



Kőváry Zoltán

Identitás és egzisztencia: Kierkegaard-hatások Erik H. Erikson munkásságában

Erik H. Erikson (1902-1994) dán-zsidó származású amerikai pszichoanalitikus és fejlődépszichológus leginkább az identitás és az egész életen át tartó személyiségfejlődés nagy hatású teoretikusaként ismert. Erikson az egyik legtöbbet emlegetett pszichoanalitikus szerző nem pszichoanalitikus körökben, „cserébe” viszont a pszichoanalitikus mozgalomban sosem becsültek igazán sokra. Nehéz őt konkrét irányzathoz sorolni; vannak, akik „neo-freudistának” tartják, és az amerikai ego-pszichológia, illetve a humanisztikus pszichoanalízis részeként tekintenek rá, míg Mitchell és Black (2000) ¹ a szelfpszichológus Heinz Kohuttal rokonítják elgondolásait. Mitchellék szerint Erikson és Kohutot is áthatotta a 20. század közepének amerikai ego-pszichológiája, de tovább lépve mindkettő „vadonatúj keretet teremtett, teljes egészében a mély és szövevényes személyes szubjektivitásra összpontosítva, ahogyan az személyközi és kulturális összefüggéseiben megmutatkozik. [...] Erikson az egyént történeti időbeliségében és kulturális összefüggéseiben helyezte el, Kohut a személyesség fenomenológiáját tárta fel. Ketten együtt (Winnicottal párhuzamosan) felvetették az egyéni szubjektivitás kérdését és jelentését a modern pszichoanalitikus megismerés számára” (Mitchell & Black, i. m. 185.). Márpedig a szubjektivitás kérdése az Eriksonra igen nagy hatást gyakorló Kierkegaard óta az egzisztencializmus legfőbb kérdései közé tartozik; így ennek nyomán felmerül az a kérdés, hogy Erikson munkássága² mennyiben lehet része a pszichológián belüli, „objektív trenddel” szembeállított „egzisztenciális trendnek”, ahogyan azt Carl Rogers nevezte a Rollo May szerkesztette *Existential Psychology* című kötetbe írt tanulmányában (Rogers, 1961)³.

Maga Erikson egyébként saját származásával hozta összefüggésbe a más területeken is megmutatkozó „sehova nem tartozását”, hiszen mostohagyermekként nőtt fel. Édesanyját még Erik születése előtt elhagyta a dán apa, amit egész gyermekkorában titkoltak előle, és hároméves koráig, a mostohaapa érkezéséig anyja és

¹ Ugyanezen könyvükben Mitchell és Black azt írják, hogy „Erikson munkásságának sok közös vonása van Harry Stack Sullivan, Erich Fromm és Karen Horney kulturalista nézeteivel” (i.m. 185.).

² Kohuttal kapcsolatban ezt az elemzést Stephen A. Tobin (1990) már elvégezte.

³ Ennek a kifejtését lásd e cikk 10. lábjegyzetében.

fia kettesben éltek. Erikson nevében a „H” mostohaapjára, Theodor Homburger gyermekorvosra utal, amiről a következőképp nyilatkozott: „Mostohaapám volt az egyetlen szakmával (még hozzá köztisztelőben álló szakmával) rendelkező ember egy hangsúlyozottan zsidó kispolgári családban, míg én (fajilag kevert skandináv származással) szőke és kékszemű voltam, és botrányosan magasra nőttem. Mostohaapám templomában régóta gojnak számítottam; iskolatársaim számára pedig zsidó voltam. És bár az első világháború alatt reménytelenül próbálkoztam azzal, hogy jó német sovíniszta legyek, amikor Dánia semleges maradt, »dánná« váltam.” (Erikson, 1991/1975, 412-413.).

Erikson dánná válása azután lett teljessé, hogy 1933-ban az USA-ba emigrált. Ugyan kezdetben – például a Tematikus Appercepciók Tesztet kifejlesztő Henry A. Murray híres *Harvard Psychology Clinic*-jének tagjaként – még Erik Homburger néven publikált, ám családnevét hamarosan „Erikson”-ra változtatta, mivel az egyetlen dolog, amit az apjáról tudott az volt, hogy őt is Eriknek hívták (Alexander, 2005). Ez a fajta bizonytalan származás Erikson szerint nem feltétlenül hátrányos dolog, ő legalább is értelmezése szerint a javára tudta fordítani. „Egy mostohaafiú arra is használhatja képességeit, hogy visszavonhatatlanul sehova se tartozzon; intézményesített területek között dolgozni jelentheti a bármely területhez szükséges tudományosság elkerülését is; az, hogy valaki beleszeret a dolgok esztétikai természetébe, jelentheti, hogy elkerüli azok etikai, politikai, módszertani következményeit. Ha mindezek a gyengeségek megtalálhatók is munkáimban, lépten-nyomon igyekeztem fellépni ellenük. Ez pontosan abból derül ki, hogy elvi érdeklődést tanúsítottam (valószínűleg nagy hazámfiá, Kierkegaard ihletésére, aki különbséget tett etikai és esztétikai életvitel között) a társadalmi és történelmi folyamatok, valamint olyan vallási megújítók iránt, milyen Luther és Gandhi.” (Erikson, 1991/1975, 416.)

