



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Wstyd a władza (paradygmatów)

Author: Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Citation style: Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława. (2008). Wstyd a władza (paradygmatów). W: E. Kosowska, G. Kurylenka, A. Gomóła, "Wstyd w kulturze : kolokwia polsko-białoruskie. [T.] 2 (s. 15-31). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Uniwersytet Śląski
Katowice

Wstyd a władza (paradygmatów)

W kulturze nowożytnej Europy, której porządek ideologiczny (w sensie swoistego systemu form świadomości społecznej)¹ na całe wieki „zorganizowało” chrześcijaństwo, seksualności człowieka nieodmiennie towarzyszył wstyd. Owo współwystępowanie zyskało do tego stopnia zobiektywizowany (oczywisty) charakter, że tylko sporadycznie, a do oświeceniowego liberynizmu niemal w ogóle, nie prowokowało publicznych i świeckich dyskursów, stawiających proste skądinąd pytanie: „dlaczego?” Dlaczego właśnie płęć i seks, efekt i przejaw biologicznego wyposażenia człowieka, dzięki któremu i za sprawą którego gatunek ludzki trwa nieprzerwanie od wczesnego *Homo sapiens* po dziś dzień, są (musiały być) tą stroną naszej egzystencji, którą na stulecia sprzężono ze wstydem?

W tak sformułowanym pytaniu tkwią niejawnie założenia, z których warto sobie zdać sprawę przed podjęciem żmudnej drogi docierania do ewentualnych odpowiedzi. Sugerują one całą sferę niejasnych uwarunkowań myślenia (i mówienia) o wstydzie i seksualności, a ta właśnie sfera stanowi właściwy kontekst rozważań.

Pierwsze założenie dotyczy tego, iż popęd płciowy, związki płci, akt seksualny, prokreacja i towarzyszące im emocje są sprawą naturalnej seksualności. Drugie, ukryte znacznie głębiej, daje się wyrazić poprzez klasyczne *Naturalia non sunt turpia* czy też inaczej, zgodnie z Kantowską nauką o moralności, że wszystko, co naturalne, jest pod względem wartości obojętne. Jako trzecie odsłania się wreszcie przeświadczenie o wartościującej naturze wstydu, czyli jego normatywnym, etycznym charakterze. Czy są to założenia prawomocne, czy raczej może wyraz obiegowych teorematów, wywodzących się z nie do końca spójnych aksjomatów światopoglądowych przeciętnego współczesnego Europejczyka?

¹ W rozumieniu proponowanym na przykład przez Jerzego Kmitę. Zob. J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982.

Ich eksplikację może przybliżyć uproszczona analiza procedury dedukcyjnej, kryjącej się za stawianym pytaniem. Można by ją przedstawić następująco: seksualność jest naturalna, naturalne jest aksjologicznie obojętne, stąd wielowiekowe łączenie seksualności ze wstydem, aczkolwiek faktyczne i znajdujące tysiące potwierdzeń w źródłach i naszym doświadczeniu, jest bezpodstawne bądź posiada jakieś nieuwzględnione przez nas podstawy, wywodzące się spoza przyjętych tu założeń.

Pozostając przy tym, co bezsprzeczne, a więc owym wielowiekowym współistnieniu wstydu z seksualnością, które wyraziście potwierdza praindoeuropejska tradycja językowa, przez całe wieki utożsamiająca „wstyd” i „srom”, skoncentrujmy się w takim razie na ewentualnych nieujawnionych podstawach². Być może tak, a nie inaczej formułując pytanie, ujawnia niezdolność rozróżnienia pojęcia etycznego od pojęcia opisowego, popełniając tzw. błąd naturalistyczny, polegający na utożsamieniu „tego, co jest”, z „tym, co być powinno”. Inaczej mówiąc — mieszamy dwa odrębne porządki: natury i kultury, przyjmując normę biologiczną (to, co biologowie uznają za normalne na podstawie badań ludzkiej seksualności) za normę moralną (to, co w kulturze uznaje się za normalne zgodnie z obowiązującymi w ideami etycznymi).

Istnieje również ewentualność, że: (1) wstyd w swej etiologii jest biologiczny i tak jak seksualność należy do porządku natury lub (2) seksualność, podobnie jak wstyd w pierwotnym założeniu, ma charakter kulturowy i w związku z tym *turpia est*, a w każdym razie być może.

Aby uniknąć zagrażającego błędu i dotrzeć do nurtującej kwestii: „dlaczego?”, rozważę z osobna każdą z tych ewentualności.

Dziedziną, ku której winniśmy skierować uwagę w powierzchownej choćby próbie penetracji relacji wstyd a natura, jest niewątpliwie pozbawiona już dzisiaj aury skandalu, za to znacznie wzbogacona o dociekania antropologii kulturowej, psychologii ewolucyjnej, ekonomii, socjologii, a nawet teorii gier, socjobiologia, funkcjonująca aktualnie — zdaniem jednego z jej polskich orędowników, Krzysztofa Szymborskiego — jako psychologia ewolucyjna³. Szczegółowe relacjonowanie stanowiska socjobiologów w sprawie ludzkiej seksualności i wszystkich jej „ukulturowionych” niuansów, wydaje

² Por. A. Brückner: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa 1985, wyd. 4. A. Brückner podaje: „srom, sromny, sromać się, sromota, sromotny, sromocić; (sromieź), sromieźliwy, w biblji sromieźliwość, ‘wstyd’, ale sromieźliwy, sromieźliwy częstsze w 15. i 16. wieku; cerk. sramęźiw i sramęźliw, urobione od *sramega-sromięga, którego dawne teksty już nie znają [...] pers. szarm, ‘wstyd’”. Natomiast współczesny *Słownik języka polskiego* (Red. M. Szymczak. Warszawa 1983, T. 3) przy haśle „srom” odnotowuje: 1. „zewnątrzne narządy płciowe kobiet i samic ssaków” oraz 2. przestarz. „wstyd, hańba, niesława”: Okryć się sromem.

