

TANULMÁNYOK

ULLMANN TAMÁS

A szégyen fenomenológiája¹

A szégyen egy olyan alapvető érzés, amely rávilágít a szubjektum világban való létezésének sajátos hangoltságára, ám ezen túlmenően – és ezért különösen érdekes – a szubjektum egzisztenciális szerkezetének egészére is. A szubjektum egy olyan modelljéhez fogunk eljutni a szégyen elemzésével, amelyet nem a megalapozás, a transzcendentalitás vagy a szintetizáló középpont gondolata vezet, hanem a szubjektum dinamikus létének gondolata: a szubjektum mint szubsztancia, én vagy szelfmag helyett a szubjektum mint szubjektíváció és deszubjektíváció dinamikus folyamatához.

Nem arról van szó, hogy vagy stabilan rendelkezünk énnel, vagy stabilan nem rendelkezünk énnel, inkább arról a mindenki által tapasztalható dinamikáról, hogy hol kívülről látunk rá énnünk működésére, és mintegy elszakadunk ettől az éntől, hol pedig bele vagyunk gabalyodva énnünk viszonyrendszereibe, és hiába próbálunk ebből kiszakadni. Szubjektíváció és deszubjektíváció egyszerre jellemzi a szubjektum belső életét. Szorongás, unalom, alkotói lelkesültség, szabadság, undor – ezek mind alkalmas egzisztenciális fogalmak a szubjektum belső dinamikájának megragadására. Ám ha én és éntelenség kettős mozgását állítjuk a középpontba, akkor talán a szégyen egzisztenciális tapasztalata a legalkalmasabb ennek a belső dinamikának a leírására. Giorgio Agamben a következőképpen fogalmaz: „Ez a kettős mozgás, mely egyszerre szubjektíváció és deszubjektíváció, maga a szégyen”.² Agamben némiképp rejtélyes megfogalmazása a szubjektívítás legalapvetőbb fenomenológiai rétegeivel állítja kapcsolatba a szégyen fogalmát.

Egyelőre csak előzetes sejtésként, de már itt előrebocsátanám a dolgozat három alapvető állítását. (1) A szorongás (és a szorongást sematizáló büntudat) által lehetővé tett egzisztenciális megközelítéstől lényegi módon eltér a szégyen tapasztalatára épülő egzisztenciális szerkezet. Ez lenne a dolgozatban több lépcsőben kibontakozó egyik gondolat: vagyis büntudat és szégyen alapvető és strukturális eltérése. (2) A másik, több szempontból megjelenő gondolat az, hogy a szégyen fogalmára épülő egzisztencializmus, úgy tűnik, jobban leírja a jelenlegi helyzetünket, mint a szorongás vagy a büntudat alapján bemutatott felfogás. (3) A harmadik tétel pedig az lenne, hogy a szégyen elemzése új aspektusokban mutatja meg a szubjektum egész fenomenológiai dimenzióját.

1 | A tanulmány megírását az NKFIH 129261., 132911. és 138745. számú pályázatai támogatták.

2 | Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzból marad*. Ford. Darida Veronika. Kijárat, Budapest 2019. 93.

A következőkben először a szégyen három eltérő aspektusát mutatom be, a szégyen egzisztenciális aspektusáról, a szégyen pszichológiai aspektusáról és a szégyen szociokulturális aspektusáról fogok beszélni. Ami ezekben közös és alapvető, azt fogom a szégyen fenomenológiája elnevezéssel bemutatni a dolgozat végén.

A szégyen egzisztenciális aspektusa

Először is tegyünk különbséget a szégyen tapasztalatának két alapvetően eltérő változata között. Az egyik az, amikor szégyellem magam egy rosszul sikerült mondatért, egy félreérthető megjegyzésért, egy morális baklövésért stb. Szégyent érzek, mert valami olyasmit tettem vagy mondtam, amit én magam sem tartok helyesnek. A másik eset az, amikor a szégyen nem egyes tetteimhez és megnyilvánulásaimhoz kapcsolódik, hanem lényem egészéhez: amikor önnön létezésem válik szégyenletessé. Az előzőt nevezhetjük a szégyen morális változatának, az utóbbit nevezhetjük a szégyen egzisztenciális formájának. Az előbbi szoros kapcsolatot tart a lelkiismeret-furdalás, megbánás, bűntudat, hibáztatás jelenségeivel,³ az utóbbi viszont független ezektől. Az előbbiben a szégyen oka mintegy rajtam kívül van, hiszen egy tett, egy kijelentés vagy egy tulajdonság válik szégyellnivalóvá anélkül, hogy a szubjektum egésze vagy magja érintve lenne, az utóbbiban azonban a szubjektum létezésének egésze bizonyul szégyentelnek. A morális szégyen ellentéte a morális büszkeség, vagyis amikor egy tett, egy teljesítmény, egy megnyilvánulás önmagában értékesnek bizonyul, és ez büszkévé tesz. Az egzisztenciális szégyen ellentéte azonban nem az egzisztenciális büszkeség (ilyen talán nincs is), hanem a kiegyensúlyozott, önmagával megbékélt, önmagát elfogadó, önmagát és másokat szeretni képes egzisztencia. Feldmár András egyenesen úgy fogalmaz, hogy két alapvető egzisztenciális tudatállapot van: a szégyen és a szeretet.

Az egyikben nagyon egyedül érzi magát az ember, szégyelli magát, haszontalannak tartja magát, rossznak, valamilyen formában fogyatékosnak. Ebben a tudatállapotban hideg és sötét van, ebben az állapotban bujkál az ember. A legjobb az, hogyha senki nem talál meg, hogyha senki nem lát. [...] Ettől teljesen függetlenül van egy másik tudatállapot. Ebben úgy érezzük, meleg van, világos, nincs egyedül az ember. Abban a pillanatban, amikor ebben az állapotban van valaki, úgy érzi magát, mintha egy lenne mindenkivel – vagy legalábbis sok másik emberrel. Ebben az állapotban nincs szeparáció, a másikban csak szeparáció van.⁴

Ha az egzisztencia alapvető szintjén tekintjük a szégyent, akkor a szégyennek nem a büszkeség, hanem a szeretet az ellentéte.

Egzisztenciális értelemben az énézés nem kognitív öntudatot jelent, önnön létezésünk episztemikus bizonyosságát, hanem az elválasztottság, a különállás, az önmagunkba zártság érzését. A szégyen egzisztenciális aspektusának az egyik

3 | Ezekhez a témákhoz lásd Réz Anna: *Mardos*. Európa, Budapest 2022.

4 | Feldmár András: *Szégyen és szeretet*. Jaffa Kiadó, Budapest 2008. 9–10.

legfontosabb mozzanata a szeparáció tapasztalata. Szeparációnak nevezhetjük azt az állapotot, amikor elkülönülünk egy olyan nagyobb egésztől, amelynek a részét képezzük. Ennek sokféle változata lehetséges: elkülönülünk az Istentől vagy a természettől vagy a családtól vagy a normálisak közösségétől. Ha megbélyegeznek, megaláznak, megszegyenítenek, vagy egyszerűen csak kirekesztenek egy közösségből, akkor szörnyű szenvedéseket élhetünk át, és dühítő lehet az igazságtalanság. Ekkor is felébred valamiféle szégyen. Ám sokkal kegyetlenebb az a szégyenélmény, amely abból fakad, hogy önmagunkat rekesztjük ki egy közösségből, mert nem tartjuk magunkat alkalmasnak, megfelelőnek, jónak, értékesnek stb., hogy a közösség részei legyünk. Ez a belülről érzett szeparáció mélyebbre hatol, mint a külső megbélyegzés vagy kirekesztés.

A szubjektum énszerű és személytelen része a szakadatlan elkülönülés és azonosulás mozgásában él. És minden, ami az énnel kapcsolatos (egzisztenciális szinten), az összefügg az elválasztottsággal. Az énnel mint szubjektumformának az elválasztottságélmény adja meg az alapvonalait, nem pedig az önmagáról való bizonyos ismeret kognitív szerkezete. Az én nem egy azonosság, hanem egy különbség mentén szerveződik. Én vagyok én, és erről bizonyos értelemben senki más nem tud. Egyfelől be vagyok zárva ebbe a csak általam megtapasztalható, énszerű létezésbe, másfelől viszont elkülönültségem ténye tökéletesen szabaddá tesz arra, hogy bármilyen más énné váljak. A szégyen nem fenyeget mindenkit, csak azokat, akik bezárva érzik magukat énszerű létezésük elkülönültségébe. Ez az elkülönültség pedig kettős értelemben válhat szégyentelivé: vagy azt szégyellem, hogy nem tudok megszabadulni elkülönült létezésem énjétől, vagy azt szégyellem, hogy elkülönült létezésem nem tud stabil (és elfogadható) énné szilárdulni, határozott formát ölteni. Már ezen a ponton megmutatkozik a szégyen tapasztalatának egy olyan dimenziója, amely, úgy tűnik, hiányzik a szorongás és a bűntudat egzisztenciális dimenziójából: az interszubjektív vonatkozás. Az elkülönültség és az énbé való bezártság egy olyan különbségnek az élménye, amely mindenekelőtt a többiektől, a másoktól választ el. Többnyire olyan másoktól, akik viszont egymástól nincsenek elválasztva.

