

J. David Velleman

STWORZENIE WSTYDU*

1

„Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” – tak kończy się drugi rozdział Księgi Rodzaju. Rozdział trzeci opowiada o upadku i jego skutkach: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”. Zapewne zrobili przepaski, by okryć swą nagość, bo teraz odczuwali już wstyd.

Dlaczego Adam i Ewa odczuli wstyd? I dlaczego nie odczuwali go wcześniej? Trzeci rozdział Księgi Rodzaju sugeruje, że odczuli go, bo uświadomili sobie własną nagość. O jakim uświadomieniu jest tu jednak mowa? Nie zostali stworzeni jako dosłownie niewidomi, więc nie widzieli własnego ciała po raz pierwszy. Uświadomienie sobie swej nagości musiało być uświadomieniem sobie, że są nieubrani, co wymagałoby wzięcia pod uwagę możliwości ubioru. Sama idea ubrania nie wpłynęłaby jednak na Adama i Ewę w żaden sposób, gdyby nie rozumieli, dlaczego jest ono konieczne. Gdy zaś pojęli konieczność odzieży, co dokładnie pojęli? Nie istniała przecież jeszcze żadna kultura potępiająca nagość

* *The Genesis of Shame*, „Philosophy and Public Affairs”, 30(2001), nr 1, s. 27–52. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju jest opatrzona następującym komentarzem: „George Mavrodes, Brian Slattery i Dan E. Velleman zasługują na moje podziękowanie za dyskusje na ten temat, zaś Elizabeth Anderson, Nomy Arpaly, David Copp, Rachana Kamtekar, Dick Moran, Martha Nussbaum, Connie Rosati, Andrea Scarantino, Jonathan Schaffer i Nishi Shah za uwagi do wcześniejszych wersji. Tekst ten został zaprezentowany w Instytutach Filozofii następujących uczelni: University of Manitoba; Bowling Green State University; Massachusetts Institute of Technology; University of California, Berkeley; University of Minnesota; University of Massachusetts at Amherst; oraz na konferencji poświęconej emocjom na University of Manchester”.

czy narzucająca normy ubioru. Księga Rodzaju sugeruje, że konieczność ubioru nie była wynalazkiem kulturowym, lecz czymś naturalnym, co stało się dla pierwszych ludzi oczywiste, gdy tylko ich oczy otworzyły się w wystarczającym stopniu.

Mogło to jednak być spowodowane tym właśnie, że ich oczy się otworzyły. Gdy bowiem czytamy na końcu drugiego rozdziału, że Adam i Ewa byli nadzy, lecz nie czuli wstydu, autor nie sugeruje nam, że mieli jakiś powód do wstydu, tylko nie byli go świadomi – jak ludzie, którzy nie wiedzą, że rozpiął im się rozporek czy wysunęła bielizna. Przyczyną, dla której Adam i Ewa na początku nie wstydziła się swej nagości, jest to, że nie mieli powodu do wstydu; w tym czasie więc nie potrzebowali ubrania. W takim przypadku otwarcie ich oczu musiało jednak spowodować to samo, co mogli poznać: ich oczy musiały się otworzyć w taki sposób, by jednocześnie uczynić ubranie koniecznym i umożliwić im zrozumienie tej konieczności. O jakim więc otwarciu mowa?

Zgodnie z opowieścią ich oczy się otworzyły, gdy uzyskali poznanie dobra i zła. Opis ten nie odpowiada jednak na nasze pytanie. Choć poznanie dobra i zła nasunęło im myśl, by zaradzić nagości – jak możemy przypuszczać, złej – autor nie każe nam sądzić, że ich nagość już wcześniej była zła. Poznanie dobra i zła nie tylko ujawniło pewne zło związane z ich nagością – musiało także to zło z nią powiązać. Pytanie pozostaje w mocy: jakiego rodzaju wiedza mogła mieć taki skutek?

Mam zamiar przedstawić ujęcie wstydu, które wyjaśni, dlaczego zjedzenie owocu z drzewa poznania sprawiło, że Adam i Ewa zawstydziła się z powodu swej nagości. W ostatecznym rozrachunku ujęcie to będzie miało implikacje istotne dla współczesnych debat o bezwstydzie naszej kultury. Sposobem na przywrócenie naszego poczucia wstydu nie jest, jak sugerują niektórzy moralisci, przywrócenie naszego wcześniejszego braku tolerancji wobec sytuacji uważanych kiedyś za wstydlive. Zamierzam podać alternatywną receptę, wynikającą z mojej diagnozy problemu związanego z tym, w jaki sposób Adam i Ewa zaczęli odczuwać wstyd.

2

Historia z Księgi Rodzaju nie ma zbyt wielkiego sensu, jeśli przyjmuje się standardową filozoficzną analizę wstydu jako emocji odzwierciedlającej samoocenę. Zgodnie z tą analizą podmiot wstydu na myśl o tym, jak

widzą go inni, sam myśli o sobie gorzej¹. Problem polega na tym, że nie jest łatwo wyjaśnić, jak w takim razie negatywną samoocenę mógł obejmować wstyd Adama i Ewy.

We współczesnym społeczeństwie publiczna nagość gwałci oczywiście normy społeczne, a w konsekwencji wzbudza społeczne potępienie, któremu może towarzyszyć samopotępienie ze strony jego obiektu. Oceny tego rodzaju musiały jednak być nieznanne w przedspołecznych warunkach Edenu. Wstyd Adama i Ewy wciąż mógłby odzwierciedlać ocenę obserwatora, gdyby uważali, że są osądzeni na podstawie naturalnego, a nie społecznego ideału – lecz jaki byłby to ideał? Nie mógłby to na przykład być ideał atrakcyjności: Adam i Ewa nie uważali się nawzajem za nieatrakcyjnych. Jakkolwiek by było, pojawienie się wstydu jest bardziej prawdopodobne w przypadku kogoś, kto czuje się aż zbyt atrakcyjny dla obserwatora – jak model pozujący artyście, spostrzegający w jego oku błysk pożądania².

Ten znany przykład można by uznać za sugestię, że wiedza zdobyta przez Adama i Ewę była wiedzą na temat seksu. Zgodnie z tą interpretacją tym, co nagle sobie uzmysłowili, były związane z ich położeniem możliwości seksualne, które najpierw napełniły ich wzrok pożądaniem, a potem sprawiły, że ich policzki zaczerwieniły się ze wstydu. W przeciwieństwie jednak do pozującego artyście modela, Adam i Ewa nie pretendowali do roli zawodowej czy też czysto estetycznej, której mogliby czuć

¹ Moja charakterystyka standardowej analizy celowo jest ogólnikowa, tak by obejmowała poglądy różnych filozofów – takich jak John Deigh (*Shame and Self-Esteem: A Critique*, „Ethics” 93(1983), nr 2, s. 225–245; Gabrielle Taylor (*Pride, Shame, and Guilt; Emotions of Self-Assessment*, Oxford: Clarendon Press 1985, rozdz. 3); Roger Scruton (*Pożądanie: filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2009; s. 171–180); Simon Blackburn (*Ruling Passions*, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 17–19) i Richard Wollheim (*On the Emotions*, New Haven: Yale University Press 1999, rozdz. 3. Inni autorzy posługują się w swych ujęciach wstydu tylko niektórymi z tych elementów. Niektórzy na przykład analizują wstyd w kategoriach negatywnej samooceny, lecz bez odniesienia do realnego czy wyobrażonego obserwatora (np. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 628–633); M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge: CUP 1996, s. 217–230; J. Elster, *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behaviour*, Cambridge: MIT Press 1999, s. 21). Inni analizują wstyd jako reakcję na uwłaczającą ocenę ze strony innych, niewymagającą negatywnej oceny samego siebie (np. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press 1993, apendyks 2).

² Przykład ten omawiany jest przez G. Taylor w *Pride, Shame, and Guilt* (s. 60–61) i przez R. Wollheima w *On the Emotions* (s. 159–163). Wollheim spostrzega go już u Maxa Schelera w *Über Scham und Schamgefühle*, w: *Schriften aus dem Nachlass*, Bern: Francke Verlag 1957, t. 1.

się pozbawieni, stając się dla siebie nawzajem obiektami seksualnymi. Wymagana tu ocena samego siebie nadal nam się zatem wymyka.

3

Powyższa interpretacja wymaga też niezbyt wiarygodnego założenia, że tym, co Stwórca chciał ukryć przed Adamem i Ewą przez zakaz spożywania z drzewa, była idea posługiwania się genitaliami, którymi ich obdarzył. Bóg zaś nie stworzyłby raczej czegoś tak absurdalnego jak ludzkie genitalia, gdyby zgodnie z jego zamierzeniem nie miały być one niczym więcej niż jakąś ludzką wypustką. Nie przeczę, że wiedza odmówiona na początku Adamowi i Ewie była w jakimś sensie wiedzą seksualną. Musiał to być jednak szczególny rodzaj wiedzy dotyczącej seksu – wiedzy wykraczającej poza samą ideę robienia tego. Sugeruję, że tym, o czym nie myśleli przed upadkiem, była idea, by tego nie robić – choć przyznaję, że jest to sugestia dalece nieoczywista.

Wyobrażam tu sobie, że wiedza zdobyta dzięki drzewu nie została fizycznie wydobyta z samego owocu, lecz uzyskana w akcie jego zjedzenia. Wiedza ta została zaś zdobyta w praktyce dopiero po jej teoretycznym zasugerowaniu przez węża. Teorią, którą wąż przekazał Ewie, a którą ona i Adam przetestowali w praktyce, była idea nieposłuszeństwa: „Nie musisz być posłuszna”.

Można się zastanawiać, w jaki sposób informacja ta może być uznana za seksualną. W stosunku do czego Adam i Ewa mogli być nieposłuszni, jeśli chodzi o seks? Bóg polecił im już „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), precyzując dalej, że „mężczyzna [...] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Skoro Bóg oczekiwał od Adama i Ewy połączenia w sensie cielesnym, musiał wyposażyć ich w instynkt seksualny, niezbędny, by ciało stało się, by tak rzec, łączliwe. Jeśli zaś wszystko zachęcało ich do seksu, trudno przypuścić, by kojarzyli go z nieposłuszeństwem.

