg indtager svampen, går det op for mig, at jeg bliver nødt til at dø for at kunne møde dragen. Jeg lægger mig ned og giver mig hen til processen. Liggende på sorte vulkansten blandt skeletter, rådne lig og en forfærdelig stank forårsaget af en kombination af ligene og svovlen fra vulkanen, rådner jeg langsomt væk, så jeg til sidst blot er ét anonymt skelet blandt de andre... Efter noget tid genfødes jeg på ny og udforsker med nysgerrighed, forundring og latter min nye krop. Efter jeg er blevet bekendt med den, går turen videre mod dragens hule.

Del 3: Mødet med dragen

Inde i hulen møder jeg dragen i mørket. Jeg fornemmer, at den svæver rundt om mig flere gange, og jeg mærker stor frygt. Det isner ned ad ryggen. Jeg kan ikke se den dog. Efter noget tid stopper dragen op og vender dens gigantiske hoved mod mig. I mørket kan jeg se dens brændende gule øjne og sorte skæld. Jeg er rædselsslagen, men bevarer roen ved at holde vejtrækningen i maven. Der er også en kontakt til lokalet, som jeg ligger i samt en vished om, at jeg kan stoppe oplevelsen ved at åbne øjnene. Min fornemmelse er, at skatten er i dragens mave. Jeg tager mod til mig, kigger den lige i øjnene og siger: "Du er ikke en rigtig Gud!" Dragen fnyser ad mig. Mig: "Hvis du var en rigtig gud, så ville du kunne sluge mig hel, uden jeg kom noget til." Dragen: "DET KAN JEG SAGTENS! DET HAR JEG GJORT FØR." Mig: "Så bevis det." Dragen sluger mig hel.

Del 4: I dragens mave

Jeg er i dragens mave. Det er hvidt og tåget. Jeg møder mig selv på 10 år og omfavner ham. Det må være skatten, som jeg leder efter. Han fortæller, at Emil 4 år også er hernede et sted. Mit 10-årige jeg har hørt ham græde og råbe: "Hvorfor skændes i?? Mor og far, hvorfor skændes i altid??" Igen og igen og igen. Jeg tager Emil 10 år i hånden, og sammen leder vi efter Emil 4 år...

Perspektivet skifter nu, så jeg er Emil 4 år, der råber grædende igen og igen: "Hvorfor skændes i mor og far?? Stop med at skændes!" Jeg vandrer hvileløst rundt, men ser pludseligt to skikkelser i det fjerne. Jeg går hen imod dem og ser to ældre versioner af mig selv – Emil 10 år og Emil 27 år. De omfavner mig begge, og jeg mærker en tryghed og ro.

Del 5: Befrielse fra dragens mave

Perspektivet skifter tilbage til mig selv som voksen, og jeg sidder med de to yngre versioner af mig selv i en hvid tåge i dragens mave. Jeg ved, at vi skal ud igen, og jeg ved, at noget i mig ved hvordan, men jeg kan ikke komme i kontakt med den del. Jeg husker munkens råd og vender mig mod min praksis. Jeg sætter mig og mediterer. Efter længere tids meditation på åndedrættet går det pludseligt op for mig, at jeg kan kommunikere med dragen. Jeg siger til den: "Enhver kan sluge mennesker hele, men kun en rigtig gud kan spytte dem ud uskadte." Dragen: "DEN FALDER JEG IKKE FOR. I BLIVER I MAVEN" Emil: "Hvorfor dog? Hvis du er så almægtig, som du påstår, så kam du jo altid spise os igen eller brænde os eller knuse os, hvis vi prøver på at stikke af. Vi er ingen trussel." Dragen kaster os alle tre op for at bevise dens magt.

