Tanyi Attila

Önbecsülés, önérzet és az igazságosság követelményei

I. „Talán a legfontosabb elsődleges jószág” – John Rawls az önbecsülésről

John Rawls a méltányosságalapú igazságosságról *(justice as fairness)* szóló elmélete kétségkívül a 20. századi angol-amerikai politikai filozófia legbefolyásosabb elmélete. Ez közhely, mint ahogy az is, hogy a Rawls-kommentárok és a művét illető kritikai munkák egész kis iparággá nőtték ki magukat az évtizedek során. Ezek egy (viszonylag) kis része az önbecsülés *(self-respect)* fogalmára összpontosított, és arra a Rawls szerint is fontos szerepre, melyet az igazságosság elméletében játszik. Rawls ezt eredetileg így fogalmazza meg:

> Az önbecsülést úgy határozhatjuk meg […], mint amelynek két aspektusa van. Először is […] magában foglalja a személy saját értékének érzését [abban az értelemben], hogy biztos meggyőződése van arról, hogy a jóról alkotott elképzelése és életterve megvalósításra érdemes. Másodszor az önbecsülés azt is jelenti, hogy bízunk abban, hogy képesek vagyunk véghezvinni szándékainkat, amennyiben ez hatalmunkban van. Ha úgy érezzük, hogy terveink nem sokat érnek, nem lelünk követésükben örömöt, nem hajtjuk végre élvezettel azokat. S nem tudjuk törekvéseink megvalósítását úgy folytatni, hogy a kudarcok és az önbizalomhiány érzése kínoz. Világos tehát, hogy az önbecsülés miért tartozik az elsődleges javak közé. Enélkül úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek is számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat. Így az eredeti helyzetben a felek szinte bármi áron el szeretnék kerülni az önbecsülést aláásó társadalmi feltételeket. (Rawls 1971/1997. 514 [a fordítást módosítottam – T. A.]; vö. 1971. 107, 340; 1993. 318–319; 1999a. 386)

Egy „elsődleges jószág” *(primary good)* Rawls számára lényegi összetevője és eszköze minden ember azon képességének, hogy szabadon válasszon és hatékonyan kövessen valamely felfogást a jó életről (Rawls 2001. 58–59).[1] Számos elsődleges jószág létezik, köztük a jövedelem, a vagyon, a lehetőségek és az alapvető sza-

[1] Később, miután Rawls munkássága „politikai” fordulatot vett, ez a szabad és egyenlő személyként való élet képességévé vált a politikai társadalomban.

badságjogok. Ám ahogy a fenti idézet is mutatja, az önbecsülés társadalmi alapjai *(social bases of self-respect)* – nem maga az önbecsülés, hiszen ez utóbbi személyes, pszichológiai jellegű, így a társadalom alapszerkezetének intézményei nem oszthatják el[2] – kiemelt szerepet kapnak. Ennek oka, hogy – ahogyan Rawls fentebb megfogalmazta – ezek határozzák meg mind azt a képességünket, hogy a jó életről alkotott elképzelésünket igyekezzünk megvalósítani, mind pedig az önbizalmat, amely ehhez szükséges. Ahogy Rawls összefoglalja: „[önbecsülés] nélkül úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat."

Rawls sokak számára meghökkentő állítása az önbecsülés társadalmi alapjainak kiemelkedő fontosságáról természetes módon vezetett annak megvitatásához, hogy (1) pontosan mit is foglal magában az önbecsülés fogalma, és (2) milyen elosztási következményei vannak. Ehhez a vitához elsősorban az (1) tekintetében szándékozom hozzájárulni, de (2) kapcsán is teszek majd néhány – nagyon vázlatos, mondjuk úgy programalkotó, kérdést-felvető, de nem kimondottan filozófiailag tartalmas – megjegyzést. Természetesen nem célom, és nem is lehet az, hogy ennek hátttereként a – mai is zajló – vitát részletesen ismertessem. Szerencsére csupán egy része releváns a számunkra: (1) tekintetében az, hogy hamar kiderült: Rawls nem választotta szét az önbecsülés két értelmezését, és ami (2)-t illeti, legalábbis sokak szerint, ez káros következményekkel járt az elosztási igazságosságról szóló elméletére nézve.

Közelebbről, a vita résztvevői különbséget tettek aközött, amit elismerő *(recognition)*, illetve értékelő *(evaluative)* önbecsülésnek fogok nevezni; ez lesz a rawlsi megközelítés – Stark (2012) kifejezésével – „sztenderd kritikájának" alapja. Rawlsnak, mint említettem, szüksége van az önbecsülés társadalmi alapjaira mint elsődleges jószágra, ami így azon javak közé tartozik, melyek elosztását az igazságossági elvei irányítják. Ha tehát Rawlsnak igaza van, az önbecsülés társadalmi alapjainak biztosítása igazságossági kérdéssé válik, és a társadalom alapszerkezetének intézményei többek között annak alapján ítélhetők meg, hogy fenntartják-e ezt az önbecsülést, pontosabban annak társadalmi alapjait. Rawls érvelése szerint az általa kidolgozott rendszerben valóban ez a helyzet.[3] A kritikusok azonban nem értenek egyet. Azt állítják, Rawls téved abban, hogy az általa elsődleges jószágként azonosított önbecsülés (társadalmi alapjai) azonos lenne azzal, ami a rendszerében elosztás tárgyává válik. Ugyanis Rawls a fent idézett passzusban az értékelő önbecsülés társadalmi alapjait azonosítja elsődleges jószágként, de amik a rendszerében elosztásra kerülnek, azok az elismerő önbecsülés társadalmi alapjai.[4]

[2] Az alapstruktúra magában foglalja „a politikai alkotmányt és az alapvető gazdasági és társadalmi elrendezéseket" (ld. Rawls 1993. 258, 282–283).

[3] Hogy ez hogyan történik, lásd Shue (1975); Cohen (1989); Wolff (1998).

[4] Ezen érvelést – egyetértő vagy kritikus módon – tárgyalja Thomas (1978); McKinnon (2003); Eyal (2005); Doppelt (2009); Labukt (2009); Moriarty (2009); McTernan (2013); Stark (2012); Schemmel (2019).

Jelen írással nem célom, hogy részt vegyek ebben a vitában. Bár helyesnek tartom a megkülönböztetést, úgy gondolom, Robin Dillon és Anna Bortolan munkásságára építve, hogy az önbecsülés összetett jelenségének csupán a felszínét érinti. Amint Dillon meggyőzően megmutatja (ahogy azt a II. szakaszban ismertetem), az önbecsülés komplex és valójában többrétegű jelenség, és a bevett megkülönböztetés nem foglalkozik annak alapvető szintjével: az alapvető önbecsüléssel (*basal self-respect;* Dillon) vagy önérzettel (*self-esteem;* Bortolan). A dolgozat utolsó tartalmi szakaszában (III.) ezt a két javaslatot tárgyalom, megmutatva, hogy Bortolané nagyobb magyarázóerővel bír, mint Dillon változata. Írásom konklúziója bevallottan programalkotó és kérdés-felvető. Úgy gondolom ugyanis, de emellett nem érvelek és nem dolgozok ki részletes koncepciót, hogy mindez potenciálisan releváns a kapcsolódó politikai filozófiai vita szempontjából. Mindazok ugyanis, akik igazságosságelméletükben fontos szerepet tulajdonítanának az önbecsülésnek, mindeddig nem biztos, hogy a megfelelő tárgyra koncentráltak. A jövőben érdemes lenne megvizsgálni, hogy egy megfelelően strukturált, szofisztikált és megalapozott önbecsülés-elmélet miképpen viszonyul a kortárs igazságosságelméletekhez. Ennek a programnak egy fontos aspektusa lehet, hogy – ahogyan azt röviden jelzem a IV. szakaszban – az „új" önbecsülés-elmélet esetleg elvezethet a rawlsi igazságosság-elmélet új, feminista kritikájához is.

