



Réz Anna

Nekem kínos – Szekunder szégyen és erkölcsi érzelmek

Bevezetés

Mit jelent valaki helyett, valaki helyében érezni? Büszkének lenni a barátaink sikereire? Felháborodni a másokat ért igazságtalanságokon? Szégyenkezni országunk vezetőinek tettei miatt? Peter Strawson, azon ritka filozófusok egyike, akik a 20. század folyamán egyáltalán megemlézték a helyettes érzelmek szerepét erkölcsi életünkben, ekképp fogalmaz:

„Ezekben az attitűdökben nem játszik szerepet személyes érintettségünk – az érintettek helyett érzünk. Így például arról a személyről, aki a másik helyett neheztel, azt mondjuk, hogy (erkölcsi értelemben) fel van háborodva vagy helytelenít valamit. Ebben az esetben tulajdonképpen a másik nevében neheztelünk, miközben a saját érdekünk vagy méltóságunk nincs veszélyben; és többek között éppen e miatt a kívülálló vagy helyettes jelleg miatt nevezhetjük az attitűdöt »morálisnak«.” (Strawson, 2013, 252.)

Strawson aztán gyorsan ejti is a témát – ám az utolsó félmondata figyelemre méltó. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a helyettes érzelmek – mivel híján vannak a személyes érdekelttségnek – valamilyen értelemben közelebb állnak a moralitáshoz, mint ugyanezen érzelmek – a neheztelés, a harag vagy akár a hála – primer formái.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy Strawsonnak legalábbis részben igaza van: helyettes érzelmeink hívebb, autentikusabb képet festenek erkölcsi meggyőződéseinkről, mint azok „elsődleges” formái. Vizsgálódásom középpontjában a helyettes, vikárius vagy – ez a köznyelvben legelterjedtebb forma – szekunder szégyen áll. Amellet érvelek, hogy a szekunder szégyen egy-két fontos dimenzióban különbözik a primer szégyenérzettől – és hogy épp ezeknek az eltéréseknek a fényében közelebb áll az olyan *par excellence* erkölcsi érzelmekhez, mint az erkölcsi felháborodás vagy a büntudat.

A tanulmány első fejezetében röviden összefoglalom, milyen előfeltevések mentén tekinthetjük az érzelmeket hasznos episztemikus forrásnak az erkölcsi meggyőzések feltérképezésében. Majd bemutatom Fabrice Teroni és Otto Bruun (2011)

kritériumrendszerét az erkölcsi és a nem erkölcsi érzelmek megkülönböztetésére, és ezeket alkalmazom a szekunder szégyen vizsgálatakor. Végezetül kitérek a vizsgáldás legfontosabb tanulságaira és arra, miért érdemes az erkölcsfilozófiának többet foglalkoznia a helyettes érzelmekkel.

Érzelmek az erkölcsfilozófiában

Érzelmek gyakran visszatükrözik azokat a társadalmi és erkölcsi értékeket és normákat, amelyeket közösségbe ágyazott individuumként felismerünk, elfogadunk. A pedofil bűncselekmények napvilágra kerülését követő elborzadás és felháborodás azt tükrözi, hogy társadalmi normáink egyértelműen és a lehető legsúlyosabban elítélik a gyerekek ellen elkövetett szexuális visszaéléseket.¹ Ez eddig magától értetődő – csak éppen nem különösebben érdekes. Mivel a pedofil cselekedetek erkölcsi elítélésében széleskörű a társadalmi konszenzus, ezért nem szükséges a közösség affektív reakcióiból visszafejtenünk a kérdéses erkölcsi normát. Egy társadalomkutató (vagy akár egy, az empirikus kutatások iránt nyitott erkölcsfilozófus) nyíltan nekiszegezheti a pedofilira vonatkozó erkölcsi kérdést (kérdőív, interjú vagy más formában) kutatása résztvevőinek, és a kutatás eredménye minden valószínűség szerint az lesz, hogy a magyar társadalom közel egyöntetűen és súlyosan elítéli az ilyesfajta tetteket.

Az érzelmek feltérképezése akkor érdekes és gyümölcsöző vállalkozás, ha okunk van azt feltételezni, hogy (1) feszültség áll fenn a vizsgált közösség nyíltan vallott erkölcsi nézetei és tényleges reakciói között² vagy (2) az érzelmek vizsgálata – hipotetikus helyzetek vagy gondolat kísérletek segítségével – olyan erkölcsi meggyőződésekre vagy berögződésekre világíthat rá, amelyek valamilyen érdekes összefüggést mutatnak meg az erkölcsi fogalomhasználatunkkal kapcsolatban. Míg az előbbi esetek inkább a társadalomtudomány területéhez tartoznak, addig az utóbbiak az erkölcsfilozófiával és erkölcsi érzelmekkel foglalkozó filozófusok számára érdekesek, akik nem annyira arra kíváncsiak, hogy egész pontosan milyen erkölcsi normákat vallanak az emberek, hanem hogy ezek elfogadása milyen belső összefüggésekre és feszültségekre világít rá táiban értett erkölcsi világképünkben.