Del 6: Befrielse af dragen

Vi står nu i dragens hule og kigger den igen i øjnene. Dragen: "DET VAR NOK SJOV FOR NU. NU SPISER JEG JER - DENNE GANG IKKE HELE." Jeg siger: "Men det har du jo ikke lyst til. Du kan ikke bilde mig ind, at du har slugt og opbevaret den ene Emil i 17 år og den anden i 24 år uskadte uden grund. De betyder jo noget for dig. Du har reddet dem og beskyttet dem fra de giftige omstændigheder, som de levede under. For det er jeg dig dybt taknemmelig. Hvad siger du til at prøve at blive båret af mig, ligesom du har båret på dem så længe? Dragen skrumper, så den bliver på størrelse med en hånd, og jeg sluger den hel. Den forbliver i noget tid i min mave, men bryder til sidst ud fra maveregionen (solar plexus) og flyver væk i horisonten som en smuk asiatisk sølvdrage.

Del 7: Hjemrejse

Efter lang tid med uklarhed omkring, hvad der nu skal ske, vender jeg mig til meditationspraksissen igen. Det kommer til mig intuitivt, at vi skal hjem til byen. Hjem til kvinden og barnet, der venter på os. På vej gennem bjergene vinker jeg farvel til munken og shamanen, der står oppe ved deres hule. Der står en enhjørning klar for foden af bjerget, og vi sætter os alle tre op på den. Hjemrejsen er lang, og vi stopper to gange. Første gang fordi Emil 10 år bliver vred og ked af det over omstændighederne i sit hjem. Jeg trøster ham og fortæller, at det ikke burde have været sådan. Senere bryder Emil 4 år sammen, hvor intense følelser afreageres. Følelser af afmagt, fortvivlelse, vrede, frustration, raseri. Jeg trøster ham og holder ham tæt ind til hjertet, der gør ondt af sorg.

Del 8: Hjemme igen

Jeg ridder ind i byen om natten. Vi er alle tre trætte. En kvinde, der ligner min kæreste, venter oppe med et lille barn på mig. Vi omfavner hinanden, og jeg tager barnet i mine arme og introducerer Emil 4 år og Emil 10 år. Vi lægger os alle i en samlet flok i sengen. Jeg tænker, at det er et stort ansvar at skulle tage sig af de her sårede børn. Jeg bliver mindet om, at jeg ikke er alene, og kigger over på min kæreste og holder hendes hånd.

Besøg fra far

Mens jeg ligger i sengen åbnes en lysende portal i loftet. En mand i hvide klæder træder frem og viser mig en trappe op imod lyset. Jeg går op ad trappen og ser min far for enden. Han fortæller mig, hvor stolt han er af mig, og hvor ked af det han er over, at han ikke kunne tage sig ordentligt af

Emil 4 år og Emil 10 år dengang. At det var hans ansvar. Jeg tilgiver ham og omfavner ham. Vi græder begge. Jeg fortæller ham, at jeg ved, at han gjorde alt det, som han var i stand til vi tager afsked, og jeg lægger mig tilbage til familien.

Rejsen føles afsluttet efter cirka 5 timer. Jeg tager bindet fra øjnene og sætter mig, tegner og skriver ned

Bilag B: Den cambodianske dreng

Case: Emil

Dosis: 3g psilocybinsvampe

Slanger

Jeg oplever ca. 20 minutter efter indtagelse af svampene, at det begynder at regne med slanger, indtil jeg er begravet af dem. Jeg mærker voldsom frygt og ubehag, som jeg giver mig hen til. Jeg får lyst til at vride mig i takt med intense fornemmelser bevæger sig rundt i kroppen – som vokseværk eller slangerne, der spiser mig -, men jeg forsøger at ligge helt stille og være med fornemmelserne. Jeg erindrer Jackass-scenen, hvor de laver en ”prank” med en, hvor de kaster ham ned i en grav med slanger. Jeg tænker over, hvor meget det må have traumatiseret ham. Jeg mærker en kraftig opadgående energi fra rod-chakraet (halebenet), der går op ad ryggraden. En stor sort slange bevæger sig ud af min mund, hvorefter den vender sig om og kigger mig i øjnene. Slangen fortæller mig om indholdet af denne rejse som en form for forberedelse. Den fortæller, at jeg vil genopleve min fødsel, og at det vil blive ubehageligt.

.

(...)