Az elkülönültségnek ebből az alapélményéből vezethető le a szégyen összes többi jellemzője. Minél inkább át kell élnie a szubjektumnak az elválasztottságot, annál inkább szégyenkezni fog az énje miatt. Vagy azért, mert nem tudja eldobni ezt az ént, nem tudja levetkőzni mint egy kabátot, és így rögzítve van valamihez, amivel nem érzi magát maradéktalanul azonosnak. Vagy pedig azért, mert nem tud stabil, normális, értékes ént kifejleszteni magában, így – miközben átéli a szellemi szabadság gondolkodói és költői állapotát – mégis gyötrődik a normális szubjektumok világából való kirekesztettségén. Ez utóbbit nevezhetjük „egérlyuk”-állapotnak, ahogy azt Dosztojevszkij a *Feljegyzések az egérlyukból* című elbeszélésében megjelenítette.

Szégyen és szeparáció ugyanannak az egyetlen mozgásnak a két megnyilvánulása. A szégyen egzisztenciális érzése egy megkettőzött térben bontakozik ki, és ennek következtében állandóan a megkettőződés mozgását hordja magában. A szégyen egyrészt arra a belső térre utal, amelyben kibontakozik, és amelyhez elválaszthatatlanul kötődik, másrészt arra a nyitott térre, amelyből – saját magának vagy másoknak köszönhetően – ki van rekesztve. A szégyen élménye tehát mindig megkettőződik egy egzisztenciális tükröződésben. (1) Ennek az egyik legnyilvánvalóbb példája a pirulás: a szubjektum rendszerint nem csak szégyent él át valamiért, hanem ez a szégyen még

fokozódik a szegény jelének megjelenése és ezáltal a szegény lelepleződése miatt: szégyelli azt is, hogy van szégyellnivalója. Illetve szégyenkezik amiatt, hogy a többiek esetleg azt gondolják, hogy van valami szégyellnivalója. A szubjektum szégyenkezik, és a szegény jelét is szégyelli. El akar rejtőzni, de szégyenének jeleivel (pirulás, izzadás, torokszárazság, akadozó, dadogó beszéd) leleplezi elrejtőzési szándékát, amelyet még inkább szeretne elrejtteni, de csak egyre jobban beleragad fokozódó szégyenébe. A szegény leleplezi önmagát, és a leleplezett szegény még inkább el akarja rejtőzni. (2) Egy másik példa a kettős mozgásra: a szégyenkező ember mélyen átérzi magába zártságát, hiszen egy olyan problémával küszködik, amely miatt szégyent kell éreznie. De ha ez nem elég, rendszerint még azzal is tetéződik a szégyene, hogy azt hiszi, csak ő küzd ezzel a problémával, mások nem. Nem elég, hogy magába van zárva a problémája miatt, de maga ez a probléma is olyannak tűnik, mint ami egyedülálló és mások számára érthetetlen vagy nem létező, ezért maga a probléma is bezárja a szégyenébe. (3) A szegény egy további megduplázódása abból fakad, hogy a szegénybe rendszerint úgy vagyunk bezárva, hogy a kitörés lehetőségének érzése újabb szégyent okoz. A szegényről nagyon nehéz, szinte lehetetlen beszélni. A szegénynek nincs nyelve, csak a küszködés a nyelvvvel. Mivel a nyelv alapvetően a másokkal való kölcsönös megértés, a *sensus communis* közege, ezért nem véletlen, hogy a szégyenkező ember nemcsak be van zárva szégyenébe, de még a megfogalmazás vagy kifejezés lehetetlensége, illetve dadogásának lelepleződése is szégyent okoz. A szegénynek nincs nyelve, a szégyenkező csak hallgatni, hebegni vagy dadogni tud.

Annak ellenére, hogy a szegény az egzisztenciális érzések közül a leginkább interszubjektív jellegű, mégis a szegényben vagyok a legerősebben odaláncolva az énemhez. A szegényben vagyok a legmagányosabb. A szegény állapotából önerőből nagyon nehéz kiszakadni. Azért különösen nehéz ez a váltás, mert a szegény állapotában azt hisszük, hogy a szegény alánya és a szegény tárgya ugyanaz, vagyis, hogy az, ami miatt szégyenkezem, és én, aki szégyenkezem, nem két különböző dolog, hanem ugyanaz. Ha az én azonos a szegényével, akkor a szegénytől való megszabadulás csak az éntől való megszabadulásként lehetséges, az éntől való elválás pedig szinte az élet újrakezdését igényelné.

A szegény pszichológiai aspektusa

A szegény egzisztenciális vonatkozásai már előrajzolnak egy bizonyos szerkezetet. Ezeket a szerkezeti vonalakat most a pszichológia felől vesszük fontolóra. Akár a pszichoanalízis történetét, akár a személyiségpszichológia klasszikusait, akár az evolúciós pszichológia belátásait választjuk kiindulópontnak, új mozzanatok mutatkoznak meg. Jens Tiedemann *Szegény* című könyve a jelenséget a pszichoanalízis elmélete és gyakorlata felől közelíti meg.⁵

Úgy tűnik, hogy a szegényt, az egzisztencializmushoz hasonlóan, a pszichoanalízis is elhanyagolta. Ha ez így van, akkor ennek minden bizonnyal feltárható okai vannak, és rávilágít az elmélet bizonyos hangsúlyaira. Tiedemann mindenekelőtt különbséget tesz a szegény rövid ideig tartó, elárasztó élménye és a szegény hosszú távú, belsővé

5 | Jens L. Tiedemann: *Szegény*. Ford. Szegő Andrea. Oriold, Budapest 2018.

tett formája között. Az elsőben az én szégyent él át, a másodikban az én azonosul a szégyenével. Tiedemann állítása szerint a szégyen fogalma ambivalens és bizonytalan státuszú Freud elméletében, és többnyire nem is játszik meghatározó szerepet. Bizonyos értelemben úgy tűnik, hogy Freud idegenkedett a szégyentől, miközben a szorongást és a büntudat érzését kiemelten fontosnak tartotta. Freudnál három különböző elméleti megközelítést találhatunk a szégyennel kapcsolatban. (1) Korai elméletében a szégyen tapasztalatát az ösztönök felől közelíti meg: a szégyen valamely ösztön válhatatlanságával függ össze, többnyire a magamutogatás részösztönével szembeni reakcióképződmény. (2) A strukturális modellben a szégyen már sokkal konkrétabb formát ölt, és az énen belüli tudatalan funkciók különbségében nyeri el a helyét. A szégyen az, ami az énídeálon keresztül kapcsolódik a magasabb énfunkciókhoz. A büntudattól való, korábban még homályos különbség a strukturális pozíciók különbsége felől kap világos megfogalmazást: a szégyen az énídeálhoz, a büntudat a felettes énhhez kapcsolódik. (3) A *Rossz közérzet a kultúrában* című írás elemzése új megvilágításba helyezik a szégyen fenoménját. Itt Freud arról értekezik, hogy a felegyenesedett tartással a korai ember nemi szervei láthatóvá és védtelessé váltak. A szégyen egyfajta védelmi funkció. Ezzel a váltással azonban még egy alapvető és a kultúrát nagyban befolyásoló változás is lezajlott: a szexuális ingerelhetőség a szaglás érzéke felől a látás, vagyis a vizuális percepció irányába mozdult el. Így kettős értelemben is fontossá vált a genitáliák elrejtése: védelmi szempontból, illetve a szexuális izgalom elkerülése szempontjából is. Ezt Freud gyakran még kiegészíti a genitális deficitek elrejtésére irányuló (általá feltételezett) hajlammal, amely a szégyen érzését egy kitüntetetten nőies sajátosságként láttatja.

A szégyen tehát sokféle aspektusában megjelenik Freud írásaiban, de semmiképp nem válik az elmélet szempontjából „alapvető” érzemmé. Sőt, úgy tűnik, Freud inkább valamiféle akadályt látott a szégyenben, valamifajta háritást, amelyet a terápia során meg kell szüntetni, le kell bontani, hogy tovább lehessen lépni a fontosabb kérdések felé.

A büntudat problémája Freud számára – és így az egész későbbi pszichoanalízis számára is – nagyobb jelentőséggel bír. Ennek nyomán a szorongás az érzelmi állapotok ’történeti prototípusává’, egyfajta ’szuperérzelemmé’ lett kikiáltva.⁶

Freud szégyennel kapcsolatos vakfoltja sokféle tényezőnek köszönhető. Először is úgy gondolja, hogy a büntudat „érettebb”, nemesebb érzés, és már az ödipális fejlődési stádiumhoz tartozik. A szégyen ezzel szemben fejlődéstörténetileg primitívebb állapot tükröz, egyfajta orális szükségletet vagy anális kudarcot jelenít meg. Másodsorban azért is hanyagolta el a szégyent, mert sokáig magának a szociális beágyazottságnak és a kötődésnek a jelentőségét sem ismerte el. A szégyen az intrapszichés dimenzió felől nem tűnik meghatározó érzésnek, mivel csakis az interszubjektív dimenzióban nyeri el a jelentőségét. Az pedig kétségtelen tény, hogy Freud elmélete alapvetően az intrapszichés folyamatokra összpontosított, így bizonyos értelemben vak maradt a kötődésre és a szociális kapcsolatok meghatározó jellegére. Harmadrészt Freud a saját

6 | Jens L. Tiedemann: *i. m.* 19.