II. AZ ÖNBECSÜLÉS KÉT FAJTÁJA – ÉS EGY HARMADIK

Először hadd ismertessem röviden a szóban forgó alapvető megkülönböztetést.[5] Az elismerő önbecsülés azt jelenti, hogy „megértjük önmagunkat mint csupán személy mivoltunkból adódóan belső értékkel és erkölcsi státusszal rendelkező lényt, valamint a személy mivolttal járó erkölcsi korlátokat" (Dillon 2001. 66). A személy mivoltnak, legalábbis a nyugati hagyományban, önmagában vett értéke van, e három tényező alapján: egyenlőség, ágencia, individualitás. Ennek megfelelően megkülönböztethetjük az „interperszonális elismerő önbecsülést", amely abban áll, hogy magunkat másokkal egyenlő méltóságú személynek tekintjük. A megfelelő érzelem, amikor az elismerő önbecsülés ezen formája sérelmet szenved, a neheztelés. Ezt általában úgy definiálják, mint olyan haragot, amelyet az ember akkor érez, amikor méltóságát sértő módon károsították meg.

[5] Itt Dillont (1997. 228–232; 2001. 66–67) követem, aki sok más szerzőhöz hasonlóan, elsősorban Darwallra (1977) épít. Az önbecsülés általános irodalmában leginkább releváns Telfer (1968); Hill (1973); Hudson (1980); Sachs (1981); Massey (1983); Middleton (2006). Ezek a szerzők mind elfogadják a szóban forgó megkülönböztetést, bár időnként eltérő terminológiát használnak. Fontos kivétel Meyers (1995), aki megpróbál egységes elemzést adni az önbecsülésről. Későbbi munkássága során Rawls elismeri a különbségtételt, de igyekszik megkerülni azt az „önmagunk értéke" *(self-worth)* fogalom bevezetésével (ld. Rawls 1999b. 260).

Az elismerő önbecsülés második formája, amely a személy mivolt ágencia aspektusán alapul, az „ágencia-alapú elismerő önbecsülés". Ehhez tartozik, hogy „egy személy komolyan veszi azt, amiért mint személy felelős, különösen az önmagát személyként megillető méltóság szerinti viselkedést" (uo.). Végül a „személyes elismerő önbecsülés", amely „önállóságunk fontosságának elismerését foglalja magában, azáltal, hogy egy olyan életfelfogás szerint törekszünk élni, amely meghatároz bennünket és illik hozzánk" (uo.). Mindkét utóbbi forma esetében a szégyen az elismerő önbecsülést megtestesítő érzelem, melyet úgy fogunk fel, mint amely védelmezi énképünket:[6] figyelmeztetés, hogy értékünket és önazonosságunkat fenyegeti az, hogy mint személy (ágens, egyén) ténylegesen vagy látszólag nem vagyunk képesek megfelelni saját mércéinknek és elvárásainknak.

Az *értékelő önbecsülés*, ahogyan a jelző elárulja, abban áll, hogy egy bizonyos értékelő álláspontot veszünk fel önmagunkkal szemben.[7] Ez az álláspont saját magunk egy meghatározott normatív felfogását jelenti, és érdemeinkbe vetett bizalmunkat fejezi ki ezen önfelfogás alapján. „Az értékelő önbecsülés magában foglalja az ítéletet, hogy olyanok vagyunk, illetve olyanná fogunk válni, amilyennek gondoljuk, hogy lennünk kellene, vagy amilyenek lenni szeretnénk – illetve, ami még fontosabb, hogy nem vagyunk olyanok és nem fenyeget a veszély, hogy olyanná váljunk, amilyennek úgy gondoljuk, hogy nem kellene lennünk, vagy nem akarunk lenni" (Dillon 2001. 67). Az alacsony értékelő önbecsülésre adott releváns érzelmi reakció a szégyen egy másik formája, amikor az, ahogyan saját valónkat látjuk, ütközik azzal, amilyenek szeretnénk, ha lennénk. Ilyenkor önmagunkat kevésbé méltónak vagy méltatlannak tekintjük az értékelő önbecsülésre, és ez a szégyenérzet reakcióját váltja ki belőlünk. Másrészt, amikor saját magunk értékelése során értékünk (érdemünk) megerősítést nyer, mert tényleges énünk összhangban van a normatív énfelfogásunkkal (vagy akár túl is szárnyalja azt), akkor helyénvaló, hogy büszkeséget érezzünk.[8]

[6] A szégyennek van egy másik formája is az irodalomban; hamarosan erre is rátérünk.

[7] Ez a fajta önbecsülés a szakirodalomban gyakran „önérzetként" *(self-esteem)* szerepel, szerintem helytelenül. Az önérzet leginkább önmagunk értékének érzéseként érthető meg, az önértékelés pozitív formájaként, amely az egyén észlelt kiválóságaiban gyökerezik. Az önérzet tehát affektív jelenség, míg az önbecsülés inkább kognitív jellegű. Pszichológusok, úgy tűnik, egyetértenek ezzel (ld. Roland és Foxx 2003). Az önérzet továbbá, az értékelő önbecsüléssel összevetve, sokkal kevésbé robusztus és nem erkölcsi fogalom. Az értékelő önbecsülés nem pusztán valamilyen sajátos normatív önfelfogáson alapul, hanem egy erkölcsi eszményen is: azokon a normákon, amelyeket személyként való értékünk magával hoz (ld. Sachs 1981; Dillon 2004, 2013).

[8] Ezekről az érzelmekről bizonyára sokkal többet kellene elmondani. Amit fontosnak tartok megjegyezni, az az, hogy a szégyen olyan érzelem, amely nem pusztán az önbecsülés komplex jelenségére vonatkozik, ld. pl. Zagzebski (2004. 153–159) elemzését az általa kötelességérzetnek nevezett jelenségről, melyben a szégyen (és a bűntudat) prominens szerepet kapnak. A másik, amit meg kell jegyeznünk, hogy a normáknak való megfelelés, ha ezek a normák egy minimális szintre vonatkoznak, elégedettséget és önelfogadást, nem pedig büszkeséget eredményeznek (ld. Dillon 1997. 231, 16. lj.).

Természetesen többet is lehetne mondani erről a megkülönböztetésről és arról, hogy annak különböző elemei pontosan hogyan viselkednek.[9] Ám amint említettem, ebben az írásban másra koncentrálok. Hiszen akárhogyan is konstruáljuk meg a megkülönböztetést, úgy gondolom, azáltal, hogy erre összpontosítunk, a tárgyunkat képező összetett jelenség fontos jellemzőit hagyjuk figyelmen kívül.

Már Rawls vázlatos megjegyzései az önbecsülés fontosságáról is abba az irányba mutatnak, hogy ebből az elemzésből valami alapvető hiányzik. (Talán nem ok nélkül történt, hogy a „legfontosabb" kitétel az önbecsülés társadalmi alapjairól szóló rawlsi állításban nem kapta meg a szakirodalomban azt a figyelmet, amit megérdemel.) Idézzük fel, mit mond Rawls! „Enélkül [ti. önbecsülés nélkül] úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek is számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat." Nehezen hihető, hogy a fentebbi megkülönböztetés alapján azonosítani tudjuk azt, ami betöltheti ezt az alapvető orientációs funkciót. Hiszen, egyrészt, az önbecsülés melyik típusa lenne az, és miért nem a másik? Vagy ha esetleg a kettő együttesen, akkor hogyan „kooperálnának"? Másrészt, ha bármiféle hierarchikus struktúra van közöttük, valószínűbb, hogy az elismerő önbecsülés alapvetőbb, mint az értékelő; Rawls idézett megjegyzéseiben azonban nyilvánvalóan az utóbbi szerepel.[10] De ami talán a legfontosabb, nehezen hihető, hogy az önbecsülés bármelyik bemutatott értelmében alkalmas lenne a feladatra. Úgy tűnik számomra, hogy egy kevésbé intellektualizált és reflektáló, alapvetőbb és mögöttes viszonyulásra van szükségünk; valamire, ami akár az elismerő, akár az értékelő önbecsülés tudati felszíne alatti tartalom.