Ørnemanden:

Dette efterfølges af en sekvens, hvor jeg får ørnevinger og flyver som en ørnemand henover jorden. Jeg får en indsigt om forbindelsen mellem ørnen og slangen, der er meget vigtig. Noget med at have besiddelse af begge kvaliteter.

Auf og bassinet

Jeg er tilbage i det underjordiske tempel fra drømmen d. 30/622 med de fire kvadratiske bassiner og Auf (den egyptiske Gud Rar om natten). Jeg skal igen lade mig falde ned i en pøl, som jeg oplevede til en session hos Anders (terapeut). Jeg synker langsomt ned i det mørke dybe vand og går i opløsning – ligesom det skete hos Anders.

Hjortemanden

Efter en periode med skiftende billeder og sekvenser, som jeg ikke kan genkalde, mærker jeg en ekspansion i toppen af mit hoved. Det føles som om, at der vokser to geværer ud, og jeg bliver til hjortemanden fra drømmen d. 13/6-22. Jeg føler mig stor og magtfuld, og jeg går som en kæmpe rundt i skoven. Træerne er bittesmå under mine hove. Mine geværer er store og stiger op i universet.

(...)

Den forfærdelige livmoder:

Jeg ligger nu i fosterstilling, og jeg har på en eller anden måde fået pakket mig selv tæt ind i et lagen (i den fysiske verden). Det er klaustrofobisk, kvælende, smertefuldt og voldsomt ubehageligt. Jeg genkender det fra at ligge i min mors mave. Der er blod, sekreter, slim, afføring samt kemiske giftstoffer, som jeg kan fornemme samt smage og lugte. Jeg er paralyseret, og jeg husker mig selv på at have tillid, give slip og være åben (mantra for den psykedeliske oplevelse til at berolige mig selv). Jeg må flere gange berolige min vejtrækning, da den bliver meget hurtig og overfladisk. Samtidigt forsøger jeg at acceptere, at jeg kun kan få meget lidt ilt. Jeg er tæt på at panikke og forsøge at bryde ud, men bevarer roen i alt fortvivlelsen og ubehaget.

Den cambodianske dreng

Mens jeg ligger i fosterstilling, går det pludseligt op for mig, at jeg ikke længere er et foster, men et barn på ca. 9 år, der ligger i en lille trækasse. Jeg har et asiatisk udseende. Det går op for mig, at jeg er begravet levende i denne kasse, og jeg er ved at blive kvalt. En stemme fortæller mig, at det er en reinkarnation fra mit tidligere liv, og hvis jeg betvivler dette senere, bør jeg læse "Life Cycles" af Christopher M. Bache. Jeg oplever da at blive hentet af nogle mænd i en lastbil i Cambodia (tror jeg), hvorefter jeg om natten bliver kørt et sted hen, hvor de beder mig lægge mig i en lille kasse. Rystende lægger jeg mig ned krøllet sammen i fosterstilling, hvorefter de lægger låg på og sømmer den til. Mit højre kraveben er i spænd, og jeg tror, at det er brækket eller revet af led.

Jeg bliver kastet ned i jorden og mærker med tunge dunk, hvordan der kastes jord på mig. Jeg ligger længe hjælpeløs, ensom og ulykkelig, imens jeg langsomt kvæles, idet ilten slipper op.

Det går op for mig, at jeg har befriet den cambodianske drengs sjæl ved at bevidne hans tragiske og brutale skæbne. Jeg hører barnelatter og ser ham forsvinde ud i lyset. Jeg får frigjort mig fra fosterstillingen under lagenet og trækker vejret frit som aldrig før. En indre stemme gentager: "LIVET ER TIL DIG, NYD DET!"

(...)