önanalízisében sem fedezte fel a szégyen jelentőségét, sőt, nagyon úgy tűnik, hogy az önanalízisben spontán módon kerül előtérbe a büntudat és háttérbe a szégyen, hiszen a szégyen rejtőzködni akar, a büntudat viszont vallomásra törekszik.

A szégyen fogalma esetén mindenképpen érdekes, hogy miként határozzuk meg az „élményt”, vagyis milyen definícióra támaszkodunk. Tiedemann könyve ad egy előzetes definíciót, majd ezt bővíti és árnyalja. A definíció így hangzik: „A szégyen szubjektíve úgy jelenik meg, mint valami váratlan lelepleződés, amely bennünket deficitnesnek és csökkentértékűnek láttat”.⁷ Ez a rövid távú, elárasztó érzés meghatározása. A belsővé tett, hosszú távú szégyenre nem vonatkozik a váratlan lelepleződés, inkább az állandó menekülés a lelepleződés lehetősége *elől*, vagyis a rejtőzködés különféle formáinak alkalmazása a leleplezés elkerülésére. A továbbiakban a szégyen pszichológiai aspektusát néhány fogalom, illetve fogalmi ellentét felől próbálom megvilágítani.

Énideál. Freud különféle megközelítései közül, úgy gondolom, hogy van egy, ami nagy jelentőségű a szégyen fenomenjének megértése szempontjából: ez a szégyen strukturális felfogása. Azért részesítem előnyben ezt a magyarázatot az ösztönéleti megközelítéshez és a kultúrtörténeti megközelítéshez képest, mert a strukturális leírás nagyon világos és fogalmilag jól megragadható pozíciókat mutat meg, ez pedig a segítségünkre lehet az olyan, egyébként egymáshoz közel állónak tűnő egzisztenciális érzések megkülönböztetésében, mint amilyen a szégyen, a szorongás és a büntudat. A legfontosabb fogalom ebben a vonatkozásban: az énideál. Freud az énideál fogalmának ugyan világosan kijelöli a strukturális helyét az én szerkezetében, de ahhoz hasonlóan kevesebb szerepet tulajdonít neki, ahogy a szégyent is háttérbe szorítja a büntudattal szemben. Elmélete azonban nagyon világosan körülírja az énideálon keresztül azt a helyet, amelyet a szégyen foglalhatna el.⁸

Ezt a Freudnál önmagában még kifejtetlenül maradó összefüggést gondolják tovább a későbbi szelfpszichológusok. A szelfpszichológia újdonsága ebben az összefüggésben Freudhoz képest abban a felismerésben áll, hogy a szégyen leválasztható az ösztönleletről. A szégyen nem valamely ösztönünk működésével szembeni elhárítás, hanem a szubjektum, vagyis az én belső szerkezetéből következő affektus. A döntő gondolat az, hogy a büntudat az én és a felettes én közötti konfliktusként alakul ki, a szégyen viszont az én és az énideál konfliktusa. „A szégyen nem más, mint központi válasz az énideál szempontjából bekövetkező *csódre, kudarcra*, és az önmagunkkal kapcsolatos deficit tapasztalására.”⁹ Az énideál az ennek valamiféle jövőbe vetülő, ideális képe, nem belsővé tett morális szabály vagy törvényerejű tiltás, mint amilyen a felettes én parancsa, hanem önnön elképzelt lehetőségeink kivetülő képe. A felettes én tilt, a tiltás megszegése pedig büntudatot hoz létre. Ezzel szemben az ideális én felszólít valamire, egy jobb, értékesebb élet megvalósítására, de a parancs megszegése nem büntudatot okoz, hanem a szelf kudarcként jelenik meg. A büntudatban van valamiféle önállóság,

7 | Uo. 8.

8 | „Strukturális elméletének bevezetésével, *Az ősvalami és az én* (1923) című művében Freud egy független instanciához rendeli hozzá azt az erőt, amely arról hivatott gondoskodni, hogy a nemi hajtóerő ne lépje túl a normális mértéket, és ezt az instanciát *felettes énnel* nevezi el. Ez a nem mindig tudatos módon működő instancia köti össze egymással a lelkiismeretet, az önmegfigyelést és az ideálképzést. A morál, az álomcenzúra és az elfojtás mellett a felettes én az énideált is magában foglalja. A szégyen az énideálon keresztül kapcsolódik a felettes énnel.” – Uo. 17.

9 | Andrew P. Morrison: *Shame – the Underside of Narcissism*. Hillsdale, Analytic Press 1989. 20.

hiszen dacolni egy törvénnyel erőt és önállóságot feltételez, az ideális én felszólításának nem teljesítése viszont az én gyengeségét, kudarcát, értéktelenségét, önállótlanágát, passzivitását mutatja meg. Az ideális én fiktív instanciájának való meg nem felelés az én gyengeségének szégyenteli lelepleződése.

A szégyen tehát tágabb hatókörű érzés, mint a bűntudat: bűntudatot egy cselekedettért vagy egy konkrét mulasztásért érezhetünk, szégyent viszont az én mintegy önmaga miatt is érezhet. A szégyen tárgya ilyenkor nem egy lokalizálható tett, hanem maga az én egésze. A szégyen ilyen értelemben dologgá teszi, eldologiasítja az ént. Következésképpen pedig nem a megnyilvánulásra, vagyis a vallomásra törekvés, hanem a rejtőzködés, a láthatatlanná válás akarása. A bűntudat a cselekedetekkel (illetve szándékokkal és mulasztásokkal) kapcsolatos, a szégyen viszont a létezéssel és a szelf minőségével.

Míg a bűntudat valamilyen helytelen cselekedet – egy szabály vagy belső törvény megszegése – miatti büntetés fenyegetésére utal, addig a szégyen a *szelf minőségére* vonatkozik. A bűntudat tehát cselekvést feltételez, a szégyen viszont annak szól, hogy a szelfnek egy bizonyos aspektusa napvilágra került.¹⁰

Éppen ezért van az is, hogy a bűntudat többnyire megfogalmazható, hiszen egy konkrét cselekedetre vonatkozik, a szégyen viszont nagyon nehezen verbalizálható, ugyanis a szelf legmélyebb rétegét, ezáltal a szelf egészét érinti.

Interaffektivitás. Ha kilépünk a freudi megközelítés elsődlegesen intrapszichés, „monadikus” keretei közül, akkor a szégyen érzelme is tágabb kontextusba kerül. Az interszubjektív, interaffektív mező meghatározó jellegére Winnicott hívta fel a figyelmet. A szégyen ebben a kontextusban elsődleges és inherens módon *társas* érzelmeként jelenik meg. Ekkor már nem az én és az éniideal feszülte áll a szégyen értelmezésének középpontjában, hanem sokkal inkább valamiféle interszubjektív érzelmi törés. A szégyen tehát nemcsak szubjektív élményként érdekes, hanem egy eredeti, affektív kommunikációs mező személyközi mozgásának indikátoraként is. Fenomenológiai értelemben ezt úgy ragadhatnánk meg, hogy amíg a freudi elmélet olyan élményre koncentrált, amely az egyedi psziché belsejében zajlott le, a kortárs pszichoanalízis interszubjektív irányultságú változatai (interperszonális, interszubjektív, kapcsolati irányai) inkább az élmény horizontjára irányítják a fókuszot. Ez a „horizont” a személy határait jóval meghaladó személyközi viszonyok affektív szövődékeként jelenik meg. Ebben az eredeti mezőben, ebben a „nyelvet megelőző nyelvben” rejlik a szégyen fenoménjének a kulcsa.

A klasszikus énszichológia számára a szorongás volt a kulcsérzelem: az én a szorongáson keresztül érezte át saját belső feszültségeit. A szelfpszichológia számára azonban a szégyen válik kulcsérzelemmé. „Egyetlen érzés sincs, amely közelebb állna a szelfhez és a saját identitáshoz, mint a szégyen.”¹¹ A szégyen a legszorosabban összefonódik a szelfélménnyel, és a legvilágosabban rámutat rá arra, hogy a szelf nem egy monadikus képződmény, hanem lényegi módon része egy affektív-kommunikatív személyközi viszonyrendszernek. A szelfpszichológia az interakciónak jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint a klasszikus, pszichoanalitikus ösztönelképzelés.

10 | Tiedemann: *i. m.* 84.

11 | Uo. 36.

A szelfpszichológiai megközelítés filozófiai értelemben vett újdonsága párhuzamos avval a Hegeltől eredő és a XX. században kiteljesedő gondolattal, hogy a szubjektum nem autark, önmagának elégséges, önmagát megalapozó létező, hanem önmagát csak a másik elismerésén, elfogadásán, tekintetén keresztül megtapasztalni – és *megalkotni* – képes létező. A kettő bizonyos értelemben előbb van, mint az egy. A szubjektum nem megismeri önmagát, hanem a szubjektumok közötti elismerések hálózatában tudja meg, hogy ő kicsoda. Az elismerés előbb van, mint az öntudat.