Hogy egyértelműbbé váljon az erkölcsfilozófusok módszere az érzelmek vizsgálatában, röviden bemutatom a 20. század egyik legnagyobb hatású erkölcsfilozófiai gondolat kísérletét, amely az erkölcsi érzelmek vizsgálatán alapszik. Bernard Williams „Morális szerencse” című cikkében (1981) a következő esettel foglalkozik: képzeljünk el egy teherautósofőrt, aki maximális odafigyeléssel és elővigyázatossággal vezetett, mégis halálra gázolt egy, az úttestre kiszaladó gyereket. Williams azt a kérdést teszi fel, hogy milyen érzelmek átélését várnánk el, tartanánk természetesnek és helyénvalónak a részéről:

¹ Mi több, ezen reakciók nyilvános kifejezése arra is rávilágít, hogy e normával kapcsolatban közös tudásunk van: nem csak mi magunk ítéljük el az ilyesfajta cselekedeteket, azt is tudjuk, hogy mások is elítélik, és ők is tudják rólunk, hogy elítéljük őket, stb.

² Ilyesfajta előfeltevéssel élnek például azok, akik az ún. implicit előítéleteket kutatják, noha ezek esetében nem feltétlenül az egyén expliciten vallott nézetei és érzelmi válaszai állnak feszültségben egymással. Lásd Réz, 2017.

„A teherautósofőr, aki önhibáján kívül elüt egy gyereket, másként fog érezni, mint egy kívülálló – még akkor is, ha az a kívülálló éppenséggel mellette ült az autóban [...]. A sofőr környezetében lévő emberek azon dolgoznak majd – tegyük hozzá, teljes joggal –, hogy megvigasztalják őt; megpróbálják rábírní, hogy tekintsen úgy a történetekre, ahogyan azt egy kívülálló tenné. Ám fontos kiemelni: erre a folyamatra minden résztvevő úgy tekint majd, mint amelyen keresztül kell menniük – némi gyanakvással fogadnák, ha a teherautósofőr túlságosan gyorsan vagy készségesen venné fel a kívülálló szerepét. Sajnálatot érzünk a sofőr iránt, de a sajnálat érzése együtt jár azzal, mi több, előfeltételezi, hogy úgy gondoljuk: sajátos és különleges viszony áll fenn közte és az adott esemény között – olyasféle kapcsolat, amelyet nem tehetünk semmissé pusztán azáltal, hogy kimondjuk: nem az ő hibája volt.” (Williams, 1981, 344.)

Williams „saját tett felett érzett sajnálkozásnak” (*agent regret*) nevezi azt az érzést, amelyet a teherautósofőr átél, és ezt megkülönbözteti mind az egyszerű sajnálkozástól (amit egy kívülálló érezne), mind a büntudattól. A sajnálkozástól azért, mert a teherautósofőr (feltételezett) érzelmei sokkal intenzívebbek és személyesebbek, mint amit egy kívülálló élne át, és szorosan összefonódnak azzal a ténnyel, hogy ő okozta a balesetet. A büntudattól pedig azért, mert annak hagyományos filozófiai elemzése alapján csak akkor indokolt büntudatot éreznünk, ha felelősek és vétkesek vagyunk a szóban forgó kár bekövetkeztében – márpedig a teherautósofőr, ezt a gondolatkísérlet elején kikötöttük, nem követett el hibát. A saját tett felett érzett sajnálkozás érzésének elemzéséből Williams azt a következtetést vonja le, hogy erkölcsi ágenciánk túlnyúlik a szándékosság és a vétkesség kérdésein: „Ha valóban fontosnak tartjuk, hogy kik vagyunk, mégpedig abban az értelemben, hogy mit tettünk, és mely dolgokért vagyunk felelősek a világban, akkor el kell fogadnunk: sok olyan dolog is szerepel majd ezen a listán, amelyek kizárólag azért kerülhettek rá, mert ténylegesen megtörténtek” (Williams, 1981, 346).³

Williams tágabb filozófiai célja a gondolatkísérlettel annak demonstrálása, hogy megélt erkölcsi életünk nem illeszkedik jól azokhoz a szűkre szabott elméleti rendszerekhez, amelyeket ő a „moralitás rendszereinek” nevez. A példa által ébresztett érzelmek tehát rámutatnak az erkölcsi gondolkodás és viselkedés eleddig figyelmen kívül hagyott elemeire, amelyek maguk is további vizsgálatra szorulnak.

Jelen tanulmány ennél szerényebb célokat tűz ki maga elé, de módszertanában hasonló elvet követ. A szekunder szégyen tipikus formáinak vizsgálata közelebb vihet bennünket annak megértéséhez, mitől „erkölcsi” egy erkölcsi érzelem. De előtte érdemes áttekintenünk, mit ért jelenleg a szakirodalom erkölcsi érzelmek alatt.

³ A teherautósofőr-példa tágabb módszertani implikációiról lásd Réz, 2018.

Erkölcsi érzelmek

Egyes érzelmek, mint amilyen a büntudat, a felháborodás vagy a neheztelés, szoros kapcsolatban állnak erkölcsi ítéleteinkkel, míg más érzelmeknek – mint amilyen a csodálkozás vagy a szomorúság – első ránézésre nem sok közük van hozzájuk. És vannak a köztes, homályos esetek: a megvetés, az undor bizonyos fajtái vagy a nemsokára tárgyalásra kerülő szégyen esetében nem egyértelmű, hogy „erkölcsi” érzelmekről van-e szó. De milyen elvi alapon tudjuk megkülönböztetni az erkölcsi és a nem erkölcsi érzelmeket?