³ Zob. K. Szymborski: *Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks*. Warszawa 1999.

się tu zbędne. Dostatecznie jasno i wyczerpująco prezentuje je obfita (i wielonakładowa!) twórczość samego twórcy tego terminu — Edwarda O. Wilsona, a dalej: Johna Mediny, Jareda Diamonda, Stevena Pinkera, Matta Riddleya, Goeffrey’a Millera i innych. Tym niemniej warto przypomnieć jej tezę główną o genetycznym uwarunkowaniu zachowań ludzkich, w tym również takich, którym zwykle się przypisywać pochodzenie *stricte* kulturowe (np.: twórczość artystyczna, gusta estetyczne, religia, etykieta i rytualizm, altruizm, miłość romantyczna, język, etc.) poniekąd zgodnie z lapidarnie sformułowanym ongiś przez José Ortegę y Gassetę przeświadczeniem, iż „człowiek nie posiada żadnej natury — posiada historię”⁴.

Tym, co w całej tej teorii wydaje się szczególnie istotne dla niniejszych rozważań, a wywodzone już z prac Karola Darwina i poparte obecnie przez szereg autorytetów, z neurobiologicznymi włącznie, jest założenie o wyewoluowaniu moralności na drodze doboru naturalnego jako instynktu sprzężonego z rozwojem mózgu i umysłu — siedziby wrodzonych hamulców i motywacji⁵. Jeśli bowiem reakcje emocjonalne oraz wynikające z nich praktyki etyczne istotnie zostały zaprogramowane na drodze wielofazowej ewolucji genetycznej, za czym zdaje się przemawiać coraz więcej dowodów gromadzonych przez biologów, to wstyd należałoby uznać za jedną z takich, na dodatek powszechnych reakcji, obudowanych częściowo autonomizującymi się praktykami etycznymi⁶.

Zdaniem socjobiologów „najbardziej charakterystyczne dla człowieka cechy jego zachowania się powstały w toku ewolucji na drodze doboru naturalnego i są obecnie w odniesieniu do całego gatunku określane przez odpowiedni zestaw genów”⁷. Mimo iż ewolucja kulturowa przebiega w zasadzie niezależnie od natury, różniąc się od ewolucji biologicznej zwłaszcza sposobem przekazu informacji (w przypadku informacji kulturowej zasadniczą rolę odgrywa transfer poziomy), a praktyki i treści kulturowe stale wywierają presję na zachowania człowieka, pełniąc funkcję analogiczną do środowiska naturalnego w rozwoju życia organicznego, to w przekonaniu socjobiologii geny nadal trzymają kulturę na niemożliwej do zerwania, choć

⁴ Stanowisko socjobiologii wobec kultury i traktowania jej jako swoistego przerostu adaptacji biologicznej prezentuje wyraziście E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*. Przeł. B. Szacka. Poznań 1998; a za nim inni, np. M. Biedrzycki: *Genetyka kultury*. Warszawa 1998.

⁵ Zob. Idem: *Socjobiologia*. Przeł. M. Sie miński. Poznań 2000, a także przypis 7 w rozdziale I cytowanego tu wydania 2. Idem: *O naturze ludzkiej*...

⁶ Tezę taką stawia między innymi Karol Darwin w swej wciąż, moim zdaniem, niedocenianej przez nauki społeczne pracy *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, pochodzącej z 1872 roku. Zob. K. Darwin: *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. Przeł. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska. Warszawa 1988.

⁷ E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*..., s. 55.

elastycznej i mocno już rozciągniętej smyczy. Ewolucja kulturowa, oparta na replikacji informacji pozagenetycznej, dokonuje się bardzo szybko, podczas gdy ewolucja biologiczna, oparta na replikacji informacji genetycznej, przebiega bardzo wolno. Nie zmienia to jednak faktu, iż w przeświadczeniu Edwarda Wilsona „większość, a być może wszystkie powszechnie występujące cechy nowoczesnych społeczeństw można zidentyfikować jako hipertroficzne modyfikacje mających biologiczny sens instytucji zbieracko-myśliwskich gromad i dawnych państw plemiennych”⁸. Jak trafnie interpretowała to kiedyś Katarzyna Kaniowska, w ujęciu socjobiologów nie jest tak, że człowiek posiada historię, ale „historia leży w naturze człowieka”⁹.

Zgodnie z trybem dociekań socjobiologicznych, przyjęcie takiej hipotezy zmusza do zastanowienia się nad pożytkiem, jaki w takim razie musiałby mieć ze wstydu „samolubny gen” (na pozór przynajmniej „zainteresowany” raczej bezwstydnym promiskuityzmem), aby go utrwalić czy wręcz pozwolić na jego hipertrofię? Idąc zaś dalej tropem wytyczonym przez rozbudowywane wciąż koncepcje genetyki kultury, z wywiedzioną z teorii replikatorów memetyką włącznie, należałoby nawet uznać za zasadną hipotezę, że wstyd jest swoistym kulturgeniem (Wilson i Lumsden), czyli replikatorem kulturowym, stale funkcjonującym w populacji ludzkiej; na dodatek, w myśl Wilsonowskich założeń o koewolucji genetyczno-kulturowej, z jakichś nieznanych nam powodów wielce istotnym dla interesu naszych genów.

Nie istnieją jednakże przekonujące badania i dowody, potwierdzające skuteczniejszą z punktu widzenia populacji reprodukcję osobników wstydliwych, choć — być może — niezupełnie niedorzeczna byłaby teza, że towarzyszący ludzkiej seksualności wstyd zabezpiecza przekaz genów określonej jakości, uniemożliwiając czy też tylko ograniczając pojawianie się mutacji niewłaściwych z punktu widzenia ewolucji biologicznej, że gwarantuje skuteczną selekcję osobników wrażliwych i etycznie dojrzałych, a więc z punktu widzenia ewolucyjnego interesu gatunku — pożądanym¹⁰.

⁸ Ibidem, s. 106.

⁹ K. Kaniowska: *Socjobiologiczna wizja ewolucji kultury ludzkiej*. W: *Problemy metodologiczne etnografii*. Red. L. Dzięgieł, A. Zambrzycka-Kunachowicz. Wrocław 1989, s. 51.

