

Latvijas Universitāte
Vēstures un Filozofijas fakultāte
Filozofijas vēstures katedra

Anne Sauka

MIESISKĀS PATĪBAS ĢENEALOĢIJA

Miesas eksistenciāli hermeneitiskie un ētiskie aspekti

Promocijas darbs filozofijā,
filozofijas vēstures apakšnozarē

Promocijas darba vadītājs:
Prof., Dr. Phil. Igors Šuvajevs

RĪGA 2015

SATURA RĀDĪTĀJS

IEVADS.....	4
Pētījuma izpētes lauks un konceptuālais ietvars	5
Tēmas aktualitāte un pētījuma zinātniskā novitāte	8
a) Tēmas aktualitāte Latvijā	8
b) Tēmas aktualitāte pasaulē	9
c) Pētījuma zinātniskā novitāte	10
Darbā izvirzītie mērķi un uzdevumi	11
Pētījuma metodes	12
Pētnieciskā pieeja	14
Pētījuma struktūra	15
Sagaidāmie rezultāti	16
Literatūras apskats	17
1. MIESISKĀS PATĪBAS ĢENEALOĢIJA. TEORĒTISKAS NOSTĀDNES.....	24
1.1 Ķermeņa atkalatklāšana vēstures un filosofijas zinātnē.....	34
1.2 Miesas un ķermeņa jēdzienu nošķirums	43
1.2.1 Miesas eksistenciālie aspekti.....	51
1.2.2 Ķermeņa ‘piederības’ (<i>Körper haben</i>) projekcijas.....	60
1.3 Genealoģijas jēdziens	64
1.4 Miesas jēdziens Frīdriha Vilhelma Nīčes filosofijā.....	69
2. MIESISKĀS PATĪBAS ‘METADISKURSS’ RIETUMU SABIEDRĪBAS KONTEKSTĀ	79
2.1 ‘Pasaules miesa’ (<i>Weltleib</i>) un ‘dabas ķermenis’ (<i>Naturkörper</i>)	79
2.2 Miesiskās patības dispozīcija starp dabu un kultūru.....	86
2.3 Mīts par civilizācijas procesu	93
3. ĶERMENIS UN TĀ EKSISTENCIĀLI HERMENEITISKIE ASPEKTI	107
3.1 Ķermenis antīkajā kultūrā.....	110
3.1.1 Medicīnas diskurss	112
3.1.2 Seksualitātes diskurss antīkajā laikmetā	117
3.2 ‘Dieva templis’ un ‘Sātana baznīca’ - ķermeņa izpratne viduslaikos un renesansē.....	120
3.2.2 Anatomiskais teātris.....	129
3.3 Ķermeņa izpratnes izmaiņas 17. – 19. gadsimtā.....	133

3.3.1	Dzimte, seksualitāte un divdzimumu ķermeņa modelis	137
3.3.2	Fizioloģijas, medicīnas un higiēnas diskurss	143
3.4	<i>Reaktīvais nihilisms un ķermeņa sakrālā sekularitāte</i> 19. – 20. gadsimtā..	148
4.	MIESISKĀS PATĪBAS EKSISTENCIĀLIE UN ĒTISKIE ASPEKTI MŪSDIENĀS.....	164
4.1	Ķermenizācijas diskurss	170
4.2	Miesiskās patības ētikas pieejas raksturojums un nepieciešamības pamatojums	184
4.2.1	Daži teorētiski apsvērumi pret ‘transhumānismu’	188
4.2.2	Eksistenciālas pieejas nepieciešamība argumentācijā pret transhumānismu	193
4.2.3	‘Transhumānisma’ ētiskās un sociālās konsekvences	197
4.2.4	Miesiskās patības ētikas mērķis un nozīme.....	205
4.3	Racionalitātes nozīme miesiskās patības ētikas kontekstā	207
4.4	Miesiskās patības ētika un dzīvesmākslas potencialitāte.....	216
4.4.1	“Būt” un “piederēt” modu skatījums ‘miesiskās patības ētikas’ kontekstā	218
4.4.2	Miesiskās būšanas izaicinājumi mūsdienās.....	231
SECINĀJUMI		237
Secinājumi darba 1.daļas kontekstā		237
Secinājumi darba 2. daļas kontekstā		238
Secinājumi darba 3. daļas kontekstā		240
Secinājumi darba 4.daļas kontekstā		242
Gala secinājums		245
NOSLĒGUMS.....		249
LITERATŪRAS SARAKSTS		251