Tilbage i livmoderen

Med udmattelse finder jeg mig selv tilbage i livmoderen (pakket ind i lagenet). Jeg får indsigt i, at jeg er helt alene, og der er ingen emotionel kontakt til mor. Jeg får absolut ingen omsorg i maven. Jeg spørger min kæreste, om hun vil lægge en hånd på mig. Jeg mærker kontakten og omsorgen, imens en stemme gentager: "Det var det, som jeg manglede. Det var det, som jeg manglede." Nærhed og kontakt. Intimitet. (...) Hun føles kæmpestor og jeg lillebitte – som et spædbarn. Jeg takker min kæreste for støtten, og hun rejser sig og går væk. Jeg oplever det nu som at være i armene på Moder Jord (Gaia), og jeg drikker mælk af hendes bryst. Det smager skønt og fylder mig med vitalitet. Hun har Anjas (en veninde) ansigt og stemme. Hun smiler til mig, og hun siger blidt og legende: "Der er rigeligt, hvor det kom fra."

Afslutning

Jeg dufter Sofies mad, som hun er ved at lave i køkkenet. Jeg fyldes af en sult og appetit, som aldrig før. Hun laver en omelet med spinat og feta. Jeg spørger, om hun vil lave en til mig også. Det vil hun gerne. Jeg tegner mandala og spiser dernæst det mest vidunderlige måltid ude i solen med udsigt til naturen og med sofie ved min side. Jeg siger: "Maden er præcis, som den skal være, dette øjeblik med alt, hvad det indebærer er perfekt. Jeg har alt, hvad jeg skal bruge lige her. Jeg kunne ikke ønske mig andet eller mere. Livet er vidunderligt." Jeg er dybt taknemmelig for Sofie, for livet, for rejsen. For at vi følges ad og er der for hinanden. Jeg kunne ikke i min vildeste fantasi have drømt om noget så smukt.

Bilag C: Hitler 1

Case: Alexander

Dosis: 2 glas ayahuasca

(...)

Nu var der kun ét skridt tilbage, nemlig fællesritualet for at ære 'medicinen' og rodfæste ceremoniens intention en sidste gang. Jeg tog glasset til munden drak det hele i en stor tår, den manglende dårlige smag overraskede mig en smule. Jeg puttede mindfolds på og lagde mig ned, nu var der ingen vej tilbage.

(...) Efter omkring 20 minutter, råbte min sidemakker pludselig "Wow for satan der var du! Så tag mig dog!", nu stod jeg nummer 1 i køen, fuck.

Den første fase af rejsen, forklarede facilitatoren, kaldes ofte den psykedeliske fase, her ses der ofte kalejdoskopiske mønstre, fraktaler og farver. For mig var det ikke sådan særlig farverigt, det mindede om olie på vand. Farvet men ikke rigtig tydeligt, udvandet. Det visuelle formede sig til forgreninger eller arme, disse arme var ikke blege for at eksistere i flere dimensioner, de holdt sig ikke blot til at være 'flade' visuelle projektioner. Fysisk var jeg spændt fast på en komet der krydsede vores galakse, imens blækspruttearmene, begyndte at gennembore min krop. Fortid, fremtid, psyke og ånd, en masse information begyndte at glimte foran mit indre øje.

Gennemboringen forbandt dele af min organisme med hinanden. Dele der normalt ikke har kontakt. Følelser jeg normalt ikke forstod, kunne jeg pludselig se for mig. Jeg kunne se, hvordan de var opstået, hvad de gjorde ved mig og ved andre, og hvad fremtiden ville bringe hvis jeg ikke arbejdede med dem. Jeg mærkede en klar følelse af en ældre feminin tilstedeværelse. Jeg forstod at tiden med blandet psykedelisk materiale nu var overstået, det var tid til undervisning. Følelsen af angst overvældede mig, "jeg vil ikke dø alene, jeg vil gerne være far, jeg vil elske, åhhh hvor jeg dog stadig elsker hende." Jeg tror aldrig at jeg har grædt sådan.