Fabrice Teroni és Otto Bruun (2011) négy kritérium alapján vizsgálják, hogy a szégyen megfelel-e az erkölcsi érzelmekkel kapcsolatos előzetes elképzeléseinknek, és amellet érvelnek, hogy tévedés a szégyent kirekeszteni az erkölcsi szempontból releváns érzelmek közül. Gondolatmenetükhöz a büntudatot mint *par excellence* erkölcsi érzelmet használják kontrasztesetként. A későbbiekben Teroni és Bruun kritériumait fogom alkalmazni a szekunder szégyen vizsgálatakor, ezért gondolatmenetüket érdemes részleteiben is megvizsgálni.

A szerzőpáros által elsőként javasolt kritérium alapján akkor erkölcsi egy érzelem, ha proszociális, ergo erkölcsileg dicséretes viselkedési mintázatokkal jár együtt. A büntudat és a szégyen között talán ebben a dimenzióban a legélesebbek a különbségek. A büntudat úgy a pszichológiai, mind az erkölcsszociológiai szakirodalomban (lásd például Gilbert, 2003) úgy kerül jellemzésre, mint ami elősegíti az általunk okozott kárral való szembenézést, annak jóvátételét, az empátikus közeledést és a bocsánatkérést attól, akit megkárosítottunk. Ezzel szemben a szégyen – legalábbis a szokásos leírása szerint – elkerülő viselkedéssel párosul: elrejtőzéssel, elhallgatással, rosszabb esetben ellenséges indulatokkal és bosszúvággal azokkal szemben, akik tanúi voltak a megszégyenülésnek.⁴ Habár Teroni és Bruun hosszan érvelnek amellet, hogy ha a nyilvános megszégyenülés helyett a szégyen privát(abb) formáit vetjük össze a büntudattal, akkor a kérdéses viselkedési különbségek egy része eltűnik, végső soron azt nem sikerül alátámasztaniuk, hogy ne lenne valós kontraszt a két érzelem között a viselkedési mintázatok terén, és ne lenne adekvát a szégyent alapvetően antiszociális érzelmeként jellemezni.

A második kritérium annak alapján tenne különbséget erkölcsi és nem erkölcsi érzelmek között, hogy azok fogalmilag kapcsolódnak-e olyan alapvető erkölcsi kategóriáinkhoz, mint amilyen a hibáztatás, a felelősség vagy a büntetés. A büntudat esetében – ez már Williams gondolatkísérletében is fontos szerepet játszott – a kapcsolat egyértelmű: büntudatot csak azon cselekedeteink miatt érezhetünk, amelyeket (1) (valamilyen értelemben) szabadon tettünk meg; amelyekért következésképpen (2) felelősek vagyunk; és amelyekért épp emiatt (3) jogosan ér minket hibáztatás vagy akár büntetés.⁵ Ezzel szemben szégyent számtalan olyan dolog

⁴ A szégyen viselkedési tendenciáiról, illetve a különböző mentális betegségekhez fűződő kapcsolatáról lásd például Vizin és Unoka, 2014.

⁵ Fontos kiemelni: a szégyen és a büntudat közti különbségtétel, különösen az erkölcsszociológiai szakirodalomban, mindkét érzelmnek a centrális, tipikusnak mondható eseteit vizsgálja és hasonlítja össze, így ezek a jellemzések nem lesznek kivétel nélkül igazak az érzelem összes megnyilvánulására. Ez különösen a

miatt érezhetünk, amelyek nagyrészt vagy teljes mértékben kívül állnak a szándékos befolyásunkon: a kinézetünk, az akcentusunk, az ügyetlenségünk miatt. Ahhoz, hogy szégyenben maradjunk, nem szükséges, hogy valamit „elrontsunk”: elegendő pusztán az, hogy valamely külső vagy belső tulajdonságunk ne érjen fel valamilyen széles körben elfogadott vagy vágyott ideálhoz. Ezekért a dolgokért nem vagyunk felelősek, a megszégyenítés pedig jellegét tekintve más, mint a hibáztatás és a büntetés – kiváltképp abban, hogy szinte soha nem gondoljuk, hogy a szégyen és a megszégyenítés erkölcsileg jogos vagy kiérdemelt lenne.

A harmadik kritérium, amelynek segítségével meghúzhatjuk az erkölcsi/nem erkölcsi közti határvonalat, a kérdéses érzelmek *autonómiájával* kapcsolatos. A kérdés, amelyet fel kell tennünk, a következő: vajon a kérdéses érzelmeket konstituáló erkölcsi ítéletek az érzelmet átélő személy sajátjai, vagy azok hozzá képest „külsők”? És ehhez kapcsolódóan: amennyiben a kérdéses erkölcsi normák vagy értékek „kívülről” érkeznek, el kell-e fogadnia ezeket a személynek ahhoz, hogy átélje a kérdéses érzelmet? A büntudat és a szégyen közti különbség itt is szembeötlő: míg büntudatot csak akkor érzünk, ha *mi magunk* úgy gondoljuk, hogy megszegtünk egy számunkra fontos, általunk elfogadott erkölcsi normát, addig szégyent akkor is átélhetünk, ha nem értünk egyet a szégyen alapjául szolgáló értékekkel és ideálokkal. Mi több, még akkor is, ha ezeket nyíltan és határozottan visszautasítjuk. Korábbi példáink itt is hasznosak lehetnek: gondolhatjuk nőként, hogy a lábszár szőrtelenítése káros patriarchális szokás, ám ettől még jó eséllyel szégyent fogunk megélni, amikor először vonulunk utcára egy nyári napon szőrös lábbal. Gondolhatjuk, hogy vaskos magyar akcentusunk mit sem árul el a szakértelmünkről, kompetenciánkról, szakmai eseményeken mégis szégyenteljesen feshenghetünk anyanyelvi beszélők társaságában. Következésképp úgy tűnik, hogy míg a büntudat autonóm, mert a magunk által vallott, elfogadott, érvényesnek tartott normákra épül, addig a szégyen heteronóm, amennyiben azt elsősorban mások elvárásai váltják ki, akár saját legjobb meggyőződésünk ellenére is.