IEVADS

Šķiet, filosofija vienmēr ir bijusi apdraudēta un it kā balansējusi uz naža asmens. Viduslaikos tā bija pārlietu zinātniska, lai nebūtu ķecerīga, savukārt mūsdienās tā nav pietiekami zinātniska, lai nešķistu bezjēdzīga. Tomēr viens pārmetums tai droši vien ir ticis izteikts visos laikos – tā esot nevajadzīga, lieka un izšķērdīga domāšana. Pārlieta domāšana. Banālās bailēs no nezināmā un nesaprotamā ikdienas pilsonim filosofija liek vai nu saraukt degunu un šķērmās novērsties vai sašutuma ekstāzē izaicināt to uz pašapliecināšanās divkauju. Būtībā tās ir tās pašas divas izvēles ar ko sastopas jau Sokrats – trimda vai labprātīga noindēšanās.

Filosofija tātad ir uzdrošināšanās. Tā ir uzdrošināšanās atsegt, pārvērtēt, pārvarēt un pat pārvērst. Paradoksāli, ja ņem vērā, ka tās instruments *filosofs*, vismaz skatoties no malas, atgādina vispiesardzīgāko *vietsēdi* no visiem *vietsēžiem*. Bet filosofija ir arī paradoksāla – proti, tā ir teorētiska prakse. Taču (vismaz līdz šim) tā nav *praktiska teorija*, par ko to labprāt gribētu pārvērst dažu citu zinātņu pārstāvji. Un tieši tās nepraktiskuma dēļ ir visai iespējams, ka drīzumā tā nonāks izmirušo un izbijušo zinātņu arhīvos.

Arī patlaban filosofija sastopas ar aizvien jauniem izaicinājumiem. Galvenais no tiem ir vispasaules aizraušanās ar zinātnisku zināšanu kapitāla vairošanu. Turklāt filosofijai tagad daudzos jautājumos neizbēgami tik tiešām jāņem vērā arī [zinātniskie] atklājumi un izgudrojumi, kas ne vien fundamentāli izmainījuši cilvēces sadzīvi, bet arī līdz nepazīšanai transformējuši cilvēku savstarpējās attiecības, kā arī vispārējo izpratni par lietu metafizisko un ontoloģisko iedabu.

Tomēr filosofijai, arī kontinentālajai filosofijai, kas joprojām nav pārvērtusies par *praktisku teoriju*, ir iespējams turpinājums. Tai nav jāizmirst. Šī disertācija ielūkojas vienā no skatījuma veidiem, kas piedāvā šādu turpinājumu, un vienlaikus tas ir arī mans vingrinājums filosofijā, kas, sekojot līdzī laikam, tomēr neaizmirstu pati sevi. Izsakoties precīzāk, runa ir par filosofiju, kas, neignorējot mūsdienu zinātnes sasniegumus, tomēr uzdrošinās noturēt savu patstāvību.

Kā nojaušams no virsraksta, šī darba centrālā tēma ir *miesa*. Tā ir tematiska ievirze, kas ļauj sekot līdzī laikam, zināšanām un priekšstatiem (kas gan bieži ir viens un tas pats) par cilvēku, nenoliedzot duālisma pārvarējumu, bet arī neatsakoties no

pasauls izpratnes filosofiskās dimensijas un filosofijas kā cilvēka cieņas apliecinājuma, atklājot zinātnes un zinātniskā diskursa nepilnības, tostarp paskatoties uz zinātniskotu pasaules izpratni kā sava veida reliģiju un izvērtējot zinātnisko zināšanu atsvešinātību no dzīves pieredzējumiem un jēgpilnas dzīvošanas meklējumiem.