To właśnie mam na myśli. Wszystko zachęcało ich do seksu, toteż rzeczywiście istniało coś, czemu mogli się sprzeciwić – mianowicie boski i instynktowny nakaz ulegania tej zachęcie. Sugestia węża, że Adam i Ewa nie muszą być posłuszni Bogu, implikowała, między innymi, że nie muszą być posłuszni jego nakazowi płodności ani instynktom, którymi wzmocnił ten nakaz. Ostatecznie więc wiadomość węża dotycząca nieposłuszeństwa rzeczywiście przekazywała pewną wiedzę związaną z seksem.

Może to brzmieć, jakbym twierdził, że – paradoksalnie – otrzymaną od węża seksualną wiedzę stanowiła idea czystości: „Nie musisz być posłuszny” można też sformułować jako „Po prostu powiedz nie”. Wolałbym jednak powiedzieć, że seksualna wiedza przekazana przez węża równała się idei prywatności. To, co Adam i Ewa spiesznie starali się ukryć po upadku, w niektórych językach określa się jako części „wstydlive”: *pudenda* (w łacinie), *aidoia* (w grece), *Schamteile* (w niemieckim), *parties honteuses* (we francuskim). W angielskim jednak używa się określenia „części prywatne”³. Sugeruję, że genitalia stały się wstydlive, gdy stały się prywatne. Nadejście prywatności wymagało zaś idei powiedzenia seksowi „nie”, a przynajmniej „nie tutaj” i „nie teraz”. Idea nieposłuszeństwa okazanego przez Adama i Ewę ich seksualnym instynktom mogła więc odegrać narzędziową rolę w rozwinięciu przez nich wstydu – poprzez rozwinięcie prywatności.

Nie zamierzam się spierać, że wstyd zawsze wiąże się z kwestią prywatności: jest to tylko podstawowy *locus*, w którym skupia się wstyd. Podobnie genitalia stanowią podstawowy *locus* prywatności – i dlatego nasz mit stworzenia doszukuje się pochodzenia wstydu w nagości naszych pierwszych rodziców. Po zinterpretowaniu tego mitu zamierzam jednak wyjaśnić, w jaki sposób prywatność rozciąga się poza ciało, a wstyd – poza kwestie prywatności; posłuży to przedstawieniu problemu szerszego i bardziej podstawowego. Moja analiza będzie więc przebiegać etapami: od naturalnego wstydu związanego z genitaliami przez wstyd związany z kwestiami prywatnymi z wyboru lub na podstawie konwencji po wstydu powodowany przez sprawy zupełnie niezwiązane z prywatnością.

4

Moim zdaniem filozofem, który najbardziej zbliża się do właściwego rozumienia wstydu, jest św. Augustyn. Według Augustyna ludzki brak podporządkowania Bogu został ukarany odpowiadającym mu brakiem podporządkowania ludzkiego ciała samemu człowiekowi – i to właśnie ten ostatni uczynił ludzkie organy seksualne wstydliwymi⁴:

³ Niedawna relacja BBC World Service opisuje oskarżonego, który pojawił się w sądzie całkiem nagi, „okrywając tylko swój wstyd plastikowym notatnikiem”. Dziennikarz zastąpił tu angielskie „private parts” tłumaczeniem wyrażen łacińskich, francuskich czy niemieckich.

⁴ *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 532: „z woli i wyroku Boga sprawiedliwego, któremu my poddani nie chcieliśmy służyć, ciało nasze,

[T]e członki ciała, które ona [żądza cielesna – przyp. tłum.] własnym się, że tak powiem, rządząc prawem bynajmniej nie wedle woli naszej bądź porusza, bądź nie, nazywają się sromotne, choć przed grzechem takimi nie były. Gdyż jako powiedziane jest: „Byli nadzy, a nie wstydzili się” nie – iżby nie wiedzieli o swej nagości, lecz ta nie była jeszcze sromotna, ponieważ żądza nie wzruszała jeszcze członków owych poza wolą człowieka, jeszcze ciało swoim nieposłuszeństwem nie dawało jakoby świadectwa na pohańbienie nieposłuszeństwa ludzkiego. Bo przecież nie byli stworzeni ślepymi jako tłum prostaczy przypuszcza, bo i mężczyzna widział zwierzęta, którym ponadawał nazwy, i o niewieście czytamy: „Ujrzała niewiasta, że dobre było drzewo ku jedzeniu i że podoba się oczom ku wejrzeniu”. Otwarte więc były oczy ich, ale nie były ku temu otwarte, czyli uważne, iżby poznali, co im dane było przez szatę łaski, dopóki członki ich nie znały, co to jest przeciwieństwo woli ludzi. Gdy im ta łaska odjęta została, wówczas żeby nieposłuszeństwo stosowną do winy otrzymało karę, powstało coś nowego a niewstydne w poruszeniu ciała, z czego nagość nieprzystojną się staje, i ta niewstydna nowość uczyniła ich uważnymi i zawstydzonymi⁵.

Fragment ten zainspirował wiele elementów powyższych rozważań. Z powodów, które teraz wyjaśnię, sądzę jednak, że zestawia on te elementy w kolejności odwrotnej do właściwej.

Augustyn stwierdza, że genitalia stały się *pudenda*, gdy pojawiła się w nich „bezwstydna nowość” – poruszanie się wbrew woli ich właścicieli; innymi słowy, gdy Adam stracił zdolność do kontrolowania swych erekcji, a Ewa swych wydzielin. Pomysł, że mieli kiedyś taką zdolność, może wydawać się dziwny, lecz z punktu widzenia Augustyna jest w tym pewna logika. Augustyn uważa, że przed upadkiem Adam i Ewa nie odczuwali pożądania⁶. Sądzi jednak także, że Boży nakaz płodności i rozmnażania należy interpretować dosłownie. Połączenie tych przekonań stawia przed Augustynem seksualną łamigłówkę. Jak współżycie miałoby się odbywać bez pożądania, które zapewnia dziś konieczne przygotowanie anatomiczne? Oto odpowiedź Augustyna: „Posiewały mężczyzna, a niewiasta przyjmowałaby płód rodnymi częściami ciała, kiedy by i o ile by potrzeba

które nam kiedyś uległe było, przykrość nam sprawia, nie służąc nam”. Za wskazanie mi omówionych poniżej fragmentów jestem wdzięczny George’owi Mavrodesowi.

⁵ Tamże, s. 533–534.

⁶ Tamże, s. 537: „Głupstwem byłoby myśleć, że owi małżonkowie w raju umieszczeni przez tę właśnie lubieżną pożydlwość, której się wstydząc, pozakrywali sobie członki lubieżne, mieli spełnić to, co im Bóg w swoim błogosławieństwie powiedział: »Rośnijcie i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię«. Po grzechu bowiem ta pożydlwość powstała”.

tego była, a skłaniałaby ich do tego wola, nie zaś pożądlivość”⁷. Augustyn uważa, że genitalia Adama i Ewy nie były początkowo wstydlive właśnie dlatego, że rządziła nimi wola⁸. Później stały się wstydlive, bo, w ramach kary za grzech pierworodny, znalazły się poza zasięgiem świadomej kontroli właścicieli.

Wyjaśnię teraz, dlaczego nie zgadzam się z Augustynem, pokazując, gdzie różnią się nasze poglądy na kwestię wstydu i kary w Księdze Rodzaju. Według Augustyna niesubordynacja ciała względem woli i wynikający z niej wstyd zostały zesłane na Adama i Ewę jako odplata za ich brak podporządkowania. W Księdze Rodzaju Bóg odkrył jednak nieposłuszeństwo Adama i Ewy właśnie poprzez odkrycie, że, przepelnieni wstydem, próbują się przed nim ukryć – ich wstyd musiał więc poprzedzać karę. Ich kara polegała raczej na wypędzeniu z ogrodu i skazaniu na życie pełne smutku i trudu.

Co więcej, Augustyn nie wyjaśnia wstydu Adama i Ewy wiedzą uzyskaną przez zjedzenie zakazanego owocu. Wyjaśnia go utratą przez nich świadomej kontroli nad swymi ciałami, zesłaną na nich w ramach kary za nieposłuszeństwo i tylko przez przypadek związaną z drzewem poznania – po prostu dlatego, że zakazany był akurat jego owoc. Spożywanie z drzewa poznania doprowadziło więc do wstydu tylko pośrednio, przez rozgniewanie Boga, który okaleczył ich wolę w taki sposób, że ich nagość stała się wstydliva. Według Księgi Rodzaju wąż powiedział jednak Adamowi i Ewie, że samo zjedzenie owocu z drzewa poznania otworzy ich oczy – i rzeczywiście tak się stało, co spowodowało, że natychmiast się zawstydzili. Przewidywalność takiego rozwoju wydarzeń można wywnioskować z Bożej dedukcji: Bóg, widząc ich wstyd, wiedział, że musieli okazać nieposłuszeństwo. Tekst sugeruje więc, że ich wstyd był przewidywalnym skutkiem zjedzenia owocu z drzewa poznania, a nie jakiegoś późniejszego przekształcenia ich organizmów.

Zauważmy, że przemiana organizmów Adama i Ewy, której Augustyn przypisuje ich wstyd, nie mogła być spowodowana przez zwykłe uzyskanie wiedzy. To, że ich oczy się otworzyły, nie spowodowałoby utraty świadomej kontroli, którą mieli przedtem. Uzyskanie wiedzy – szczególnie poznania dobra i zła, osiągniętego przez zjedzenie owocu z tego akurat drzewa – mogło jednak spowodować nieco inną przemianę. Przypuśćmy

⁷ Tamże, s. 541.

⁸ Tamże, s. 536: „[T]e więc, powtarzam, części duszy w raju przed grzechem nie były ułomne. Nie dążyły one bowiem wbrew rozumnej woli ku czemuś takiemu, od czego potrzeba by je było powstrzymywać za pomocą rozumu, niby za pomocą kierowniczych cugli”.

bowiem, jak już sugerowałem, że opisany epizod dał im wiedzę o dobru i złu, ucząc ich o możliwości nieposłuszeństwa Bogu i danym przez Boga instynktom⁹. Gdyby tak było, wcześniej musieliby być nieświadomi, że nieposłuszeństwo Bogu i naturze jest możliwe – nie mogliby więc być nieposłuszni. Niewolniczo robiliby to, co nakazywał Bóg i ich własne instynkty, nie wiedząc, że mogliby postępować inaczej. Jeśli zaś niewolniczo spełnialiby te nakazy, nawet nie myśląc o postąpieniu inaczej, ich wolna wola byłaby tylko uśpioną zdolnością, której nie używaliby, póki nie odkryliby innych możliwości pozwalających na jej użycie. Odkrycie to, przekazane przez węża, uaktywniłoby więc uśpioną ludzką wolę, czyniąc ją w pełni efektywną po raz pierwszy od czasu stworzenia.