Az önmeghatározásában Kierkegaard hatására hivatkozó Erikson valószínűleg sohasem gondolt magára egzisztenciális szemléletű pszichológusként, ami az 1960-as években kezdett az USA-ban kibontakozni Rollo May munkássága nyomán⁴, sőt valójában a kritika hangja szól abból a kijelentéséből, miszerint „az egzisztencia szót [...] egyetlen iskolának sincs joga monopolizálni”. (Erikson, 1991/1958, 29.) Nem sűrűn találkozunk olyan értekezésekkel sem, amelyek közvetlenül az egzisztenciális pszichológiához kapcsolnák Erikson elgondolásait. A kevés kivételek egyike például Logan (1986) írása, amely Erikson fejlődéslélektanát egzisztenciális és instrumentális témák ismételése formájában igyekszik rekonceptualizálni, vagy Sekowski friss munkája (2020), amely a halállal kapcsolatos attitűdöket Erikson pszichoszociális énefejlődési elméletének a perspektívájából tekinti át. Ami mindenképpen az egzisztenciális pszichológiához kapcsolja Erikson munkásságát, az az, hogy megközelítését sok helyütt áthatja az általa viszonylag rendszeresen idézett Søren Kierkegaard filozófiájának szellemisége, ami Rollo May számára is kiindulópontként szolgált. Ezt Erikson tulajdonképpen már az anyatejjel magába szívta, mivel édesanyja intenzíven tanulmányozta a dán filozófus munkáit (Erikson, 1991/1975). A Kierkegaard-hatást a következőkben Edward F. Mooney 2011-es tanulmánya („Erik

⁴ Az amerikai egzisztenciális pszichológia kezdettől fogva összefonódott a humanisztikus irányzattal, ezért „egzisztenciál-humanisztikus iskola” névvel tartják számon a mai napig (Hoffmann, Serlin & Rubin, 2019).

Erikson: Artist of Moral Development”) alapján tekintjük át; ám véleményem szerint Erikson munkásságának az egzisztenciális pszichológiával való párhuzama nem merül ki a „közös ősz” meglétében. Erre a Kierkegaard-hatás tisztázását követően térek ki röviden.

Mooney (2011) a Kierkegaard-befolyás átható jellegének bemutatására Erikson életének kezdeti és végső szakaszából emel ki egy-egy motívumot. Erikson édesanyja, Karla Abrahamsen nemcsak hogy olvasta Kierkegaard műveit Erikson gyermekkorában, hanem hangosan is *felolvasott* passzusokat a dán filozófustól gyermekének. Az idős Erikson, aki addigra már túl volt egy Lutherről és Gandhiról szóló részletes pszichobiográfián, azt tervezte, hogy egy hasonlót fog írni Kierkegaardról is. Már jegyzeteket is készített tanulmányához, de ereje lassan elhagyta, és a munka nem készült el. Nem túlzás tehát azt állítani, hogy Erikson szellemi élete Kierkegaard-ral kezdődött és végződött; ezért pszichobiográfiai szempontból erre a tényre mint „pszichológiai jelentőségre utaló elsődleges indikátorra” (Alexander, 1990) kell tekintenünk. Az sem tűnik mellékesnek, hogy Erikson egyik fő műve, „A fiatal Luther” (1991/1958) első fejezetének nyitó oldalán Kierkegaard-ra hivatkozik elsőként. A dán filozófus Erikson véleménye szerint az egyetlen ember volt, „aki Luthert a szelíd *homo religiosus* szenvedélyes objektivitásával tudta megítélni”, és úgy jellemezte Luthert, mint „a kereszténység számára elsőrendűen fontos páciens” (i.m. 15). Luther itt nem klinikai értelemben páciens, hanem *homo patiens*⁵, vagyis szenvedő, válságban levő ember, ami azért is fontos, mert a krízis – az azt átfogó pszichológiai koncepcióvá formáló Erikson szerint – mindennél jobban megvilágítja az egyén és az őt körül vevő kultúra kölcsönhatásait, a kapcsolódás, kibontakozás és a fejlődés lehetőségeit egy adott történelmi pillanatban.

Mooney (2011) szerint – a nyilvánvaló freudi párhuzam mellett – félreérthetetlen a kierkegaard-i hatás Eriksonnál a személyiség stádiumokon keresztül elképzelt, élethosszig tartó fejlődésének elgondolásában. Ismeretes, hogy Kierkegaard már első jelentős, *Vagy-vagy* című könyvében (1994/1843) beszél az esztétikai és etikai stádiumok különbségeiről. Az esztétikai stádiumban a filozófus szerint az ember reflektálatlanul, a közvetlenségben él, az élet élvezetében látja létezésének célját, nem jut el odáig, hogy feltegye magának a kérdést, hogy vajon ténylegesen önmagát választotta-e. Ez valójában a kétségbeesés állapota, hiszen „minden olyan életszemlélet, amelynek önmagán kívül van a feltétele, kétségbeesés” (Kierkegaard, 1994/1943, 528.), és az esztétikai stádiumban leledző ember teljesen a fizikai javak hatása alatt áll. A kétségbeesés felismerését követő etikai stádiumban az ember önmaga választása nyomán függetlenséget nyer a külsődlegestől. Ez a stádium azonban nem juttatja el az embert a kiteljesedésig, mivel ebben az állapotban felismeri ugyan saját egzisztenciális bűnösségét (miszerint nem önmagát választotta), ettől viszont Kierkegaard szerint csak Isten szabadíthatja meg. Ennek a felismerése vezethet el a végső, vallásos stádiumhoz. A stádiumok jelentősége a későbbiekben is foglalkoztatta Kierkegaard-t, ugyanis nem sokkal a *Vagy-vagy* után három írását „Stádiumok az élet útján” címmel jelentette meg (2009/1845). A *Vagy-vagyban* a dán filozófus még „az esztétikai és az etikai közötti egyensúly”-ról beszél, amely szerepet

⁵ *Homo patiens* címmel publikált könyvet az egzisztenciális pszichológia egyik legismertebb alakja, Viktor E. Frankl (2012/1950).

játszik „a személyiség kimunkálásában” (1994/1843, 465.). Később, „A halálos betegség”-ben (1993/1844) már azt fejtegeti, hogy az Én az emberi létezésre jellemző különböző ellentmondások, antinómiák (pl. halandóság felismerése vs. halhatatlanság vágya) folyamatos megteremtést igénylő szintézise nyomán születhet meg, úgy, hogy az ember valahogyan viszonyul az ellentétek benne megszülető (vagy éppen hiányzó) viszonyához. Az embernek ezt a saját létéhez való viszonyulását nevezte később Martin Heidegger (2007/1927) egzisztenciának.