Ezek persze csupán spekulatív megjegyzések. Van-e mellettük „szilárd" bizonyítékunk? Robin Dillon évek óta érvel amellett, hogy van. Gondolatmenete azon emberek makacs, rendellenes érzelmeire *(recalcitrant emotions)* épít, akik – ahogy Dillon kifejezi – „tudják, de nem érzik saját értéküket" (Dillon 1997. 227). Három példát hoz fel, de itt csak egyet fogok felidézni, Anne esetét:

> Anne sikeres szakember, akinek önfelfogásában központi szerepet játszik, hogy tiszteletre méltó szakma művelője. Értékelő önbecsülését olyan mércék támogatják, melyeket helyesen tekint szakmájában a minőség szempontjából meghatározónak.

[9] Megemlíthetünk, például, egy, az önbecsülés két fenti fajtája közötti különbségtételtől független megkülönböztetést a jelenség empirikus (pszichológiai) és normatív változata között: egyértelműnek tűnik, hogy az ember rendelkezhet bármelyik fajta önbecsüléssel úgy, hogy nem *kellene* velük rendelkeznie. Mint Schemmel (2019. 634) rámutat, ez a megkülönböztetés különösen fontos a rawlsi igazságosságelmélet és általánosabban az igazságosságelméletek számára. Doppelt (2009) szintén releváns ebben a tekintetben.

[10] Gyakran állítják, hogy az elismerő önbecsülés az értékelő önbecsülés alapja, ld. pl. Darwall (1977. 193). Ezzel a pszichológusok egy része is egyetért, lásd Roland és Foxx (2003. 271). Az állítás ésszerűnek tűnik, hiszen aligha lehet valakinek normatív önfelfogása anélkül, hogy erkölcsi értékkel bíró személyként értené meg magát.

> Ezeknek megfelelően jár el, kivívva az általa tisztelt és csodált kollégák tiszteletét és csodálatát. S nem adta el a lelkét a siker érdekében: következetesen visszautasítja mindazt, amit szerinte önbecsüléssel rendelkező személy nem tehet meg. Tehát ésszerű mércék alapján él, amelyek normatív önfelfogása szempontjából központiak, így jó alapja van értékelő önbecsülésének. Mégsem tudja érezni annak értékét, ami ő és amit tesz. Nem képes arra, hogy büszke legyen önmagára, örömet találjon teljesítményeiben, elégedett legyen az életével. Ehelyett teljesen alkalmatlannak és érdemtelennek érzi magát: a szemében minden siker véletlen, mások dicsérete pedig merő udvariasság. Anne durván kritizálja önmagát, szüntelenül kudarcain elmélkedik, úgy érzi, hogy ezek jobb képet adnak róla, mint állítólagos sikerei, és attól tart, hogy középszerűsége elkerülhetetlenül lelepleződik.
>
> Anne önmagával kapcsolatos érzelmi tapasztalata az értékelő önbecsülés hiányáról tanúskodik. Ugyanakkor *tudja*, hogy megérdemli, hogy büszke legyen teljesítményére, és hogy úgy él, ahogyan az önmaga számára elfogadható. *Hiszi*, hogy méltó a tiszteletre, és önelfogadása hiányát megalapozatlannak és önmaga iránti tiszteletlenségnek tartja. Szégyelli érzelmeinek meggyőződéseivel való összeférhetetlenségét; de bármennyire is próbálkozik, nem tudja összhangba hozni érzelmeit hiteivel, és szégyelli ezt, mivel akaratgyengeségnek tartja. Mintha az önbecsülésének elsőszintű hiánya nem lenne elég, még kevésbé tiszteli magát amiatt, hogy ez hiányzik nála." (Dillon 1997. 232–233.)

Bár Dillon erre nem hívja fel a figyelmet, véleményem szerint egyértelmű, hogy Anne-nek úgynevezett „imposztor-szindrómája" van (amely, bár férfiaknál is előfordul, nőkre sokkal jellemzőbb).[11] Mi a baj Anne-nel? Anne problémája, hogy elsőszintű meggyőződései és érzelmei nincsenek összhangban: helyesen hiszi – sőt tudja –, hogy élete megfelel normatív önfelfogásának, ezért értékelő önbecsülést kellene éreznie, büszkének és önelfogadónak kellene lennie; mégsem ez történik. Ehelyett (másodszintű) szégyent érez amiatt, hogy nem képes a megfelelő (elsőszintű) érzelmi válaszra. Ráadásul Anne esetében ez nem epizodikus jelenség: az érzelmi reakciója és meggyőződése (tudása) közötti ellentmondás nem szűnik meg; az, amit érez, „kitartó, sőt makacs, áthatolhatatlan a racionális kritika, érvelés és más fogalmakkal való megragadás számára" (Dillon 1997. 234). Ennek Anne életére gyakorolt hatása pedig káros, sőt ellehetetlenítő, amennyiben akadálytalanul folytatódik.

Mi a magyarázata Anne esetének? Mint Dillon rámutat, lehet az irracionalitás; ez nem jelentene új elemet. „Pusztán" arról lenne szó, hogy Anne érzelmi reakciója racionálisan nem lenne helyénvaló? Ez kétféleképpen történhet meg, és egyik opció sem igényeli, hogy új elemet vezessünk be magyarázatunkba. Tegyük fel, Dillonnal egyetértésben, hogy az érzelmek, legalábbis részben, kogni-

[11] Bortolan (2018. 70, 9. lj.) is ezt állítja, és más szerzőkre is hivatkozik. Elemzésére, mely a téma szempontjából fontos lesz, a későbbiekben térünk ki.

tívak: az érzelmek valamilyen kognitív elemet (is) – meggyőződést, hitet vagy (érték)ítéletet – foglalnak magukban.[12] Mivel az így felfogott érzelmek ezáltal valamilyen propozicionális kognitív tartalommal rendelkeznek, ezért, mint más hasonló kognitív állapotok esetében, feltehetjük a kérdést, hogy az érzelem irracionális-e. Hogyan lehetséges ez? Az alap válasz az, hogy ez akkor lehetséges, hogy ha az adott érzelem kognitív tartalma hibás érvelési-gondolati folyamat eredménye. Ez jelen esetben kétféle módon történhet meg Dillon szerint. Anne makacs, a feltevés szerint irracionális érzelmének vagy része egy olyan meggyőződés, amely ellentmond Anne saját értékébe vetett hitének, vagy az érzelem maga egy olyan ítéletet tartalmaz, amely nem illik az adott érzelem ún. „formális tárgyához".[13] Dillon válasza, hogy az első eshetőség Anne esetében nem áll fenn. Rámutat arra, hogy ez megkívánná vagy azt, hogy figyelmen kívül hagyjuk Anne saját magának tulajdonított meggyőződéseit, vagy azt, hogy olyan hiteket tulajdonítsunk neki, melyeket ő tagad. Mindkét esetben kétségbe kellene vonnunk Anne önismeretét, és ez egyik esetben sem tűnik ésszerű ötletnek. Emellett Anne folyamatos küzdelme azért, hogy érzelmeit összhangba hozza önmagának tulajdonított hiteivel, azt mutatja, hogy ezek az ő valódi meggyőződései, állítja Dillon (és én egyetértek vele).