¹⁰ W przekonaniu Darwina wstyd jest ściśle sprzężony z rozwojem umysłowym człowieka i jego samoświadomością, rodzącą się w kontakcie z innymi osobnikami naszego gatunku. Budując teorię rumieńca, Darwin dowodzi, iż idioci nigdy się nie rumieniają, aczkolwiek rejestruje się u nich czerwienienie twarzy z gniewu lub radości. Znaczyłoby to może, że dobór naturalny wykorzystuje wstyd i jego widome objawy — rumieniec, ukrywanie twarzy, zwracanie oczu z boku na bok, opuszczanie głowy — dla selekcyjnego ograniczania powielania genotypu osobników o umyśle niedojrzałym i słabo rozwiniętych funkcjach *Self-attention*, istotnych dla przeżycia i pomyślnego dotrwania do czasu osiągnięcia dojrzałości rozrodczej, regulując w ten sposób też dziedziczenie niektó-

Po części tak właśnie interpretuje to również Wilson, dowodząc, iż źródłem tabu kazirodztwa, obowiązującego we wszystkich społecznościach ludzkich, jest instynktowna obawa przed efektami krzyżówki wsobnej, wiodącej do szkodliwych mutacji genetycznych. Autor *Socjobiologii* jednoznacznie odwołując się tu do pojęć etycznych, nie waha się nawet nazwać ich „karą”, łącząc tym samym siły doboru naturalnego z siłami „doboru kulturowego”, wspomagającymi geny¹¹.

Prace antropologów społecznych, ustalające zasady pokrewieństwa, a tym samym odmienne w różnych kulturach granice tego tabu, zdają się nie mieć w tym przypadku jakiegoś specjalnie odkrywczego charakteru. Wstyd towarzyszący zdradzie małżeńskiej, związkom homoseksualnym, sodomii, onanizmowi, endo- i egzogamicznym stosunkom seksualnym, woyeryzmowi, fetysyzmowi, ekshibicjonizmowi itd., zgodnie z założeniami darwinistów, niewątpliwie zabezpiecza sukces reprodukcyjny dominujących grup i osobników, które i tak już z racji swej genetyczno-kulturowej przewagi zajmują nadrzędną pozycję. Chroni także interes całego gatunku, piętnując np. bezproduktywne zużywanie materiału genetycznego, by przywołać tylko symbolicznie nieszczęsnego biblijnego Onana, którego Bóg Izraelitów ukarał za to, że zamiast zgodnie z nakazem lewiratu poślubić żonę zmarłego brata i zagwarantować ciągłość genetyczną rodu, daremnie strząśł nasienie na ziemię. Niektóre badania antropologów kultury, nieznanne prawdopodobnie socjobiologom, zdają się zresztą potwierdzać istnienie owej „elastycznej smyczy” w odniesieniu nie tylko do wstydu i seksualności, ale także do instynktu moralnego w ogóle. Przykładowo, można tu wskazać relacje brytyjskiego antropologa Colina Turnbulla o Ikach i zaniku rudymenarnych wartości kulturowych (tu głównie — etycznych) w sytuacji zagrożenia biologicznego trwania grupy. Turnbull dowodnie wykazuje,

że w życiu tych ludzi po prostu nie ma miejsca na taki zbytek, jak rodzina, sentymenty czy miłość. W obliczu głodu mogło to oznaczać śmierć, a czyż to nie bezsensowny wręcz zbytek umierać za kogoś, kto już nie żyje albo jest słaby i stary?¹²

I dodaje:

Nie widziałem żadnych przejawów życia rodzinnego, takiego, jakie istnieje wszędzie na świecie. Nie widziałem śladu miłości, z jej gotowością do poświęceń,

rych istotnych skłonności gatunku *Homo sapiens* s. Zob. K. Darwin: *O wyrazie uczuć u człowieka...*, zwłaszcza rozdz. 13.

¹¹ E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej...*, s. 47 i n.

¹² C.M. Turnbull: *Ikowie — ludzie gór*. Przeł. B. Kuczborska. Warszawa 1980, s. 104—105.

ze zrozumieniem, że do pełni człowieczeństwa potrzebni nam są inni ludzie. Nie widziałem nawet oznak przywiązania¹³.

Konkluzje, do których dochodzi w podsumowaniu swych badań, wyraźnie współbrzmiały z opiniami socjobiologów.

Wartości, które tak wysoko cenimy i które mają świadczyć o naszej nieskończonej wyższości nad zwierzętami, mogą rzeczywiście być istotne dla społeczeństwa ludzkiego, ale nie dla samej ludzkości [...]. I kowicie wyzbyli się wszelkich zbędnych obciążeń — mam tu na myśli właśnie te „istotne” wartości, jak rodzina, współpraca, wiara, miłość, nadzieja i tak dalej — z tego prostego powodu, że w ich sytuacji wartości te utrudniały przetrwanie

— stwierdza¹⁴.

Chociaż stanowisko takie nie jest odosobnione w naukach społecznych, ani nawet w humanistycznych, to pytanie o instynkt moralny, czyli także o wstyd, nie musi prowadzić do odpowiedzi tak jednoznacznie deterministycznej, jakby to wynikało z niniejszych przytoczeń. Wśród psychologów ewolucyjnych, ale także w ujęciu Wilsona, który od czasu *Socjobiologii* zmodyfikował znacznie swoje stanowisko¹⁵, wyraźniejsze nawet niż radykalny determinizm genetyczny jest dziś przekonanie o istnieniu koewolucji genów i memów, zakładające ingerencję nabywanego czynnika kulturowego w program genetyczny. Zresztą nawet w napisanym tuż po *Socjobiologii* dziele o naturze ludzkiej (1978) Wilson wręcz stwierdza, że kultura w znacznej mierze wytycza zarówno stopień altruizmu, jak i postać czynów określanych tym mianem, „a ewolucja społeczna człowieka jest znacznie bardziej ewolucją kulturową niż genetyczną”¹⁶. U podstaw postaw altruistycznych zdaje się leżeć, wskazana już kiedyś przez antropologię, zasada *do ut des*¹⁷, nieco inaczej niż w koncepcji Marcela Maussa sformułowana przez Wilsona, według którego:

Klucz do społeczeństwa ludzkiego stanowi odwzajemnianie między dalekimi krewnymi lub w ogóle nie spokrewnionymi osobnikami. Doskonałość umowy społecznej przełamała pradawne ograniczenia kręgowców, narzucone przez sztywny dobór krewniaczy. Konwencja odwzajemniania, w powiązaniu z gięt-

¹³ Ibidem, s. 105.

¹⁴ Ibidem, s. 236.