Taču tēmas nozīme parādās arī sociālās un ētiskās dimensijas ietvarā. Nekad apzināmā vēsturē uz zemeslodes nav sadzīvojuši tik daudz dažādi dzīvesveidi un dzīvespasauls, un droši vien nekad cilvēkam nav bijis jāsastopas ar tik daudz cilvēka miesisko pastāvēšanu izaicinošiem, transformējošiem un pat apdraudošiem faktoriem, kā tas ir 21.gadsimtā. Vēsturiski iedibinājušās attieksmes, prakses, procedūras, tehnikas un uzvedības normas – tas viss veido *miesiskās patības genealogiju* – cilvēka vēsturisko patību, kas neatraujami saistīta ar viņa miesisko būšanu pasaulē. Atsedzot šī diskursu savijuma iekšējo struktūru, iespējams daudz ko uzzināt ne tikai par pagātni un tagadni, bet iezīmēt arī nākotnes perspektīvas, šā brīža tendences, sabiedriskās un ētiskās konsekvences. Līdz ar to var cerēt pateikt kaut ko būtisku par cilvēku – pagātnē, nākotnē un tagad.

Lai būtu iespējams paveikt šeit aplūkoto virsuzdevumu – iezīmēt ceļu *miesiskās patības genealogijā* darbā tiek izvērstas pētījums par miesas eksistenciāli hermeneitiskajiem un ētiskajiem aspektiem. Pastāv pamatotas cerības, ka miesiskās patības genealogijas kontekstā filosofija sevi vēlreiz apstiprinās kā eksistenciālo kopsakarību meklēšanas māksla un atklās miesiskās patības problemātiku kā ētiski nozīmīgu pētījumu sfēru.

Turpmākajā ievada daļā tiek aplūkots izvēlētais tēmas konceptuālais ietvars un pētījuma izpētes lauks, pētījuma tēmas aktualitāte un zinātniskā novitāte, darbā izvirzītie mērķi un uzdevumi, kā arī darba metodes un pētījuma struktūra. Ievada noslēgumā iekļauts arī darbā izmantotās zinātniskās literatūras apskats.

Pētījuma izpētes lauks un konceptuālais ietvars

Šī pētījuma izpētes lauks ir sastopams divu nošķiramu izpētes lauku pārklājumā. Proti, no vienas puses, tā ir ķermeņa vēsture, proti, ķermeņa vēsturiskuma filosofiskā

dimensija, savukārt, no otras puses, – miesas fenomenoloģija, t.i., – miesas eksistenciālie aspekti, kā tie atklājas miesas fenomenoloģijas teorētiskajā tvērumā. Tātad, kontekstualizējot *miesisko būšanu* ar *ķermeņa* izpratnes diskursīvo lauku (vēsturisko un mūsdienu), šajā darbā tiek izdarīts pētījums *miesiskās patības genealoģijā*, uzsverot *miesiskās būšanas* eksistenciāli hermeneitiskos un ētiskos aspektus mūsdienu dzīves pasaulē.

Ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu izpratnē nozīmīgs izpētes lauks ir ķermeņa izpratnes kultūrvēsturiskais fons, ķermeņa izpratne Rietumu kultūras vēsturē, diskursīvo prakšu un izpratnes paradigmu transformācijas laika gaitā. Savukārt miesiskās patības eksistenciālo un ontoloģisko aspektu izpētē tiek aplūkota *miesas* jēdziena vēsture, *miesiskās patības* jēdziens, *miesas/ķermeņa* jēdzienu nošķirums un tā nozīme miesiskās patības eksistenciālo un ētisko aspektu kontekstā. Nozīmīga izpētes lauka sastāvdaļa ir arī mūsdienu dzīves pasaule, aplūkota caur miesiskās patības ģenealoģijas prizmu. Tātad mūsdienu ķermeņa izpratnes eksistenciāli hermeneitiskie aspekti, kas ietver ar ķermeņa izpratni saistītās 20. gadsimta beigām un 21. gadsimta sākumam raksturīgās tehnikas, prakses un attieksmes, kas ir nesaraujami saistītas ar miesisko patību mūsdienās. Šīs darba daļas izpēti gan apgrūtina tās aktualitāte, ‘atsvešinātā skatiena’ trūkums, taču tajā ietvertie pētījumi balstīti ķermeņa vēstures izpētē, tātad balstoties vēsturiskajos diskursos, kas nosaka arī mūsdienu ķermeņa inscenējuma diskursīvo fonu.

Miesas izpratnē nozīmīgs izpētes lauks ir miesas eksistenciālie aspekti, fenomenoloģiskā un eksistenciālā pieredze, kas ļauj pietuvoties vienam no pētījuma priekšmetiem – miesiskās patības ētikai, un caur to realizēt pētījumu miesiskās patības ģenealoģijā.