Ehhez kapcsolódóan fontos megemlíteni, hogy a Kierkegaard által kiemelten fontosnak tartott etikai tényezőt Erikson⁶ (1974) is megkerülhetetlennek tartotta, például a pszichoanalízissel (illetve tágabb értelemben a pszichológiával) kapcsolatos gondolkodás keretein belül. Egyrészt azért, mert az adott történelmi korszak, amin belül a konkrét pszichoanalitikus belátások létrejönnek, sajátos erkölcsi klímával jellemezhető, ami Erikson szerint nagy mértékben meghatározza azt, hogy mit tartunk „jónak” vagy „normálisnak”, mi az, amiből kiindulva a például elmebetegség formájában mutatkozó „gonosz” korrekcióját szükségesnek tartjuk. Erikson rámutat, hogy a pszicho- és farmakoterápiák páciensei valójában azok, akik leginkább ki vannak szolgáltatva az egyébként mindannyiunk által hordozott konfliktusoknak, és mivel gyógyításuk minden esetben erkölcsi szempontokat is tartalmazó értékítéleten alapul, ezért nem tekinthető étéksemleges, tisztán tudományos alapokon nyugvó tevékenységnek. A normalitás és a téboly azonos ontológiai alapjaira utal egyébként Kierkegaard is az egzisztenciális pszichológiát megelőlegező, *A szorongás fogalma* (1993/1844) című művében is, amikor arról beszél, hogy jobb, ha „szembenézünk azzal a ténnyel, hogy ami egy emberrel megtörtént, az bárkivel megtörténhet”, ezért „egy tébolyda orvosa, aki olyan ostoba, hogy okosságát örök időnek szólónak tartja, és csöppnyi eszéről azt gondolja, hogy be van biztosítva az élet minden veszélye ellen, bizonyos értelemben talán okosabb, mint örültjei, de ugyanakkor butább is, és biztosan nem sok embert fog meggyógyítani” (i.m. 65.). Az etikai dimenzió Eriksonnál (1974) a pszichológiai fejlődéssel kapcsolatban is megjelenik, amikor is azt hangsúlyozza, hogy az erkölcsi formálódás folyamatában meg kell különböztetni a korábbi, morális (a freudi szuperegóhoz kapcsolható) és későbbi, etikai vonatkozásokat. Bár a fejlődés során a későbbi, fejlettebb általában magába olvasztja a korábbi primitívebbet, azok között mégis fennállhat a dinamikus konfliktus lehetősége – mind ez egyén, mind a közösség esetében. (Lásd pl. a zsarnokölés lehetőségét Luther pályatársának, Kálvinnak a tanításában.) Azt, hogy a morális és az etikai nem ugyanazt jelenti, az egzisztencializmus másik alapfilozófusa, Friedrich Nietzsche (1996/1887) is hangsúlyozta, akinek gondolatait Erikson jól ismerte; könyveit ifjúkorában Schopenhauer, Lao-Ce és Angelus Silesius munkái mellett elmondása szerint mindig hátizsákjában tartotta (Erikson, 1991/1975, 411.).

Mooney (2011) úgy véli, hogy Erikson az általa leírt, szintén ellentétek uralta stádiumok (pl. intimitás-izoláció) esetében Kierkegaardhoz hasonlóan ugyancsak az egyensúly (szintézis) megteremtésének szükségességéről beszél⁷. Ez minden esetben

⁶ Ezért is nevezte őt Mooney (2011) „az erkölcsi fejlődés művészenek”.

⁷ Ezért hibás elképzelés az, hogy az „egészséges” fejlődés esetén az intimitás, a „kóros” fejlődés esetén az „izoláció” lesz a „győztes”, hiszen az „izoláció” ugyanúgy elkerülhetetlen emberi létállapot, mint a másokkal való együtt-lét, lásd pl. Yalom (2006/1980) „egzisztenciális izoláció”-fogalmát.

egy személyes küzdelem nyomán alakul ki, és biztosít alapot „énminőség”-ként a további fejlődés számára. Az egyensúly kialakításában Erikson az egyes stádiumok során kiemelten fontosnak tartja a pszichoszociális választásokat, hiszen az „identitás” esetében önmagunk és világszemléletünk, az „intimitás” esetében élet-társunk, a „generativitás” kapcsán a hivatásunk választása és az amellett való elköteleződés képezi az alapot. (Azért pszichoszociális a választás, mivel a világszemlélet, a társ és a hivatás is az embert körülvevő „egzisztenciális mezőből” kerül kiválasztásra.) A választás, mint egzisztenciális alapmotívum jelentősége ismert módon Kierkegaard már idézett *Vagy-vagy* (1994/1843) című művében került először a középpontba. Kierkegaard a választást az énhez kapcsolja, és kiemeli ennek a kapcsolatnak a paradox jellegét. Az én ugyanis, amit szerinte a szabadság tesz azzá, ami, valójában a „választás révén” keletkezik, miközben az autentikus választás feltételezi azt, hogy az ember „önmagát” választja, ami ezek szerint már feltételként adva van. Ahogy Kierkegaard fogalmaz: „amit választ valaki [ti. önmagát, énjét – KZ], nem létezik, és a választás révén jön létre; amit választ valaki, létezik, különben nem lehetne választásról beszélni”.

Az az én, amit az ember ilyenkor választ, mondja a filozófus, „végtelen sokféleséget hordoz önmagában, amennyiben története van, amelyben kiáll az önmagával való azonosság mellett” (Kierkegaard, i.m. 513.). Az élettörténeti tapasztalatok („története van”) nyomán kialakuló „végtelen sokféleség” az, ami a választás és elköteleződés hiányában Eriksonnál identitásdiffúzióhoz, hosszútávon identitászavarhoz vezet, míg a választás az „önmagával való azonosság”, vagyis az identitás megformálódását eredményezi. Az identitászavart, noha neurotikus vagy pszichotikus tünetek kísérhetik, Erikson (1991/1975) önmagában nem tartja kórosnak, és az, hogy az identitásválság sajátos megjelenési formáit nem tartja az adott történelmi korszaktól függetlennek, eltávolítja az ahistorikus klinikai perspektívától, és filozófiai mélységet ad fejtegetéseinek. Az identitáskrízis és az annak fő tüneteként mutató szorongás kapcsolatát Erikson nem egyirányúnak, hanem cirkulárisnak festi le, rámutatva, hogy bizonyos történelmi időszakokban „az emberi szorongás három alapvető formája miatt identitás nélkülivé válnak”. Ezek a formák egyrészt az új dolgoktól való félelmek (*fears*), másrészt a hanyatlónak észlelet ideológiák következményeként formát öltő szimbolikus veszélyek miatti szorongások (*anxieties*), végül Erikson szerint az emberekben rémület (*dread*) uralkodhat el „a bizalom dezintegrálódásának következtében, a spirituális jelentést nélkülöző egzisztenciális szakadék láttán” (Erikson, i.m., 405-406.). Ez az egzisztenciális szakadék lesz a forrása annak a huszadik századot jellemző szabadság előli menekülésnek, amit Erikson pályatársa, Erich Fromm hatásosan fejtett ki ismert munkájában (2002/1941). Annak a felismerése, hogy az egzisztenciális szorongás és a szabadság ilyen mélyen összefügg egymással, ugyancsak Kierkegaard nevéhez fűződik.