A filozófiában jól ismert elismerélméleti kontextus megfelelője a pszichológiában a szelfpszichológiának az az iránya, amely az interaffektivitást és a kölcsönösséget helyezi előtérbe. Donald W. Winnicott, ennek a megközelítésnek az egyik legfontosabb elméletalkotója, úgy véli, hogy a korai életszakaszban a gyermek önmagáról alkotott képének, önmagára vonatkozó ismeretének vagy egyszerűen csak önmaga érzésének a legfontosabb forrása a másik tekintete. A gyermek nem visszanez az anyára, amikor az anya nézi őt, hanem önmagát úgy látja, ahogy az anya látja őt. Szoros kapcsolat áll fenn tehát a szégyen és az arckifejezés között: az elutasító pillantás, az eltárgyasító nézés vagy egyszerűen a közzémbös tekintet az épülőben lévő szelférzést módosíthatja. A vissza nem tükrözött szelf sérül, sőt fragmentálódik. Martin Dornes szerint a legtöbb neurotikus probléma „nem a frusztrált ösztönvágyakból, hanem az elismerésre vonatkozó vágyak frusztrációjából ered”.¹² A patológiás szégyenérzet tehát nem egy ösztönkésztetés és a felettes én közötti feszültség eredménye, hanem az elismerésre vonatkozó szükséglet kudarca. Nem intrapszichés konfliktus a szégyen eredete, hanem interszubjektív törés. Olyan pszichoszociális katasztrófáról van szó, melynek eredményeként tartós szégyenérzés jöhet létre: ezt hol ősszégyennek, hol egzisztenciális szégyennek, hol létszégyennek nevezik.¹³

Mindez kapcsolatba állítható az evolúciós pszichológia bizonyos megfigyeléseivel. A szégyen mindig avval függ össze, hogy az egyént a csoport valamiért kiközösíti. Ez a kiközösítés nem csupán fájdalmas, de egyben halálosan veszélyes esemény is: egyedül a túlélés veszélyei megnövekednek, és az egyén a teljes kiszolgáltatottság állapotába kerül. A szégyen bizonyos értelemben a szociális otthonosság elvesztése és a létezés megszűnésének fenyegetettsége. Evolúciós pszichológusok még azt is megállapították, hogy szociális kirekesztettség esetén agyunknak ugyanazok a régiói válnak aktívvá, mint amelyek a testi fájdalom átérzésekor. Ez nyilván előrevetíti Johann Goudsblom kultúrtörténész híressé vált kifejezését, amely szerint „a szégyen szociális fájdalom”.¹⁴ A szégyen nagyon közel áll a fájdalomhoz, de nem a test fájdalma, hanem a többiekkel való kapcsolati szöveték sérülése. A szégyennek ugyanakkor szabályozófunkciója is van, ugyanúgy, ahogy a fájdalomnak: a fájdalmat okozó helyzetet, cselekvést kerülni kell az integritás megőrzése céljából. A megszégyenülést maga után vonó cselekedetet kerülni kell a jövőben, hogy nehogy újra átéljük ugyanazt a fenyegető szociális fájdalmat. A szégyen tehát segít megőrizni másokkal a kapcsolatot, és megőrizni a szelf integritását.

12 | Martin Dornes: *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*. Fischer, Frankfurt 2001. 141. (Idézi Tiedemann: *i. m.* 39.)

13 | Lásd Tiedemann: *i. m.* 44.

14 | Johan Goudsblom: A szégyen mint szociális fájdalom. In: Uő: *Időrezsimek*. Ford. Fenyves Miklós. Typotex, Budapest 2005. 9–19. (14.)

A szégyen így mind a szelfpszichológiai megközelítésben, mind az evolúciós megközelítésben egyfajta affektív traumának bizonyul. A másik, illetve mások általi elutasítottságot mind a fejlődő én, mind a fejlett személy átélheti. A hatás természetesen nem ugyanaz, de a fenyegető megsemmisülésérzés nagyon hasonló. A traumatikus tapasztalat a felnőttben is maradandó nyomokat hagy, a gyermekben pedig egyenesen a szelf kohéziójának kudarcát okozhatja.

Elfojtás és disszociáció. Ez utóbbi gondolattal függ össze egy elméleti szempontból szintén jelentőségteljes különbség, amely rávilágít büntudat és szégyen strukturális eltérésére. Nem egyszerűen arról van szó, hogy önmagában a büntudat magányos állapot, viszont önmagában a szégyen eleve interakciós érzélem. Inkább úgy kellene fogalmaznunk, hogy a tudattalant képező mechanizmusok szintjén található egy döntően fontos eltérés. A büntudat bizonyos képzetek, illetve bizonyos pszichés tartalmak elhárításával vagy elfojtásával függ össze, míg a szégyen disszociációt okozhat. Elfojtás és disszociáció között pedig óriási a különbség. A disszociáció nem a képzetek szintjén működik ugyanis: a disszociáció a szelf olyan aspektusainak elidegenítése, amelyek a szelf önértékelésével és önképével nem egyeztethetők össze.

A pszichoanalízis értelmezésében az elfojtás célja az, hogy valamely nem tudatos, kényelmetlen és intrapszichés konfliktushoz vezető tartalmat távoltartson a tudattól. A disszociáció ettől alapvetően eltérő elhárító mechanizmus, mivel ez esetben nem pszichés *tartalmak* elhárítása történik, hanem a szelf azon aspektusainak elidegenítése, amelyek egy adott pillanatban az 'önmagunk' élményével nem egyeztethetők össze. A disszociáció – egyszerűen kifejezve – nem azért lép működésbe, mert egy adott konfliktus a psziché számára *kellemetlen*, hanem azért, mert *nem kibírható*.¹⁵

A disszociáció tehát egy olyan állapot, amelyben nem jön létre az integráció sem a tudatosság, sem az emlékezet szintjén. Az élmény jobb híján a gondolati és nyelvi szimbolizáció szintje alatt marad, „lehasított realitásként”, „zárványként”, mintegy „lenémítva”. A szégyen (még egyszerűbb formáiban is) olyan mikrotrauma, „amely az adott pillanatban disszociációt vált ki”.¹⁶ A disszociáció „fenomenális” megjelenése a zavarodottság, a hebegés, a gondolatok összekuszálódása, a hirtelen felejtés, a blokkoltság érzése. A szégyen mint disszociáció bizonyos értelemben negatív módon, mintegy a visszajáról mutatja meg, hogy az ún. „normális tudatállapot” milyen bonyolult, kiegyensúlyozott és sérülékeny szocializáló-integráló folyamatok eredménye.

A szégyen szociológiai aspektusa

A szégyen élményében nemcsak az a fontos, hogy „belül” érezzük, hanem az is, hogy mindig, minden formájában interszubbjektív jellege van. *Én* érzem a szégyent, de a *te* tekinteted előtt. Mindig egy interaffektív, kommunikatív, kapcsolati közegben jelenik meg, vagy legalábbis egy ilyen közegre utal. Nem véletlen tehát, hogy a szégyen

15 | Uo. 64.

16 | Uo. 103.

mint a társas kapcsolatok sajátos minősége, a szociológiai elméletekben is fontos szerepet játszik.

Johan Goudsblom korábban már idézett kifejezésével: „a szegény szociális fájdalom”. Ugyanúgy működik, mint a testi fájdalom, de a szociális kapcsolati háló, a szociális „test” fájdalma. A szegényről szociológiai és kultúrtudományi értelemben három alapvető tézis fogalmazható meg: (1) a szegény egyetemes emberi tapasztalat, vagyis minden kultúrában előfordul a megszégyenülés és a megszégyenítés mechanizmusa; (2) másrészt viszont nagyon úgy tűnik, hogy minden kultúra (és minden történeti korszak) – a saját normalitásdimenziójának megfelelően – máshol húzza meg a szégyellnivaló és az elfogadható közötti határt. A szegény mint érzés egyetemes, de mint kulturális tartalom partikuláris. Ezzel kapcsolható össze a harmadik jellemző: (3) a szegény nem gondolható el kultúra előttiként, a szegény bizonyos értelemben egyidejű a kultúrával.¹⁷ A szegény jelensége tehát – szemben a többi affektussal – nem biológiai, hanem kulturális adottság. Nem a biológiai, fiziológiai működés, hanem a kultúra dimenziója felől tudjuk megérteni és értelmezni.