Mi a helyzet a második eshetőséggel? Lehetséges, hogy Dillon úgy gondolja, ez Anne esetére nem vonatkozik, mert a büszkeség *hiánya* nem tulajdonképpeni érzelem. Nem hinném, hogy így lenne. Anne esetének leírásából egyértelműen kitűnik, hogy Dillon ezt affektív állapotként értelmezi, amelynek hit tartalma van: „teljesen alkalmatlannak és érdemtelennek érzi magát: a szemében minden siker véletlen, mások dicsérete pedig merő udvariasság", írja. Beszélhetünk-e erről az állapotról mint olyan érzelemről, melynek feladata, hogy illeszkedjék formális tárgyához? Ha igen, Dillonnak nem sikerült megmutatnia, hogy ez az eshetőség nem vonatkoztatható Anne esetére. (Ez persze nem meglepő, mivel Dillon nem is foglalkozik ezzel az opcióval.) De talán alakulhatna így a hiányzó magyarázat. A kérdés az, hogy pontosan mi is Anne elsőszintű érzelmi válaszának formális tárgya. Szerintem nem arról van szó, hogy teljesítményei nem felelnek meg saját mércéinek. Ahogy Dillon egy másik példával (az indokolatlan haragéval) kapcsolatban mondja, „az uralkodó normák által helytelennek minősített érzelmek valójában felfedhetik a világ olyan fontos aspektusait,

[12] Dillon maga Deigh-et követi (Deigh 1994), amikor a kognitív elméletről ír. Eszerint: „Az érzelmek filozófiai elméletalkotását manapság uraló kognitivista megközelítés azt vallja, hogy az érzelmeknek van egy propozicionális gondolati magja (tipikusan, hitek vagy értékelő ítéletek), amely hordozza intencionalitásukat, megkülönbözteti őket egymástól, és alkalmassá teszi őket a racionális vagy irracionális értékelésre, aszerint, hogy ésszerűek vagy ésszerűtlenek." (Dillon 1997. 237)

[13] Dillon, szerintem kissé félrevezetően, az érzelem „valóságkövetéséről" beszél ehelyett, amely metaetikailag sokat követel, amennyiben nem mindenki akarja a valóságot mint reprezentációs alapot elfogadni a jelen kontextusban (pl. az erkölcsi érzelmek sokak szerint nem feltételeznek valamiféle erkölcsi valóságot).

amelyeket az elfogadott hitek és igazolások elrejtenek vagy homályossá tesznek" (Dillon 1997. 237, Jaggar [1989] nyomán). Mint említettem, Anne esete az imposztor-szindróma példája. Ez a szindróma, különösen nők esetében, gyakran arra a módra vezethető vissza, ahogyan intézmények a társadalmi és politikai környezetet strukturálják, személyeket sikerük okainak helytelen megítélésére késztetve (mint Anne esetében is). Ily módon Anne büszkeségének hiánya nem irracionális. Társadalmi és politikai intézmények hatása is lehet, hogy saját értékének felfogása olyan normákra épül, amelyeket ezen intézmények működésének eredményeképpen képtelen (nőként) magára vonatkoztatni (vö. Bortolan 2018. 67). Büszkeségének hiánya talán helytálló reakció a társadalmi valóság e mögöttes struktúráira, azaz, röviden, Anne érzelme leképezi a strukturális igazságtalanság *(structural injustice)* egy klasszikus változatát.

Tehát mi a „baj" Anne-nel, ha nem az, hogy irracionális? Dillon úgy gondolja, problémái abból fakadnak, hogy csupán *intellektuális* ismerete van saját értékéről, nem tapasztalja meg azt. A megértés előbbi fajtáját ismerjük: hitek kialakítását jelenti, melyek inferenciálisan kapcsolódnak egymáshoz propozíciós tartalmukon keresztül. A tapasztalati megértés ezzel szemben „valaminek közvetlen megtapasztalását és a tapasztaltak igazságának érzését foglalja magában" (Dillon 1997. 239). Dillon példája erre a különbség aközött, hogy (intellektuálisan) tudjuk, hogy egy szeretett személy meghalt (másoktól hallottak alapján) és aközött, amit akkor érzünk, amikor testét megpillantjuk a halottasházban. Az utóbbi esetben fogjuk fel teljes egészében (tapasztalati úton) a tényt, és érezzük át igazságát azáltal, ahogyan valósággá válik számunkra. Így van Anne-nél is: intellektuális módon felfogja saját értékét, de nem tapasztalja meg valóságként. De mit is jelent pontosan a tapasztalati megértés?

Dillon a tapasztalati megértést az észlelés formájaként, látásmódként értelmezi. A propozicionális reprezentációval ellentétben a tapasztalati megértés nem-propozicionális megismerésként fogható fel, melynek affektív aspektusa is van. Az önbecsülés esetében ez az önmegértés az énre fókuszál: normatívan értelmező önészlelés, önmagunk méltónak (vagy méltatlannak) látása, nem pedig „csupán" ismeret arról, hogy méltók vagyunk (Dillon 1997. 340–341). Végül pedig az ilyen tapasztalati önmegértés Dillon szerint „magában foglalhat artikulálatlan előfeltevéseket, amelyek a világban való létezés bizonyos módjaiban rejlenek. Vagyis a világban való létünk implicit módon magában foglalja előfeltevések többszörösen rétegzett halmazait, amelyek nem-propozicionális kereteket alkotnak a világ értelmezéséhez" (Dillon 1997. 340). Ez a mögöttes alapstruktúra azután felelős azért, ahogyan tudatos, explicit, intellektuális megértésünk strukturálódik és formálódik. Következésképpen konfliktus esetén ez a mögöttes struktúra ellenáll a reflexió, kritika, vagy a más fogalmakban való megragadás általi változtatási kísérleteknek.

Hogy nevet adjon a jelenségnek, Dillon megalkotja az „alapvető önbecsülés" *(basal self-respect)* kifejezést erre a „prereflektív, artikulálatlan, érzelmi töltéssel

bíró előfeltevés-jellegű értelmezési keretre, implicit 'önmagunk valamilyenként való látására' *(seeing oneself as)* vagy 'önértelmezésre' *(taking oneself to be)*, amely strukturálja explicit ön- és önérték-tapasztalásunkat" (Dillon 1997. 241). Az alapvető önbecsülés kulcsfontosságú: lényegileg „önmagunk leginkább alapvető értékelése". Ahogy Dillon fogalmaz, „míg az elismerő önbecsülés azt fejezi ki, hogy 'számítok, mert személy vagyok', az értékelő önbecsülés pedig azt, hogy 'számítok, mert érdemeim vannak', az alapvető önbecsülés egyszerűen azt, hogy 'számítok'" (Dillon 2001. 68, 45. lj.). Ha alapvető önbecsülésünk biztos és pozitív, akkor hiszünk önmagunkban, bízunk önmagunkban, biztosak vagyunk értékünkben. Ha azonban sérült, „önmagunk alapvető értékelése nem más, mint annak szüntelen sugalmazása a tudatküszöb alatt, hogy 'nem vagy elég jó, semmi vagy'" (Dillon 1997. 242). És mivel ez a „suttogás" a legalapvetőbb szinten történik, nem ismer megalkuvást, és potenciálisan megváltoztathatatlan még akkor is, ha a tudatosság szintjére emeljük. Mivel ez az alap, ha megszűnik, vagy akár csak részben felszámolják, ennek hatása pszichológiailag, sőt erkölcsileg is pusztító: az ilyen személy tapasztalatilag (közel) semminek, (közel) értéktelennek érzékeli magát. „A sérült alapvető önbecsülés – írja Dillon – sérült ént eredményez" (Dillon 1997. 243). Anne érzelmi problémája ilyen eset: rendhagyó érzelmi reakciójának alapja sérült alapvető önbecsülése.