Pludselig stod jeg der igen, første gang jeg faldt for hende, jeg gik i første klasse, Jose og Amalie N. kom cyklende, de råbte begge 'Hej Alex', de grinte. Jeg genoplevede de følelser jeg havde i det

moment, de var de samme som jeg lå med nu, ren lys kærlighed. Min gråd blev mere og mere intens, jeg så at vi igennem tusinder af liv havde danset denne dans, det var derfor jeg genkendte kærligheden med det samme, da jeg så Jose tilbage i første klasse. Desværre havde vores menneskelige roller, lagt sig over vores sande natur som et slør, vi så ikke længere hinanden i sandhed. Pludselig kom en guide over til mig, hun kunne se at jeg kæmpede, hun tog min hånd og pludselig blev den til Joses, jeg mærkede dine fine små fingre og din ring, jeg knugede den ind til mig. Nu skulle jeg give slip, fortælle dig at jeg altid har elsket dig og at jeg altid vil. Jeg gav slip på hånden og gav slip på os to. Kærligheden lagde sig over mig som et tæppe, den ville altid være lige hér og nu, hvis bare jeg var opmærksom.

Nu ændrede alt sig, du var der ikke mere, eller, dig som menneske var der ikke mere, din essens kiggede mig ind i ansigtet - den evige moder. Dig, universets og naturens kreative kilde, den kraft der skaber planeter, planter, dyr og mennesker - alt. Jeg forstod at du blot var en manifestering af denne kraft, og at jeg også havde en del af denne moder i mig. Den anden del var den evige fader, beskytteren den der bærer og elsker kilden, krigeren der kæmper for moderen, kongen der skaber friheden, så moderen kan udfolde sin kreativitet, igennem cyklussen af fødsel og død. Den kærlighed som den evige fader havde for moderen, var den samme jeg følte for Jose første gang jeg så hende og som stadig gjorde det svært for mig at komme videre - fordi jeg troede den var bundet op på os som mennesker. Men den kærlighed ville jeg aldrig komme af med, den var vævet ind i en større realitet, den var en del af helheden og drivkraften bag universets kreativitet. Jeg kunne elske andre manifestationer af moderen, af den essens i dig som jeg elskede så dybt.

Pludselig så jeg hvordan ikke kun jeg og Jose, var to manifestationer af helheden, men hvordan alle og ALT var det, ikke kun mennesker, men alle planter, planeter, sorte-huller, partikler. ALT.

I mangel på bedre ord, så jeg karmaens natur og hvordan den igennem min familie har skabt den jeg er. Jeg forstod hvordan karma er et mønster, der på tværs af liv og generationer, former og skaber dem vi er. Karma er en struktur, bygget af forforståelser, forventninger, ønsker, den er vores sind og vores sind former hvem vi er og hvordan vi er i verdenen. (...)

Dér lå min bedstefar, på sit dødsleje, jeg satte mig over til ham og min bedstemoder, jeg forsikrede ham om at vi nok skulle passe på hende og at 'den anden side' ikke var så slem, vores individuelle tilværelser afskåret fra hinanden var jo blot, som jeg lige havde oplevet, en illusion. Jeg så dem kysse hinanden farvel, de græd, nu var det slut, troede de. Jeg forstod at min bedstemor var min

mor, min søster, jose og alle kvinder der havde levet og skulle leve, og hun var den feminine del i mig selv. Vi er alle det samme, skabt af helheden, dansende med mig selv, dansen mellem det feminine og maskuline aspekt af universet. Jeg følte en intens kærlighed og taknemmelighed for alle de mennesker i mit liv, samtidig med at jeg forstod at vores liv og skuespil som familie lakkede mod enden, hvilket det altid gør. Vi er altid igang med at dø.

Hov, jeg kiggede over i sengen, nu lå min bedstefar der ikke mere, det gjorde jeg. Jeg kunne mærke hvordan mit selv var begyndt at blive fortyndet, grænserne mellem mig og andre havde været skrøbelig i nogen tid, nu var tiden kommet til at jeg skulle sige farvel til min familie, til mig selv og forsvinde. Jeg græd dybtfølt, men jeg forstod at det ikke nyttede noget at kæmpe imod, det var også det jeg havde sagt til bedstefar, med kamp vinder man ikke over døden, med ydmyghed og modet til at glide med kan man dog forene sig med den. Stilhed. Indtil nu har ord været latterlige, ift. at beskrive oplevelsen, men den her del kan jeg ikke forklare med ord. Jeg var død, intet at holde fast i, intet at rette sig mod, intet at være. Noget var der dog stadig, 'jeg' oplevede at være ingenting og alting samtidig. Alexander fandtes ikke mere, han var blot én af de uendelige drømme jeg drømte hver nat, der ud af den dybe søvns mørke manifisterede sig og igen faldt tilbage ind i intet. Her var jeg i noget der følte som en uendelighed. Hvem jeg er, når jeg skriver er jeg selv i tvivl om, men der var noget bevidst. VÆREN.