Pētījuma priekšmets ir ‘ķermeņa izpratne’ un ‘miesiskā patība’, ko vienoti apzīmē jēdziens – miesiskās patības ģenealoģija. Konceptuālo ietvaru, kas nosaka šī pētījuma un pētījuma priekšmeta robežas raksturo centrālie darbā aplūkojamie jēdzieni – *miesa* (*miesiskā patība*) un *ķermenis* (*ķermenizācijas diskurss*). Balstoties minētajā izpētes lauku nošķirumā, jēdzieni *miesa* un *ķermenis* veido konceptuālo ietvaru divu teorētisko virzienu savienojumā. Šie virzieni ir – 1) miesas fenomenoloģija (kas iekļauj arī miesas eksistenciālos aspektus) un 2) ķermeņa vēsture (specifiski ķermeņa

vēsturiskuma un ķermeņa mūsdienu izpratnes filosofiskā dimensija jeb ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskie aspekti).

Tātad konceptuālo ietvaru veido divas galvenās sastāvdaļas:

1) **miesas fenomenoloģija** kā miesas jēdziena, miesas/ķermeņa jēdzienu nošķiruma, citu darbā pastāvošo fundamentālo jēdzienisko nošķirumu teorētiskais pamats, tātad vispārīgais, ontoloģisko nostādņu darba teorētiskais pamats.

2) **ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīze**, kas balstīta ķermeņa vēsturiskumā un kalpo kā pamats abu teorētisko virzienu (miesas fenomenoloģijas un ķermeņa vēsturiskuma) apvienojumam un kā konkrēto diskursu deskripcijas teorētiskais pamats.

Šie konceptuālie lauki nav savstarpēji stingri nošķirti, jo nepieciešami savstarpēji saistās. Piemēram, M. Fuko seksualitātes eksistenciālo formu vēstures studijas nebūtu iespējamās bez ētiskas šo pētījumu ievirzes, un tāpat Gernota Bēmes slimības ētisko aspektu analīze nebūtu iespējama bez hermeneitiskas slimības jēdziena nozīmes pārdomāšanas.

Nepieciešams atzīmēt, ka ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķirums pārsvarā sastopams vācu autoru darbos, pārsvarā tāpēc, ka to pieļauj vācu valoda, kurā šie vārdi izmantoti līdzīgā nozīmē kā tie parādās arī latviešu valodā¹, pretstatā angļu un franču valodām, kurās ‘ķermeņa’ un ‘miesas’ jēdzieni tiek lietoti ar citādu konotāciju, un šī darba tēmas ietvaros iespējamās vien dažādas tulkojumu variācijas, kas balstītas šajās valodās eksistējošajos apzīmējumos. Līdz ar to kļūst saprotams, kāpēc tieši vācu fenomenoloģijas tradīcijā, kā arī Nīčes filosofijā, bija iespējams veidoties šādam nošķirumam, kas noteiktās citās valodu tradīcijās nav iespējams, un tāpēc jāņem vērā, ka, analizējot franču un angļu autoru tekstus nepieciešams pievērst īpašu nozīmi tam, kādā veidā varam saprast tajā izmantotos jēdzienus, t.i., kā tie atbilst ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ jēdzieniskajam nošķirumam, kā tas tematizēts šajā disertācijā, balstoties vācu un latviešu valodas etimoloģijā un valodas praksē.

¹ Nozīme un nošķirums ne vienmēr ir viennozīmīgs, tāpēc dažādo etimoloģisko nozīmju atšķirības plašāk aplūkotas nodaļā 1.2, kur šī darba ietvaros izvērst ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ jēdzienu nošķirums.