Zgodnie z tą interpretacją, przyczyną, dla której Adam i Ewa na początku nie wstydzi się swej nagości, nie było to, że ich anatomia całkowicie podporządkowana była woli, lecz raczej nieposiadanie efektywnej woli, której anatomia mogłaby się nie podporządkować. Uzyskując ideę dokonywania wyborów sprzeciwiających się nakazom instynktów, nie tylko zdobyliby jednak efektywną zdolność dokonywania tych wyborów, lecz także uzmysłowiliby sobie, że ich ciała mogą być posłuszne ich instynktom, a wtedy okazały się niepodporządkowane ich nowo uzyskanej woli. Stąd wiedza uaktywniająca ich wolę mogłaby też otworzyć im oczy na możliwość krnąbrności ciała, wskazanej przez Augustyna jako powód ich wstydu.

5

Trzeba jeszcze wyjaśnić, dlaczego brak podporządkowania ciała woli miałby być powodem do wstydu. Sądzę, że wyjaśnienie jest takie: struktura woli łączy wstyd z jego główną troską, której głównym przykładem jest troska o prywatność.

Prywatność jest możliwa dzięki zdolności do dokonania wyboru sprzeciwiającego się skłonnościom. Dla stworzenia, które postępuje tak, jak nakazuje instynkt, nie istnieje przestrzeń oddzielająca impuls od działania, a wewnętrzną jaźń od zewnętrznej oddziela przestrzeń odpowiednio mniejsza. Ponieważ pies ma stosunkowo niewielką kontrolę nad swymi impulsami, impulsy te da się odczytać z jego zachowania. Kiedy go swę-

⁹ Można przypuszczać, że dobro i zło wiązały się odpowiednio z posłuszeństwem i nieposłuszeństwem woli. Jak jednak dobro mogło polegać na posłuszeństwie instynktowi? Sądzę, że odpowiedź jest następująca: ludzkie instynkty były dostosowane do warunków panujących w raju w taki sposób, że to, co podpowiadały, było niezawodnie dobre.

dzi, drapie (gryzie, podgryza czy szoruje o ziemię), więc jego śwędzenie jest zawsze jawne, zawsze publiczne.

Nasza natomiast zdolność, by opierać się pragnieniom, pozwala nam wybierać pragnienia, które wyrazi nasze zachowanie. Mamy też tendencję do dokonywania tych wyborów tak, by się łączyły i były spójne w miarę czasu¹⁰. Znaczy to, że stopniowo opracowujemy profil gustów, zainteresowań i zobowiązań, w oparciu o które gotowi jesteśmy działać, i mamy tendencję do zachowywania się zgodnie z nim, opierając się jednocześnie skłonnościom i impulsom, które są z nim niezgodne. Ta ciągła rewizja naszej natury w odniesieniu do motywacji staje się naszą zewnętrzną twarzą w takim stopniu, w jakim definiuje kształt naszego zachowania.

Nadawanie naszemu zachowaniu zewnętrznej twarzy brzmi jak przedsięwzięcie zasadniczo społeczne, lecz sądzę, że jest to przedsięwzięcie wpisane w strukturę indywidualnej woli. Nawet Robinson Crusoe wybierał pragnienia, na podstawie których działał, a jego potrzeba rozumienia i koordynowania działań wymagała odeń dokonywania wyborów, którym później konsekwentnie był posłuszny. Żył więc w zgodzie z utworzoną przez siebie osobowością, mimo że nie istniała widownia, dla której przeznaczony był ten twór – albo też przeznaczona była ona dla widowni składającej się wyłącznie z niego samego, w takim stopniu, w jakim miała go wspierać w porządkowaniu i nadawaniu sensu jego samotnemu życiu. Nawet więc Robinson Crusoe miał oddzielną jaźń jawną i ukrytą – osobowość odzwierciedloną w działaniu i osobowość od niej różną, bo zawierającą w sobie wszystkie skłonności i impulsy, na podstawie których postanowił nie działać.

6

By nadać swemu życiu sens i ład, Robinson Crusoe musiał zaangażować się w samotną formę samoprezentacji – okazując, choćby tylko przed sobą samym, przewidywalne i zrozumiałe zachowanie ujawniające stały i spójny zbiór motywów. Podobną funkcję samoprezentacja pełni w świecie społecznym, bo inni nie mogą włączyć cię w społeczne interakcje, jeśli nie uznają twego zachowania za przewidywalne i zrozumiałe. O ile chcesz

¹⁰ W tym i kolejnych akapitach posługuję się koncepcją podmiotowości, którą rozwinąłem gdzie indziej. Zob. moja książka *Practical Reflection*, Princeton: Princeton University Press 1989, dostępna także na stronie <http://www-personal.umich.edu/~velleman/>; *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: OUP 2000, szczególnie rozdz. 1, 7, 9; oraz *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, New York: CUP 2005.

nadawać się do uczestnictwa w życiu społecznym, musisz przedstawić spójny publiczny obraz samego siebie¹¹.

Nie możesz na przykład rozmawiać z innymi, jeśli twych wypowiedzi nie można zinterpretować jako próby przekazania choćby minimalnie spójnego znaczenia. Nie możesz też współpracować z innymi ani nakłaniać ich do współpracy, jeśli twych ruchów nie można zinterpretować jako próby dążenia do choćby minimalnie spójnych celów. Podsumowując: nie możesz wchodzić w interakcje społeczne, jeśli w oczach innych nie jesteś potencjalnym adresatem takich interakcji dzięki wydawaniu dźwięków i wykonywaniu ruchów dających się zinterpretować jako spójne słowa i działania choćby minimalnie racjonalnego podmiotu.

To prawda, pełne interakcje społeczne wymagają, by to, co mówisz, i twoje ruchy mogły być zinterpretowane nie tylko jako spójne słowa i działania, lecz także jako coś, co w zamierzeniu miało być możliwe do zinterpretowania w ten sposób. Tylko jeśli twoje wypowiedzi da się uznać za coś, co dąży do bycia uznanym za znaczące, można je uznać za w pełni udane przyczynki do rozmowy¹²; tylko jeśli twoje ruchy są uznane za coś, co dąży do bycia uznanym za pomocne, można je zaliczyć do całkowicie udanych przyczynków do współpracy; nawet współzawodnictwo czy konflikt nie są pełne, jeśli każda ze stron nie uznaje drugiej za kogoś, kto próbuje dać się uznać za przeciwnika. Pełne życie społeczne wymaga więc od każdej ze stron utworzenia sobie jawnej osobowości, która ma nie tylko dać się odczytywać, lecz także dać się odczytywać jako utworzona częściowo dla tego właśnie celu.

Zauważmy więc, że samoprezentacja nie jest działaniem nieszczerym, nasz publiczny obraz bowiem jest dokładnie tym, czym jest: widzialną społecznie twarzą istoty, która prezentuje ją innym jako adresata społecz-

¹¹ Zob. G. Simmel, *The Secret and the Secret Society*, cz. IV: *The Sociology of Georg Simmel*, przeł. K.H. Wolff, Glencoe: The Free Press 1950, s. 311–312: „Wszystko, co komunikujemy innym jednostkom słowami czy w inny sposób – nawet najbardziej subiektywne, zrodzone z impulsów, intymne sprawy – stanowi wybór z tej realnej psychologicznej całości, z której całkowicie wierne (pod względem treści i kolejności) sprawozdanie powstałoby każdego do szpitala psychiatrycznego – jeśli można wyrazić się w ten paradoksalny sposób. W sensie ilościowym, fragmenty naszego życia wewnętrznego nie są jedynym, co ujawniamy tylko my sami – nawet najbliższym przyjaciółom. Co więcej, fragmenty te nie stanowią reprezentatywnego wyboru, lecz wyboru dokonanego z punktu widzenia rozumu, wartości, relacji do słuchacza i jego zdolności rozumienia. [...] Po prostu nie możemy wyobrazić sobie żadnej społecznej interakcji ani społeczeństwa, które *nie* byłyby oparte na tej teleologicznie zdeterminowanej niewiedzy o innych”.

¹² W tym miejscu powtarzam po prostu znaną Grice’owską tezę o treści intencji komunikacyjnych; w pozostałej części zdania rozszerzam ją na inne typy społecznych interakcji.

nych interakcji¹³. Nawet te aspekty twego obrazu, które niekoniecznie mają być tak postrzegane, nie są z konieczności nieszczerze. W tym, że nie zawsze i nie wszędzie decydujesz się drapać, gdy cię swędzi, nie ma nic nieszczerzego. Choć, w przeciwieństwie do psa, nie zawsze ujawniasz, że cię swędzi, to nie udajesz, że swędzi cię rzadziej niż psa; innymi słowy, nie udajesz, że przypadki, w których się drapiesz, to jedyne przypadki, w których cię swędzi. Wiesz, że jedyni możliwi odbiorcy takiego komunikatu nigdy nie daliby mu się zwać, bo inne wolne podmioty doskonale wiedzą, że kiedy swędzi, można się nie drapać. W takim zaś stopniu, w jakim twa osobowość stanowi zaproszenie do interakcji społecznych, chcesz, by ją za nie uznano. Gdybyś nie został uznany za kogoś dokonującego samoprezentacji, w rezultacie nie zostałbyś też uznany za potencjalnego partnera do rozmowy, współpracy czy nawet współzawodnictwa lub konfliktu.