¹⁵ Zob.: E.O. Wilson: *Konsiliencja. Jedność wiedzy*. Przeł. J. Mik o s. Poznań 2002.

¹⁶ Ibidem: *O naturze ludzkiej...*, s. 167.

¹⁷ Także dokonania Marcela Maussa nie są na razie przedmiotem zainteresowania socjobiologów, ze szkodą dla wciąż podkreślanej przez Wilsona idei syntezy biologii z naukami społecznymi.

kim, nieskończenie wynalazczym językiem i talentem do werbalnych klasyfikacji, pozwala ludziom tworzyć długo pamiętane ugody, na których można budować cywilizacje¹⁸.

Do warunków tej ugody i genetycznego pożytku z jej istnienia należą na pewno czytelność, rozpoznawalność zachowań i posiadanie zdolności do ich deszyfracji. Ale również w te umiejętności, zdaniem psychologii ewolucyjnej, uzbroiliśmy się na drodze ewolucji biologicznej¹⁹. Wygląda na to, iż kultura wspiera genetyczną wartość przystosowawczą tych wszystkich, którzy umieli korzystać z niej najlepiej. Szyborski, relacjonując stanowisko psychologii ewolucyjnej, pisze:

Jeśli bowiem natura obdarowała nas zdolnością do podstępów, to wyposażyła nas także w niezwykle czułą aparaturę do ich wykrywania. Cała sfera naszej uczuciowości: zdolność do współczucia, rozpacz, gniewu, radości, dumy czy wstydu została tak mądrze skonstruowana, że jest nam niezwykle trudno w przekonujący sposób symulować uczucia²⁰.

Instynkt moralny zdaje się najściślej powiązany z ową aparaturą demaskacji i działa tu jako broń obosieczna. Kulturygen wstydu — jeśli przyjąć hipotezę jego istnienia — służyłyby więc zarówno powielaniu się naszego genotypu zgodnie z interesem „nadającej ton” populacji, jak i rozpoznawaniu (semiotyzacji) wykroczenia poza obowiązującą na określonym etapie ugode społeczną, poprzez „objawy pierwszego stopnia” (jak nazwał je kiedyś Józef Tischner). Jak objaśnia to teoria uczuć moralnych ekonomisty Roberta Franka: „Cnotliwi są cnotliwi tylko dla tej przyczyny, że pozwala im to połączyć siły z innymi cnotliwymi, ku wzajemnej korzyści”²¹.

Przyjmując, że ludzkie reakcje emocjonalne oraz wynikające z nich ogólnejsze praktyki etyczne zostały w znacznym stopniu zaprogramowane przez dobór naturalny, socjobiologia nie rezygnuje jednak z socjologicznie użytecznego i filozoficznego jednocześnie pytania o sens ewolucji wyższych wartości etycznych. Zgodnie z paradygmatem nauk przyrodniczych i obowiązującą w psychologii ewolucyjnej tzw. inżynierią odwrotną, upatruje go

¹⁸ Ibidem, s. 170.

¹⁹ Warto jednak zaznaczyć, iż w przekonaniu Geoffreya Millera, to jednak dobór płciowy, a nie naturalny zbudował tę naszą zdolność. Zob. G. Miller: *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*. Przeł. M. Koraszewska. Poznań 2004.

²⁰ K. Szyborski: *Poprawka z natury...*, s. 52.

²¹ M. Ridley: *O pochodzeniu cnoty*. Przeł. M. Koraszewska. Poznań 2000, s. 170.

w biologicznym utrzymaniu ludzkiego materiału genetycznego za pomocą określonych (czytaj: biologiczno-kulturowych) sposobów selekcjonowania i wzmacniania użytecznych skłonności osobników, przekładających się w skali ewolucji na biologiczną korzyść gatunku²².

Jednocześnie zaś to socjobiologiczne wskazanie na kulturę jako naturalne i modyfikujące filogenezę środowisko człowieka, czytelne zwłaszcza w owym dociekaniu nad sensem uczuć moralnych, kieruje ku drugiej z rozważanych ewentualności, która po tym pobieżnym nieco zaprezentowaniu stanowiska neodarwinistów nie wydaje się już tak ostro przeciwstawiać opcji pierwszej. Jak wygląda zatem owa tycząca seksualności i wstydu ugoda społeczna z punktu widzenia nauk humanistycznych?

Jednym z najwytrawniejszych, chociaż chyba i najbardziej przewrotnych jej badaczy współczesnych (obok Georges'a Bataille) jest niewątpliwie Michel Foucault, konsekwentnie odsłaniający kolejne warstwy sposobów upodmiotowienia organicznego (cielesnego) bytu ludzkiego w kulturze poprzez odkrywanie jego problematyki, „poprzez które — jak powiada — byt dany jest jako coś, co może i musi być myślane”²³. Skrótowe zrelacjonowanie jego stanowiska w sprawie seksualności jest jednak zadaniem o wiele trudniejszym niżli ekspozycja podstawowych tez socjobiologii. Jeśli by wszakże przyszło pokusić się o taką próbę, to — z pewnym ryzykiem — można byłoby stwierdzić, że na pytanie główne o podstawy zachowania społecznego i uczuć moralnych Foucault odpowiada: u podstaw tych zachowań leży system władza/wiedza, który zarządza i kieruje zachowaniami. I choć władza nigdy nie jest wszechmocna ani wszechwiedząca, to w XIX stuleciu

udało jej się objąć całą przestrzeń, jaka rozciąga się między organizmem i biologicznością, między ciałem a populacją, dzięki podwójnej grze technologii dyscypliny z jednej strony i technologii regulacji z drugiej strony²⁴.

Życie seksualne — według Foucaulta — leży dokładnie na skrzyżowaniu ciała i populacji, w nim więc wiążą się wzajemnie wspierając i umacniając, dwie władze, władza dyscypliny ciała i władza zarządzania populacją (biowładza). W trakcie badań nad analizowaną tu stroną ludzkiej aktywności sformułowanych zostało przez niego wiele tez godnych zastanowie-

²² Zob. E.O. Wilson, R. Dawkins, M. Ridley, J. Diamond, J. Medina, J. Gray, S. Pinker, G. Miller i inni.

²³ M. Foucault: *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 1955, s. 151.