Tēmas aktualitāte un pētījuma zinātniskā novitāte

a) Tēmas aktualitāte Latvijā

Kopumā šī tēma Latvijā nav plaši aplūkota, ir bijušas tikai dažas iestrādnes vai pietuvinātu tēmu aplūkojumi. Latvijā ķermeņa eksistenciālos un diskursa aspektus, kā arī miesiskās patības ētiskos aspektus savos darbos aplūko šī promocijas darba zinātniskais vadītājs profesors, Dr. phil. Igors Šuvajevs. Vesela nodaļa ‘ķermeņa’ problēmai veltīta viņa darbā „Filosofija kā dzīvesmāksla”, kur viņš ieskicē miesas/ķermeņa jēdzienu konceptuālo nošķirumu un ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskos aspektus, kā arī iezīmē dažādas ķermeņa jēdziena nozīmes valodas prakses kontekstā un to filosofiskās implikācijas, sasaistot šo pētījumu jomu ar ētikas problēmlokiem mūsdienās. Tāpat profesors Igors Šuvajevs ir publicējis arī vairākus rakstus, kas veltīti šim pētījumam pietuvinātām tēmām – piemēram, izdevumā LU Raksti publicēts viņa raksts “Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu”² izdevumā “Reliģiski-filozofiskie raksti” – “Vīrietība un līdztiesība”³, savukārt izdevumā “Kentaurs XXI” publicēti raksti “Par ķermeni un miesu”⁴ un “Ķermeņa erotizācija”⁵.

Ķermeniskuma tēmu pētījusi arī profesore, Dr. habil. phil. Maija Kūle, aplūkojot ķermeņa kultūrvēsturisko izspēli un mūsdienu dzīves formas savā grāmatā „Eirodzīve”⁶. Šai tēmai tuvojušies arī Mg. phil. Rinalds Zembahs, kurš aplūko ķermeņa fenomenoloģiskos aspektus M. M. Pontī filosofijas kontekstā un profesors Dr. phil. Andris Rubenis, kurš savās publikācijās izvērsis ķermeņa izpratnes kultūrvēsturiskās izmaiņas.

Ārpus filozofijas zinātnes jomas, jāmin arī pētniece Dr. hist. Vita Zelče, kura ar ķermeņa inscenējumu saistītai problemātikai veltījusi vairākas nozīmīgas publikācijas, kā pētniece Dr. hist. Ineta Lipša, kam līdzīgas tēmas parādās monogrāfijā “Rīga

² Šuvajevs I. Miesiskās patības pieredze : daži apsvērumi par ētikas pamatošanu, LU Raksti 784.sējums, Rīga: Latvijas Universitāte, 2012., 64.-77.lpp.

³ Šuvajevs I. Vīrietība un līdztiesība, Reliģiski-filozofiski raksti, 15.sēj. 2012, 34.-45., 173.-174.lpp.

⁴ Šuvajevs I. Par ķermeni un miesu, Kentaurs XXI. -Nr.43, 2007, 126.-133. lpp.

⁵ Šuvajevs I. Ķermeņa erotizācija, Kentaurs XXI. - Nr.36, 2005, 100.-108. lpp

⁶ Kūle M. *Eirodzīve: formas, principi, izjūtas*. Rīga: FSI, 2006, 446 lpp.

bohēmas varā”⁷, kā arī pētījumā “Seksualitāte un sociālā kontrole Latvijā 1914. – 1939.”⁸, kas publicēts 2014. gadā.

Letonikas problemātikas kontekstā vēl jāpiemin arī Latvijas brīvvalsts laika zinātnieks Jēkabs Prīmanis, kurš ar mērķi pētīt latviešu antropoloģisko tipu vadījis apmēram 25 antropoloģiskās ekspedīcijas uz dažādiem Latvijas novadiem un saņēmis Krišjāņa Barona prēmiju par 1929. gadā uzrakstīto zinātnisko darbu “Latviešu ķermeņa uzbūve latvju dainās”.

b) Tēmas aktualitāte pasaulē

Eiropā miesas un ķermeņa filosofiskās izpētes problemātika kļūst nozīmīga sākot ar voluntārisma filosofiju, Šopenhauera formulējuma – „pasaule kā griba” kontekstā, kas iezīmē aizsākumu ķermeniskā un jutekliskā jaunatklāsmei Rietumu filosofijā. (19.gadsimts) *Miesas* jēdziena vēsturiskās iestrādnes veidošanā ļoti nozīmīgs autors ir F. V. Nīče, kas savā filosofijā konceptualizē *miesas* un *dvēseles* jēdziena saplūšanu, kā arī lieto *ķermeņa* un *miesas* jēdzienu nošķīrumu.