A szerzőpáros az autonómia-kritériummal szemben is több lehetséges stratégiát vázol fel. Végül amellet érvelnek, hogy bizonyos értelemben a szégyen is autonóm (Teroni és Bruun, 2011, 239): csak akkor érzünk szégyent, ha mások negatív ítélete olyasmit fenyeget, amit mi magunk is fontosnak, értékesnek tartunk – a presztízszünket, a társadalmi státusunkat, a vonzerőnket. Ugyan a szégyenben kifejeződő értékekkel vagy ideálokkal nem értünk egyet, de azzal igen, hogy fontos, hogy ezekben a társadalmi dimenziókban ne szenvedjünk el károkat.

Teroni és Bruun ezen gondolatmenete a korábbiaknál is kevésbé meggyőző, mert eltérő szinteken megjelenő ítéleteket hasonlítanak össze. Amennyiben az autonómia a jelen kontextusban mindössze annyit jelentene, hogy egyetértünk azzal, hogy a kérdéses viselkedésnek fontos tétje van, akkor – a fenti példákkal párhuzamosan –

büntudat esetében feltűnő: a túlélő-büntudat vagy a privilégiumbüntudat például egyáltalán nem feltételezi, hogy az illető úgy gondolja, valamilyen vétket követett el (lásd például Velleman, 2003). Mi több, egyedi esetekben is el tudunk képzelni olyan helyzetet, amikor egy gyerekben vagy más kiszolgáltatott családtagban úgy ébresztenek büntudatot közeli hozzátartozói, hogy ő maga sem tudná megmondani, milyen hibát követett el. Mindazonáltal ezek épp azok a kivételek, amelyeket a büntudat furcsa, rendhagyó eseteiként tartunk számon, és amelyek ezáltal közvetve arra is rávilágítanak, mit tartunk a büntudat tipikus vagy központi eseteinek.

bűntudatot is érezhetnénk olyan esetekben, amikor úgy gondoljuk, hogy helyesen cselekszünk. Tegyük fel, fontos számunkra az erkölcs, és meggyőződésünk, hogy a droghasználattal kapcsolatos ártalomcsökkentés nagyon fontos feladat, ezért önkéntes munkát vállalunk egy tőcserét biztosító civil szervezetnél. Mások viszont úgy gondolják, hogy az embereket minden lehetséges módszerrel el kell rettenteni a drogfogyasztástól, és hogy a tőcsere programok csak normalizálnak egy társadalmi problémát. Ha az érzelmek autonómiáján pusztán annyit értünk, hogy értékes számunkra az a dimenzió, amelyben megítélnék minket, akkor a jelen példában bűntudatot éreznénk pusztán azért, mert mások úgy gondolják, hogy erkölcsileg helytelenül cselekszünk. Ám ez nem pusztán kontraintuitív, hanem élesen ellentmond a bűntudat belső logikájának.

Az utolsó, negyedik demarkációs kritérium, amely vizsgálatra szorul, a szégyen társas dimenzióiból indul ki. Ezen kritérium alapján egy érzelm akkor erkölcsi érzelm, ha független a társas viselkedés reputációs, társadalmi státusszal összefüggő megfontolásaitól. Ha ezt a kritériumot fogadjuk el, akkor a szégyen ismételten kívül esne az erkölcsi érzelmek körén, hiszen azt döntően mások megítélése, mások tekintete és ezeknek az illető társas helyzetére gyakorolt hatása mozgatja. Ezzel szemben a bűntudat – döntően korábban tárgyalt autonómiája miatt – független a társadalmi pozícióval kapcsolatos aggályoktól, nem feltételezi mások (valós vagy elképzelt) tekintetét, figyelmét. Teroni és Bruun ezen a ponton ismét a szégyen kevésbé nyilvános, intraperszonális aspektusaira hívják fel a figyelmet, és amellett érvelnek, hogy a szégyen megértése szempontjából kiemelt fontosságúnak tűnő külső tekintet valójában csak közvetítő elem, amely által a szégyent átélő személy eljut annak felismeréséig, hogy nem ér fel valamilyen fontos értékhez vagy ideálhoz.