²⁴ Idem: *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France, 1976*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 250.

nia, poczynając właśnie od samego rozumienia seksualności, a na jej relacjach z innymi obszarami działalności ludzkiej kończąc.

Przed wszystkim Foucault pytał, jak to się stało i dlaczego się stało, że seksualność w ogóle zaistniała jako problem, czemu i w jakich warunkach została pomyślana jako zagadnienie, co spowodowało, że człowiek zaczął postrzegać siebie jako przedmiot pragnienia? Zastanawiał się również nad tym, czym w istocie jest owa seksualność, wokół której narosło już tak wiele sprzecznych koncepcji i dodajmy, olbrzymia, także naukowa literatura (wiedza), w tym zwłaszcza antropologiczna [z seksuologią kulturową włącznie]. Odpowiedź, której udzielił, całkowicie przeczy wskazanemu wyżej teorematowi obiegowych opinii, zrównujących ją z naturaliami.

W ujęciu Foucaulta seksualność jest generalnie czymś innym niż płciowość, instynktowość, biologizm popędu, doboru i rozmnażania. W jego koncepcji stanowi ona efekt długotrwałych działań, rezultat procesów historycznych, nie jest zaś uniwersalna, istniejącą obiektywnie kategorią. Seksualność to nie skład biologicznych sekretów, z których — znając sposoby — daje się wywieść prawdę o jednostkach, o damsko-męskim przyciąganiu, chemii miłości i regułach parzenia się. To zespół skutków wytworzonych w ciele i w sposobach zachowania się, pole walki władzy i jej technologii, to wreszcie „korelat powoli rozwijanej praktyki dyskursywnej *scientiam sexualis*”²⁵. Ujęcie takie — zauważmy — posiada pewną właściwość i wartość obcą w zasadzie artykułowanemu dotąd na różne sposoby głosom badaczy, sytuuje bowiem seksualność w ciele i jednocześnie poza nim, ujawniając dodatkowo jej historycznie zmienny (wariantowy) i nieciągły charakter. Rzec można, iż jest ona każdorazowo, bo w każdej epoce i *episteme* odmiennym efektem złożonych procedur opracowywania ciała i cielesności na użytek... czego innego. Ciało, główny przedmiot „archeologicznych” dociekań Foucaulta, zyskuje w jego ujęciu przede wszystkim historię, ale ma też naturę. Za sprawą uregulowanych sekwencji czynności, które przekształcają się w technikę tak dalece naturalną, że sprawiającą wrażenie w ogóle niewyuczonej (nierozpoznawalna regularność działań), biologiczne ciało, jak dowodzi, zostało wzięte w posiadanie przez władzę, a seks — otoczony mrocznym blaskiem, urojony produkt złożonych technologii władzy — stał się zasadniczym jej celem strategicznym, dając dostęp tyleż do życia ciała (dyscyplinowania go poprzez tresurę, intensyfikację, dystrybucję sił itd.), co i do życia gatunku (polityka ludnościowa, demografia). „Technikom dyscyplinarnym podsuwa wzorzec, a regulacjom zasadę” — stwierdza Foucault²⁶. Można więc przyjąć, nie dokonując chyba nadinterpretacji, że seksualność jako

²⁵ I d e m: *Historia seksualności...*, s. 66.

²⁶ Ibidem, s. 128.

korelat relacji: ciało — władza/wiedza ma charakter prototypowy, wzorcowy dla innych (wszystkich kolejnych) relacji (praktyk) społecznych, norma zaś jest tym, co pozwala kontrolować wielość przypadkowych zdarzeń biologicznych i zachowywać jednocześnie porządek dyscyplinarny, krążąc od dyscypliny do regulacji, w podobny sposób stosując się i do ciała i do populacji²⁷. Posiłkując się terminologią biologiczną, przyznać by jej należało *per analogiam* społeczną funkcję selekcji przeciwdziałającej.

Filozoficzne pytanie socjobiologii o ewolucyjny sens rozwoju wyższych wartości etycznych, uzyskuje zatem u Foucaulta równie deterministyczną (acz zgodną tym razem z paradygmatem nauk społecznych) odpowiedź: społeczny sens rozwoju wyższych wartości etycznych leży w utrzymywaniu materiału ludzkiego w ryzach władzy/wiedzy.

Nie umieszczajmy seksu po stronie rzeczywistości, a seksualności po stronie mętnych idei i złudzeń, seksualność jest nader realną figurą historyczną, to ona zbudowała pojęcie seksu jako wyspekulowanego elementu potrzebnego do jej funkcjonowania. Nie sądźmy, iż mówiąc „tak” seksowi, mówimy „nie” władzy; przeciwnie, podążamy wówczas tropem ogólnego urządzenia seksualności²⁸.

Za sprawą zaistnienia pojęcia „seksu” autonomiczne oraz rozproszone wcześniej zachowania, funkcje biologiczne, przyjemności i anatomia zostały zgrupowane w sztucznej jedności, poddane normalizacji, opresji, dyktatowi spojrzenia, ocenie prawnej i moralnemu osądowi. Stały się przedmiotem hurtowej i detalicznej obróbki, której pierwszą, wzorcową technikę, a tym samym również jej nowożytny początki na chrześcijańskim Zachodzie Foucault odnajduje w praktyce wyznania i spowiedzi, nałożonej na wszystkich katolików jako warunek pokuty decyzją Soboru Laterańskiego V już w 1215 roku. Ciągłość tego nakazu potwierdza kolejno Kanon 8 Soboru Trydenckiego (1563) oraz Soboru Watykańskiego II (1965)²⁹.

Jak zaś wielokrotnie podkreśla, powołując się na opinie specjalistów od sakramentu pokuty, jeden z wybitniejszych historyków ze szkoły *Annales* — Jean Delumeau:

²⁷ „Norma jest czymś, co może równie dobrze odnosić się do ciała, które chcemy zdyscyplinować, jak do populacji, którą chcemy uregulować” — pisze Foucault w wykładzie z 17 marca 1976 roku. W: *I d e m: Trzeba bronić społeczeństwa...*, s. 250.

²⁸ *I d e m: Historia seksualności...*, s. 137.