A szegény kiterjedt szociológiai és kultúrtudományi diskurzusából csak néhány mozzanatot emelek ki. (1) A szinkrón dimenzióban, vagyis a kultúra *állapota* tekintetében egy sajátosan kultúrrelatív elképzelés fogalmazható meg: a szegény olyannyira nem biológiai jellegű érzelem, hogy minden kultúra más mintázatokba foglalja a szegény tapasztalatát. Franz Boas és Ruth Benedict ennek az elképzelésnek a szószólói. (2) A diakrón dimenzióban, vagyis a civilizációs *folyamat* felől vizsgálva azt találjuk, hogy a történeti változásokkal párhuzamosan a „szegényhatár” és a „veszélyeztettségi küszöb” is minduntalan eltolódik, és ami az egyik korszakban még megengedett, az egy másik korban már szégyellni való cselekedet és veszélyező tapasztalat. A *civilizáció folyamata* című műben Norbert Elias a társadalom által szabályozott affektusok és a felettük való belső uralom szabályozásának történetét vizsgálja.¹⁸ Emberi élet csak az emberek kölcsönös függésében jöhet létre, ez pedig mindenkit rákényszerít arra, hogy a közvetlen ösztönkésztetéseit valamilyen formában szabályozza. A szegény az a társadalmi jelölő, amely megmutatja, hogy meddig terjed az elfogadható, az elvárt, illetve a presztízzsel járó viselkedés, és hol kezdődik a szégyellni való vagy megszégyenítendő viselkedés. A „Szégyellj magad!” kifejezés ebben a kontextusban egész egyszerűen azt jelenti, hogy tartsd be a mindenki által követett érintkezési és affektusszabályozási szokásokat. (3) A szégyennel kapcsolatos másik fontos szempont a szociológiai hagyományban a szegény kultúrája és a büntudat kultúrája közötti megkülönböztetés. Ez a fogalmi különbség Ruth Benedict nagy hatású művében, a japán kultúráról írt *Krizantém és kard* című könyvében jelenik meg.¹⁹ A mű leíró jelleggel, tehát mindenféle értékítélet nélkül próbálja megragadni a japán kultúra jelentős különbségét az európai kultúrához képest.

Eltérő kultúrák antropológiai tanulmányozásában az egyik fontos dolog megkülönböztetni azokat a közösségeket, amelyek erősen támaszkodnak a

17 | Heller Ágnes: *A szegény hatalma*. Osiris, Budapest 1996. 14.

18 | Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest 2004.

19 | Ruth Benedict: *Krizantém és kard*. A japán kultúra mintái. In Ruth Benedict–Mori Szadahiko: *Krizantém és kard*. A japán kultúra újrafelfedezése. Ford. Koronczi Barbara. Nyitott Könyvműhely, Budapest 2009. 235–236.

szégyenre, azoktól, amelyek a bűnre támaszkodnak. Egy társadalom, mely az erkölcsiség abszolút standardjait hirdeti, és az ember lelkiismeretének kifejlésztésében bízik, lényegénél fogva a bűn kultúrája [...]. Egy olyan kultúrában, ahol a szégyen a fő kényszerítő erő, az emberek olyan tettek miatt bosszankodnak, amiktől mi azt várnánk, hogy bűnösnek érzik magukat. Ez a bosszankodás nagyon heves lehet és nem lehet könnyíteni rajta gyónással vagy vezekléssel, mint a bűnön.²⁰

A bűntudat kultúrája kialakítja a gyónás intézményét sokféle területen (vallás, erkölcsiség, irodalom, terápia stb.), a szégyen kultúrája azonban nem használja a gyónást, hiszen a szégyen nem csökken a nyilvánosságra kerülés által, hanem inkább fokozódik. A szégyen kultúrája nem megvallani akarja az elítélendő tettet, hanem kívánni egy olyan tettel, amely helyreállítja a szégyenkező alany presztízsét. A szégyen kultúrájában nem vezekelni próbálnak, hanem mindent megtesznek azért, hogy „letöröljék” a szégyent. A szégyen külső, a bűntudat belső szabályozásra alapul. „A valódi szégyenkultúra a helyes viselkedésre vonatkozó külső támogatásban hisz, nem úgy, ahogy a valódi bűnkultúra, mely a belsővé tett bűnre való ráébredésben hisz.”²¹

A kortárs életvilág szociológiai és szociálpszichológiai leírásában is meglepően nagy szerepet kap a szégyen fogalma. Szociológusok, kultúratudományi szakemberek és a kritikai társadalomtudomány képviselői egyaránt egy világosan detektálható történeti változás szempontjából hangsúlyozzák a szégyen jelenségét.²² Abból indulnak ki, hogy szemben például a XIX. század végével, vagyis Freud korszakával, a hallgatólagos társadalmi „elvárások” jelentősen átalakultak. Már nem a tudattalan bűnösség érzése határozza meg a szubjektum felépítését és megalkotását: már nem a Törvények és a tiltó Apa figurája jelölik ki azokat a pontokat, amelyek kirajzolják a szubjektum tudattalan szerkezetét, és már nem a tilalmakkal szembeni viszony szabályozza az életünket. A kortárs életvilágot inkább a törvények, a szabályok és az egyértelmű korlátok *hiánya* jellemzi. Egy ilyen törvények nélküli világ azonban nem szabaddá, hanem inkább bizonytalanná és üressé teszi az egyént. Nem a tilalmak áthágásából származó büntetés fenyegeti a szubjektumot, hanem az üresség, a gyengeség érzése és a frusztráció elviselésének nehézsége. A hiba nem a szilárd szabályok áthágásával, hanem sokkal inkább a szubjektum létének inadekvátságával, a kudarc érzésével függ össze, ami nem bűntudathoz (a szabályszegés szorongató tudatához), hanem szégyenhez (a szubjektum értéktelenségérzéséhez) vezet.

A szégyen fenomenológiája

A szégyen fenomenológiája címszó alatt a szégyen legalapvetőbb, filozófiai és antropológiai dimenzióinak feltárását értem. A szégyen tapasztalata nemcsak a másik ítélkező tekintete előtti megszégyenülést jelenti, hanem ennél szélesebb tartományt

20 | Uo. 171.

21 | Uo.

22 | Lásd Takács Erzsébet: A szégyen problematikája a későmodernitásban. Kortárs szociológiai megközelítések. In: *A szégyen reprezentációi*. Szerk. Balogh László et al. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2017. 87–96.

ölel fel.²³ Ezeket az aspektusokat most lépésről lépésre, de semmiképpen sem valamilyen lineáris egymásra következés logikájának megfelelően mutatom be.

Alkalmi megszégyenülés és állandó szégyen. Mindenekelőtt vizsgáljuk meg a már többször említett különbséget a megszégyenülés pillanatnyi eseménye és a szégyen tartós állapota között. A pillanatnyi szégyenben valóban azonosulok azzal az elítélendő képpel, amelyet a másik alkot rólam – ha nem így lenne, akkor egyszerűen egy kézlegyintéssel elintézném a dolgot, és azt mondanám, hogy az illető furcsaságokat gondol, de nekem ahhoz semmi közöm. A szégyen akkor következik be, amikor én is osztoom a másik értékeit, és azonosulok a másik rólam alkotott ítéletével. Ha vagy az egyik, vagy a másik mozzanat hiányzik, akkor nem jön létre a másikkal való találkozás során a szégyen. Ha nem ugyanolyan értékeket fogadok el, mint ő, akkor hiába ítélem el, az engem nem zavar; ha ugyanolyan értékekben hiszek, mint ő, de a rólam alkotott képet egy félreértésnek, hibás ítéletnek tartom, akkor úgyszintén nem jön létre a szégyen. A szégyen pillanatnyi tapasztalatához tehát e három elemnek fenn kell állnia: egy (általán tisztelt vagy egyszerűen csak elfogadott) Másik jelenléte; az ő és az én értékeim azonossága; a rólam alkotott ítéletével való azonosulás.

A tartós vagy egzisztenciális szégyen állapota más szerkezetet mutat. Először is nem pillanatnyi élményről, hanem megújuló, újra és újra felbukkanó egzisztenciális hangoltságról van szó. Ez nem feltételezi a másik közvetlen jelenlétét, de szükséges hozzá egy olyan fikatív, virtuális vagy szimbolikus Másik, aki nincs ugyan fizikai valójában jelen (sőt talán nem is létezik), belsővé tett jelenléte azonban pontosan úgy működik, mint a konkrét másik tekintete a pillanatnyi megszégyenülésben. Ennek a képzelt másinak a képzelt értékeit tartom igazán értékesnek (gyakran a saját értékeim ellenében), és teljes mértékben azonosulok ennek a képzelt másinak a rólam alkotott képzelt ítéletével. Egy ilyen egzisztenciális szégyenállapot mintegy újra és újra megelevenedik bizonyos konkrét másikkal való találkozás során. A szégyenben élő szubjektum rejtőzködni akar, de rejtőzködni akarása újra és újra lelepleződik a konkrét másikkal jó szándékú és segítőkész, de valójában teljesen értetlen pillantása előtt. Ennél az önmagát megértésnek tartó értetlenségénél gyakran még egy tapintatlan vagy csak tárgyyszerű, racionális és normális pillantás is jobb.

Feszélyeztettség. A szégyen bonyolult fenoménjét a szégyen párdarabja, a feszélyeztettség mintegy a fonákjáról mutatja meg. A feszélyeztettség a másik szégyenének tapasztalása, vagyis nem közvetlenül szégyen.²⁴ Mégis úgy tűnik, hogy a feszélyeztettség elemzésén keresztül olyasmis is láthatóvá válik, ami a szégyen közvetlen elemzésében nem mutatkozik meg világosan. Amikor egy számunkra közömbös ember megszégyenül, és mi megszégyenülésének közvetlen tanúi vagyunk, akkor ugyan nem

23 | Sartre elemzései a szégyenről csupán arról a dimenzióról vesznek tudomást, amikor valaki egy konkrét helyzetben valaki más tekintete előtt szégyent érez. (Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest 2006. 320–325.) Dan Zahavi fenomenológiai interszubsztív-itásról szóló, részletes elemzései is nagyjából ebben a szűkebb tartományban vizsgálják a szégyen fenoménjét. Dan Zahavi: *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford University Press, Oxford 2014.