Szégyen és szekunder szégyen

Most, hogy megismerkedtünk Teroni és Bruun négy kritériumával (proszociális cselekvési tendenciák; fogalmi kapcsolat az erkölcsi felelősséggel és hibáztatással; autonómia és azonosulás; függetlenség a külső tekintettől és a reputációs megfontolásoktól), végre rátérhetünk vizsgálatunk elsődleges tárgyára: a szekunder szégyenre. A továbbiakban azt a kérdést teszem fel, hogy a négy kritérium fényében a szégyen vikárius formája a primernél közelebb áll-e az erkölcsi érzelmek olyan paradigmatis példáihoz, mint a bűntudat? Hogy belekezdhezzünk a vizsgálatba, először lássunk néhány olyan példát, amelyek a szekunder szégyen tipikus, központi eseteinek tűnnek:

- Arról értesülünk, hogy egy kormánypárti magyar politikus modortalanul viselkedett egy nagy jelentőségű diplomáciai eseményen, és szexista megjegyzéseket tett az ott megjelent politikusnőkre.
- A közönségből figyeljük, ahogy egy kedves barátunk lefagy egy fontos előadás közben, hebeg-habog, nem tud válaszolni a felmerülő kérdésekre.
- Elkezdünk nézni egy sorozatot, amelynek főhőse szociálisan inadekvát módon viselkedik, és kínosabbnál kínosabb helyzetekbe kerül.

Viselkedési tendenciák

Mit tudunk elmondani az e helyzetekben megélt érzelmek viselkedési tendenciáiról? A kérdés nehezen megválaszolható, hiszen, mint a legtöbb helyettes érzelmek, a szekunder szégyen sem követeli meg feltétlenül, hogy bármit is cselekedjünk. Mivel nem mi magunk maradunk szégyenben, nyitott kérdés marad, hogy van-e bármi tennivalónk a kérdéses esetben, és ha igen, mi az.

Mindazonáltal, ha és amennyiben cselekszünk, akkor nem úgy fogunk cselekedni, mintha primer szégyent élnénk meg. A politikusi ballépés felébresztheti bennünk éppúgy az empátiát, mint a dühöt – nagyrészt attól függően, hogy amúgy szimpatizálunk-e a kérdéses politikai vezetővel és az általa képviselt politikai értékekkel. Amennyiben empatizálunk vele, talán megpróbáljuk megvédeni, igazolni a viselkedését mások számára; amennyiben ellenszenvvel viseltetünk iránta, akkor pedig fontosnak tarthatjuk, hogy akár külföldi ismerőseink, akár a még tágabb nyilvánosság előtt elhatárolódjunk tőle. Ezen viselkedési tendenciák közül egyik sem emlékeztet a primer szégyenérzet által kiváltott elkerülő, elzárkózó magatartásra. Sokkal inkább a büntudat kiváltotta jóvátételi szándékra hasonlít: a szekunder szégyen átélője kapcsolódni szeretne más emberekhez annak érdekében, hogy valamilyen szimbolikus formában helyrehozza azt a reputációs kárt, amely a politikus viselkedése miatt őt magát is érte.

Ez a példa jól szemlélteti a szekunder szégyen egyik központi működési mechanizmusát, amelyet a témáról szóló – egyelőre nem túl számos – szakirodalom (Miller, 1987; Welten et al., 2012) rendszeresen kiemel. A szekunder szégyen nagyon gyakran azért ébred fel bennünk, mert identitásközösséget vállalunk más emberekkel, akiknek a cselekedetei visszahatnak az adott közösség és személyesen a saját reputációnkra. Ez a politikus esetében akkor is bekövetkezik, ha kifejezetten ellenségesek vagyunk a konkrét személy vagy párt által vallott értékekkel. Amennyiben az illető az állam képviselőjében viselkedik otromba módon, akkor állampolgárként azt fogjuk érezni, hogy minket is szégyenben hagyott – kivéve, ha csak nagyon gyengén vagy egyáltalán nem azonosulunk azzal a nemzettel, amelynek a részei vagyunk.

A második példa, amelyben a barátunk egy nyilvános helyzetben vall kudarcot, a legalkalmasabb arra, hogy erős empatikus reakciót váltson ki, és ezáltal a primer szégyenhez leginkább hasonló érzéseket ébresszen fel. Ez valamelyest a viselkedésünkben is megnyilvánulhat: talán összehúznánk magunkat a székünkön, eltakarnánk az arcunkat, hogy ne kelljen látnunk barátunk küszködését. Mindazonáltal az már furcsa lenne, ha kimenekülnénk a teremből (mint ahogy azt a barátunk bizonyára örömmel megtenné), és az is könnyen elképzelhető, hogy az átmeneti bénultság után azon kezdenénk gondolkodni, hogyan tudnánk egy mentőkérdéssel vagy figyelemeltereléssel kisegíteni őt a helyzetből.

A harmadik eset annyiban kilóg a sorból, hogy nincs közvetlen erkölcsi relevanciája, és különösebben sok tartalmas cselekvési lehetőséget sem kínál fel. Két okból mégis fontosnak tartom a tárgyalását. Egyfelől azért, mert a „*cringe*” a kortárs