²⁹ „Jeśli ktoś twierdzi, że spowiedź ze wszystkich grzechów, jakiej przestrzega Kościół, jest niemożliwa [...], albo że do niej nie są obowiązani raz w roku wszyscy i każdy z osobna wierni obojga płci i według postanowienia wielkiego Laterańskiego Soboru [...] — niech będzie wyklęty”. Zob. J. Delumeau: *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk 1997, s. 11.

generalnie poczucie poniżenia i wstydu przy spowiedzi było tak wielkie, że Kościół katolicki widział w niej dostateczną pokutę za grzech i najczęściej udzielał rozgrzeszenia zaraz po tym wyznaniu³⁰.

„Przepojony wstydem”, „wstyd nie pozwalający mówić swobodnie”, spowiedź „nie bez obrzydzenia, wstydu i potu” — oto podstawowe charakterystyki doświadczeń konfesyjnych, podawane przez źródła chrześcijańskiej metodyki, takie jak *Practica del confessorario...* Jaime de Corella, czy *Le Pedagogue chretien...* Filipa d'Outreman i *De arte audiendi confessiones* Jeana Gersona. Różnego wieku i pochodzenia listy duszpasterskie, kazania, katechizmy, summy i poradniki spowiedników, skrupulatnie zgromadzone i przeanalizowane przez Delumeau, jasno wykazują, że owa męczarnia paralizującego wręcz wstydu towarzyszyła zwłaszcza wyznaniom grzechów cielesnych, popełnianych myślą, słowem i uczynkiem. Już więc na tym wczesnym etapie dyskursywizacji seksualności, którego rytuał wyznania — co udowadnia Foucault — przeszedł później do pedagogiki, medycyny, psychiatrii, systemów penitencjarnych i prawnych, wstyd wspiera zatem system władza/wiedza, stając się niejako metonimią seksu. Jeśli przyjąć za Foucaultem, że seksualność to zespół skutków biologicznych, niedziedzicznie wytworzonych w ciele, to wstyd musiałby być jednym z jej komponentów; w tym samym, co ona stopniu korelatem systemu: ciało — władza/wiedza, korelatem przynajmniej pierwotnie produkowanym przez prawdę (dyscyplinę i regulację) konfesjonau bądź — szerzej — przez praktyki konfesyjne rozpoznania, ujawnienia i wyznania.

W tym kulturowym mechanizmie sprzymierzania się władzy z wiedzą i normą Delumeau odnajduje, uwzględniany także przez Foucaulta, ważki czynnik dojrzewania ludzkiej samoświadomości, autorefleksji i uwewnętrzniania „nadzorcy”, a więc istotny etap dojrzewania i poszerzania podmiotowego umysłu. Zdaniem jednak niektórych interpretatorów myśli Foucaulta, jego „historia kreacji samoświadomości w ciele seksualnym zakłada zastąpienie teorii podmiotu teorią ciała”³¹. W naszym wszakże przekonaniu w Foucaultowskiej historii kreacji samoświadomości, tak samo jak w ujęciach socjobiologicznych, rozróżnienie podmiot — przedmiot zostaje zaneowane na rzecz trwającego w czasie nabywania seksualności (i wstydu) przez ciało — biologiczny byt empiryczny, zanurzony w techniki i dyskursy władzy/wiedzy.

Wszystko wskazuje na to, że w tym właśnie miejscu niniejszych rozważań stajemy w obliczu konfrontacji prezentowanych paradygmatów – nauk

³⁰ Ibidem, s. 15.

³¹ Por. Ch.C. Lemert, G. Gillan: *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*. Przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa—Wrocław 1999, s. 138 i n.

biologicznych i humanistycznych, choć oczywiście prawdziwa konfrontacja nie przebiega na poziomie ich epifenomenów (tu: ciała), ale o wiele głębiej — na poziomie teorii „wyższego rzędu”, koordynujących stawianie hipotez i doprowadzających ewentualnie do zdefiniowania owych epifenomenów³². Jak mają się wzajem do siebie? Która z przedstawionych tu, na swój sposób (pozornie) wzajemnie wykluczających się teorii jest bliższa prawdy, „lepsza” w Popperowskim rozumieniu?

W subparadygmacie socjobiologicznym ciało to wehikuł replikatorów biologicznych i kulturowych, w Foucaultowskim subparadygmacie ponowoczesnych nauk humanistycznych, ciało to efekt i przedmiot kulturowych problematyzacji, zawłaszczających biologię; to samoproblematyzujący się i problematyzowany przedmiot/podmiot, wylaniający się z całościowego, choć historycznie nieciągłego „faktu dyskursywnego” władzy/wiedzy. Foucaultowskie „ciało dyskursywne” to realna figura historyczna, podobnie jak współtworzący je wstyd — jedna z **norm wyznaczających historyczne ramy tego dyskursu**. (Socjo)biologiczne „ciało replikatoralne” to empirycznie dowiedziony efekt doboru naturalnego, a jego reakcje emocjonalne i praktyki etyczne (w tym i wstyd) to efekt koewolucji genów i memów. Czy „ciało dyskursywne” i „ciało replikatoralne” wzajemnie się wykluczają? Jeszcze prościej: Czy fakt, że ciało i funkcje moralne są przedmiotem dyskursów, przeczy empirycznemu bytowi ciała z jego funkcjami moralnymi? Czy uznanie odspołecznego charakteru wstydu podważa adaptacjonistyczny charakter natury ludzkiej i selekcyjny charakter doboru naturalnego?

Oczywiście, nie. Pod jednym wszakże warunkiem — bez upierania się przy jednoliniowości genez, przy rozłączności i wykluczaniu się technologii „opracowywania”, urządzania ciała, przy rozłączności prawd wiedzy. To one zbudowały (wydrażyły) przepaść między naukami biologicznymi a humanistycznymi, tak wyraziście obnażoną już przez Charlesa P. Snowa³³. Pora rozpocząć jej „zasypywanie”, albowiem, jak słusznie zauważa Edward Osborne Wilson:

Problemem już nie jest to, czy ludzkie zachowanie się jest zdeterminowane genetycznie, ale w jakiej mierze³⁴.

Wydaje się, że to właśnie ustalanie „miary” zaciska węzeł opaski na oczach naukowej Temidy. Teoria Foucaulta bowiem tylko pozornie całkowi-

³² Zob. np., co na ten temat piszą badacze współczesnej metodologii nauki, Thomas Kuhn lub Karl R. Popper. K.R. Popper: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1992.