24 | A feszélyeztettség tapasztalatának két paradigmátikus különböző állapota van: (1) a másik szégyene miatti „kváziszégyen”; (2) egy másik közömbös, de kissé zavaró jelenléte. Ez utóbbi esetben nem érzek szégyent a másik előtt, de mégsem komfortos a jelenléte. Ez utóbbi fajta feszélyeztettségről most nem beszélek.

szégyent érzünk, de mégis a szociális fájdalomnak valamiféle fantáziált változata jön létre. A másik szégyene nem hagy érintetlenül. Idegtudósok úgy vélik, hogy a másik szégyenének tapasztalásakor ugyanazok az idegi területek aktiválódnak, mint a saját szégyennél.²⁵ A tükroneuronoknak alighanem itt is jelentős szerepük van. Amikor vért vesznek a másiktól, akkor én is felszisszenek. Amikor a másik megszégyenülését, égő piros arcát látom (és nem én idéztem elő szándékosan a megszégyenítését, hanem mintegy ártatlanul válok a helyzet tanújává), akkor én is a szégyenkezés egyfajta formáját érzem: ez a feszélyezettség. A feszélyezettség azonban kifejezetten a másik megszégyenülésének, helyesebben az általa ténylegesen átélt és megértett megszégyenülésnek tapasztalatából ered. Ha a másik tudja, hogy megszégyenült, és ennek a tanúja lettem, akkor az ő előttem való szégyenkezése nem semleges tapasztalat a számomra, hanem feszélyezettséget szül bennem. Ám ha a másik nem veszi észre, hogy megszégyenítették vagy kigúnyolták, vagyis nem szégyenkezik előttem, az is feszélyez engem, mert akkor úgy kell tennem vele szemben, mintha nem lettem volna tanúja a megszégyenítésének.

A feszélyezettségnek ugyanakkor két alapvetően eltérő típusa van, ezek csak formálisan hasonlóak, tartalmukat tekintve azonban jelentősen eltérnek egymástól. A feszélyezettség első állapota akkor áll elő, ha egy olyan ember megszégyenülését tapasztalom, aki – metaforikusan kifejezve – ugyanabban a játékban vesz részt, mint én. Ugyanabban a normalizált és szabályozott életvilágban próbál elismerésre szert tenni, és megszégyenülés nélkül működni, mint én. Ilyenkor a hozzám hasonló másik szubjektumnak valamilyen gyengesége lelepleződik le, és e lelepleződés miatt szégyenül meg. Egy olyan valaki megszégyenülése, akinek a helyében én is lehetnék, feszélyezettséget okoz. Van viszont a feszélyezettségnek egy olyan formája, amikor olyan valaki megszégyenülését tapasztalom, aki mindattól meg van fosztva, amivel azonosulhatnék: ez a másik deszubjektívált vagy dehumanizált állapotának a megtapasztalása. Ilyenkor olyasmit tapasztalok, amit nem lenne szabad látnom, amiről jóérzésű ember inkább nem vesz tudomást, mert alig bírja elviselni a pusztá látványt, és nem akarja elhinni, hogy ilyesmi lehetséges. A feszélyezettség itt más minőségű, másfajta virtuális szégyenről van szó. Az első esetben a szégyen korrigálható, ebben a másik esetben a szégyen nem korrigálható: a létezés teljes lemeztelenedése, a dehumanizált állapot látványa olyan traumatikus élmény, amelyben bonyolultan keveredik a feszélyezettség, a büntatódás és a háritás vágya.

Primo Levi a következőképpen írja az első orosz katonák megjelenését 1945. január 27-én a németek által elhagyott táborban:

Négy fiatal lovas volt; vállhoz emelt puskával, óvatosan közeledtek a lágerhez vezető úton. A szögesdrótnál megálltak körülnézni, és zavart félszavakat váltottak hol az oszlo tetemekre, hol a düledék barakkokra, hol ránk, maradék elevenekre fordították furcsán félszeg tekintetüket.

25 | A szégyen esetében ugyanazok az agyi régiók aktiválódnak, mint amelyek a testi fájdalom esetén (lásd Tiedemann: *i. m.* 48.); másrészt a másik érzelmi állapotához kapcsolódó érzelmi rezonancia következtében (ennek fiziológiai alapját a neurobiológusok szerint a tükroneuronok szolgáltatják) a másik szégyene, ha nem is közvetlenül, de áttételesen és megváltozott formában, de megjelenik bennem. (Uo. 58.)

Nem köszöntek, nem mosolyogtak; mintha szánalom, mi több, valami zavart tartózkodás pecsételte volna le az ajkukat és vonzotta volna tekintetüket a gyászos díszletekhez. Ugyanaz a nekünk is nagyon ismerős szégyen, mely szelektálás után, és valahányszor sérelem szemtanúi vagy elszenvedői voltunk, minket is előntött; az a szégyen, melyet a németek nem ismertek, amelyet a mások bűne láttán a becsületes érez, és sajnálja, hogy elkövették, hogy viszszavonhatatlanul bevezették a létező dolgok világába, és hogy az ő jóakarata nem ért semmit, vagy csak alig valamit, megakadályozni mindenestre nem tudta”.²⁶

A fiatal orosz katonák érzése Levi ábrázolásában két részből tevődik össze: egyfelől a feszélyezettség a dehumanizált emberi lények látványának tapasztalatából, másfelől a szégyen a morális tehetetlenség átéléséből eredően. A szégyen itt nem a saját lelepleződéshez, nem is a másik lelepleződéséhez, hanem emberi lények dehumanizálásának tapasztalatához kapcsolódik. Itt nem egy szégyenkező szubjektum akar láthatatlanná válni vagy elsüllyedni szégyenében, hanem a tanú akar megszabadulni az elviselhetetlen és értelmetlen emberi lepusztulás látványának kínjától. A másik ekkor nem ugyanabban az életvilágban él, hanem egy érthetetlen, felfoghatatlan létállapotban jelenik meg – túl minden szociális „normalitáson”. Szégyen, zavarodottság, feszélyezettség, kín – a normális, vagyis szubjektívált emberi lények csak így tudnak reagálni a dehumanizált emberek látványára. Vagy, a német örök és tiszték esetében, a szégyentelen fesztelenség eltárgyasító módján.

Autentikus lét vagy hasadt szubjektum. A büntudatos szorongás egyfelől és a szégyen másfelől két karakteresen különböző módon világít rá a szubjektum „alapjaira” vagy belső szerkezetére. A szorongás az autentikus és inautentikus lét strukturális különbségében mutatja meg a szubjektum dinamizmusát, ahol is a szubjektum egy „tévelygő”, de önmagát megtalálni képes szubjektumként jelenik meg. A szégyen tapasztalata ezzel szemben a szubjektíváció és deszubjektíváció kettős mozgását mutatja meg: ez a tapasztalat nem egy tévelygő, de léte legmélyén önmagával azonos szelf képzetéhez vezet, hanem egy olyan hasadt szubjektum gondolatához, aki nem önmagát keresi, hanem önmagát újra és újra megalkotja, de újra és újra képes elveszíteni is. A szorongás tehát egy tévelygő szubjektum képét vázolja fel, a szégyen egy hasadt, autentikus mag nélküli szubjektumét.

Heideggernél a szorongás homályos egzisztenciális hangoltsága a „bűnös-lét” fogalmában ölt alakot: a szorongás mintegy a bűnös-lét képzetébe kanalizálódik, ebben ölt alakot. A jelenvalólét egzisztenciálhermeneutikai értelmezése feltárja e lét egymásra épülő vonatkozásait: végeesség, semmisség, lelkiismeret hívása, tartozás, kintlévőség, bűnös-lét, felelősség, feltárlás (tudatosulás, megvallás, nyelvi reprezentáció). Csak néhány jellemző idézet:

A hívás a *hallgatás* háttorzongatóan otthontalan módusában beszél. És pedig azért ily módon, mert a hívás a hívottat nem az akárki nyilvános fecsegésébe hívja, hanem ebből *visszahívja az egzisztens lenni-tudás hallgatóságába*.²⁷

26 | Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernyugvás*. Ford. Magyarósi Gizella. Európa, Budapest 2014. 234–235.

27 | Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2007. 57§. 321.