Chodzi zatem przede wszystkim o to, by uznano cię za istotę dokonującą samoprezentacji – to sprawa bardziej podstawowa niż ta, która wiąże się z zaprezentowaniem jakiegoś konkretnego publicznego obrazu. Gdybyś nie został uznany za szczerego, inteligentnego czy atrakcyjnego, byłoby to dla ciebie społecznie niekorzystne, lecz uznanie cię za kogoś, kto nie dokonuje samoprezentacji, dyskwalifikowałoby cię społecznie, umieszczając całkowicie poza zasięgiem życia społecznego. Zagrożenia dla twojej pozycji samoprezentującej się istoty stanowią więc źródło głębokiego niepokoju – a niepokój związany z zagrożeniem utraty tej pozycji jest, według mnie, właśnie tym, co składa się na emocję wstydu. Sądzę, że domena prywatności jest głównym obszarem wstydu, bo jest to główny obszar zagrożeń wymierzonych w twą pozycję jako podmiotu społecznego. Jak ujął to Thomas Nagel, „samo wystawienie na widok dyskwalifikuje, niezależnie od tego, czy wzbudza dezaprobatę”¹⁴.

7

Skoro zależy ci, by uznano cię za podmiot społeczny, niepowodzenia w zachowaniu prywatności mogą przynieść poczucie narastającego wystawienia na widok. Kiedy coś prywatnego wychodzi na jaw, znaczy to,

¹³ Zob. Th. Nagel, *Concealment and Exposure*, „Philosophy & Public Affairs” 27(1998), nr 1, s. 3–30: „Pierwsze i najbardziej oczywiste, co należy zauważyć, jeśli chodzi o większość istotnych form przemilczenia, to to, że nie są one nieszczerze, bo rządzące nimi konwencje są powszechnie znane” (s. 6); „Należy nieustannie zachowywać w pamięci fakt, że społeczna jaźń prezentowana nam przez innych nie jest całością ich osobowości [...] i że nie jest to forma oszustwa, bo uznaje się, że wszyscy to rozumieją” (s. 7).

¹⁴ Tamże, s. 4.

że poniosłeś porażkę w zarządzaniu swym publicznym obrazem, a więc niedociągnięcia twej zdolności samoprezentacji również stają się jawne, potencjalnie podważając twą pozycję jako podmiotu społecznego. Pozbawiony zwyczajowo wymaganego fragmentu odzieży, możesz także czuć się odarty ze zwyczajowo przyjętego okrycia uspołecznienia, twej pozycji jako kogoś kompetentnego w sztuce samoprezentacji, kto może uczestniczyć w rozmowie, współpracy i innych formach interakcji. To narastające wystawienie na widok jest pośrednio obecne w opisie wstydu dokonany przez Bernarda Williamsa; mówi on, że „źródłem wstydu jest wystawienie na widok [...] to, że jest się w gorszej sytuacji – straciło się siłę”¹⁵. Porażka w zakresie prywatności plasuje cię w gorszym położeniu przez zachwianie możliwościami związanymi z twą rolą uczestnika społeczności, a wynikający z tego niepokój składa się na emocję wstydu.

Mówię o porażce w zachowaniu prywatności, nie o jej pogwałceniu. Gdy ktoś siłą pogwałci twą prywatność, twoja zdolność samoprezentacji nie zostanie podana w wątpliwość. Pogwałcenie prywatności nie jest jednak właściwym powodem do wstydu. Kiedy spostrzegasz, że ktoś zajrzał do twej sypialni przez dziurkę od klucza, nie odczuwasz wstydu na myśl o tym, co mógł ujrzeć – a przynajmniej nie powinieneś go odczuwać: powinieneś czuć gniew i bunt. Właściwymi powodami do wstydu są twoje własne porażki w zarządzaniu prywatnością, symbolizowane w kulturze dziecięcej przez rozpięte rozporki i widoczną bieliznę. W przypadku podglądania przez dziurkę od klucza to podglądacz powinien się wstydzić, nie ma bowiem na tyle samokontroli, by uczynić swą ciekawość choć trochę niewidoczną¹⁶. To jego naga ciekawość powinna powodować wstyd, nie twoja nagość, odgradzona – niby drzwiami szafy – we właściwy sposób.

Pogwałcenie twej prywatności, które było przez ciebie zamierzone, również nie zalicza się do porażek. Zamierzone wystawienie swego ciała na widok publiczny nie wywołałoby u ciebie wstydu, gdyby wiązało się wyłącznie z sukcesem w upublicznianiu twych prywatnych części, a nie niepowodzeniem w ich skrywaniu. (To właśnie dlatego ludzie nie czują zwykle wstydu z powodu pozowania dla „Playboya”). Zamierzone wystawienie się na widok powoduje wstyd tylko wtedy, gdy wiąże się z nim także wystawienie się na widok w sposób niezamierzony – gdy zdejmujesz z siebie więcej, niż chciałeś, albo gdy zdjęcie ubrania ujawnia impulsy,

¹⁵ B. Williams, *Shame and Necessity*, s. 220.

¹⁶ Przykład pochodzi od Sartre’a (*Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 333–335).

których nie chciałeś uwidocznic. Tylko wtedy bowiem narażasz się na utratę swej pozycji jako samoprezentującej się osoby.

Choć zamierzone wystawienie na widok swego ciała niekoniecznie powoduje wstyd, w pewnym sensie upublicznienie nagości ma naturalną skłonność do powodowania go; dlatego też nagość można nazwać naturalnie wstydliwą. Tym, co czyni nagość naturalnie wstydliwą, jest, jak sądzę, fenomen wskazany przez św. Augustyna – mianowicie brak podporządkowania ciała woli. Mogę teraz wyjaśnić, dlaczego zgadzam się z tą częścią analizy Augustyna.

8

Dlaczego nasza kultura toleruje frontalną nagość kobiet w większym stopniu niż mężczyzn? Wyjaśnienie poprawne politycznie głosi, że kultura zdominowana jest przez mężczyzn i w związku z tym skłonna jest traktować kobiety jako obiekty seksualne. Alternatywne wyjaśnienie mówi jednak, że nagość męska jest w naturalny sposób bardziej wstydliva.

Męska nagość jest bardziej wstydliva, bo bardziej bezpośrednia – nie tylko dlatego, że męskie ciało, jak śpiewał pan Rogers, jest przyjemnie uzewnętrznione, lecz także dlatego, że męska zewnętrżność skłonna jest ujawniać odczucia mężczyzny w szczególnie dobitny sposób, czy tego chce, czy nie. Niechciana erekcja jest rażącym niepowodzeniem w zachowaniu prywatności. Nagi mężczyzna nie jest w stanie zdecydować, które swe impulsy upubliczni; jest więc tylko częściowo wcieloną wolą, a po części stanowi wcielenie nieskrępowanych instynktów. W takich warunkach zachowywanie roli podmiotu społecznego staje się wyjątkowo trudne.

Sądzę, że równie dobitna jest ciekawość wyrażana w patrzeniu na nagie męskie ciało. Przyglądanie się nagiej kobiecie może być ćwiczeniem estetycznym – a przynajmniej się za nie podawać – podczas gdy nie jest łatwo patrzeć na męski narząd płciowy bez myślenia o jego roli seksualnej, a więc i bez doświadczenia bezsprzecznie seksualnej ciekawości.

Nasz podwójny standard w odniesieniu do nagości może potwierdzać hipotezę św. Augustyna, że wstydlivość nagości polega na braku podporządkowania ciała woli¹⁷. Moje ujęcie prywatności może zaś wyjaśnić tę

¹⁷ Oto świadectwo etnograficzne na poparcie tej tezy. W niektórych kulturach mężczyźni nie noszą niemal niczego poza osłoną na penisa, w którym każdy penis wygląda, jakby był w stanie erekcji. Taki typ ubrania reprezentuje alternatywne rozwiązanie problemu zachowywania męskiego podniecenia w sferze prywatnej, bo sprawia, że widoczna erekcja nie jest już znakiem podniecenia (podobnie jak noszenie żółtej gwiazdy w okupowanej

hipotezę przez wyjaśnienie, dlaczego niepodporządkowane ciało grozi umieszczeniem jego właściciela w nieakceptowalnym społecznie położeniu przez podważenie jego pozycji jako samoprezentującej się osoby. Moje wyjaśnienie sugeruje, że impuls, by ze wstydu okryć swą nagość, nie jest przede wszystkim impulsem ukrycia czegoś, czego wystawienie na widok mogłoby stać się powodem do dezaprobaty. To raczej impuls chronienia własnej zdolności do samoprezentacji, a wraz z nią własnej pozycji jako podmiotu społecznego.

Wyjaśnienie to rzuca światło na moją wcześniejszą sugestię, że wiedzą seksualną przekazaną Adamowi i Ewie przez węża była idea nieulegania seksualnym impulsom. Dopiero gdy Adam i Ewa uznali możliwość powiedzenia im „nie” – a przynajmniej „nie teraz” – stanęli na pozycji, którą mógł podważyć komunikat „tak” wychodzący z ich genitaliów. Dlatego dopiero po uznaniu swej wolności w odniesieniu do seksu mogli uznać swą nagość za nieodłącznie związaną ze wstydem.

9

Związek między wstydem a niepodporządkowaniem ciała ilustruje także rumieniec – fizjologiczna reakcja na wstyd. Jak wiadomo, jeden rumieniec może wywołać szereg kolejnych, jeszcze głębszych. Powodem jest to, że czerwienie się nie jest podporządkowane woli: cera udaremnia wszelkie wysiłki, by ukryć impuls ukrycia czy pozostawić w sferze prywatnej zaognione poczucie prywatności. Ta reakcja na niepowodzenie w zachowaniu prywatności sama jest takim niepowodzeniem¹⁸.

Zaczerwienienie się może więc być powodem ponownego zaczerwienienia. Następujące po nim rumieńce nie wyrażają i nie odbijają dezaprobaty dla poprzednich: w czerwieniu się nie ma nic złego czy niewłaści-

Danii nie było znakiem bycia Żydem). Oczywiście, widok osłony na penisa może być niepokojący dla przybyszów należących do kultur, które od kamuflażu wolą całkowitą osłonę. Innym świadectwem, jak sądzę, jest tradycyjne skupienie związanego z ciałem wstydu kobiety nie na genitaliach, lecz na krwi menstruacyjnej, która przypomina męskie – lecz nie kobiece – podniecenie w tym, że w widoczny sposób nie jest podporządkowana woli.