A „kétségbeesés” (*despair*) fogalma Erikson fejlődéslélektanában ugyancsak kierkegaard-i hatásokat tükröz. A választáshoz hasonlóan a kétségbeesés koncepciója is a *Vagy-vagy*-ban jelenik meg először, ám leginkább Kierkegaard utolsó művében, „A halálos betegség”-ben (1993/1849) játszik fontos szerepet. A kétségbeesés a filozófus szerint maga a halálos betegség, ami annak a következménye, hogy az ember elvéli önmagát, vagyis nem önmagát választja. A közvetlen (a korábbiak értelmében: az

esztétikai stádiumban ragadó) ember úgy kétségbeesett, hogy annak nincs is tudatában, míg más esetekben az ember kétségbeesetten próbálja elkerülni, hogy önmaga legyen, vagy épp kétségbeesetten próbál önmaga lenni. Az eredmény minden esetben a „halálos betegség”, vagyis az, hogy az illető „nem tud meghalni” (Kierkegaard, 1993/1949, 28.); az egzisztenciális „mulasztás-szorongás” miatt nem tudja elengedni elhibázott életét. Kierkegaard eme lenyűgöző eszmefuttatása a 20. század nagy pszichológusai közül nemcsak Eriksonra volt hatással; az ugyancsak humanisztikus pszichoanalitikus⁸ Karen Horney (1950) például egy egész neurózis-elméletet épített erre. Eriksonnál a kétségbeesés az emberi fejlődés utolsó stádiumát jellemezheti, ami az „éntelenség” (*ego-integration*) hiányával jár. (A kétségbeesés egyébként nem meglepő módon Kierkegaardnál is az Én „betegsége”.) A kétségbeesett emberek Erikson szerint „a sorsot nem fogadják el az élet keretének, a halált pedig véges határnak. A kétségbeesésben az az érzés fejeződik ki, hogy az élet rövid, túl rövid ahhoz, hogy megpróbáljunk új életet kezdeni, s a teljesség más útjait próbáljuk ki.” (Erikson, 1991/1975, 494-495.)

Erikson pszichológiájának a középpontjában az identitás megszületésének a kérdése áll; úgy vélte, hogy „az identitás tanulmányozása olyan stratégiai fontosságúvá vált a mi időnkben, mint Freud korában a szexualitásé volt”. (Erikson, 1991/1975, 429.) Ez is ízig-vérig egzisztenciális témának tekinthető, hiszen Abraham Maslow (2003/1968) megfogalmazásában az egzisztenciális pszichológia két fő alapvető meghatározója közül az egyik az, hogy az irányzat „rendkívüli mértékben hangsúlyozza az identitást és az identitásélményt, amit az emberi természet és az emberi természetről szóló bármely filozófia vagy tudomány *sine qua non*jának (elengedhetetlen feltételének) tekintenek” (Maslow, i.m. 71.). Az identitás Eriksonnál „a létezésnek (*being*) és a kialakulásnak (*becoming*)” az állapota, „a személyes azonosság és folyamatosság szubjektív érzésének megléte, amely egy közös világkép azonosságában és folyamatosságában való hittel párosul”. (Erikson, 1991/1975, 402-403.) A kialakulás, a folyamatos valamivé válás az Én egyik legfontosabb sajátossága Kierkegaardnál is, aki a „A halálos betegség”-ben azt állítja, hogy az én „minden pillanatában alakulóban van [Vorden, Werden], mert az Én lehetőség szerint valóban nem létezik, hanem csupán az, amivé lesz” (i.m. 37.). A „valamivé válás” áll a már említett *Existential Psychology* (May, ed., 1961) szerzői közt is megtalálható Carl Rogers személyiségelméletének középpontjában is, aki ezzel foglalkozó könyvében utal a meglepetésre, amit az okozott neki, hogy felfedezte „a dán filozófus, Søren Kierkegaard több mint száz évvel ezelőtti írásaiban az egyén dilemmáinak igen pontos, és pszichológiai szempontból igen szabatos leírását” (Rogers, 2018/1961, 153.).

Az identitás természetét vizsgálva Erikson (1991/1975) olyan paradox sajátosságokat sorol fel, amivel dichotómiaként, paradoxonként vagy antinómiaként számos egzisztencialista szerzőnél (Karl Jaspers, Paul Tillich) és egzisztencializmus által ihletett pszichológusnál (Erich Fromm, Fritz Riemann) találkozhatunk. Ilyen az előbb említett „*being*” mint állandóság és megőrzés, és a „*becoming*” mint változás látszólag egymásnak ellentmondó kettőse, illetve az, hogy az önazonosság egyszerre

⁸ Irvin D. Yalom (2006/1980) a humanisztikus pszichoanalitikusokat az egzisztenciális pszichológia „családi barátainak” nevezte. Yalom Otto Rankot, Karen Horneyt és Erich Frommot sorolja ebbe a csoportba, de Mitchell és Black (2000) alapján Erikson is fenntartások nélkül ide helyezhető.