Krampeetrækninger, med hver af kramperne strømmede ekstase igennem mig, som var jeg ved at nå et eller andet klimaks. De blev hurtigere og hurtigere. Jeg blev skudt ud, genfødt, født af mig selv. Helt tilbage var jeg dog ikke, nu begyndte den 3 del af rejsen - Q&A.

Indtil dette punkt havde jeg kun ladet mig glide med, enhver tanke om at stille spørgsmål eller at prøve at kontrollere, var slet ikke noget jeg havde i tankerne. Nu var jeg dog tilbage i nogen grad, jeg kunne spørge min underviser om det viste. Musikken fra ceremonien gennemstrømmede mig, min krop bevægede sig til den, jeg var bevidst om dette, men var ikke i kontrol. Jeg havde et nærmest analytisk perspektiv på mig - Alexander. Jeg betragtede min krop imens den lå i yogastillinger, jeg betragtede de indsigter jeg havde fået, langsomt forstod jeg at jeg kunne spørge ind til dem, bum, inden spørgsmålet var stillet havde jeg et svar - ikke kun et mundtligt svar, men et svar der levede og benyttede enhver del af det menneskelige væsen, til at tydeliggøre pointen. Vi er alle én helhed, helheden har to poler; feminin og maskulin, dansen og kærligheden mellem disse to dele, er grunden hvorfra alt andet udspringer og igen forfalder ned i helheden. Det er vores essens, det er altings essens.

“”Hvad så med Hitler?” fik jeg spurgt. Jeg gøs over det spørgsmål. Havde jeg nu bragt mørket ind i min rejse?”

Pludselig var jeg midt i jødeudryddelsen. Jeg så, hvordan millioner af mennesker blev dræbt og mishandlet. Jeg duftede afbrændingerne og så ansigter så tomme, at ikke engang vrede eller gråd var en mulighed. Jeg følte en dyb smerte og en dyb foragt for dem der var skyld i dette, de kunne ikke være en del af den helhed, den kærlige dans mellem den evige moder og fader.

Pludselig stod han foran mig, Hitler, jeg ville for alt i verden fordømme ham, hade ham, slå ham ihjel for det han havde gjort. Men disse tanker gjorde ham bare mere virkelig, mere kold, tom og frygtindgydende. Jødeudryddelsen ville aldrig have fundet sted hvis jeg var ham. Den tanke rev alt itu, og med det, min forståelse af ondskab. ”Jeg så, hvordan alt havde været det samme, hvis jeg havde været ham. Jeg var ham. Jeg forstod at essensen af hans væsen, altid skulle elskes, fordi vi alle deler denne essens, men at handlingerne skulle bekæmpes af andre krigere, der ikke var blevet såret og blevet korrupte, fordi det var Hitler, såret af livet og hjertet blevet korrupt. Jeg krammede ham, han græd, blev mindre, blev et barn, og som jeg elskede ham stoppede mordet. ” Hver gang ondskab finder sted, må vi finde kærlighed, glæde og vise taknemmelig, for de skabninger moderen giver os. Det er hårdt at kæmpe, derfor bliver nogle sårede, en svær barndom, krig, penge, popularitet osv. kan sløre vores rene natur, vi glemmer hvad vi er her for, for at ære helheden. Jeg blev kastet tilbage i rummet, stadig med en stor del af min bevidsthed begravet dybt i mig selv, men mere tilbage end i flere liv. (...) Jeg bad om hjælp, krammede facilitatoren, jeg følte vi havde kendt hinanden siden alt begyndte, stor taknemmlighed. (...) aldrig før havde jeg oplevet sådan en taknemmelighed. For de allermest hverdagslige ting, ting der kun er mulige i kraft af vores menneskelige eksistens, enhver af disse ‘lige gyldigheder’ var smukke, hellige og en del af den kosmiske kreation. Vi er helheden, universet, der har klædt sig ud og er gået på opdagelse i sig selv - vi har bare glemt, at vi spiller skuespil.