¹⁸ Co do tej cechy rumieńców i jej związku z podnieceniem seksualnym zob. *Scruton, Pożądanie*, s. 86–89. Innym aspektem automatycznej reakcji na wstyd jest nagłe poczucie zmieszania i dezorientacji: zawroty głowy, dzwonienie w uszach, wrażenie przyćmiewania się światła. Ten aspekt reakcji na wstyd można opisać, mówiąc, że wstyd powoduje rodzaj utraty samokontroli, ja jednak wolałbym powiedzieć, że wstyd stanowi doświadczenie samokontroli utraconej. Powodem do wstydu jest porażka w tworzeniu siebie w sposób właściwy dla osób, która zaczyna być odczuwana jako brak opanowania.

wego. Kolejne rumieńce wyrażają tylko poczucie, że poprzednie zakłóciły zdolność samoprezentacji jeszcze mocniej.

Oczywiście, twarz zdradza wiele odczuć, co budzi pytanie, dlaczego nagiej twarzy nie uważa się za bardziej wstydlivą od nagich genitaliów. Odpowiedź brzmi: ponieważ twarz jest jednocześnie głównym środkiem przekazu zamierzonej samoprezentacji. Twarz jest rzeczywiście wstydliva, o ile sprzeciwia się woli, udaremniając w ten sposób samoprezentację; o ile jednak jest narzędziem samoprezentacji, twarz jest niezbędna do unikania wstydu – co może być powodem, dla którego zawstydzający bieg wydarzeń określa się metaforycznie jako utratę twarzy¹⁹. Niektóre kultury posługują się woalkami czy wachlarzami, którymi zakrywa się twarz w sytuacjach mogących powodować zawstydzenie. Jedynym powodem zachowywania twarzy jest jednak ukazywanie jej z powodzeniem; większość kultur woli więc inne metody panowania nad twarzą niż jej ukrywanie.

10

Relacja między moim ujęciem a standardowym ujęciem wstydu jako emocji odzwierciedlającej samoocenę jest skomplikowana²⁰. Moje ujęcie można pogodzić ze standardowym, uznając pierwsze za szczególny przypadek drugiego – twierdzą bowiem, że odczuwać wstyd znaczy czuć się bezbronnym wobec konkretnej negatywnej oceny: oceny siebie jako kogoś niedorastającego do miana samoprezentującej się osoby. Takie pogodzenie obu ujęć zatarłoby jednak istotną różnicę. W moim ujęciu, w istocie wstydu nie mieści się ocena samego siebie w kategoriach etyki, honoru,

¹⁹ Wiążą się z tym także różne określenia związane z bezwstydem, jak „śmiać się komuś w twarz”, „z podniesioną twarzą” czy „mieć czelność”. Osoba pozbawiona wstydu zachowuje podniesioną twarz w okolicznościach, w której jej samoprezentacja została zdyskredytowana, a więc gdy powinna jej zaprzestać. (Zob. także przypisy 25 i 27 poniżej).

²⁰ Z istniejących ujęć wstydu najbardziej zgadzam się z ujęciem Sartre’a. Według niego myśl występująca w przypadku wstydu to „*jestem* właśnie taki, jakim widzi mnie Inny”. Myśl ta stanowi w rezultacie uznanie, że jestem *przedmiotem* (obiektem): „Przez samo pojawienie się innego staję się zdolny sformułować ocenę samego siebie tak, jakby odnosiła się ona do pewnego przedmiotu, bowiem innemu jawię się właśnie jako przedmiot” (*Byt i nicość*, s. 288). Dlatego odzwierciedlona samoocena w Sartre’owskiej analizie wstydu jest oceną siebie jako niedorastającego do miana wolnej, samodefiniującej się osoby; do tego miejsca się zgadzam. Zgodnie z moją interpretacją Sartre’a uważa on jednak również, że do oceny tej należy przypisanie sobie pewnej konkretnej wady czy braku, takiej jak wulgarność, którą odnosi się do siebie jako do przedmiotu; tu się z nim nie zgadzam, z przyczyn opisanych poniżej.

etykiety czy innych konkretnych wymiarów osobistej doskonałości. Oczywiście, można się wstydzić bycia chciwym, tchórzliwym, nieuprzejmym, brzydkim itp. – lecz te konkretne sądy wartościujące nie mogą odgrywać roli, którą odgrywa taka samoocena, jaka zgodnie z moim ujęciem stanowi treść wstydu. Sądy te nie zaliczają się do treści wstydu, który może się z nimi wiązać; wstyd może zatem wystąpić i bez nich. Postaram się teraz wyjaśnić, jak konkretne sądy wartościujące uzyskują przypadkowy związek ze wstydem.

Sądy te wiążą się ze wstydem, bo często służą za podstawę przesunięcia pewnych aspektów nas samych w domenę prywatności. Związek ten pojawił się już na krótko w moim opisie podglądacza, który może się wstydzić, gdy jego seksualna ciekawość zostaje wystawiona na widok. Wiele naszych braków moralnych wiąże się z zachowaniem opartym na impulsach lub kompulsji, kiedy to nie udaje nam się zachować jakiegoś niestosownego impulsu dla siebie. Przyznać się do tego zachowania to uświadomić sobie, że pewien niestosowny impuls – jak nasza chciwość czy tchórzostwo – staje się widoczny, zaś takie uświadomienie może, według mnie, wywołać niepokój, który stanowi wstyd. Jeśli powodem, dla którego chcemy ukryć te impulsy, jest obawa przed widoczną lub wyobrażoną dezaprobatą, to nasz wstyd po wystawieniu ich na widok będzie się także wiązał z odzwierciedleniem oceny w rodzaju przewidywanym przez standardowe ujęcie. Wstyd nie wiązałby się jednak z tą oceną, gdyby brakowało poczucia, że samoprezentacja została zakłócona – gdybyśmy na przykład działali na podstawie tych samych impulsów z górką rezygnacją czy nieugiętym oporem.

Uzyskawszy ideę prywatności dzięki nauczeniu się, że możemy odmówić okazywania niektórych naszych impulsów albo okazywać je tylko w samotności, możemy zastanowić się nad wyłączeniem z naszej samoprezentacji innych faktów, niezwiązanych z motywacją. Może nam przyjść do głowy pominięcie naszego pochodzenia, dochodów albo fizycznych skaz – lecz, raz jeszcze, nie próbowalibyśmy pomijać tych naszych cech, gdybyśmy nie uważali, że w jakiś sposób przynoszą one ujmę, więc nasz wstyd przy wystawieniu ich na widok rzeczywiście wiąże się z odzwierciedleniem dezaprobaty. Gdyby jednak ich uwidocznienie nie zakłócało w jakiś sposób naszych wysiłków samoprezentacji, nie powodowałyby one wstydu. Gdybyśmy przyznawali się pokornie do przynoszącego nam ujmę pochodzenia, to nasza reakcja na realną lub wyobrażoną dezaprobatę równałaby się wyłącznie poczuciu szczerzej niższości.

Możliwość zareagowania pokorą na uwłaczającą ocenę wskazuje na to, że świadomość spotkania się z taką oceną nie wystarczy, by wywo-

łać wstyd. Świadomość ta nie prowadzi do wstydu, jeśli nie prowadzi do poczucia, że nasza samoprezentacja została zakłócona. Takiemu poczuciu zapobiega pokora, a czyni to przez ograniczenie naszych pretensji, co sprawia, że samoprezentacja staje się zgodna z krytyką, z którą się spotkaliśmy. Pokora, kłócąca się z poczuciem poniżenia czy zawstydzenia, jest więc dlań alternatywą.

Ze wstydem nie kłóci się natomiast duma – co pokazuje, że świadomość uwłaczającej oceny nie jest też konieczna do wystąpienia wstydu. Zatrzymujemy pewne rzeczy w sferze prywatnej nie dlatego, że obawiamy się dezaprobaty, ale dlatego, że boimy się aprobaty, którą odczulibyśmy jako wulgarną czy tanią²¹. Na przykład, nawet jeśli sądzimy, że nasza poezja znalazłaby uznanie w oczach innych, może się nam nie podobać idea wystawienia jej na ich niezbyt wnikliwe uznanie. Wówczas, jeśli przez pomyłkę zostawimy ją na widoku, możemy odczuwać jednocześnie dumę i wstyd – uczucia mieszane, lecz w żadnym razie niespójne, bo nie musimy czuć się poddani uwłaczającej ocenie, by poczuć, że nasze wysiłki zmierzające do samoprezentacji zostały podważone.

11

Jak pokazują powyższe przykłady, możemy odczuwać wstyd z powodu wielu innych niż nagość rodzajów wystawienia na widok, bo nasze naturalne poczucie prywatności może w drodze wyboru rozszerzyć się o rzeczy inne niż nasze ciała – i przeciwnie: możemy być nadzy i jednocześnie nie czuć wstydu, jeśli nasze naturalne poczucie prywatności zostało przekształcone przez normy społeczne.

Choć wolna wola w sposób konieczny określa granicę między sferą publiczną a prywatną, poszczególne jednostki mają w jej określaniu sporo wolności, toteż społeczeństwo może wyznaczać zasady, według których należy to robić. Ponieważ normy prywatności nakazują ukrycie pewnych rzeczy, stanowią one pośrednio normy kompetencji w samoprezentacji. Świadomość, że jest się postrzeganym jako ktoś gwałcący te normy, wywołuje składające się na wstyd poczucie bezbronności, co znaczy: poczucie, że nie bierze się nas pod uwagę jako dokonującego samoprezentacji podmiotu społecznego. Normy prywatności są więc pośrednio również normami wstydu.

²¹ O możliwości tej wspomina Williams: „ludzie mogą się wstydzić bycia podziwianym przez niewłaściwych odbiorców w niewłaściwy sposób” (*Shame and Necessity*, s. 82).

Tego rodzaju normy mogą zmienić czy nawet zlikwidować naturalną wstydlivość takich rzeczy jak nagość czy rumieniec²². Zjawiska te są naturalnie wstydlive tylko w tym sensie, że wiąże się z nimi niepodporządkowanie ciała, w naturalny sposób skłonne do podważania wysiłków w kierunku samoprezentacji, a więc i do wywoływania odpowiedniego poczucia bezbronności. To jednak, które porażki w samoprezentacji rzeczywiście sprawiają, że podmiot ma lub odczuwa w sobie tę bezbronność, może podlegać zmianom pod wpływem norm społecznych. Społeczeństwo może zezwolić, by rzeczy naturalnie wstydlive były upubliczniane, podobnie jak nakazać prywatność rzeczy, które nie są naturalnie wstydlive. Jeśli zaś społeczeństwo zarządzi, że konkretne cielesne poruszenia nie są niezgodne z kompetentną samoprezentacją, to jest mało prawdopodobne, by podważyły one status podmiotu jako osoby dokonującej samoprezentacji. To zatem, co w naturalny sposób wywoływało wstyd w ogrodzie Eden, mogło nie powodować go w ogóle w Sodomie i Gomorze.