„ego”-identitás és „szociális” identitás. Ez utóbbi ugyancsak egy a létezést jellemző paradoxon vagy antinómia, amit Paul Tillich (1996/1951-63) az „egyéniesülés” és „részesülés” antinomikus ontológiai minőségeivel igyekezett megragadni. A paradox jelleg Eriksonnál az idő dimenziójában is megjelenik. Az identitás ugyanis függ a múlttól, miközben „az egész eljövendő fejlődés ennek [mármint az identitásnak – KZ] a függvénye” (Erikson, 1991/1975, 403.). Az idő az a horizont, amely Heidegger (2007/1927) szerint egyáltalán lehetővé teszi a létmegértést, de az idő kerül előtérbe később Paul Ricoeur „narratív identitás”-fogalmában (2001), illetve az eriksoni elméletre épülő, „identitás, mint élettörténet” Dan McAdams-féle elképzelésében (1988) is. McAdamsnál az élettörténet bensővé tett dinamikus narratívája fogja össze a múltat, jelent és jövőt az ember pszichológiai életében, egységet, célt és jelentést adva annak. Az említett sajátosságok mellett Erikson (1991/1975) a pszichoszociális identitáson belül három alrendszert is elkülönített: a szomatikus rendszert, a személyes rendszert és a társas rendszert. Ez a felosztás tökéletesen lefedi Ludwig Binswangernek, a daseinanalízis megalapítójának az elgondolásait, aki a világban-benne-létre jellemző létdimenziókat az *Umwelt* (környezeti világ), a *Mitwelt* (megosztott világ) és az *Eigenwelt* (személyes világ) fogalmaival írja le. Az *Umwelt*, az *Eigenwelt* és a *Mitwelt* Binswanger szerint a világban való létezés három párhuzamos, de egymástól nem független módját jelöli (May, 1983). Az Erikson és Binswanger közötti szellemi kapcsolatot egyrészt a közös Kierkegaard-hatás jelenti (Stewart, 2011), másrészt az, hogy Holliwell (1999) szerint Erikson Rankhoz és Binswangerhez hasonlóan a „romantikus tudomány” képviselőjeként egzisztenciális irányba fejlesztette tovább a freudi pszichoanalízist, azzal a különbséggel, hogy elődjektől eltérően ő a filozófiai mellett a történelmi nézőpontot is beépítette koncepcióiba.

A történeti-történelmi kontextus fontosságának a hangsúlyozását egy olyan tudománytörténeti korban, amikor például a személyiség- és kreativitás-kutatásokban a dekontextualizált, mérhető konstrukciók kidolgozása és a kvantitatív, pozitivista, ahistorikus szemléletű kutatómódszertan állt a középpontban (McAdams, 1997) ugyancsak egzisztenciális jellegzetességnek tekinthetjük Eriksonnál. A pszichoszociális identitásnak Erikson (1991/1975) szerint ugyanis „van *lélektani-történeti*⁹ oldala is, ami annak a tanulmányozását jelenti, hogy az egyéni élettörténet milyen kibogozhatatlanul összefonódik a történelemmel” (i.m. 404.) Ebben az időben (1950-es, ’60-as évek) az időbeliséget és a történetiséget a pszichológiában szinte kizárólag az egzisztenciális szemléletű szerzők tartották fontosnak. „A létezés lényegét illetően történeti” – írta Heidegger nyomán Binswanger az 1950-es években (1986/1956, 276.), de hasonlókat mondott valamivel korábban Jean-Paul Sartre is az egzisztenciális pszichoanalízissel kapcsolatos fejtegetéseiben (1965/1943). Sartre azt írja, hogy az egzisztenciális pszichoanalízis (az empirikus pszichoanalízissel együtt) „állandó történetivé tételnek tartja az emberi létet, és arra törekszik, hogy sokkal inkább e történet értelmét, irányát és átváltozásait fedje fel, semmint statikus és állandó adatokat állapítson meg” (i.m. 227.). Ezt az elvet fedezi fel magának a ’80-as,

⁹ Bár a szöveg fordításában (Pető Katalin munkája) ez nem domborodik ki, a „lélektani-történeti” minden bizonnyal konkrétan a pszichohistóriára utal, hiszen a szöveg eredetijében nem „psychological-historical”, hanem „psycho-historical” szerepel. Ennek a jelentőségét Erikson munkásságában alább érintjük.

'90-es évektől kezdve a narratív pszichológia, ami egyúttal a pszichobiográfiai megközelítés visszatérését is jelentette a személyiség- és kreativitáskutatásokban (Kőváry, 2011). A narratív pszichológia a személyiséglélektanban McAdams (1988) szerint a Henry Murray-féle idiografikus szemléletű perszonológia és az eriksoni élettörténeti identitás-felfogás szintézisét jelenti.

Az, hogy az identitásnak „van lélektani-történeti oldala is, s ez annak a tanulmányozását jelenti, hogy az egyéni élettörténet milyen kibogozhatatlanul összefonódik a történelemmel” (Erikson, 1991/1975, 404.), Erikson elválaszthatatlanul összekapcsolja egyrészt a pszichobiográfia, másrészt a pszichohistoria kérdéskörével. A pszichobiográfia (Kőváry, 2014) egy paradigmátikus kreatív személy egyéni élettörténetének pszichológiai vizsgálatát és értelmezését jelenti. Mivel alapvetően „történeti-interpretatív” módszer (Runyan, 1997), az idő dimenziója és a hermeneutika alkalmazása félreérthetetlenül a pszichológia egzisztenciális trendjéhez (Rogers, 1961)¹⁰ köti a pszichobiográfiát. Az eljárás, amelynek a dán pszichoanalitikus az egyik legkiválóbb képviselője volt (Alexander, 2005), eriksoni szempontból nézve leginkább az identitás (személyiség) és a generativitás (kreativitás) összefüggéseire fókuszál. Eltávolodva az egyik történeti előképét jelentő patográfiától a pszichobiográfia az alkotó tevékenység köré szerveződő emberi sors kibontakozását vizsgálja, s ebben nem nélkülözheti azt a „fenomenológiai és irodalmi megközelítésmódot” (Erikson, 1991/1975, 426.), amit Erikson a pszichobiográfiát 1910-ben Leonardo da Vinciről szóló esszéjével (1982/1910) megteremtő Freudban olyan vonzónak talált.