A hívás előreutalja a jelenvalólétet lenni-tudására, és mint a hátborzongató otthontalanságból való hívás teszi ezt.²⁸

[A] hívás a jelenvalólétet bűnösnek nevezi.²⁹

A 'bűnös' formálisan egzisztenciális eszméjét tehát a következőképpen határozzuk meg: alapja lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmiség* alapjának lenni.³⁰

A felhívás helyes meghallása eszerint azonos a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel, vagyis azzal, hogy magunkat *legsajátabb* tulajdonképpeni bűnössé váltni tudásunkra vetítjük ki. A jelenvalólét, amikor megértve előre hívni engedi magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára: kész arra, hogy felhívható legyen. A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.³¹

Az önmegaság heideggeri fogalma tehát egyfelől az autentikus-inautentikus létmódok ellentétében rajzolódik ki, másrészt az önmaga semmis alapját képező bűnös-lét elismerésének és a bűnösség vállalni akarásának, illetve a lelkiismeret hívását meghallani akarásnak a kettős mozgásában. Ez a hermeneutikai értelmezés a jelenvalólét alapszerkezetében fedezi fel az autentikus lét és inautentikus, hanyatló lét kettősségét. Ez a lét azonban nem fragmentált, hasadt, szétesett lét, hanem a szerkezet közepében mindig ott rejlik az eredeti és igazi önmegaság autentikus magja, amelyet a hermeneutikai értelmezés feltáró munkájával mintegy felszínre kell hozni.

A szégyen fenoménje ezzel szemben egy olyan szubjektummodellt mutat, amely eltér a véges és bűnös-lét autentikus szubjektumától. Ez a hasadt szubjektum nem valamiféle rejtőző, nehezen feltárható magra épül, hanem önmaga lehetséges megalkotásának és lehetséges lebomlásának, vagyis a szubjektíváció folyamatának és a deszubjektíváció folyamatának dinamikus és váltakozó kettősségében mutatkozik meg.

Én és Másik. A büntudat heroikus magányra utal, és a szubjektumot bezárja önnön belsőjébe, vagy más kifejezéssel: a szubjektum számára megnyitja a bűnösség vállalásának individuális dimenzióját. A büntudat az egyik legmagányosabb érzés, és a büntudatban közelebb vagyunk Istenhez, mint bármelyik emberhez. A büntudat vállalása azonban – paradox módon – éppen hogy stabilizálja, egyértelműsíti a szubjektum létét, ezáltal pedig lehetővé teszi a visszaintegrálódást a közösségbe. A szégyen ezzel szemben alapvetően szociális érzés: a Másik tekintete valamilyen módon mindig jelen van. A szégyen ennek ellenére sohasem stabilizálja, hanem éppen ellenkezőleg: megrendíti, elbizonytalanítja, kontúrталanná teszi a szubjektum létét. A büntudatban a belsővé tett törvénnyel és a tulajdonképpeni szelf keresésével van dolgunk, a szégyen esetében viszont a presztízzsel és a szelf mások általi elismerésével. A Másik ilyenkor nem úgy jelenik meg, mint aki kiszolgáltattott nekem, és mint akiért felelősséggel tartozom (ahogy Lévinas leírásai sugallják), hanem úgy, mint akinek a számára én vagyok kiszolgáltattott. A szégyen a Másikkal szembeni alapvető kiszolgáltattottság élménye. A szégyenben a Másik tekintete nem felhívást intéz hozzám (a felelősségre vagy egy

28 | Uo. 325.

29 | Uo.

30 | Uo. 329.

31 | Uo. 333.

jobb, igazabb életre szólítva fel), nem könyörög, és nem bevezet az etika dimenziójába, hanem figyel, a bőröm alá hatol, és bezár rejtőző énem határai közé. A szégyenben a Másik mindig erősebb és hatalmasabb nálam, nála van a kezdeményezés, és ő birto-
kolja az értékeket, amelyek alapján megítélhet engem. A Másik olyan hatalom, akivel szemben soha nincs igazam: a Másik tehát egy ilyen helyzetben – pusztán pozíciójánál fogva – nem tud nem erőszakos lenni. Az én teljesen csupasz passzivitásom teszi erőszakossá a jelenlétét. Miközben a szégyen a leginkább személyközi érzélem, mégis a szégyen az a tapasztalat, amelyben a leginkább egyedül vagyok és amelyben leginkább passzív vagyok, hiszen a szégyenben nem megosztom az élményt a másikkal, hanem a másik erőszakos jelenléte bezár szégyenkező létem határai közé. A bűntudatban magányos vagyok, mert a heroikus magányt választottam, hogy elkerüljem az akárki állapotában való feloldódás csábítását. A szégyenben azonban úgy vagyok egyedül, hogy újra és újra lehetetlennek bizonyul a kitörés az egyedüllétből. A szégyen esetében tapasztalható aszimmetria a Másikkal rossz aszimmetria: nem felszabadít, hanem megpecsételi a szabadság hiányát, amelyet énbe zártságként élek meg.

Elrejtőzés és lelepleződés. A szégyenben a rejtőzködés nem valamiféle természetes fenomén, ami a fenomén úgymond „természetes” dinamikájából következne. A szégyent tapasztaló vagy a szégyenben élő szubjektum nem szabadságként éli meg a magányát, hanem rémülettel és kétségbeeséssel tapasztalja azt, hogy be van zárva szégyenteli titkolozásába, mégpedig oly módon, hogy bármilyen kísérlete a kitörésre rendszerint még kellemetlenebb és szégyentelibb helyzetet idéz elő, illetve, hogy a másik minden jószándéka és segítőkészsége végül megalázó értetlenséggé válik, és ellenséges támadásként tűnik fel. A szégyenben a szubjektum nemcsak kerüli a vallo-
mást (szemben a bűntudattal, amely mindig kész kinyilvánítani bűnösségét), hanem kifejezetten bezárva érzi magát kommunikációra való képtelenségének börtönébe. Ha megszólal, dadogni kezd, ha hozzá szólnak, úgy érzi, eleve elbeszélnek mellette. A szégyen rejtőzködésének dinamikája ezért nagyon gyakran valamiféle látszatsze-
mélyiséget eredményez, amely pácélként védi a szubjektumot, és amely kívülről nézve elfogadható és értékelhető személyként mutatja meg. A szégyenben élő ember gyakran azért ölt maszkot, hogy szégyenteli énjét minél jobban elrejtthesse és megóvhassa a lelepleződéstől.

A dinamika egyik mozzanata a sokféle alakban működő rejtőzködés, a másik mozzanata pedig a lelepleződés. Minél bonyolultabb a rejtőzködés, annál kínosabb a lelepleződés, mert valami olyasmi tárul az idegen szem elé, ami nem csak szégyellni-
való (és ezzel presztízsveszteséget okoz), hanem ehhez még hozzáadódik a rejtőzködés értelmetlensége is, ami valamiféle monstrozus, torz, ember alatti létet mutat meg. A presztízsz, a tisztelet és az elismerés elvesztése fájdalmas tapasztalat. A presztízsz elvesztésénél azonban súlyosabb szociális fájdalomnak tűnik az, amikor kiderül, hogy minden színjáték csak egy embertelenül értelmetlen lény önvédelmét szolgálta. A morális hibát vétő én lelepleződése a presztízsz elvesztése, az önnön fájdalmában vergődő én lelepleződése viszont maga a szociális halál. Kafka ezt a féreggé válás ször-
nyű allegóriájával jelenítette meg. Az én szégyenteli lelepleződése mindig valamilyen módon testi élmény is: de nem a fiziológiai test érzete vagy benyomása értelmében, hanem a lemeztelenedés értelmében. A szégyen mindig valamiféle lemeztelenedés: a tesi tökéletlenségnek, a képességek korlátozottságának, a morális gyengeségnek vagy a lélek valamiféle torzultságának, romlottságának a felszínre jutása. Furcsa módon,

igazán csak a szégyenben vagyunk meztelenek (nem akkor, amikor levetjük a ruháinkat). A szégyen ugyanis a láthatatlan felszínre bukkanása, a meztelenség viszont normális esetben csak egy látható, de eltakart rész láthatóvá válása. A láthatatlan lelepleződése más, mint az eltakart látható lelepleződése.

A bűntudat esetében a vallomás, a bűnösség elfogadása, a lelkiismeret hangjának meghallása, az autentikus magány elfogadása integrálhatóvá teszi az egzisztenciális hangoltságok feszítő élményét. A szégyen esetében viszont olyasfajta lelepleződésről van szó, amely szavakba nem önthető, preverbális fájdalomként jelenik meg, és nem pusztán integrálhatatlan az én korábbi élményeinek szövedékébe, hanem magát ezt az ént mutatja integrációra képtelen létnek, vagy olyan énnak, amely újra és újra szétesik a szégyen nyomása alatt. A tartós szégyenben élő én egyik jellegzetes tapasztalata éppen az én hiánya és ezáltal az énnel rendelkező többiektől való elszigeteltség. A bűntudatra épülő autenticitásfelfogás szerint a lelkiismeret hangja a legsajátabb lét elfogadására szólít fel: a mozgás ebben az esetben a hamis szelf felől vezet az igazi szelfhez, vagy valamiféle eredetibb szelfmaghoz. A szégyenben azonban a hamis szelf a szelf hiányának a védelmét szolgálja, nem pedig az igazi szelf eltévelyedése. A szégyenben ugyanis a hamis szelf mögött nem egy igazi szelf rejtőzik, amelyet a létvonalatkozások értelmezése és a hanyatlás leleplezése révén fel lehetne tárni és ki lehetne bontakoztatni: a hamis szelf a szelf nélküli lét archaikus szégyenének a menedéke. Minden jó, ami a „nagy” szégyent el tudja kendőzni és el tudja odázni, és bármi vonzónak tűnik, ami a nagy szégyen némaságának feloldásához vezethet. A hamis szelf mögött a szégyenkező szubjektumban egy személyiségjegyek nélküli, üres én áll: a létezés pusztá tudata, az egyéni létezés fájdalomának állandó átérzése. Ez a fajta üres én bizonyos értelemben sokkal modernebb jelenség, mint a bűntudattól szenvedő én. Modernebb, de nem abban az értelemben, hogy egy „fejlettebb” állapotot jelenít meg, hanem abban az értelemben, hogy jobban kifejezi a kortárs életvilág tendenciáit: a szubjektum önállóságával és kezdeményezőkézségével szembeni fokozódó elvárásokat és az ebből fakadó kiégyesítettséget és értelmetlenségtapasztalatot, ami a szégyen állapotához vezet.