³³ Zob. Ch.P. Snow: *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge 1959.

³⁴ E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej...*, s. 29.

cie obala socjobiologiczną wizję wrodzonych (nabywanych ewolucyjnie) uczuć moralnych. Uznając seksualność za fakt społeczny, Michel Foucault nie podważa przecież biologicznego bytu ciała i jego instynktowych skłonności do „nabywania normy”, a w *Woli wiedzy* oświadcza wręcz:

ciało zgoła nie ma być pominięte, trzeba je za to objaśniać w analizie, w której dziedziny biologii i historii nie następują po sobie, jak w ewolucjonizmie dawnych socjologów, lecz tworzą złożoną całość [...] A więc nie „historia mentalności”, rozpatrująca ciała jedynie według sposobu, w jaki się je postrzega lub nadaje im sens i wartość, ale „historia ciała” i sposobu, w jaki osaczono ich najbardziej materialne i żywotne pierwiastki³⁵.

Wagi ciała w Foucaultowskiej teorii społecznej nie sposób przecenić. W cielesnym pożądaniu odnajduje on nawet autokatalityczny (powiedziałby Wilson) mechanizm prowadzący na obrzeża podmiotowości, na których osobność „ja” i umysłu rozmywa się, zyskując jednak samopotwierdzenie³⁶. Śledząc, jak dokonuje się **powtórna** ontologizacja ciała w, poprzez i za sprawą umowy społecznej, jak za jej sprawą seks zaczął funkcjonować „jako jedyny element znaczący i powszechny element znaczony”, a więc — stawał się kulturą, Foucault szuka go jednak inaczej niż biologia. Nie zmienia to wszakże faktu, że w znacznej mierze realizuje się tu właśnie (o paradoksie!) Wilsonowski postulat zbliżenia „antydyscyplin” i konieczności podjęcia przez nauki społeczne prób wyjaśniania społecznych zachowań z wykorzystaniem tych idei biologii, które mają dla nich znaczenie, np. idei ciała poddanego środowiskowej selekcji normy emocji.

Oczywiście, idąc poststrukturalistyczną(?) ścieżką Foucaultowskich rozważań nad problematyzacją i urządzaniem seksualności, musimy uznać socjobiologię za jedną ze współczesnych technik produkowania prawdy płci, a w tym i prawdy o wstydzie. I jednocześnie, by być konsekwentnym, za technikę produkcji prawdy płci musimy uznać także rozważania samego Foucaulta. Teoria społeczna dekonstruuje tu samą siebie, a nawet inne teorie, ale nie likwiduje przecież ciała! Ba, eksponuje je nawet. Ciało obdarzone pojmowaniem wstydu w tysiącu jego aspektach i przejawiające wrażliwość moralną, służące szerzeniu kulturgenu (memu) wstydu i seksualności, ciało nie potrafiące zaprzeczyć sobą ewolucji. W opracowaniu Foucaul-

³⁵ M. Foucault: *Historia seksualności...*, s. 133.

³⁶ Zob. E.O. Wilson: *Socjobiologia...*, s. 347. „Autokataliza — wzrost tempa danego procesu spowodowany przez produkty tego procesu” to termin używany przez Wilsona, ale pochodzący z języka teorii dynamicznych układów złożonych Stuarta Kauffmana, biologa badającego emergentną nowość w ewolucji, której efektem mógł być na przykład umysł.

towskim teoria społeczna analizuje dogłębnie Lamarckowski mechanizm nabywania kultury przez ciała, obnaża go i — tym samym — wspomaga socjobiologiczne rozumienie działania koewolucyjnego programu, którego presji ciała te podlegają.

W świetle neodarwinowskiego paradygmatu kodeks moralny jest politycznym kompromisem. Tworzą go rywalizujące grupy interesu, z których każda wnosi całą swoją siłę przebicia. Tylko w takim sensie wartości moralne zsyłane są z góry — kształtowane są w sposób dysproporcjonalny przez różne części społeczeństwa posiadające władzę³⁷

— stwierdza Robert Wright. W tym właśnie rzecz — w cnocie nabywanej, ale z każdym kolejnym pokoleniem coraz wyraziściej działającej już jako użyteczna biologicznie skłonność, pozwalająca przetrwać gatunkowi (biowładza) w środowisku wywierającym presję.

Przyjmując więc, że w omawianym tu przypadku międzyparadygmatyczna przepaść między społecznym a biologicznym jest jednak tylko iluzoryczna, a zaproponowane szlaki — socjobiologiczny (od ciała przez pożądanie i seksualność do zachowań społecznych) i humanistyczny (od zachowań społecznych przez seksualność i pożądanie do ciała) to równoległe trasy wiodące do tego samego celu, spróbujemy pokusić się o kilka wniosków końcowych, łączących w sobie niektóre twierdzenia socjobiologii i Foucaultowskiej teorii społecznej.

Pierwszy z nich mógłby brzmieć: wstyd to biologiczna potencjalność naszej (gatunkowej) sfery emocjonalnej, wykorzystywana i wzmacniana przez rządzące społeczeństwami techniki systemu władzy/wiedzy, natomiast drugi — z punktu widzenia tego systemu ciało wstydlive jest społecznie bardziej użyteczne niż inne ciała, a więc rozwijanie i utrwalanie instynktu moralnego jest z punktu widzenia ewolucji kulturowej głęboko zasadne (tzw. efekt Baldwina). Wniosek trzeci zakładałby, że żadne spośród naszych gatunkowych zachowań nie nadaje się tak bardzo do „urządzania” przez technologie władzy/wiedzy jak seks, poprzez który realizuje się fundamentalne prawo biologicznej replikacji łańcucha genetycznego, czyli prawo zachowania gatunku. Jako jego korelat wstyd jest więc też pożądany ewolucyjnie. We wniosku czwartym przyjmujemy, iż instynktowna obawa przed skutkami krzyżówki wsobnej za sprawą władzy/wiedzy zostaje przeobrażona w pra-wzorzec normy negatywnej (zakazu), tak jak altruizm krewniaczy zostaje przeobrażony w pra-wzorzec normy pozytywnej (nakazu) w działaniach na rzecz władzy/wiedzy (cnota). Według kolejnego wniosku

³⁷ R. Wright: *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa 2004, s. 302.