A pszichohistoria eggyel tovább lépve arra törekszik, hogy az egyén vizsgálatán keresztül következtetést vonjon le a történeti kontextus pszichológiai aspektusaira vonatkozóan (Botond, 1991). Erikson lényegében erre vállalkozott a Lutherről (1991/1958) és a Gandhiról (1969) szóló pszichobiográfiáiban, gyakorlatilag létrehozva a pszichohistoria műfaját. Ezt egyrészt össze lehet kötni a modern hermeneutikát megteremtő Wilhelm Dilthey¹¹ azon törekvésével, hogy „egyetlen ember szellemiségének elemzéséből” eljussunk „az illető nemzedék értelmi kultúrájának egyetemes motívumaihoz” (Dilthey, 1925, 23.), másrészt ismét visszajutunk Kierkegaard-hoz, pontosabban az „egyedi egyetemes” eszméjéhez. Ez az eszme Kierkegaard szerint azt jelenti, hogy „az emberi létezés lényege éppen az, hogy az ember individuum, és mint ilyen egyszerre képviseli önmagát és az egész emberi

¹⁰ Rogers ebben a már idézett írásában megkülönbözteti az „objektív trendet” és az „egzisztenciális trendet” a pszichológián belül; ugyanezt a kettősséget korunkban Walsh, Teo és Baydala (2014) a természettudományos és humán tudományos pszichológia fogalmi párosával jelöli. A legkorábbi ilyen jellegű dichotomizáló megközelítés Wilhelm Dilthey (1974/1894) nevéhez fűződik, aki természettudományos „magyarázó”, illetve a „leíró” pszichológiákról értekezett. Az utóbbit vélte a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) legfőbb módszerének; ezt – mivel úgy vélte, hogy a lelki jelenségek csak az azokból létrejött produktumokon keresztül vizsgálhatók – később lecserélte a hermeneutikára, míg az egzisztenciális pszichológia előképét, a fenomenológiai pszichiátriát megteremtő Karl Jaspers (1998/1977) „megértő pszichológiává” transzformálta azt.

¹¹ Dilthey a „rögzített életmegnyilvánulásokat”, azaz szellemi produktumokat létrehozó „egész ember” élettörténetének leíró pszichológiai vizsgálatával, ami az egyén megértését célozza, filozófiailag már az 1880-as években megelőlegezte a pszichobiográfiai kutatást (Kőváry, 2012, 2013). Ludwig Binswanger (Fichtner, 2003), az első egzisztenciális pszichológiai irányzat, a *daseinanalízis* megteremtője Dilthey és Schleiermacher intenzív tanulmányozása nyomán utalt arra Freudnak írt egyik 1925-ös levelében, hogy a pszichoanalízis valójában a hermeneutika gyakorlati alkalmazásának tekinthető, de Freud nem reagált a feltevésre.

nemet, oly módon, hogy az individuumban egyúttal jelen van az egész emberi nem, az emberi nemben pedig az individuum” (Kierkegaard, 1993/1844, 36.). Emellett Kierkegaard arra is rámutatott, hogy „vannak kivételek. Ha ezeket nem tudjuk megmagyarázni, akkor ez nem sikerül az általános esetében sem. [...] A kivétel azzal, hogy önmagát elgondolja, az általánost is elgondolja, azzal, hogy önmagát működteti, az általánost is működteti, azzal, hogy önmagát magyarázza, az általánost is magyarázza. A kivétel tehát az általánost és önmagát is állítja, és ha az általánost alaposan tanulmányozni akarjuk, akkor pusztán egy jogos kivétel után kell néznünk; az sokkal világosabban mutat meg mindent, mint maga az általános” (Kierkegaard, 1993/1943, 108, 107.). Erikson pszichobiográfiai/pszichohistóriai munkáiban gyakorlatilag ezeket az akkor már száz éve létező kierkegaard-i elveket ültette át a pszichológiai kutatás gyakorlatába.

A paradoxonok és az idői dimenzió fontossága mellett ugyancsak egzisztenciális sajátosság, hogy Eriksonnál az identitás mindig csak megélt identitásválság nyomán, az azzal való megküzdés következtében képes megformálódni. A minden fejlődési stádiumban fellépő „normatív krízis” eriksoni koncepciója, ami nélkül a fejlődés elképzelhetetlen, a válság empirikus pszichológián túli, „ontológiai” értelmezését is feltételezi.¹² A krízis, amely leglátványosabban a gyermek- és felnőttkor határán kialakuló serdülőkor identitásválságában mutatkozik meg, nem egy „lelkiállapot”, vagy egy véletlenszerűen bekövetkező külső eseményre adott reakció (ez utóbbira használatos az „akcidentális krízis” kifejezése), és főként nem kóros jelenség, hanem az emberi létezés inherens, elkerülhetetlen adottságaiból fakad. Ez ismét csak az egzisztenciális megközelítésekhez kapcsolja Eriksont, hiszen – az amerikai egzisztenciál-humanisztikus iskolától ugyancsak nem független, és a Rollo May (1961) szerkesztette, már többször említett *Existential Psychology* szerzői közt is felbukkanó – G. W. Allport megállapítása szerint az egzisztenciális pszichológiákat „az emberi élet örök témái és válságai” fogják egybe (Allport, 1981/1961, 574.). Az „ember kreatív feszültségének és destruktív konfliktusainak” (Erikson, 1991/1975, 433.) a sorsa Erikson szerint végeredményben attól függ, hogy a krízisekkel való megküzdés nyomán az ember – a környezetével való együttműködésen keresztül – milyen én- és pszichoszociális identitást képes kidolgozni magának.