III. ALAPVETŐ ÖNBECSÜLÉS VAGY ÖNÉRZET?

Dillon felfogásának fő gyengesége véleményem szerint az utolsó lépés. A tapasztalati önmegértés *az ő értelmezésében* túlságosan intellektualizáltnak, túl reflektálónak és kognitívnak tűnik ahhoz, hogy betöltse a funkciót, melyet Dillon szerint hivatott lenne betölteni, ti. hogy az az alapvető, ősi,[14] alapként szolgáló szervező elem legyen, amely minden tudatos tapasztalatunkat formál-

[14] Dillon gyakran használja az „ősi" *(primordial)* megjelölést az alapvető önbecsülés jellemzésekor. Míg a többi jelző, amit használ, eléggé magától értetődő, ez nem az, és Dillon nem szolgáltat semmilyen támpontot a jobb megértéshez. Mivel én átvettem a jelző használatát tőle, röviden érdemes valamit mondani ezen a ponton. Egyetértek a cikk egyik bírálójával, hogy nagy valószínűséggel az alapvető önbecsülés evolúciós eredetéről van itt szó: hogy már az emberiség korai szakaszában megjelenhetett az önbecsülés ezen formája, míg a ráépülő, erősen moralizált további önbecsülési formák csak később jelentek meg. Ez a felfogás, amennyire meg tudom ítélni, párhuzamban állna az önértékelés (mint pozitív önfelfogás) pszichológiai irodalmával, amely gyakran hangsúlyozza a jelenség evolúciós hátterét (ld. Menon 2017). A bíráló azt is felveti, hogy „ez nem segíthet eldönteni, hogy mennyiben kognitív az alapvető önbecsülés – mondhatjuk, hogy minél ősibb, annál kevésbé valószínű, hogy a tapasztalati önmegértés intellektualizált, reflektáló, illetve kognitív?" (Ez valóban nagy segítség lenne, lásd a következő szakasz problémafelvetését.) Ebben már kevésbé vagyok biztos. Az említett pszichológiai irodalom nem nyújt egyértelmű támpontot ebben a tekintetben, bár nem lehet kizárni a lehetőséget. Mindenesetre az önbecsülés kapcsán nem ismerek releváns vonatkozó irodalmat, amely alátámasztaná az állítást.

ja. Vegyük észre például, hogy ha valaki úgy fogja fel a tapasztalati megértést, ahogyan Dillon, vagyis perceptuális, nem-propozíciós és érzelmi módon, akkor könnyen barátokra lelhet az érzelmek *észlelés* elméletének *(affective perception)* szószólóiban. Ezen elmélet szerint az érzelmek affektív típusú értékelő észlelések („érzett értékelések") nem propozicionális tartalommal. Hívei explicit módon erényeként említik, hogy az elmélet magyarázni tudja a makacs érzelmeket.[15] Nehezen hihető azonban, hogy a tapasztalati megértés valamiképpen csak egy újabb érzelemtípus az észlelés módján értelmezve. Mi magyarázná azt, hogy ezen érzelmek némelyike, valójában többsége, a tudatos, intellektuális, reprezentációs síkon helyezkedik el, egy speciális fajtájuk azonban valamilyen módon ősi, prereflektív, alapvető tapasztalati megértést képez, melyet Dillon az alapvető önmegértéssel azonosít? Jól hangzó metaforákon túl Dillon nem kínál további segítséget ezzel kapcsolatban.[16]

Dillon kudarca véleményem szerint arra vezethető vissza, hogy túl sokat próbál megtartani az elismerési és értékelő önbecsülésre vonatkozó saját elméletéből. Anne példájához visszatérve, elemzése szerint egyrészt vannak kognícióink (hiteink), másrészt érzelmi válaszaink (szégyen, büszkeség). A tapasztalati megértés, legalábbis ami az alapvető önbecsülést illeti, szakítana ezzel a felfogással. De valójában, mint láttuk, nem ezt teszi: az alapvető önmegértést is észlelésként (egyfajta látásként) fogja fel, bár affektív jelleggel felruházva. Ha tehát igazam van abban, hogy nem eléggé „alapvető", kézenfekvő lenne (a tudat szempontjából) „mélyebbre", és (a megismerés szempontjából) „tovább" lépnünk. Ehhez hasznos javaslatot találunk Anna Bortolan nemrég megjelent munkájában az önérzetről.[17] Bortolan szerint az önérzet lényege szerint érzés jellegű élmény, amely nem epizodikus, hanem hosszan tartó, és az önmagunkra irányuló érzel-

[15] Lásd különösen Sabine Döring munkáit (2003, 2007). A kérdés kapcsolódik továbbá a robusztus affektív fogalmakhoz Zagzebski (2004) 2. fejezetében, valamint bizonyos írásokhoz az erényes megismerésről a közelmúltból (pl. Little 1995. és 1997). Ezekről az elméletekről máshol részletesebben írok Tanyi (2014).

[16] Természetesen sok múlik a részleteken, melyeket Dillon nem fejt ki. Például a tapasztalati megértés nemcsak hogy nem propozicionális, de nem is reprezentációs (és ennélfogva nincsen intencionális tartalma és formális tárgya)? Egy ponton Dillon magyarázata ezt sugalmazza (Dillon 1997. 240), de ez az elgondolás sehol máshol nem jelenik meg nála. Emellett, ha ezt a perspektívát tekintjük relevánsnak, nehéz lesz belátni, mi különbözteti meg Dillon magyarázatát Bortolanétól. Valamint fennmarad a kérdésem, hogy ha a tapasztalati megértés tudatos szinten is zajlik, mi magyarázza, hogy ugyanaz az attitűd működhet azon az ősi, prereflektív módon is, ahogyan Dillon elmélete megköveteli?

[17] Nem kívánok állást foglalni abban a kérdésben, hogy a Bortolan által leírt attitűd valóban önérzetnek minősül-e, hanem egyszerűen követni fogom ezt a használatot. Végső soron az számít, hogy az attitűd megfelel-e kívánalmainknak, nem pedig, hogy hogyan hívják. Érdemes megjegyezni, hogy Bortolan egyértelmű párhuzamot von saját kutatása és Dillon munkássága között, miközben rámutat arra, hogy szerinte „az önbecsülésnek csak reflektív és kognitív jellege lehet", ld. Bortolan (2018. 70, 7. lj.). Ugyanakkor a korábban említett okból (7. lj.) nem gondolom, hogy leghelyesebben 'önérzetként' azonosíthatjuk az állapotot, melyet Bortolan a téma tárgyalásába bevezet.

meknél (mint a szégyen, a bűntudat, a büszkeség vagy a neheztelés) szélesebb körben és mélyebben befolyásolja kognitív és gyakorlati életünket (Bortolan 2018. 58). Emellett tárgy nélküli: nem irányul specifikus dologra, mint az önmagunkra irányuló érzelmek; inkább a hangulatokra, mintsem az érzelmekre hasonlít.[18]