12

Co więcej, porażki w zachowaniu prywatności nie są jedynym powodem do wstydu – choć uważam, że jest to główny powód. Czyjaś pozycja jako samoprezentującego się podmiotu może zostać zagrożona bez wystawienia na widok czegoś konkretnego czy też czegoś, co ktoś szczególnie pragnął zatrzymać w sferze prywatnej. Rezultatem może być odczuwanie przez kogoś wstydu z powodu rzeczy całkowicie publicznych – albo bez żadnego konkretnego powodu²³.

²² Oto przykład, który pojawił się w dyskusji pomiędzy pracownikami Instytutu Filozofii na University of Manitoba. Wskazano, że podczas gdy męskie szatnie mają wspólne prysznicze, w szatniach damskich prysznicze są pojedyncze, bo kobiety są bardziej niechętne pokazywaniu się nago innym – nawet innym kobietom. Jak pogodzić tę różnicę z moją tezą, że męska nagość jest w naturalny sposób bardziej wstydliva? Odpowiedź może brzmieć: nasza większa tolerancja dla przedstawień kobiecej nagości skutkuje bardziej konkretnymi i wymagającymi standardami piękna w stosunku do nagiego kobiecego ciała niż w odniesieniu do męskiego. Mimo że kobieca nagość jest w sposób naturalny mniej wstydliva, kobiety częściej uznają swe ciała za brzydkie i częściej zachowują je w sferze prywatnej z tego właśnie powodu – powodu, który znajduje zastosowanie tak samo w szatni, jak wszędzie indziej. Mężczyźni zwykle zachowują swe ciała w sferze prywatnej ze względu na ich naturalną wstydlivość znajdującą oparcie w seksualności, której powiązaniu z szatnią gwałtownie zaprzeczają społeczne fikcje połączone z orientacją seksualną.

²³ Fakt, że można odczuwać wstyd, nie wstydząc się niczego konkretnego, wskazuje, że analiza emocji nie może być jednocześnie analizą wyrazu i wszystkich wyrazów mu pokrewnych. Nie każdy przypadek wstydu może być opisany w kategoriach tego, czego podmiot się

Dlaczego mój szesnastoletni syn wstydzi się za każdym razem, gdy rówieśnicy widzą go z rodzicami? Nie sądzę, żebyśmy to my jako tacy byli przyczyną jego wstydu, w sensie przynoszenia wyjątkowej ujmy jako rodzice: nie sprawiamy głupszego wrażenia niż przeciętni mama i tata. Sądzę, że wyjaśnienie jest następujące: bycie widzianym w towarzystwie rodziców przyczynia się do podważenia obrazu wytworzonego przez samoprezentację, który tak usilnie starał się wywołać u rówieśników. W środowisku nastolatków udało mu się zaprezentować jako niezależna i autonomiczna jednostka, a bycie widzianym z rodzicami przypomina, że wciąż jest pod wieloma względami zależnym od nich dzieckiem. Jak sądzę, błędem byłoby powiedzieć, że jego ciągłe podporządkowanie rodzicom jest czymś, co starał się zatrzymać w sferze prywatnej; starał się raczej odsunąć ten fakt – w nieunikniony sposób publiczny – na drugi plan swego publicznego obrazu, przesuwając na plan pierwszy różne fakty stwarzające przeciwne wrażenie, takie jak posiadanie prawa jazdy i telefonu. Jego wysiłki prowadzące do samoprezentacji nie wiążą się tylko z oddzieleniem tego, co ma być publiczne, od tego, co ma być prywatne, lecz także, w ramach publicznej sfery, z oddzieleniem tego, co ma być wyraźne, od tego, co ma nie rzucać się w oczy. Jego samoprezentacja może więc być zagrożona zarówno przez porażkę w ukrywaniu pewnych faktów, jak porażkę w zachowaniu prywatności.

Dana osoba może się wstydzić nawet tych aspektów samej siebie, które akceptuje jako wyraźnie widoczne – jeśli zwracają one uwagę do tego stopnia, że przyćmiewają wysiłki samoprezentacji. Ktoś obarczony wyraźną ułomnością może odczuwać wstyd, jeśli czuje, że postrzega się go wyłącznie w kategoriach ułomności, z wyłączeniem wszelkich jego samookreśleń. Jego wstyd nie wiąże się z odczuciem, że jego ułomność jest nieatrakcyjna, bo w podobny sposób mógłby się wstydzić każdej rażącej cechy, od ognistych włosów po wyjątkowy wzrost czy sylwetkę. Nawet uderzająca uroda może spowodować wstyd, kiedy ma się poczucie, że przesłania ona samoprezentację, zamiast ją wspomagać.

Podobny efekt może dotknąć ofiary społecznych stereotypów. Adresat rasistowskich uwag jawi się nie tylko jako „czarnuch” czy „żydek”, lecz także ktoś, kto został uwięziony w społecznie zdefiniowanym obrazie,

wstydzi. Z tego samego względu, podmiot nie musi czuć wstydu, by dało się go opisać jako zawstydzonego, bo to, co go zawstydza, może być czymś, co z powodzeniem stara się zachować w sferze prywatnej, w rezultacie czego nigdy nie powoduje to emocji, jaką jest wstyd. Liczne użycia wyrazów „wstyd” i „zawstydzony” tylko pośrednio wiążą się z samą tą emocją. Nie przedstawiłem tu ujęcia wyrazów, lecz tylko samej emocji jako poczucia zakłóceń związanych z własną pozycją jako samoprezentującego się podmiotu społecznego.

który nie pozostawia miejsca na samoprezentację. Gdy reaguje wstydem, może się oskarżyć o nienawiść rasową wymierzoną w samego siebie – na podstawie założenia, że to, co czuje, jest wstydem z powodu rasy. Nie musi jednak wstydzić się swej rasy, by czuć wstyd w odpowiedzi na rasizm; wystarczy, że czuje prawdziwą bezbronność związaną z byciem ukazanym jako ktoś, kto nie dorasta do miana pana własnego samookreślenia, a więc i do miana kompetentnego społecznie podmiotu²⁴.

Zgodnie z moim ujęciem, jedną z metod obrony przed wstydem związanym z zamknięciem w stereotypie jest granie przypisanej roli za cenę poczucia własnej wartości. Kiedy czarnoskóry charakteryzuje się na *blackface*, próbuje przejąć tę rolę na własność przez przemianę stereotypu w zamierzoną samoprezentację; stara się przez to osiągnąć kompromis z rasizmem, rezygnując z pozytywnego obrazu swej rasy, by zachować choć cień swej roli jako samoprezentującej się osoby. Oczywiście, odbiorcy mogą mieć poczucie, że samo występowanie w roli *blackface* jest czymś wstydliwym, lecz poczucie to opiera się na przekonaniu, że ten, kto to czyni, oszukuje się tylko, wmawiając sobie, iż wciąż ma do dyspozycji jakąś przestrzeń samoprezentacji.

Lepszą obroną przed rasistowskimi uwagami jest zdobycie się na intensywną pogardę w stosunku do tego, kto je wygłasza, i tych, którzy go słuchają, bo uznanie innych za będących poniżej czyjegoś społecznego poziomu to sposób na wykluczenie ich z wyobrażonej widowni koniecznej, by pojawiła się emocja wstydu. Jeśli kogoś nie interesują interakcje z konkretnymi ludźmi, nie będzie czuł niepokoju na myśl o tym, że w ich oczach nie nadaje się na adresata interakcji. Ofiara rasistowskiej uwagi

²⁴ Jeśli chodzi o głębsze omówienie tego tematu zawierające odniesienia do literatury, zob. Ch. Calhoun, *An Apology for Moral Shame*, „The Journal of Political Philosophy”, 12(2004), nr 2, s. 127–146. Calhoun dowodzi, że wstyd doświadczany w obliczu rasizmu czy seksizmu może być całkowicie uzasadnioną reakcją, która wcale nie zdradza samonienawiści. Calhoun dochodzi jednak do tego wniosku na podstawie nieco innej analizy wstydu i jego miejsca w praktyce moralnej. Liz Anderson wskazała mi odpowiedni fragment *Niewidzialnego człowieka* Ralpha Ellisona, gdzie narrator opisuje wstyd, który poczuł, gdy zdał sobie sprawę, że lubi słodkie ziemniaki: „Cóż za ludźmi byliśmy, myślałem. Przecież można było nas dokumentnie upokorzyć, dzięki samemu ukazaniu nam tego, co lubimy. [...] To wszystko jest bardzo szalone i infantylne, pomyślałem, ale do diabła ze wstydem z powodu tego, co się lubi. Już z tym skończyłem. Jestem, kim jestem!” (*Niewidzialny człowiek*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2004, s. 276–277). Myśl kryjąca się za tym wstydem nie mówi, że lubić słodkie ziemniaki jest dobrze czy źle; chodzi w niej o to, że lubienie ich to część stereotypu, od którego człowiek czarnoskóry musi odejść, by móc samodzielnie się określać. Zjadając ze smakiem swój ziemniak, narrator czuje: „jestem właśnie taki, jakim widzi mnie inny” – co jest sartr’owskim sformułowaniem myśli związanej ze wstydem. Jeśli chodzi o dalsze omówienie tego sformułowania, zob. przypis 19 powyżej.

może więc wznieść się ponad poczucie wstydu, jeśli jest w stanie zlekceważyć członków towarzystwa, w jakim obecnie się znajduje, jako godnych pogardy rasistów, tak by ich brak szacunku nie wywoływał u niego poczucia bezbronności. Tę metodę obrony może niestety zniweczyć obecność przychylnego obserwatora, którego uznanie ofiara pragnęłaby zachować. Rasistowski incydent może więc stać się bardziej wstydlivy dla ofiary, jeśli obecny jest przy nim przyjaciel, który widzi, jak zostaje ona odarta ze swej społecznej podmiotowości.