Bilag D: Hitler 2

Case: Alexander

Dosis: 2 kopper cacao

Jeg mødte Oldemor (på bedstemors side), hun blev til en MODER figur, jeg lå som et barn på hendes bryst, blev næret af den blotte kontakt. Pludselig dukkede bedstefar op. Jeg krammede ham, vi græd, jeg mærkede savnet, og jeg mærkede en ny forståelse af den smerte han og hans folk havde gennemgået.

Jeg kiggede op over hans skulder, og kunne se Hitler komme gående imod mig. "Hvorfor er han her?" Spurgte jeg.

"han skal vise dig sin virkelighed".

Hitler tog min hånd og sammen gik vi, først blot i mørket, jeg mærkede bare min frygt, min modstand, min vrede, og kiggede tilbage mod bedstefar - han nikkede bekræftende, det var den vej jeg skulle.

Pludselig gik vi i Tyskland, i byernes sprængte gader; lig, ødelagte huse, grådkvalte børn, fortvivlede kvinder, sårede og skræmte ældre og alt for få mænd. Jeg spurgte hvorfor jeg skulle se dette, "det er min virkelighed" svarede han. "Hvad skal jeg lære af det?", "du skal bare se og mærke, tag det ind". Jeg græder mærker tyskernes lidelse, og heri mærker jeg Hitlers, hans sorg er stor.

Pludselig er vi i et smukt alpelandskab, det er forår, jeg ser en borg et stykke oppe af et bjerg, det er ørnereden. Nu står jeg på altanen sammen med Hitler, han er klædt i beige forårstøj. Jeg synes ikke om at være her, jeg har jo arbejdet med Hitler, skal jeg nu det igen?

Han skænker mig et glas vin, han beder mig om at drikke det, vi skåler det, jeg skyller det ned i én omgang. Det er svært at få ned. Jeg kigger op, i dalen flyder der blod, og i flodernes er blod flyder lig. Hitler græder, han er ødelagt "jeg gør det mod mig selv, det er mordet på mig selv". Jeg forstår hvad han siger, jeg mærker det, kan mærke hvordan det ubevidste ønske om at dø, og blive genfødt, blev surt, fordærvet, ikke blev forløst og dermed vendt ud i verdenen, og nu flyder ofringenes blod i Bayerns dale, fremfor at han ofrede sig selv. Jeg mærker en sympati og medfølelse for den lille grædende mand i det beige forårstøj. Måske forstår jeg ham. Jeg spørger om jeg må kalde ham Adolf, han nikker.

Jeg græder, men hele tiden kommer bølger af smerte ind, nærmest krampagtigt knoer min krop sig sammen - jeg trækker vejret, får kramperne frigives. Det samme sker også med bølgerne af vrede der dukker op, det er forløsende, smertefuldt, og utroligt ømt.

Pludselig står jeg med Adolf og min bedstefar, de omfavner mig, vi græder. Adolf græder pludselig voldsomt, jeg mærker en kniv i min ryg, han skærer mit hjerte ud, giver det til mig, de kigger begge på mig, jeg skal spise hjertet. "Hvorfor?!" Spørger jeg "for at rense mit" svarer Adolf. Jeg spiser,

det er klamt, kvalmende, varmt, klistret.... Efterfølgende kigger de begge smilende på mig, med tårer glidende ned ad ansigtet.