Bortolan érvelése szerint ez az állapot megfelel a Ratcliffe (2008) által „egzisztenciális érzésnek" *(existential feeling)* nevezett jelenségnek (amellyel kapcsolatban viszont Ratcliffe Heidegger hangulat [mood]-felfogására épít) (Bortolan 2018. 60–62). Ratcliffe szerint a bűntudat és a reménytelenség érzése is lehet egzisztenciális. Az érzés egyik esetben sem irányul valamilyen egyes dologra. Az ember érezheti magát bűnösnek vagy reményvesztettnek (érezheti a reménykedés lehetőségének elvesztését), mondjuk akkor, ha súlyosan depressziós. Az egzisztenciális érzések sajátossága, hogy nem rendelkeznek intencionális struktúrával; pre-intencionálisak abban az értelemben, hogy elsődleges funkciójuk előállítani magát a tapasztalati mezőt: meghatározzák, hogy milyen intencionális állapotok lehetségesek a számunkra. Bortolan úgy gondolja, hogy az önbecsülés hasonló: „formálhatja a gondolatok és viselkedések körét, melyekre képesek vagyunk" (Bortolan 2018. 61). (Vegyük észre a nyilvánvaló párhuzamot ezen a ponton Bortolan és Dillon leírása közt!) Emellett az önérzet az egzisztenciális érzésekhez hasonlóan alapvetően testi érzés. Szorosan kapcsolódik a „potencialitás testi érzékéhez", amely „önmagunk olyanként való megtapasztalása, hogy képesek vagyunk saját cselekedeteinkkel befolyást gyakorolni a külvilágra és megbirkózni a mindennapi élet körülményeivel" (uo.). Végül, ősi, affektív természete ellenére az önérzet összeegyeztethető a bonyolultabb kognitív és értékelő állapotokkal, amelyek – talán magasabb, tudatosabb szinten – az önérzet tapasztalatának szerves szerkezeti elemét képezik. Bortolan szerint elmélete „elismeri az affektív és kognitív folyamatok erős egymásrautaltságát, és rávilágít arra, hogy az, ahogyan érezzük magunkat, hogyan alakítja és formálja gondolatainkat, hiedelmeinket és ítéleteinket és alakul ezek által" (Bortolan 2018. 62).

Nem vagyok abban a helyzetben (terjedelmi korlátok miatt), hogy részletesebben érveljek Bortolan magyarázata mellett Dillonéval szemben. Egy negatív megfontolást már kifejtettem (nevezetesen, hogy Dillon elmélete nem megy „elég messzire"). Most szeretnék először a pozitív oldalra koncentrálni, majd pedig egy lehetséges ellenvetéssel szembenézni.

Pozitívabb megfontolások is következnek abból, ahogyan Bortolan Anne példáját kezeli, és ahogyan átveszi Dillon leírásának nagy részét (de vannak eltérések is, amint arra Bortolan [2018. 69, 7. lj.] rámutat). Ami Anne esetét illeti,

[18] Tisztában vagyok vele, hogy bizonyos szerzők, így Goldie (2000), amellett érvelnek, hogy a hangulatoknak van tárgya. Ezzel a kérdéssel itt nem tudunk foglalkozni; tárgyalását ld. Bortolan (2017).

Bortolan az imposztorszindróma egyik példáját látja ebben, melyet részletesen tárgyal (Bortolan 2018. 70, 9. lj.). Szerinte a szindróma legjobban az önbecsülés sérülésével magyarázható, ami tehát Anne helyzetére is vonatkozik. Az önbecsülés szintje korlátozhatja a lehetséges intencionális állapotok körét, és mivel Anne önbecsülése alacsony (vagy nem létező), nagyon nehéz számára „a pozitív önértékelés és az olyan érzelmek megtapasztalása, például a büszkeségé és az önmagával való elégedettségé, amelyek ilyen önértékelést tükröznek" (Bortolan 2018. 63). Mi okozza Anne alacsony önbecsülését? Bortolan alapvetően nyitva hagyja ezt a kérdést, de kapcsolódva a bántalmazó kapcsolatok esetében adott elemzéséhez (ez a másik fő példája), ahol alapvetően az interperszonális folyamatokat jelöli meg fő okként, az imposztorszindróma esetében is rámutat társadalmi okokra, mint amilyen a nemi szerepekkel kapcsolatos elvárások és azok szerepe a kora gyermekkori nevelésben (Bortolan 2018. 67). Ez természetesen megint csak párhuzamba állítható az általam adott elemzéssel Anne esetében.[19]

Végül szeretnék egy lehetséges ellenvetést megtárgyalni.[20] Bortolan átveszi Ratcliffe egzisztenciális érzés fogalmát, ez pedig azt sejteti (vagy legalábbis nem utal másra), hogy az alapvető önbecsülés Bortolan elgondolása alapján olyan egzisztenciális érzés, amely életünk minden területére kiterjed. Ugyanakkor ez nem tűnik megalapozottnak: amennyiben úgy gondoljuk, hogy a nők imposztorszindrómájának társadalmi okai vannak, úgy abból az is következne, hogy elsősorban olyan szerepekben és élethelyzetekben fogják azt megélni, amikor tradicionálisan „férfias" pozíciókba kerülnek. Ha mégis általános egzisztenciális érzésként tekintünk az alapvető önérzetre (és annak hiányára), akkor nehezebb lesz amellett érvelni, hogy emögött elsősorban társadalmi és nem egyéni pszichológiai okok állnak. Röviden, úgy tűnik, hogy két plauzibilis álláspont van: vagy beszélhetünk lokális, területspecifikus önérzetről, és ennek társadalmi okai vannak, vagy az alapvető önérzet és annak hiánya kiterjed életünk minden területére, ez esetben viszont a pszichológiai magyarázatok tűnnek meggyőzőbbnek.

Érdemes két dolgot különválasztani. Egyrészt Bortolan átveszi Ratcliffe egzisztenciális érzés fogalmát, de csak bizonyos célokra használja. Az lehetséges, nem ismerem különösebben Ratcliffe elméletét, hogy Ratcliffe az egzisztencialitás fogalmát általánosként értelmezi. El tudom képzelni, hogy ez lehetséges, de szerintem ez az olvasat nincs ránk kényszerítve. Ami Bortolan számára fontos, és amit fentebb is kihangsúlyozok, az az, hogy hasonlóan Heidegger hangulat fogalmához, az egzisztenciális érzések pre-intencionálisak abban az értelemben,

[19] Gondolok itt arra az ellenvetésre adott válaszra, hogy Anne érzelmi reakciója irracionális, mert nem felel meg a formális tárgyának. Természetesen, ahogy remélhetőleg mostanra egyértelmű, van egy lényeges különbség. Míg Anne esetében érzelmének formális tárgyát kerestük, addig itt a strukturális igazságtalanság jelenik meg mint Anne csökkent önérzetének *oka*.

[20] A problémára az írásom egyik bírálója mutatott rá, ezúttal is köszönet érte. A probléma megfogalmazása is tőle származik, én csak a kontextusnak megfelelően átszerkesztettem.

hogy elsődleges funkciójuk előállítani magát a tapasztalati mezőt: meghatározzák, hogy milyen intencionális állapotok lehetségesek a számunkra. Ez az, ami számít Bortolan számára. Szerintem és írása alapján Bortolan szerint is, ezek az érzések nem feltétlenül általánosak abban az értelemben, ahogy a jelen ellenvetés állítja: az alkalmazási körük nem kell hogy általános legyen. Valaki lehet úgy reményvesztett, hogy ez csak az élete bizonyos területeire vonatkozik. Például nem gondolja, hogy saját életében sok remény van a boldogságra, de hisz abban, hogy a gyerekei boldogok lesznek. Természetesen lehet valaki „radikálisan" reményvesztett, mélyen depressziós, de szerintem az egzisztenciális érzéseket nem kell ily módon értelmeznünk. Általánosságuk lehetséges, de nem szükséges jellemző: ez a kiterjesztés nincsen ránk kényszerítve.