Affektivitás és verbalitás. A szégyent jellemző és konstituáló további szembeállítás a preverbális affektivitás szférája és a verbális önmegvalósítás szférája közötti különbség. A szégyen egyfajta affektus vagy hangoltság, és mint ilyen, osztozik az érzelmek nonverbális jellegében. Ám ezen túl a szégyen az az érzelem is, amely a legjobban ellenáll a verbalizálásnak: egyrészt azért, mert rejtekezni akar, nem pedig vallomást tenni, másrészt azért, mert olyan archaikus szociális fájdalom, amelynek a kifejezésére nincsenek nyelvi eszközök. A szégyennel kapcsolatos fájdalom a nyelvi megformálhatatlansággal vagy kimondhatatlansággal is növekszik. A tartós szégyen állapota vagy az összszégyen jelensége ezért nagyon közel áll a trauma fenomenjéhez. A traumában is valami olyasmi történik, ami létezésének kellős közepében érinti a szubjektumot, de amit nem tud feldolgozni és értelmezni. A trauma mint esemény feldolgozhatatlannak és integrálhatatlannak bizonyul. A szégyenben viszont maga a szubjektum bizonyul „feldolgozhatatlannak” és „integrálhatatlannak”. Nem valamiféle külső esemény esik meg a szubjektummal, amelyet azután nem tud feldolgozni, hanem ő maga a trauma, az ő saját létezése egy traumatizált és traumatikus létezés. Mivel a szégyen a preverbális és elsősorban affektív szférában jelenik meg, ezért nem meglepő, hogy a súlyos szégyen vagy az egzisztenciális szégyen állapota nemcsak nyelv előtti állapotként, hanem bizonyos esetekben egyenesen „ember előtti” állapotként

jelenik meg. Az ősszégyenbe ragadt létezésben a szubjektum számára önnön léte pusztá létezésként, tárgyként jelenik meg: Agamben *homo sacere*, a pusztá létezés embertelen állapota, az eltárgyasulás vagy a kiüresedés fogalmai mind közel járnak ehhez az affektív állapothoz. Az affektív hangoltságot itt valóban nehéz verbalizálni, ezért talán a hasonlatok segítenek a leginkább: az én olyan, mint egy tárgy, mint egy hiány vagy úr, mint egy nem emberi lét, mint ember alatti és ember előtti, mint állati, növényi, molekuláris lét.

Törvény és szökésvonal. Furcsa módon úgy tűnik, hogy mindaz, amit Deleuze és Guattari szökésvonalaként és a szabadság lehetőségeként vázolt fel (állattá válás, észrevehetetlenné válás, nővé válás, kisebbségivé válás, nem emberivé válás, mássá válás, molekulává válás stb.),³² az a szégyenben tökéletesen egyértelműen megjelenik, csak nem a többség előli szabad menekülés létlehetőségeként, hanem a többségből való kirekesztettség szörnyű állapotaként. A szégyenkező ember alattinak, észrevehetetlennek, kisebbséginek, állatnak, molekulának, másnak stb. érzi magát, de nem azért, mert ezt választotta, hanem azért, mert egyszerre ebben találta magát, „erre ébredt”, mint ahogy Gregor Samsa egy napon arra ébredt, hogy féreggé változott. A szégyenben a Másik mindig egyfajta Nagy Másik, aki tekintetével beledermeszti egy torz létezésbe, amelyből nincs menekvés. A nyelv a Másik nyelve, az értelmezés a Másik szempontjai szerint történik, a kommunikáció lehetőségeit a Másik határozza meg. A Másik – deleuze-i kifejezéssel – olyan territorializálást végez, amelyből nincs menekvés a számomra. Ennek a mozgásnak tükörszimmetrikus párját vázolja fel a kései Deleuze filozófiája, amely a többségi territorializálás kisebbségi deterritorializálásának lehetőségét írja le a szökésvonal fogalmával. Többség és kisebbség hasonló viszonya keretezi a szégyen állapotát és a deleuze-i valamivé válást, de az egyik esetben a mozgás kilátástalan dermedtségéhez és dehumanizált ürességhez vezet, a másik esetben viszont a Törvény kötöttsége alóli felszabaduláshoz, a Törvény előli szökés felszabadulásához.

A büntudat állapotában a Törvény a meghatározó: a törvénnyel szemben érzem magam bűnösnek, és a Törvényhez való viszonyomat rendezem a bűn megvallásával és a lelkiismeret belső hangjának elfogadásával. A büntudatos szubjektum számára mindig nyitva áll a Törvény kapuja, és előbb-utóbb megtalálja a Törvény világába való bejutás lehetőségét. Hányattatások és nehézségek árán, de végül megleli helyét a Törvény világában, mert a Törvény valójában az ő világa. A büntudat elfogadásával az autentikus szelf mintegy elfoglalja a neki kijáró helyet a Törvény rendjében.

Nem így a szégyenkező szubjektum. Számára a Törvény világa mindig a Mások világa, és mindig egy olyan világ, amelyet hiába próbál értelmezni, nem jár sikerrel. A szégyenbe zártság bizarr magánya és ember alatti állapota talán sehol nem jelenik meg annyira világosan, mint Kafka írásaiban, különösen *A per* című regényben és *Az átváltozás* című elbeszélésben. A Törvény mindig többségi, aki nem tud kapcsolatot létesíteni a Törvénnyel, az kirekesztett, kisebbségi léthe kényszerül. Kívülállása pedig előbb-utóbb lelepleződik, és vagy ítéletet, vagy szörnyű megszégyenülést idéz magára. A szégyenkező szubjektum mintegy „arra ébred”, hogy nem érti a világot irányító, legfontosabb szabályokat, a többiek pedig azt nem értik, hogy ő mit nem ért.

32 | Lásd például Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Kafka. A kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsonyi Judit. Quadmon, Budapest 2009.

Értetlenségük titkolózásként vagy gúnyolódásként jelenik meg a szubjektum számára, aki egyre jobban belegabalyodik a Törvény idegenségének tapasztalatába. Létezése ilyen értelemben állandó vád alatt lét. A Törvény kapujában váraakozik, de tökéletesen alkalmatlan arra, hogy felfogjon valamit a Törvényből, amelyet rajta kívül, úgy tűnik, mindenki más ért, és ezért haláláig a Törvénybe való bejutásra vár. A Törvénybe azonban sohasem nyer bebocsáttatást, de nem azért, mert a Törvény ellenséges vele. A Törvény egyszerűen befogadja azokat, akik elfogadják és értik működésének játékszabályait, és kirekeszti azokat, akik nem tudnak vagy nem hajlandóak ezek szerint a szabályok szerint játszani. Az ítélet maga a kirekesztés, de a szabályok nem értése már bizonyos értelemben maga az ítélet. A Törvényen kívüli lét nem a büntudat léte, hanem a szégyen léte. Ebben az állapotban a szubjektum létét a szégyen határozza meg, és képtelen eljutni a büntudatig: a Törvény kapujában váraakozik, de a szégyen állandósult jelenében el van vágva a Törvénnyel való kapcsolattól. Bármi, amivel próbálkozik, értelmetlen gesztusként és teljesen hiábavaló törekvésként hullik vissza rá. Végül csak a szégyen marad: „úgy érezte, szégyene talán még túléli őt” – hangzik az utolsó mondat Kafka *A per* című regénye végén.

A szégyen fenomenológiája tehát kivezet a bűnös lét és autentikus lét paradigmájából. Egyfelől lehetővé teszi a szubjektum újfajta megközelítését a szubjektíváció és deszubjektíváció dinamikája felől, másfelől a kortárs életvilág közegében mozgó szubjektum problémáit is új megvilágításba helyezi.

The Phenomenology of Shame

Keywords: shame, guilt, superego, self-ideal, social pain, shame culture, guilt culture, trauma, dehumanization

This paper tries to offer a phenomenological analysis of the affect of shame on the one hand, and puts the phenomenon of shame into a broader perspective on the other. It makes three basic claims: (1) although the feelings associated with guilt and shame seem similar, the existential structure of the affect of guilt and shame is quite different; (2) an existential analysis based on the concept of shame is more revealing of our present social-cultural situation than a traditional approach based on guilt; (3) the structure of the subject based on shame is also different from that of the subject based on guilt: instead of an authentic self-core, we arrive at a notion of a split subject.