En lille pige kommer gående, hun tager min hånd. Vi går sammen, den fine lille hånd, de fine ødelagte klæder, de udtrådte sko, hendes håbefulde, glade smil, alt sammen rører mig dybt, jeg græder, hun åbner mig og holder mig samtidig. Vi går igen igennem tyske gader og landskaber, vi går længere sydpå. Jeg spørger hvad vi skal, "jeg vil vise dig kærligheden i lidelsen". Vi er nu i Mauthausen, en koncentrationslejr der ligger i Østrig, her er "dødstrappen" en voldsomt stor trappe hugget ud i bjergets fundament. Det er et stenbrud, granit, hvor bruddet ligger nede for enden af trappen. Her blev Jøderne sat til, unge, sårede, syge, gamle, kvinder og børn, sat til at slæbe granit op dag ud og dag ind. Var udmattelsen for stor, blev der snublet, var det ofte et styrt i døden.

Jeg går på trappen, jeg slæber en stor blok på min højre skulder. Bag mig, lidt længere nede, kan jeg se at min bedstefar også slæber, han vil ikke klare den, han er svag, stenene for store, trappen for stejl. Jeg kan ikke hjælpe ham, ellers vil jeg blive skudt. Jeg kigger op og dér står pigen, legende, fyldt med glæde, uskyld og lys, mit hjerte åbnes, jeg smiler og griner. Ansigter i lidelse, smerte, rædsel og ansigter med lys og kærlighed. Alt sammen findes her midt i dybden af menneskeligt mørke. Pigen hepper på mig, "kom så Alex, du er langsom". Jeg kommer op, hun lægger mit ansigt til sit lille pigebryst. Pludseligt har hun barm. Hun sætter mit hoved mod hendes bryst og lader mig drikke

Jeg mærker ambivalens, skam over at drikke af en 5 årigs bryst; samtidig er det lige hvad jeg har brug for, jeg græder let. Hun aer mit hovede imens hun nærer mig, langsomt bliver hun en smuk kvinde. Vi er nu i Schönbrunn, det østrigske Habsburger kejser slot i Wien, i nogle af de smukke rum, der er højt til loftet og store lysekroner skinner, den klassiske musik spiller og vi begynder at danse. Rundt og rundt, hurtigere og hurtigere. Jeg ser det ovenfra, vores bevægelser begynder nærmest at forme noget alla et yin og yang. Glæde, balance, harmoni. Billedet stopper, alt er mørkt.

Nu står jeg foran mine tyske oldeforældre. Jeg glædes og bliver dybt rørt ved synet, det samme gør de, vi griner og græder sammen. De fortæller mig, at de ikke har kunne udtrykke kærligheden og den sorg, kærligheden indebar, i en ren form De måtte lukke ned, så de kunne give videre, så den nu igen kan blomstre og hele fortiden, hele dem, bringe dem ind i kærligheden igen. Jeg er i gang med at hele, genfinde båndet til den gemte kærlighed.

Jeg ser dem stå foran mig, grædende, smilende, bag dem ser jeg Hitler og min bedstefar, begge grædende, på knæ, Hitler med foldede bedende hænder. Bag dem er hele det tyske folk, alle jøderne, alle dem der led som følge af deres fælles skæbne. Blod flyder fra mit hjerte, ud til alle, de drikker, de næres af mit blod. Jeg rammes af underet, jeg græder af lettelse. Oppe over mængden kommer skikkelsen af Jesus frem (som præsenteret af Thorvaldsen, stående med armene ud til siden), lys flyder fra ham ud iblandt alle. Det er pludseligt svært at skelne mellem aspektet af mig der nærer med blodet og Jesus der bader menneskene i lyset, de to har samme natur. Der heles, næres, grædes, smiles, noget dybt er faldet på plads, jeg er så taknemmelig, for alle mine forfædre, for rædslen, for smerten, for lidelsen og for al den kærlighed der ligger skjult i lidelsens væsen, og muligheden for at hele.

Jeg ligger nu i et mørkt åbent rum. På mit bryst ligger en nyfødt. Jeg holder ham nænsomt, jeg mærker dyb kærlighed, jeg føler mig som en far. "Det er min lille søn". Jeg griner og græder.

Cacao ceremonien er slut