Az eriksoni modell ismertetében tudjuk, hogy az identitáskrízissel való sikeres ifjúkori megküzdés nyomán válik lehetővé a következő stádiumokban a sikeres partnerválasztás („intimitás”), a hivatásválasztás és kreativitás kibontakozása a következő generációért való felelősségvállalás formájában („generativitás”), valamint ez alapozza meg a későbbi én-integráció elérését is időskorban. Erikson az én-integráció kifejezésével valószínűleg hasonlóra utal, mint amire C. G. Jung a „Selbst”, Karl Jaspers pedig az „egzisztencia” fogalmát alkalmazta. A jungi Selbst és a jaspersi egzisztencia tartalmi azonosságára Hamvas Béla (1987) hívta fel a figyelmet, a jaspersi párhuzam viszont Erikson esetében sem tűnik túlzónak. A „bennünk lehetséges egzisztencia” kibontakozása ugyanis Jaspers (2008) szerint az ún. határszituációk megtapasztalása és elsajátítása nyomán válik lehetővé, ugyanúgy, ahogyan Eriksonnál az identitás – a többi énműveléssel egyetemben – csak a

¹² Ilyen értelemben Erikson a „pszichológus” Kierkegaard-ral és Nietzschével rokonítható, akik May (1983) szerint a szorongást és egyéb lélektani koncepciókat ontológiai értelemben alkalmazták.

stádiumhoz kapcsolódó krízissel való sikeres megküzdés eredményeként ölthet formát. Ennek elmaradása identitásdiffúzióhoz vezet, ami Erikson (1991/1968) szerint a következő stádiumokban izolációt, stagnálást és végül kétségbeesést eredményez.

Eriksonnak eme híres-neves modelljében implicit módon benne foglaltatik, hogy a Tillich (1997/1951-63) által egymást kiegészítő ontológiai minőségekként számon tartott „egyéniesülés” (~ identitás) és „részesülés” (~ intimitás) sorrendje a fejlődés szempontjából egyáltalán nem közömbös. Eszerint először valakivé kell válni; a felnőtt lét egyik kvintesszenciájának tartott intim párkapcsolat csak ezt követően valósulhat meg érett formában.¹³ Ellenkező esetben korai zárás következik be, ami számos kapcsolati és pszichológiai probléma forrásává válhat. Erikson fejlődéslélektana (1991/1975) emellett a generativitás formájában tartalmazza a kreativitás „ontológiai” értelmezését is, ami azt jelenti, hogy a kreativitás nem egyenlő valamiféle kiugró tehetséggel vagy képességgel, hanem az érett korú ember kibontakozásának elengedhetetlen feltétele és formája. A kreativitás számos, az egzisztenciális pszichológiához sorolt szerzőnél (Otto Rank, Rollo May) kapott hasonlóan fontos szerepet a személyiségről való gondolkodásban (Kőváry, 2012).

Az utolsó fejlődési fázishoz kapcsolódó én-integráció Erikson szerint csak a „korosodó ember” számára elérhető állapot. Az idős, integrált individuum „alkalmazkodott a létezés diadalaihoz és csalódásaihoz, elindított útjukra másokat, dolgok és eszmék születtek általa. Csak benne érik meg fokozatosan az emberi élet hét szakaszának az a gyümölcse, amelyre nincs jobb szavunk, mint a teljesség. [...] Az énben felhalmozódik a bizonyosság, hogy képes rendet és értelmet létrehozni...” (Erikson, 1991/1975, 494.). Így lehetséges megszabadulni a kétségbeeséstől, aminek útja Kierkegaard szerint az, hogy „miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg önmagát, mely őt létrehozta” (1993/1849, 20.). Ez utóbbi istenre, azaz a hitre és a spiritualitásra vonatkozik, ami Erikson gondolkodásában is fontos szerepet játszott. Egyrészt pszichobiográfiai kutatásai ismert módon a „spirituális kreativitásra” (Luther, Gandhi) irányultak, amivel jelentősen kitágította a kutatás fókuszát. Másrészt, amikor arról elmélkedik (1974), hogy a pszichoanalízisnek vajon az egyén alkalmazkodását vagy szabadságát kell-e inkább támogatnia, arra a konklúzióra jut, hogy csak a bennünk levő irracionálissal való elmélyült foglalkozás segíthet minket ahhoz, hogy szembenézzünk a szorongások és félelmek mélyén meghúzódó egzisztenciális rettegéssel (*existential dread*), ami megnyitja számunkra az értelmes életet lehetővé tevő „hit és a közösség univerzális forrásait” (i.m. 264.).

¹³ Ez párhuzamba állítható az egzisztencializmust (és a pszichoanalízist is) megelőlegező Friedrich Nietzsche véleményével is. „Fiatal vagy, gyermeket és házaseletet kívánsz. Ámde én azt kérdezem tőled: olyan ember vagy-e, a kinek szabad gyermeket kívánni? [...] Építs magadon túl. Ámde előbb kell, hogy magad is építve légy, egyenesszögű termetre, lélekre. Ne csak tovább plántáld magad, hanem föllebb!” (Nietzsche, 1908/1883, 92.). Ebben a mondatban benne van az identitás, az intimitás és a generativitás mély összefonódása és egymásra épülése az emberi élet kibontakozása során, és az, hogy ez nem „automatikusan” adott számunkra, hanem személyes, aktív erőfeszítéseink eredményeként jön létre azáltal, hogy az ember önmagává válik („Légy az, aki vagy!”).