tömegkultúra egyik fontos és sokat tárgyalt esztétikai minősége.⁶ Másfelől pedig azért, mert ebben az esetben tisztán empatikus szégyenről van szó: míg a kormánypárti politikus és a barátunk esetében joggal érezhetjük azt, hogy a viselkedésük közvetve a saját reputációnkat is sérti, addig a műalkotások fogyasztása közben átélt szégyenérzetet kizárólag az indokolja, hogy a műalkotás egy olyan fiktív szereplővel való azonosulást vár el tőlünk, aki rendkívül kínosan viselkedik.⁷ Erre a helyzetre többféleképpen lehet reagálni: egyfelől megpróbálhatunk ellentartani a műalkotás által felkínált empatikus nézői szerepnek, és kvázi-elfogulatlanul követni a történéseket. Izgalmas kutatási kérdés, hogy ez mennyire bevett és sikeres stratégia a tényleges befogadók között – úgy képezem, hogy valamifajta pszichológiai eltávolodás a legtöbbször megtörténik, és épp ez teszi lehetővé, hogy mulatságosnak tartsuk a többé vagy kevésbé „kínos” humorral operáló műalkotásokat (Mayer et al., 2021). Ám ha ez a stratégia bármi miatt nem fenntartható, akkor könnyen lehet, hogy egyszerűen kikapcsoljuk a kérdéses műsort, élve azzal a lehetőséggel, hogy így (erkölcsi vagy egyéb) áldozat nélkül tudunk megszabadulni a szekunder szégyen nyomasztó érzésétől.⁸ Az eddig vizsgált viselkedési tendenciák közül ez áll a legközelebb a primer szégyenre jellemző elkerülő magatartáshoz.

Összefoglalva: habár a szekunder szégyen fenomenológiája sokban emlékeztet a primer szégyenérzetre, viselkedési tendenciáit tekintve sokkal több proszociális elemet tartalmaz: felkeltheti a motivációt a nyilvános állásfoglalásra, reparációra és akár a segítségnyújtásra is. Amikor pedig a szégyenhez hasonló antiszociális viselkedésre sarkall, akkor ez a viselkedés erkölcsi szempontból irreleváns (mint a sorozatnézős esetben).

Felelősség és hibáztatás

Van-e bármi különbség a szégyen primer és helyettes érzései között a tekintetben, hogy miként kapcsolódnak az erkölcs olyan központi fogalmaihoz, mint a felelősség és a hibáztatás? Talán kiábrándítóan rövid lesz a válaszom: nincs. A szekunder szégyent épp azért tudjuk magabiztosan beazonosítani a szégyen helyettes megfelelőjeként, mert ugyanolyan típusú és tartalmú cselekedetek láttán támad fel bennünk. Ugyanúgy, ahogy a primer szégyen jellemző célpontjai nem szabad és felelős cselekedetek, a szekunder szégyenői sem azok.

⁶ A *cringe* és a szekunder szégyen összefüggéseiről lásd Mayer et al., 2021.

⁷ Érdekes módon a szekunder szégyen szempontjából nem különösebben fontos az, hogy az általunk figyelt másik ember (vagy fiktív karakter) átél-e primer szégyenérzetet.

⁸ Ugyan ezt semmiképp nem tekinteném tudományos alátámasztásnak, de azért megemlítem: amikor egy ízben megkérdeztem egy kb. 150 fős, gimnazistákból álló közönségtől, hogy hagytak-e már félbe filmet vagy sorozatot azért, mert a főszereplő túl kínosan viselkedett, a közönség több mint 90%-a igennel felelt.

Autonómia

A Teroni és Bruun által meghatározott kritériumok közül a harmadik az alapján tett különbséget erkölcsi és nem erkölcsi érzelmek között, hogy az adott érzelem az egyén belsővé tett, felvállalt erkölcsi normáin és értékein, vagy a környezete által vallott (és az egyén által akár visszautasított) normákon és értékeken alapul. Ezügyben markáns különbséget fedeztünk fel büntudat és szégyen között – most tehát ismét érdemes feltenni a kérdést, hogy a szekunder szégyen melyikhez áll közelebb. Úgy gondolom, ezen a ponton érdekes különbségre bukkanunk, amelyeket a következő példák segíthetnek kidomborítani:

- A kosztümös filmben, amit nézünk, főhősünket kinevetik, amiért kopott ruhában érkezik a király udvarába.
- Kiskamasz unokahúgunk elmeséli, hogy az osztálytársai kigúnyolták, amiért nem szőrteleníti a hónalját.
- Egy távoli ismerősünk elmeséli, mennyire szégyelli magát, amiért nem hagyta el korábban bántalmazó férjét, aki folyamatosan becsmérelte.

Ezek az esetek nem a szekunder szégyent ébresztik fel. Dühöt érzünk, felháborodást vagy sajnálatot – annak ellenére, hogy semmi kétségünk afelől, hogy a (fiktív vagy valós) érintettek szégyent élnek át. Reakciónk magyarázata is viszonylag egyértelmű: azért nem élünk át szekunder szégyent, mert *mi magunk* nem tartjuk érvényesnek azokat az értékeket, ideálokat, normákat, amelyek a szégyen és a megszégyenyítés alapjául szolgálnak. Megértjük, hogy miért szégyellik magukat a résztvevők, mi több, talán úgy gondoljuk, mi magunk is szégyenkeznénk a helyükben. Ám mivel elutasítjuk a kérdéses értékrendet, nem érzünk helyettes szégyent – ehelyett a méltánytalan bánásmód okozta harag vagy sajnálat ébred fel bennünk.

Úgy tűnik tehát, hogy a szekunder szégyen sokkal „autonómbb” érzelem a primer szégyennél, és ennyiben sokkal jobban emlékeztet a büntudatra. Míg szégyent átélhetünk anélkül is, hogy azonosulnánk a kérdéses értékekkel és ideálokkal, szekunder szégyent nem – ez utóbbi csak olyan értékeken nyugodhat, amelyeket mi magunk is elfogadunk.