Żadna duma rasowa nie może ochronić obiektu rasizmu przed wstydlivością jego sytuacji. Duma ochroni go przed nienawiścią do samego siebie, lecz nie może obronić go przed wstydem, który jest niepokojem związanym raczej ze społeczną dyskwalifikacją niż dezaprobatą, niepokojem, którego nie może złagodzić poczucie własnej wybitności – a z pewnością nie poczucie wybitności rasowej, która skłania się w swym wyrazie ku kolejnym stereotypom. Tym, co musi odzyskać ofiara wstydu, nie jest jej duma jako Afroamerykanina czy Żyda, lecz jej społeczna moc samookreślania, której nie może odzyskać przez pozwalanie innym – nawet przyjaciołom – na zamykanie jej w stereotypach²⁵.

13

Wstyd wywołany rasizmem to przykład wstydu nieokreślonego, którego podmiot został z powodzeniem zawstydzony, choć nie wstydził się niczego konkretnego. Nieokreślony wstyd jest najczęściej, podobnie jak w tym przypadku, skutkiem zamierzonego zawstydzania.

Weźmy na przykład zawstydzanie, które wymyślili purytanie – postawienie pod pręgierzem. Ze standardowego ujęcia wstydu wynikałoby, że pręgierz zawstydział przestępcę, był on bowiem potępiany za wykroczenia przez innych. Na to samo potępienie byłby jednak wystawiony w swym codziennym życiu. Zadaniem pręgierza było niewątpliwie wywołanie wstydu nawet wtedy – a wręcz szczególnie wtedy – gdy dezaprobata innych go nie wywołała²⁶. Moje ujęcie wstydu wyjaśnia, w jaki sposób pręgierz

²⁵ Oczywiście, pozytywne stereotypy oferują role, które łatwiej jest odgrywać z przekonaniem, przypominającym poczucie autorstwa. Dlatego też ludzie nieraz nie czują wstydu, który powinni odczuwać, gdy godzą się podchodzić pod pozytywne stereotypy – łącznie z takimi współczesnymi faworytami jak Dobry Liberal i Poprawnie Myślący Wielokulturowiec – lecz te stereotypy to tylko głębsza forma zakłócenia własnego przekazu, które można opisać jako nakładanie makijażu „whiteface”.

²⁶ W tej kwestii nie zgadzam się z Nathanielem Hawthornem, który mówi: „Nie ma bowiem, jak sądzę, [...] zniewagi bardziej piekącej, niż zabronić winowajcy ukrycia ze

mógł wywierać taki efekt. Fizyczne skrępowanie głowy i rąk, podstawowych narzędzi samoprezentacji, zapewniało wystawienie przestępcy na widok publiczny i uniemożliwienie mu samoprezentacji, tak że był publicznie odarty ze swego społecznego statusu samoprezentującej się osoby. Stawianie go przemocą w tej pozycji miało efekt zawstydzający, niezależnie od tego, czy wstydił się tego, co zrobił²⁷.

Efekt ten ilustruje także inna praktyka, która przetrwała do dzisiaj i która – jak sądzę na podstawie tego, czego doznałem – jest może najbliż-

wstydu twarzy; i na tym zasadzała się istota tej kary” (*Szkarłatna litera*, przeł. B. Bałutowa, Warszawa: Czytelnik 1987, s. 42). Według Hawthorne’a istotą pręgierza jest niepozwolenie ofiarom na złagodzenie już odczuwanego wstydu – jak można przypuszczać, z powodu ich występku. Uważam, że pręgierz pomyślany był tak, by przyprowadzić o wstyd nawet takiego przestępcę, który nie wstydił się tego, co zrobił: był urządzeniem do uczenia wstydu bezwstydników. Oczywiście, zawstydzona ofiara nie mogła z powodu pręgierza złagodzić swego wstydu, ale było tak tylko dlatego, że odbierał on jej środki samoprezentacji. Zakrywanie twarzy ze wstydu jest aktem symbolicznym, bo ani nie ukrywa przed wzrokiem innych, ani nie oszczędza świadomości bycia widzianym. Jest to raczej symboliczne przyznanie się do porażki w kierowaniu własną publiczną jaźnią: zaprzestaje się wysiłków prowadzących do wadliwej samoprezentacji, którą symbolizuje twarz, jakby chciało się przywrócić jej właściwą formę przed ponownym wystawieniem jej na widok publiczny. Pręgierz nie pozwalał na ten gest zaprzestania, powstrzymując ofiarę przed symbolicznym odzyskaniem samokontroli, a wraz z nim – przed roszczeniami do społecznego uznania jej osobowego statusu. To właśnie przez powstrzymywanie samoprezentacji potwierdzającej ofiarę na nowo pręgierz stawiał przeszkodę wyjściu przez nią ze stanu wstydu. Jak argumentuję w tym tekście, był to jedyny środek samoprezentacji odebrany przestępcy przez pręgierz.

²⁷ Inna praktyka kulturowa wiążąca się z zawstydzaniem opisana jest przez Jona Elstera w *Strong Feelings*, s. 100–101: „W dziewiętnastowiecznej Korsyce pogarda dla osoby, która nie zastosowała się do norm zemsty, wyrażana była przez *rimbecco*, »zamierzone przypomnienie o niedokonanej zemście«. Mogła ona przybrać formę piosenki, uwagi, gestu czy spojrzenia i być przeprowadzona przez krewnych, sąsiadów lub obcych, mężczyzn lub kobiety. Było to bezpośrednie oskarżenie o tchórzostwo i zaniedbanie obowiązku: »W Korsyce mężczyzna, który nie pomścił swego ojca, zamordowanego krewnego czy oszukanej córki nie może już pokazywać się publicznie. Nikt z nim nie rozmawia; musi on zachować milczenie. Jeśli odzywa się, by wygłosić opinię, ludzie powiedzą mu: najpierw wyrzyc swą pomstę, a później będziesz mógł wyrazić swój punkt widzenia«. *Rimbecco* może pojawić się zawsze i pod każdym pretekstem. Nie musi nawet wyrażać się w słowach: ironiczny uśmiech, pogardliwe odwrócenie głowy, pewnego rodzaju protekcyjne spojrzenie – istnieją tysiące drobnych zniewag, które o każdej porze dnia przypominają nieszczęsnej ofierze, jak bardzo zmalała w oczach swych pobratymców” (cyt. za: S. Wilson, *Feuding, Conflict, and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*, Cambridge: CUP 1988, s. 203). Elster interpretuje tę praktykę jako wywołującą w ofierze wstyd przez wyrażenie pogardy społeczności. Praktyka ta rzeczywiście wyraża pogardę, lecz także utratę wiarygodności ofiary jako kogoś dokonującego samoprezentacji. Każdy jego wysiłek, by zaprezentować się innym, spotyka się z przypomnieniem, że ich wiedza o sytuacji czyni ich ślepyimi i głuchymi na wszelkie inne związane z nim rzeczy.

sza doświadczeniu pręgiarza. Wielu z nas było w dzieciństwie zmuszanych do popisywania się przed gośćmi, a wstyd, którego wtedy doświadczyliśmy, nie musiał wiązać się z jakąkolwiek negatywną oceną naszego występu. Bycie wystawionym na widok publiczny wbrew naszej woli, a więc bycie ukazanym jako ktoś niedorastający do miana samoprezentującej się osoby, wystarczyło, by nasze położenie stało się wstydlive. Słowa naszych rodziców, że nie mamy się czego wstydzić, nigdy nie pomagały, bo nie wstydziliśmy się niczego konkretnego: wyczuwaliśmy po prostu, że jesteśmy zawstydzeni²⁸.

Spróbujmy sobie wyobrazić kulturę, w której bohaterowie i osoby stanowiący wzór dla innych są wystawiani na publiczny pokaz pod pręgierzem, by odczuć większy podziw swych pobratymców. Wydaje mi się to niemożliwe, bo wystawianie kogoś przemocą na pokaz musi wyglądać na

²⁸ Ktoś mógłby powiedzieć, że przy takich okazjach odczuwa się raczej zmieszanie niż wstyd. Odpowiem na to wyjaśnieniem, w jaki sposób odróżniam je od siebie. Zauważmy, że „zmieszanie” (ang. *embarrassment*) nie jest domyślnie nazwą emocji. Pierwotne znaczenie czasownika *to embarrass* („zmieszać”) to „przeszkodzić, utrudnić”, a rzeczownik *embarrassment* („zmieszanie”) odnosi się do przeszkody albo do stanu, w którym ma się ją przed sobą. (Stąd pojęcie *financial embarrassments* – „trudności finansowe” – które nie nazywają się w ten sposób z uwagi na to, że przyprawiają o rumieniec). Gdy „zmieszanie” odnosi się do stanu umysłu, dotyczy stanu, w którym ma się przed sobą mentalną przeszkodę czy barierę, a więc jest się zakłopotanym, skonfundowanym czy oszołomionym. W tym ogólnym sensie zmieszanie może być częścią lub towarzyszyć każdej emocji wyprowadzającej z równowagi, łącznie ze wstydem. Ostatnimi czasy „zmieszanie” zaczęło też oznaczać konkretne, różne od wstydu, uczucie. (Według *Oxford English Dictionary*, takie użycie tego terminu sięga tylko nieco ponad stulecie wstecz). Emocja ta rozpoczyna się od poczucia bycia punktem skupienia niezasłużonej czy niepożądanego uwagi – zwykle ośmieszenia lub drwiny – i ma swój szczyt w intensywnym skupieniu na sobie, skoncentrowanej na samym sobie uwagi utrudniającej płynną mowę i zachowanie (i w konsekwencji uznawanej za zmieszanie w sensie ogólnym). Poczucie oszołomienia w obliczu śmiechu to typowy przypadek emocji nazywanej zmieszaniem. Emocja ta różni się od wstydu po pierwsze tym, że wiąże się z nią raczej intensywnie skupienie na sobie niż niepokój, a po drugie, ponieważ łączy się raczej z poczuciem niepożądanego uznania niż całkowitej utraty uznania społecznego. Wyśmiewanie jest zasadniczo społecznym typem traktowania. Skupienie na sobie w obliczu wyśmiewania różni się więc od niepokoju spowodowanego perspektywą społecznej dyskwalifikacji. Podczas gdy ktoś odczuwający zmieszanie czuje na twarzy pomidor, ten, kto odczuwa wstyd, czuje utratę twarzy – różnica ta zaś jest różnicą między stanowieniem adresata drwiny i niestanowieniem adresata żadnej społecznej interakcji. Wracając do przykładu omawianego w tekście, zgadzam się, że niektóre dzieci, zmuszone do popisywania się przed gośćmi, mogą odczuwać zmieszanie i nic ponadto, jeśli czują tylko, że znajdują się w centrum uwagi. Inne dzieci doświadczają jednak tej sytuacji głębiej, jako zagrożenia dla ich społecznej osobowości, podważającego ich nadzieje na to, że będą brani poważnie jako osoby.