Felhasznált irodalom

- Allport, G. W.** (1961). *A személyiség alakulása*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1981.
- Alexander, I.** (1990). *Personology. Method and Content in Personality Assessment and Psychobiography*. Durham and London: Duke University Press.
- Alexander, I.** (2005). Erikson and Psychobiography, Psychobiography and Erikson. In: W. T. Schultz (ed.), *Handbook of Psychobiography* (265-285). Oxford: Oxford University Press.
- Binswanger, L.** (1956). Az ember helye a pszichiátriában. In: Pethő B. (szerk.), *Pszichiátria és emberkép* (261-281). Budapest: Gondolat Kiadó, 1986.
- Botond Á.** (1991). *Pszichohistória*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Dilthey, W.** (1925). *Élmény és költészet*. Budapest: Franklin Társulat Kiadása.
- Dilthey, W.** (1894). Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról. In: Uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (321-469). Budapest: Gondolat Kiadó, 1974.
- Erikson, E. H.** (1968). On the Nature of Psychohistorical Evidence. In Search of Gandhi. *Daedalus*, 97(3): 695-730.
- Erikson, E. H.** (1974). Psychoanalysis: Adjustment or Freedom? In: Uő: *Life History and the Historical Moment* (248-264). New York: W. W. Norton & Co.
- Erikson, E. H.** (1975). Identitásválság önéletrajzi vetületben. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (401-337). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Erikson, E. H.** (1958). A fiatal Luther. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (7- 401). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Erikson, E. H.** (1968). Az életciklus: az identitás epigenezise. In: Uő: *A fiatal Luther és más írások* (437-497). Budapest: Gondolat Kiadó, 1991.
- Fichtner, G.** (ed.) (2003). *The Sigmund Freud-Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*. New York, London: The Other Press.
- Frankl, V. E.** (1950). *A szenvedő ember*. Budapest: Jel Kiadó, 2012.
- Freud, S.** (1910). Leonardo da Vinci egy gyermekkori emléke. In: Uő: *Esszék* (253-326). Budapest: Gondolat Kiadó, 1982.
- Fromm, E.** (1941). *Menekülés a szabadság elől*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2002.
- Hamvas B.** (1987). Szellem és egzisztencia. (Karl Jaspers filozófiája.) In: Uő: *Szellem és egzisztencia* (27-85). Budapest: Pannónia Könyvek.
- Heidegger, M.** (1927). *Lét és idő*. Budapest: Osiris Kiadó, 2007.
- Hoffmann, L. – Serlin, I. E. – Rubin, S.** (2019). History of Existential-Humanistic and Existential Integrative Therapy. In: Emmy van Deurzen (ed.), *The Wiley World Handbook of Existential Therapy* (235-246). Hoboken, NJ: Wiley and Sons Ltd.

- Holliwell, M.** (1999). *Romantic Science and the Experience of Self*. Aldershot, UK & Brookfield, VT: Ashgate.
- Horney, K.** (1950). *Neurosis and Human Growth*. New York: W.W. Norton & Co.
- Jaspers, K.** (1977). *Filozófiai önéletrajz*. Budapest: Osiris Kiadó, 1998.
- Jaspers, K.** (2008). *Mi az ember? Filozófiai gondolkodás mindenkinek*. Budapest: Katalizátor Kiadó.
- Kierkegaard, S.** (1965). A szubjektívvé válás. In: Köpeczi, B. (szerk.), *Egzisztencializmus* (70-76). Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kierkegaard, S.** (1843). *Az ismételés*. Budapest: Ictus Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, S.** (1843). *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris–Századvég, 1994.
- Kierkegaard, S.** (1844). *A szorongás fogalma*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, S.** (1845). *Stádiumok az élet útján*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2009.
- Kőváry Z.** (2011). A pszichobiográfia, mint módszer. Az élettörténet-elemzés reneszánsza: új perspektívák a személyiség- és kreativitáskutatásban. *Alkalmazott Pszichológia*, 13(4): 65-92.
- Kőváry Z.** (2012). *Kreativitás és személyiség. A mélylélektani alkotáselméletektől a pszichobiográfiai kutatásig*. Budapest: Oriold és Társai Kiadó.
- Kőváry Z.** (2013). Megértés és élettörténet. Dilthey, Freud és a pszichobiográfia. *Aspecto*, 4(1): 140-153.
- Kőváry Z.** (2014). *Pszichobiográfia. Történet, elmélet, módszertan és alkalmazás*. Budapest: Oriold és Társai Kiadó.
- Logan, R. D.** (1986). A Reconceptualization of Erikson's Theory: The Repetition of Existential and Instrumental Themes. *Human Development*, 29(3): 125-136.
- Maslow, A.** (1968). *A lét pszichológiája felé*. Budapest: Ursus Libris Kiadó, 2003.
- May, R.** (ed.) (1961). *Existential Psychology*. New York: Random House.
- May, R.** (1983). *The Discovery of Being*. New York: W. W. Norton & Co.
- McAdams, D. P.** (1988). *Power and Intimacy. Identity and the Life Story*. New York: The Guilford Press.
- McAdams, D. P.** (1997). The Conceptual History of Personality Psychology. In: R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs (eds.), *Handbook of Personality Psychology* (3-39). San Diego, CA: The Academic Press.
- Mitchell, S. – Black, M.** (2000). *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest: Animula Kiadó.
- Mooney, E.** (2011). Erik Erikson: Artist of Moral Development. In: J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences* (81-95). London, New York: Routledge.

- Nietzsche, F.** (1883). *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Budapest: Grill Károly Könyvkiadó Vállalata, 1908.
- Nietzsche, F.** (1887). *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap Kiadó, 1996.
- Ricoeur, P.** (2001). A narratív azonosság. In: László J., Thomka B. (szerk.), *Narratívák 5. Narratív Pszichológia* (15-26). Budapest: Kijárat Kiadó.
- Rogers, C.** (1961). Two Divergent Trends. In: R. May (ed.), *Existential Psychology* (85-94). New York: Random House.
- Rogers, C.** (1961). *Valakivé válni. A személyiség születése*. Budapest: Edge Kiadó, 2018.
- Runyan, W. M.** (1997). Studying Lives. Psychobiography and the Conceptual Structure of Personality Psychology. In: R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs (eds.), *Handbook of Personality Psychology* (41-69). San Diego, CA: The Academic Press.
- Sartre, J-P.** (1943). Az egzisztenciális pszichoanalízis. In: Köpeczi, B. (szerk.), *Egzisztencializmus* (225-239). Budapest: Gondolat Kiadó, 1965.
- Sekowski, M.** (2020). Attitude Toward Death From the Perspective of Erik Erikson's Theory of Psychosocial Ego Development: An Unused Potential. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, April. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0030222820921604>
- Stewart, J.** (ed.) (2011). *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. London, New York: Routledge.
- Tillich, P.** (1951-63). *Rendszeres teológia*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996.
- Tobin, S. A.** (1990). Selfpsychology as a Bridge Between Existential-Humanistic Psychology and Psychoanalysis. *Journal of Humanistic Psychology*, 30(1): 14-63.
- Walsh, R. – Teo, T. – Baydala, A.** (2014). *A Critical History and Philosophy of Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Yalom, I. D.** (1980). *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest: Animula Kiadó, 2006.