Reputáció és külső tekintet

Végül térjünk rá a reputáció szerepére a szekunder szégyen megélésében! Ezt a témát futólag már érintettük: a vezető politikus példájából egyértelművé vált, hogy a szekunder szégyen kialakulásának egyik központi mechanizmusa az, ha olyan személy kerül szégyenteljes helyzetbe, akivel valamilyen módon azonosulunk, vagy aki bennünket képvisel. Ezek az esetek folytonosak a primer szégyenérzet által jelzett státusvesztéssel: az, amit a másik tesz, rossz fényt vet ránk. Másfelől viszont azt is láttuk – a sorozatnézős esetről –, hogy a szekunder szégyen alapulhat tisztán empátiás reakción is: viszonylag nyilvánvaló, hogy fiktív szereplők nem okozhatnak

számunkra reputációs kárt, ám ez nem gátolja meg, hogy „belebújjunk a bőrükbe”, és helyettük (is) szégyenkezzünk.

Ez utóbbi eset pedig a külső tekintet szerepéről is elárulhat valami érdekeset. Emlékeztetőül: Teroni és Bruun negyedik demarkációs kritériuma azt a kérdést vetette fel, hogy vajon lényegileg hozzátartozik-e a szégyenhez valamiféle valós vagy hipotetikus, külső „tekintet”, közönség, akinek, akiknek a szemében a viselkedésünk vagy mi magunk értéktelennek, elégtelennek tűnünk föl. A szerzőpáros ebben a szakaszban amellet érvelt, hogy a szégyen létrejöhet külső tekintet nélkül is: például amikor megszegjük az önmagunknak tett ígéreteinket (az újévi fogadalmak ehhez bőséges példatárat szolgáltatnak). Érvelésük azért nem különösebben meggyőző, mert nagyon nehéz kizárni az elvi lehetőségét annak, hogy még ezeknél a privát botlásoknál is a szemünk előtt lebeg valamilyen hipotetikus közönség, akiknek a szemében a cselekedetünk szégyenteljesként lepleződik le.

Amellet szeretnék érvelni, hogy a szekunder szégyen vizsgálata csak tovább erősíti az azzal kapcsolatos gyanút, hogy nem jöhet létre szégyen valamiféle valós vagy elképzelt *külső tekintet* tételezése nélkül. Visszatérve a sorozatnéző példára: amikor kínosan érezzük magunkat egy szereplő ügyetlenkedését figyelve, akkor a fiktív univerzumhoz jellemzően hozzáképzjük annak többi szereplőjét is. Még ha a szereplő maga nincs is tudatában annak, mennyire kínosan viselkedik, mi nézőként benépesítjük a fiktív teret olyan további szereplőkkel, akiknek a tekintetén keresztül főhősünk kínosnak tűnik fel. Következésképp amint változtatunk egy kicsit a fiktív világ szabályain, a reakcióink is megváltozhatnak. Tegyük fel, hogy a kérdéses fiktív világban mindenki nagyon fura, és a humorforrásnak épp az az alapja, ahogy ez a csapat csetlő-botló figura együttesen küszködik a társas élet kínjaival! Ez a forgatókönyv már jó eséllyel nem ébreszt helyettes szégyent a nézőben, hiszen a fiktív közösség szemében főhősünk egyáltalán nem lóg ki a sorból. De hasonló pszichológiai hatást vált ki az is, ha csak annyi derül ki a történet folyamán, hogy hősünk furcsaságait a környezete jól ismeri, és szeretettel, elfogadással viszonyul hozzá.

Mindezen variációk felvázolásával az volt a célom, hogy rámutassak: szemben Teroni és Bruun állításával, minden jel arra mutat, hogy a szégyen esszenciálisan tételez valamifajta külső tekintetet. Az, hogy még a fiktív karakterek irányában érzett – és ennyiben pártatlan és tét nélküli⁹ – szekunder szégyen is érzékeny a többi szereplő vélt elvárásaira és értékeire, nyomós indok amellet, hogy lemondjunk a tisztán intraperszonális szégyen lehetőségéről.

Következtetések

Most, hogy Teroni és Bruun kritériumait felhasználva összevetettük a szégyen primer és szekunder formáit, érdemes összegezni a legfontosabb különbségeket. Először is, úgy tűnik, hogy a szekunder szégyen viselkedési tendenciái messze nem annyira elkerülők, antiszociálisak, mint a primer szégyenéi, mi több, tipikusan proszociálisként

⁹ Martha C. Nussbaum (2021) meggyőzően érvel amellet, hogy a narratív műalkotások befogadása jól példázza az „elfogulatlan szemlélő” pozícióját.

és morálisként számontartott cselekvésekre ösztönözhetnek. Ez persze nem túl meglepő: a szekunder szégyen, a többi vikárius érzelemhez hasonlóan, legtöbbször együtt jár valamifajta empatikus reakcióval, tehát létre sem jöhetne a másakra való odafigyelés, a másik perspektívájának felvétele nélkül, így motivációsan jobban kötődik a proszociális viselkedéshez. (Bár, amint azt a kormánypolitikus diplomáciai bakijának esetében láthattuk, elképzelhető olyan szekunder szégyen, amelyet kizárólag az alapoz meg, hogy a másik ember minket képvisel.)