Másrészt, nem látom be, miért lenne igaz, hogy „ha mégis általános egzisztenciális érzésként tekintünk az alapvető önérzetre (és annak hiányára), akkor nehezebb lesz amellett érvelni, hogy emögött elsősorban társadalmi, és nem egyéni pszichológiai okok állnak." Tegyük fel, megnehezítendő dolgunkat, hogy nincs érvényességi korlátozás: Anne csökkent önérzete áthatja egész életét. Anne önérzete alacsony, nagyon kevésnek tartja magát. Emiatt, többek között, imposztorszindrómában szenved, és potenciálisan egyéb mentális problémák is gyötrik, amelyeknek szintén alacsony önérzete az oka. Miért ne lenne ez lehetséges? És miért ne lenne lehetséges, hogy Anne alacsony önérzetének társadalmi, strukturális, neveltetésbeli, nemi szerepekkel kapcsolatos stb. oka van, nem pusztán egyéni pszichológiai zavar áll a problémái, érzései mögött?

IV. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Jelen tanulmányt Rawls azon állításával kezdtem, hogy az önbecsülés társadalmi alapjai „talán a legfontosabb" elsődleges jószág az igazságosság elméletében. A tanulmány többi része szándékosan eltávolodott a politikai filozófiától, annak érdekében, hogy az önbecsülésről adjon helytállóbb, árnyaltabb képet. Ehhez felhasználtam a szakirodalomban fellelhető újabb munkákat, amelyek amellett érvelnek, hogy túl kell lépnünk az elismerő és értékelő önbecsülés közti általánosan elfogadott különbségtételen. Az önbecsülés komplex jelenségének többnek kell lennie: léteznie kell egy alapvetőbb szintnek a kétféle önbecsülés tapasztalata mögött, amely meghatározza ezt a tapasztalatot. Ezen szint megvilágítására tett két kísérletet ismertettem, Robin Dillon elméletét az alapvető önbecsülésről és Anna Bortolanét az önérzetről. Bár nem vizsgáltam meg mindazokat a megfontolásokat, melyeket a téma megérdemelne, megpróbáltam megmutatni, hogy Bortolan elképzelése miért helytállóbb Dillonénál.

Itt az ideje, hogy levonjuk a következtetéseket a politikai filozófia számára. Előre jelzem, amit már korábban is említettem: ezek a következtetések csak kérdések, programadó megfontolások, maximum. Csak jelezni szeretném, miért le-

hetnek fontosak a cikk megállapításai a politikai (és tágabban véve az erkölcs-) filozófia számára, de részletekbe menően nem fejtem ki ezeket a megfontolásokat. A félreértések elkerülése végett, hangsúlyozom: ezzel nem „delegálni" szeretném a „feladatokat". A cél pusztán rámutatni arra, hogy melyek a fontos kapcsolódási pontok a filozófia egyéb területeihez. Bárki, aki ezt fontosnak találja, ezek után tartalmilag továbbgondolhatja, mi következik ezekből a megállapításokból.

A legközvetlenebb módon levonható következtetés egyszerű. Ha bármelyik elképzelés megállja a helyét, akkor az önbecsüléssel mint elsődleges jószággal foglalkozó irodalom nagy része lehetséges, hogy célt tévesztett. A témával foglalkozó szerzőknek arról – vagy legalábbis arról is – kellene írniuk, hogy az elosztó igazságosság előmozdíthatja-e (és/vagy elő kell-e mozdítania) a bortolani értelemben vett önérzetet vagy a Dillon-féle alapvető önbecsülést, és ha igen, hogyan. Tudomásom szerint eleddig nem foglalkozott ezzel az irodalom. Azt gondolhatnánk persze, hogy egy olyan ősi és alapvető jelenség, mint az önérzet és alapvető önbecsülés, nem befolyásolható a társadalmi alapstruktúra (rawlsi) alakításával. Dillon vagy Bortolan azonban biztosan nem így gondolja. Mondanivalójukhoz lényegi módon hozzátartozik annak bemutatása, hogy az alapvető önbecsülés és önérzet előmozdítása társadalmi és politikai kérdés is (vö. különösen Dillon 1997. IV. szakasz).

A másik tanulság kevésbé közvetlen és semmiképpen nem nyilvánvaló a téma fenti vázlatos tárgyalása alapján. Arról van szó, hogy mint Dillon fogalmaz, „a sérült önbecsülés nemhez köthető jelenség"; szorosan összefügg ugyanis az elnyomással (Dillon 1997. 235). Bortolan nyilvánvalóan egyetért: az önbecsülés és az erkölcsi tapasztalat kapcsolatáról szóló gondolatmenete az imposztorszindrómára és a bántalmazó kapcsolatokra fókuszál, amelyek szenvedő alanyai leginkább nők. Így munkájuk tanulmányozása és felhasználása az igazságosság liberális egalitárius elméleteinek újabb feminista kritikáját alapozhatja meg.

Mindkét említett alkalmazási területtel kapcsolatban lehet kifogásokat hozni. A cikkem egyik bírálója érdekes kritikát fogalmazott meg az első említett alkalmazással kapcsolatban; cikkem zárásaként szeretnék erre röviden válaszolni. Az ellenvetés a következő.[21]

Fentebb azt állítom, hogy a politikai filozófiának több teret kellene szentelni a Bortolan- és Dillon-féle elemzések eredményeinek. De talán nem véletlen, hogy Rawls (és más szerződéselvű szerzők) az önbecsülés ennél „felszínesebb" fogalmával dolgoznak. A szerződéselvű elméletekkel szembeni gyakori ellenvetés, hogy nem képesek mindenkit bevonni a szerződés hatálya alá: nem tudják megmagyarázni minden másokkal szembeni kötelezettségünket. Így például kimaradnak a súlyos értelmi fogyatékossággal élők, az állatok vagy a kisgyerekek, akik nem rendelkeznek azokkal a képességekkel, amelyek ahhoz szükségesek, hogy szerződő felek legyenek. Bár ez legtöbbször ellenvetésként jelenik meg, a

[21] A következő paragrafus a bírálat szerkesztett változatát tartalmazza.

szerződéselvű elméletek érvelhetnek amellett, hogy ez tulajdonképpen előny: kötelezettségeink azokkal szemben, akik nem képesek felfogni és képviselni az érdekeiket, más jellegűek, mint azokkal szemben, akik képesek erre. Mondhatják, hogy ezekről a kötelezettségekről a szerződésen kívül lehet számot adni. Mármost, ha az alapvető önbecsülés vagy önérzet annyira alapvető, ahogy én írom, akkor egy szerződéselvű elmélet mondhatja azt, hogy azok, akiknél az hiányzik, nem lehetnek valódi „szerződő felek": olyan fundamentális képességek hiányoznak náluk, amelyeknek a hiánya kizárja ezt. Bár ha Anne példájából indulunk ki, ez első hallásra meglepő lehet, nem túlzás azt gondolni, hogy Anne állapotából következően nem képes érdekei felismerésére és hatékony képviseletére. Vagyis az elmélet mondhatja azt, hogy az olyanokkal szembeni kötelezettségeink, mint akik Anne-hez hasonlóak, ugyanúgy származékosak, mint például a kisgyerekekkel szembeniek. Ebben az esetben viszont nem világos, hogy az alapvető önbecsülés vagy önérzet kihagyása miért lenne probléma ezeknek az elméleteknek; miért lenne igaz, hogy „mindazok, akik igazságosságelméletükben fontos szerepet tulajdonítanának az önbecsülésnek, mindeddig nem a megfelelő tárgyra koncentráltak".