środek zawstydzania go.²⁹ Jedyne sposoby zniesienia pełnej podziwu uwagi to przyjąć ją czynnie, a przynajmniej dobrowolnie – oczywiście, najlepiej nie wdzięczeniem się i prężeniem się dumnie, lecz ukazywaniem zadowolonego, wdzięcznego czy nawet skromnego wyrazu twarzy. Ci, którzy obawiają się czynnie prezentować pełnej podziwu uwadze innych, mogą odczuwać tę uwagę jako przytłaczającą, a pochwały – jako rodzaj pręgiarza³⁰. To dlatego pochwała może sprawić, by ktoś zaczerwienił się ze wstydu, choć nie ma powodu, by się wstydzić.

Tymi przykładami zakończyłem obiecanie przejście od naturalnej wstydlivosti nagiego ciała przez wstydlivość spraw uznanych za prywatne z wyboru lub na bazie konwencji, po wstydlivość okoliczności zupełnie niezwiązanych z prywatnością. W każdym z tych przypadków wstyd jest poczuciem niepokoju związanym z zakłóceniem samoprezentacji w sposób, który zagraża społecznemu uznaniu kogoś za samoprezentującą się osobę.

14

Moje ujęcie wstydu ma też wniosek odnoszący się do współczesności. Często się słyszy, że nasza kultura utraciła poczucie wstydu – i uważam, że obserwacja ta jest w znacznej części prawdziwa. Niektórzy moralisci uznają ją za podstawę do prób ponownego uznania za skandaliczne sytuacji uznawanych kiedyś za wstydlive, jak urodzenie nieślubnego dziecka czy homoseksualizm. Moralisci ci rozumują w następujący sposób: nic nie jest dla nas wstydlive, bo nic nie jest obiektem społecznego potępienia, toteż wskrzeszenie potępienia stanowi jedyny sposób ponownego obudzenia w nas wstydu.

Moim zdaniem jednak nic nie jest dla nas wstydlive, bo nic nie jest prywatne: nasza kultura stała się zbyt wyznaniowa i ekshibicjonistyczna³¹. Sposobem na wskrzeszenie wstydu jest odrodzenie naszego poczucia

²⁹ Kilku czytelników wskazało mi, że w naszej kulturze istnieje dokładnie taki typ pręgiarza: tabloidy. Celebryci jednak czują wstyd z powodu pojawiania się w tabloidach tylko o tyle, o ile pojawiają się tam w kontekstach podważających, a nie umożliwiających ich samoprezentację.

³⁰ Oczywiście, ludzie ci mogą się obawiać aktywnego przyjmowania podziwu, bo wstydziliby się próżności czy ekshibicjonizmu ujawnianego przez taką samoprezentację. W konsekwencji znajdują się w sytuacji patowej, bez żadnej możliwości uniknięcia wstydu. Inni mogą w podobnej sytuacji odczuwać wyłącznie zmieszanie: zob. przypis 27 powyżej.

³¹ Ta teza stanowi główny temat *Concealment and Exposure* Nagela.

prywatności, co wcale nie wymaga potępiania. Stwierdzenie, że ludzie nie powinni dzielić się informacjami o swoich praktykach seksualnych, nie zakłada, że w praktykach tych jest coś złego czy niewłaściwego. „Ba! – woła św. Augustyn. – Toż i spółkowanie małżeńskie, które stosownie do obowiązków małżeńskich służyć ma do spłodzenia dzieci, czyż również, choć dozwolone jest i uczciwe, nie wyszukuje dla siebie łożnicy z dala od świadków?”³²

Za ekshibicjonizm naszej kultury odpowiada, jak sądzę, pomyłka, przed którą przestrzegałem wcześniej, związana z nieszczerością samoprezentacji³³. Ludzie uważają obecnie, że nie wyrażać swych skłonności czy impulsów to tyle, co twierdzić, że się ich nie ma, toteż szczerłość wymaga wyrażania wszelkich swych impulsów i skłonności. Zapominają, że tworzona przez nas jawna osobowość nie jest interpretowana jako dokładna reprezentacja naszego życia wewnętrznego. Uprawiamy seks w odosobnieniu, ale – by znów zacytować Augustyna – „komuż to nie jest wiadome, co się odbywa między małżonkami, żeby się dzieci rodziły?”³⁴. Nikt nie sądzi, że nasza publiczna twarz dokładnie odzwierciedla prywatną jaźń, więc nie powinniśmy odczuwać pokusy udawania, że tak jest, ani oskarżania się o nieszczerłość, gdy jest inaczej.

15

Moralisci myślą się, według mnie, nie tylko w kwestii środków służących ponownemu budzeniu wstydu, lecz także co do jego właściwych obiektów. Choć zachowania seksualne domagają się prywatności, to, na przykład, ich wariant homoseksualny nie wymaga więcej prywatności niż heteroseksualny, a więc nie powoduje większego wstydu.

To powiedziawszy, muszę dodać, że pogląd moralistów, iż w homoseksualizm wpisana jest wstydlivość, wydaje mi się uderzająco zrozumiały. Politycznie poprawna interpretacja tego poglądu mówi, że jest to pospolite uprzedzenie, jeśli nie choroba psychiczna, którą możemy zdiagnozować jako fobię. Jestem przekonany, że taki pogląd na temat homoseksualizmu jest głęboko szkodliwą pomyłką, lecz myślę też, że, biorąc pod uwagę naturę wstydu, jest to pomyłka zrozumiała.

³² *Państwo Boże*, księga XIV, rozdział 18, s. 535.

³³ Zob. cytaty z tekstu Nagela w przypisie 12 powyżej.

³⁴ *Państwo Boże*, księga XIV, rozdział 18, s. 535. Tu także zob. cytaty z tekstu Nagela w przypisie 12.

Ludzie, którzy uważają homoseksualizm za wstydlivy, zwykle nie znają żadnych homoseksualistów albo też, co jest bardziej prawdopodobne, nie zdają sobie sprawy, że ich znają. Z ich punktu widzenia heteroseksualizm jest w znacznym stopniu położeniem domyślnym – stąd homoseksualizm szczególnie się w ich oczach uwyrażnia. Kiedy fakt czyjegoś homoseksualizmu trafia do ich świadomości, ma on tendencję do zajmowania ich uwagi w związku z tą osobą³⁵. Fakt ten jest zaś w końcu bardzo prywatnym faktem odnoszącym się do tego kogoś, związanym z anatomią jego partnerów i tym, co zachodzi między nimi w sypialni. Jeśli czyjaś orientacja seksualna uwyrażnia się w oczach innych, to sama jego obecność sprawi, że zaczną myśleć o jego życiu prywatnym w sposób powodujący wstyd – zastępczy wstyd w jego imieniu, za wyimaginowane wystawienie na widok jego seksualności, i wstyd we własnym imieniu za wzbudzoną w nich seksualną ciekawość.

Jeśli wnioskuje się stąd, że homoseksualista powinien się wstydić, to moralisci (jak ich nazywam) zachowują się jak rozgniewani podglądacze, mylący własne naruszenie czyjejś prywatności z jego własnym niepowodzeniem w jej zachowaniu. W tym przypadku pomyłka ta jest jednocześnie bardziej i mniej zrozumiała: mniej, bo moralisci widzą zachowania homoseksualne tylko we własnej wyobraźni; bardziej, bo wyobraźni tej nie mogą kontrolować, co sprawia, że czują się, jakby byli zmuszeni do patrzenia – niczym ofiary ekshibicjonisty.

Lekiem na cały ten wstyd jest, oczywiście, przywyknięcie do homoseksualnych zachowań danej osoby, tak by można było przestać o nich myśleć. Moralisci są po prostu w błędzie, sądząc, że powinni sprawić, by homoseksualista podzielił ich wstyd, żywiony w jego imieniu. Wystawianie przez homoseksualistę na pokaz swej seksualności jest jednak najwyższym środkiem otwierania drogi do tego błędu – nie może zatem być częścią ostatecznego rozwiązania sprawy, bo moralisci mają słuszość przynajmniej w tym, że seksualność wymaga istnienia sfery prywatności.

Powiedzieć, że ostatecznie homoseksualista nie powinien wystawiać swej seksualności na pokaz, nie stanowi wcale sugestii powrotu do szafy, bo prywatność nie jest tym samym co zatajenie czy zaprzeczenie. Każdy wie, że większość dorosłych ludzi uprawia seks z (m.in.) ludźmi, z którymi się spotykają lub mieszkają, i żadna rozsądna norma prywatności nie wy-

³⁵ Jak zwróciła mi uwagę Liz Anderson, efekt ten zwiększa się jeszcze w związku z tendencjami moralistów, by sądzić, że związki homoseksualne wiążą się tylko z seksem – z wyłączeniem miłości i przyjaźni – tak że społeczna widoczność homoseksualnych partnerów sprawia równie nieprzyzwoite wrażenie jak obecność heteroseksualnego mężczyzny w towarzystwie jego prostytutki.

kluczy mówienia o tym, kto z kim się spotyka czy mieszka czy okazywania tego. Pozwalania, by ludzie o czymś wiedzieli, nie należy jednak mylić z wystawianiem tego na ich widok. Istnieje różnica między „poza szafą” a „pod czyimś nosem”, a różnica ta tkwi w prywatności.

Mówiąc krótko, Adam i Ewa postąpili słusznie, robiąc użytek z liści figowych. Choć określenie „figowy listek” jest obecnie prześmiewcze, nie sądzę, żeby listki te stanowiły powód do wstydu. Przejawia się w nich nasze poczucie prywatności – wyraz tego, że jesteśmy osobami.

Przełożyła Sylwia Wilczewska