A második lényeges eltérés a kérdéses érzelmek autonómiájával kapcsolatban került felszínre: úgy tűnik, hogy szemben a primer szégyennel, szekunder szégyent csak akkor érzünk, ha belsővé tettük és elfogadjuk a szégyen háttérében munkáló értékeket és ideálokat. Ez a meglátás pedig mélyebb továbbgondolásra ad okot. Nem lehetséges, hogy a szekunder szégyen a szégyennek nem pusztán helyettes, de valamilyen módon pártatlanabb és az erkölcsi meggyőződéseinkhez jobban illeszkedő változata is? Úgy gondoljuk, hogy bár pszichológiailag érthető, összességében mégis indokolatlan, jogosulatlan, hogy olyankor is szégyent éljünk át, amikor egyáltalán nem fogadjuk el a szégyen alapjául szolgáló értékeket. A szekunder szégyen ezeket az ellentmondásokat „korrigálja”: erre utal az is, hogy sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele a kialakulásának az, hogy a kérdéses személy ténylegesen szégyent éljen át.

Bár jelen tanulmány terjedelme ennek alátámasztását nem teszi lehetővé, de megkockáztatok egy nem túl bátor hipotézist: feltehetőleg bármelyik másik helyettes érzelmet vizsgálva ugyanerre az összefüggésre lennének figyelmesek. Csak néhány szemléltető példa: bár időnként az emberek olyasmiekt is érezhetnek büszkeséget, ami egyáltalán nem az ő érdemük, helyettes büszkeséget csak akkor fogunk érezni a másik teljesítménye miatt, ha azt valóban kivételesnek és csodálatra méltónak tartjuk. És ugyan számtalan okból lehetünk dühösek embertársainkra, egy pártatlan ismerős csak akkor fog velünk együtt felháborodni, ha úgy gondolja, hogy valóban méltánytalanság ért bennünket. Peter Strawson nyitógondolata ebben az összefüggésben nyer értelmet: a helyettes érzelmeket talán épp az tünteti ki erkölcsi szempontból, hogy a távolság megtisztítja őket a torzításoknak és a részrehajlásoknak olyan formáitól, amelyeknek a mindennapokban időnként az áldozataivá válunk.

Végül azt is láttuk, hogy bár a szekunder szégyent nem feltétlenül saját reputációnk féltése hívja elő, ám hasonlóan a primer szégyenhez, ez is feltételez egy elképzelt vagy valós tekintetet, közönséget, akiknek a szemében a másik elbukik, nevetségessé válik.

Most már csak az van hátra, hogy még egyszer, utoljára feltegyük a kérdést: erkölcsi érzelem-e a szekunder szégyen? Nos, erre most már bármelyik olvasó felelhet, attól függően, hogy a tárgyalt kritériumok közül melyiket tartja kulcsfontosságúnak a kérdés megválaszolásában. De az egyszavas válasznál talán fontosabb és érdekesebb annak felismerése, hogy a vikárius érzelmek vizsgálatán keresztül erkölcsi életünknek egy tisztább és elfogulatlanabb oldalát vehetjük szemügyre – még akkor is, ha ettől primer érzelmeink nem válnak kevésbé zavarossá és ellentmondásokkal terheltté.

Felhasznált irodalom

- Gilbert, P.** (2003). Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt. *Social Research*, 70(4): 1205-1230.
- Mayer, A.V. – Paulus, F.M. – Krach, S.** (2021). A psychological perspective on vicarious embarrassment and shame in the context of cringe humor. *Humanities*, 10(4): 110. <https://doi.org/10.3390/h10040110>
- Miller, R.S.** (1987). Empathic embarrassment: Situational and personal determinants of reactions to the embarrassment of another. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(6): 1061-1069.
- Nussbaum, M. C.** (2021). *Költői igazságszolgáltatás*. Ford. Pápay György. Budapest: MMA Kiadó.
- Réz A.** (2017). Implicit előítéletek és az egyéni felelősség korlátai. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61(1): 50-67.
- Réz A.** (2018). Felelősség és felelősségérzet. In: Bernáth László, Márton Miklós (szerk.), *Tudomány vagy tapasztalat? A fenomenológia és a naturalizmus szerepe a filozófiai elméletalkotásban*. Budapest: Fakultás.
- Strawson, P. F.** (1962). Szabadság és neheztelés. Ford. Veres Máté. In: Réz Anna (szerk.), *Vétek és választások: A felelősség elméletei* (239-264). Budapest: Gondolat, 2013.
- Teroni, F. – Otto, B.** (2011). Shame, guilt and morality. *Journal of Moral Philosophy*, 8(2): 223-245.
- Velleman, J.D.** (2003). Don't Worry, Feel Guilty. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 52: 235–248.
- Vizin G. – Unoka Zs.** (2014). The role of shame in development of the mental disorders I. Theoretical background. *Psychiatria Hungarica*, 29(1): 14-34.
- Welten, S.C. – Zeelenberg, M. – Breugelmans, S.M.** (2012). Vicarious shame. *Cognition & Emotion*, 26(5): 836-846.
- Williams, B.** (1981). Morális szerencse. In: Réz Anna (szerk.), *Vétek és választások: A felelősség elméletei* (335-357). Ford. Lautner Péter, Réz Anna. Budapest: Gondolat, 2013.