piątego, rozpoznawalność zachowań (zdolność semiotyzacji), w którą wyposażyla nas na drodze ewolucji natura, jest wykorzystywana w historycznym procesie panowania norm nad seksualnością (problematyzacja, dyskursywizacja), a panowanie nad nią jest panowaniem nie tylko nad życiem pojedynczego osobnika, ale i całej populacji. Na tym polega właśnie „chytrość” historii, analogiczna do „chytrości” natury na poziomie praw (władzy) ewolucji biologicznej. Te dwie siły współdzielnie wspierają się i wzajemnie oddziałując, „opracowują” ciało na własny użytek. I wreszcie wniosek szósty: za ich sprawą, w skali stuleci wstyd stał się „ważniejszy od naszej duszy, ważniejszy niemal od życia”³⁸, stał się uwewnętrznionym, instynktowym zachowaniem, które pozostając na długiej, ewolucyjnej smyczy, często wyprowadza teraz na spacer swego pana.

Techniki władzy/wiedzy, w tym tyleż socjobiologia, zrównująca naszą seksualność z wszelką inną zwierzęcą seksualnością oraz sytuująca rodzaj ludzki w ewolucyjnie odpowiednim miejscu pośród innych gatunków społecznych zamieszkujących Ziemię, co ponowoczesna teoria społeczna, odmawiająca **wielkiej podmiotowości** zwykłym ludzkim osobnikom — ciałom poddanym presji, smycz tę wzmacniają, choć czasem pozwalają na odwrócenie ról.

Pozornie zasadne, ale wywodzące się przecież wprost z Foucaultowskiego „antropologicznego snu”³⁹ pytanie: czy powinniśmy szukać jakiejś nowej, trzeciej techniki epistemologicznego i ewolucjonistycznego „zbawienia” od seksualności i wstydu (a tak naprawdę: od władzy/wiedzy, społeczeństwa i biologii), czy może raczej zakładać, że koewolucja genetyczno-kulturowa sama wybierze najlepszych? — jest, *de facto*, pytaniem retorycznym. Czyż bowiem szczekanie „słomianych psów” skuteczniej wstrzymuje karawanę niż „milczenie owiec”?⁴⁰

Na zakończenie warto może sformułować refleksję, wynikającą pośrednio z przedstawionej tu próby „nasunięcia” powszechnie uznawanych za przeciwstawne paradygmatów. Wiąże się ona bowiem z wnioskiem ogólniej-

³⁸ M. Foucault: *Historia seksualności...*, s. 136.

³⁹ Zob. I d e m: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. T. 2. Przeł. T. Komendant. Gdańsk 2005.

⁴⁰ „Słomiane psy” pochodzą, oczywiście, od Johna Graya, a ich „szczekanie” — w naszym tu dociekaniu — jest metaforą humanistycznej opcji przyjmującej (i uznającej) społeczną rolę dyskursów w kształtowaniu tzw. natury ludzkiej. „Milczenie owiec” odpowiada biologicznemu ujęciu tej natury, podporządkowanej presji ewolucyjnego procesu selekcji, w którym artykulacja stanowiska podmiotu nie ma żadnego znaczenia. Pozwalam sobie na zastosowanie tych metafor jako figur lepiej oddających — moim zdaniem — dylematy paradygmatycznych aporii, niż ich szeroka prezentacja opisowa. Zob. J. Gray: *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*. Przeł. C. Cieśliński. Warszawa 2003.

szej natury niż te przedłożone powyżej, a brzmi: nic z tego, co naturalne, a co w procesie ewolucji kulturowej uznane zostało za społeczny „zasób”, nie jest już i nie może pozostawać moralnie obojętne, ponieważ **właśnie zostało uznane** (dostrzeżone, nacechowane). To „dostrzeżenie” zaś, współdziałając przez setki lat ze ślepyimi prawami doboru, czyni nas tym, czym jesteśmy — sprawnie replikującym się w określonych warunkach gatunkiem *Homo sapiens* s. Kultura to specyficzny, ulegający nieustannym wewnętrznym napięciom i przeobrażeniom proces determinowanych wyborów i kombinacji dziedzicznych i niedziedzicznych elementów poddawanych obiektywizującym narracjom (dyskursywizacjom). Poza nią istnieją zapewne niewidzialne obszary rzeczywistości, równie słabo zainteresowane nami, jak my nimi. Kiedy zostaną w końcu dostrzeżone przez władzę/wiedzę, być może wywołają rumieniec wstydu na jej „wszechwiedzącym” obliczu. Nie wykluczone jednak, że do tego czasu wstyd jako moralny instynkt zdoła zaniknąć.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Shame and power (of paradigms)

S u m m a r y

In a so to speak socio-biological sub-paradigm, a body is a vehicle of biological and cultural replicators, in a Foucault's sub-paradigm of postmodernist humanistic sciences, a body is the effect and subject of problematisation, a self-problematisation and problematicised object/subject, revealing itself from a holistic and historically discontinuous “discursive fact” of power/knowledge. Foucault's “discursive body” is a real historical figure and so is shame co-creating it — one of the norms (each time dictated by power) determining historical frames of this discourse. A socio-biological “replicatorable body” constitutes a proved effect of the natural choice, and so are its emotional reactions and ethical practices (shame included).

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Die Scham und die Macht (von Paradigmen)

Zusammenfassung

In dem so genannten soziobiologischen Subparadigma, erscheint der Körper als ein Vehikel von biologischen und kulturellen Replikatoren, in Foucaults Subparadigma der postmodernen humanistischen Wissenschaften gilt der Körper als eine Folge und ein Gegenstand der Problematisierung; es ist ein selbstproblematisierender/s und problematisierter/s Gegenstand/Subjekt, der/das aus der komplexen, aber historisch gesehen diskontinuierlichen „diskursiven Tatsache“ der Macht/des Wissens entsteht. Foucaults „diskursiver Körper“ ist eine wirkliche historische Figur, genauso wie die Scham — eine von den jedes Mal von der Gewalt festgestellten Normen, die die historischen Rahmen des Diskurses bestimmen. Soziobiologischer „replikatorischer Körper“ ist ein empirisch nachgewiesenes Ergebnis der natürlichen Zuchtwahl, so wie dessen emotionelle Reaktionen und ethische Praktiken (darunter auch Scham).