Ez egy igen érdekes ellenvetés, amennyiben, ahogy a kritika maga is elismeri, kifordítja a szerződéselvű igazságosságelméletek egyik vélt gyengeségét, és azt használja fel az általam javasolt pozíció ellen. Természetesen ez azt is jelenti, hogy ez a lépés potenciálisan kritizálható, mivel a tény marad: a szerződéselméletek korlátozott befogadási képessége sokak számára nem előny, hanem hátrány (vö. Hartley 2011). De ezt és ennek jelentős irodalmát is félretéve, álljon itt további két megfontolás védelmemben. Egy, bár ez a cikk Rawlsszal indul és valamilyen tekintetben Rawls valóban szerződéselvű, a fenti megfontolások nem korlátozódnak a szerződéselvű igazságosságelméletekre. Amennyiben egy igazságosságelmélet fontos szerepet tulajdonít az önbecsülésnek, a Bortolan- és Dillon- féle elemzések relevánsak kell legyenek számára (gondolok itt, többek között, a Honneth-féle elismeréselméletre, Nussbaum képességelméletére vagy a kapcsolati alapú *[„relational"]* igazságosságelméletekre). Kettő, még ha el is fogadjuk a javasolt lépést, hogy bizonyos társadalmi csoportok vagy az állatok kizárása a fent említett módon nem problematikus, és még ha maradunk is a szerződéselméleteken belül, akkor is komoly kérdés marad, hogy a kritika utolsó része, amelyben Anne szerepét taglalja, megállja-e a helyét. Én legalábbis túlzottnak találom az állítást, hogy Anne „nem képes érdekei felismerésére és hatékony képviseletére". Egyrészt szerintem ez empirikusan nem állja meg a helyét, és csak nagyon radikális esetben tudnám elképzelni, hogy ilyen következtetésre jussunk. Másrészt, ez klasszikus „csúszós lejtő" veszélyt rejt magában: ha elfogadjuk, amit a kritika Anne-ról ír, nehéz lesz megállni a mentális problémák lejtőjén. Ki maradhat majd az igazságosság közvetlen alanyai között, ha Anne nem? Végül, három, az említett szerződéselvű irodalom, azon része legalábbis, amely tágítani akarná

az erkölcs körét és nem szűkíteni, szignifikánsan gyengíti a szerződésbe saját jogon bekerülők körét (ld. pl. Hartley 2009).

Mindent összevetve ezért úgy gondolom, hogy Anne esete és általában az önbecsülés értelmezésének strukturáltabb, mélyebb formája fontos kihívás a jelenlegi igazságosságelméletek számára, legyenek azok szerződéselvűek vagy sem.

IRODALOM

Bortolan, A. 2017. Affectivity and Moral Experience: An Extended Phenomenological Account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 16/3. 471–490.

Bortolan, A. 2018. Self-esteem and Ethics: A Phenomenological View. *Hypatia*. 33/1. 56–72.

Cohen, G. A. 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*. 99. 906–944.

Darwall, S. L. 1977. Two Kinds of Self-respect. *Ethics*. 88. 36–49. Újranyomva: Dillon 1995. 181–198.

Deigh, J. 1994. Cognitivism In the Theory of Emotions. *Ethics*. 104. 824–854.

Dillon, R. S. (szerk.) 1995. *Dignity, Character and Self-respect*. New York, Routledge.

Dillon, R. S. 1997. Self-respect: Moral, Emotional, Political. *Ethics*. 107/2. 226–249.

Dillon, R. S. 2001. Self-Forgiveness and Self-Respect. *Ethics*. 112/1. 53–83.

Dillon, R. S. 2004. „What's a Woman Worth? What's Life Worth? Without Self- Respect?". On the Value of Evaluative Self-Respect. In DesAutels, Peggy és Margaret Urban Walker (szerk.) *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*. Rowman & Littlefield. 47–69.

Dillon, R. S. 2013. Self-respect and Self-esteem. In *The International Encyclopedia of Ethics*. Szerk. H. LaFolette. NY, Wiley Blackwell.

Doppelt, G. 2009. The Place of Self-Respect in *A Theory of Justice*. *Inquiry* . 52. 127–154.

Döring, S. 2003. Explaining Action by Emotion. *Philosophical Quarterly*. 53/211. 214–230.

Döring, S. 2007. Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica*. 61/3. 363–394.

Eyal, N. 2005. „Perhaps the Most Important Primary Social Good": Self-Respect and Rawls's Principles of Justice. *Politics, Philosophy and Economics*. 4. 195–219.

Goldie, P. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford, Oxford University Press.

Hartley, C. 2009. Justice for the Disabled: A Contractualist Approach. *Journal of Social Philosophy*. 40. 17–36.

Hartley. C. 2011. Disability and Justice. *Philosophy Compass*. 6/2. 120–132.

Hill Jr., T. E. 1973. Servility and Self-respect. *Monist*. 57. 87–104. Újranyomva Dillon 1995. 76–93.

Hudson, S. 1980. The Nature of Respect. *Social Theory and Practice*. 6. 69–90.

Jaggar, A, 1989. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. In A. Garry és M. Pearsall (szerk.) *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Boston, Unwin Hyman.

Labukt, I. 2009. Rawls on the Practicability of Utilitarianism. *Politics, Economics and Philosophy*. 8. 201–221.

Little, M. O. 1995. Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology. *Hypatia*. 10. 117–137.

Little, M. O. 1997. Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind. *Noûs*. 31/1. 57–79.

Massey, S. J. 1983. Is Self-respect a Moral or a Psychological Concept? *Ethics*. 93. 246–261. Újranyomva Dillon 1995. 198–218.
McKinnon, C. 2003. Basic Income, Self-Respect and Reciprocity. *Journal of Applied Philosophy*. 20/2. 143–158.
McTernan, E. 2013. Inegalitarian Ethos: Incentives, Respect, and Self-Respect. *Politics, Philosophy and Economics*. 12/1. 93–111.
Meyers, D. T. 1995. Self-respect and Autonomy. In Dillon 1995. 218–251.
Middleton, D. 2006. Three Types of Self-Respect. *Res Publica*. 12. 59–76.
Moriarty, J. 2009. Rawls, Self-Respect and the Opportunity for Meaningful Work. *Social Theory and Practice*. 5. 209–226.
Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
Rawls, J. 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
Rawls, J. 1999a. *A Theory of Justice*. Átdolgozott kiadás. Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. 1999b. *John Rawls: Collected Papers*. Szerk. Freeman, S. Cambridge, MA, Harvard University Press.
Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Szerk. E. Kelly. Cambridge, MA, Harvard University Press.
Roland, E. R. és Foxx, R. M. 2003. Self-Respect: A Neglected Concept. *Philosophical Psychology*. 16/2. 247–287.
Sachs, D. 1981. How To Distinguish Self-respect from Self-esteem. *Philosophy and Public Affairs*. 10. 346–360.
Schemmel, C. 2019. Real Self-Respect and Its Social Bases. *Canadian Journal of Philosophy*. 49/5. 628–651.
Shue, H. 1975. Liberty and Self-respect. *Ethics*. 85. 195–203.
Stark, C. S. 2012. Rawlsian Self-respect. In M. Timmons (szerk.) *Oxford Studies in Normative Ethics*. Oxford, Oxford University Press. 238–261.
Tanyi, Attila 2014. Pure Cognitivism and Beyond. *Acta Analytica*. 29. 331–348
Telfer, E. 1968. Self-respect. *Philosophical Quarterly*. 18. 114–121. Újranyomva Dillon 1995. 107–117.
Thomas, L. 1978. Rawlsian Self-Concept and the Black Consciousness Movement. *Philosophical Forum*. 9. 303–314.
Wolff, J. 1998. Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos. *Philosophy and Public Affairs*. 27/2. 97–122.
Zagzebski, L. 2004. *Divine Motivation Theory*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.