Tēmu filosofijā īpaši aktualizē “*pavērsiens uz ķermeni*”, ko iezīmē jau Edmunda Huserla fenomenoloģija, un izvērstāk – Morisa Merlo-Pontī fenomenoloģija, kas par fenomenoloģisko atskaites punktu pozicionē cilvēka ķermeni. Atšķirībā no vēlākās miesas fenomenoloģijas, ķermeņa fenomenoloģijā vēl joprojām tiek saglabāta *es-apziņas* primaritāte, tā ka savā ziņā tā joprojām ir apziņas fenomenoloģija. **Miesas fenomenoloģija** (B. Valdenfelzs, G. Bēme) savu aktualitāti rod ne tikai miesas un ķermeņa pārformulējumā, bet arī problematizējot cilvēka novietojumu 21. gadsimta dzīves pasaulē, saistībā ar dzīves tehnoloģizāciju, mūsdienu medicīnas diskursu u.c. jaunajām dzīves formām, tātad saistot miesiskās patības problemātiku ar ētikas un dzīvesmākslas ētikas sfēru. Te nozīmīgs arī jautājums par miesisko patību, par identitāti. Kas ir cilvēks mūsdienās? Saistībā ar šo jautājumu miesas fenomenoloģija pietuvojas arī ķermeņa vēstures un dzīvesmākslas filosofijas ‘teritorijai’.

⁷ Lipša I. *Rīga bohēmas varā*. Rīga: Apgāds priedaines, 2002, 309. lpp.

⁸ Lipša I. *Seksualitāte un sociālā kontrole Latvijā. 1914. – 1939*. Rīga: Zināte, 2014., 622. lpp.

Ķermeņa vēstures eksistenciāli hermeneitiskie aspekti plaši aplūkoti daudzu 20. – 21. gadsimta autoru darbos. Viens no pirmajiem plašu vēsturiskā ķermeņa analīzi izvērsē Mišels Fuko, vēlāk viņa izstrādnes atbalsojas, piemēram, Tomasa Brauna (Fuko laikabiedra), Tomasa Valtera Lakvēra, Sandera Gilmana, Ričarda Seneta, Alēna Korbēna, Filipa Zarazina u.c. vēsturnieku un filosofu darbos. Taču, tā kā šī pētījumu virziena tematiskais loks ir ļoti plašs, tad pētniekiem darba joprojām netrūkst, un tāpēc tēma kopš savas parādīšanās aktualitāti nav zaudējusi. Arī dzīvesmākslas problemātika šobrīd pasaulē ir ļoti aktuāla filosofijas sfēra, kas parādās ne tikai miesas fenomenologu (G. Bēmes un B. Valdenfelza) darbos, bet arī kā neatkarīga filosofiskās izpētes joma (V. Šmids) vai saistībā ar kādu citu filosofijas pētniecības virzienu (piemēram, Ē. Fromms saistībā ar psihoanalīzi).

c) Pētījuma zinātniskā novitāte

Miesas fenomenoloģijas joma pati par sevi ir salīdzinoši jauns izpētes virziens, ko savos darbos vēl turpina izstrādāt pasaulē pazīstami pētnieki. Šīs jomas terminoloģija un teorētiskā bāze vēl nav līdz galam izstrādāta daļēji arī tāpēc, ka aplūkojamais pētniecības priekšmets – „miesa” – iepriekš nav atradies filosofijas un citu humanitāro zinātņu uzmanības centrā un tāpēc tā aprakstam vēl nav izstrādātas aptverošas metodes. Turklāt nozīmīga ir arī šī pētniecības priekšmeta specifika – *miesa* ir *miesa* tikai tiktāl, ciktāl to nav iespējams objektīvi analizēt, jo objektīvas analīzes (kas pati ir diskurss) priekšmets ir „ķermenis”⁹, līdz ar to *miesiskais* pētnieka skatienam lielākoties bijis apslēpts. Tātad jebkurš darbs veltīts tajā aplūkotajā tematikā savā ziņā turpina tās izstrādi, sniedzot savu pienesumu mēģinot aprakstīt šķietami neapprakstāmo¹⁰.

Taču šī darba īpašā novitāte meklējama miesas fenomenoloģijas un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes (vēsturiskas ķermeņa izpratnes) īpašajā saistījumā, kura rezultāts ir miesiskās patības ģenealoģija. Arī ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīze ir salīdzinoši jauns pētniecības virziens, lai arī senāks

⁹ Tā ir arī vispārīgāka fenomenoloģijas problēma – kā aplūkot lietas tā, kā tās mums atklājas pieredzē? Par to kā fenomenoloģijas joma nepieciešami pastāv atsvešinājumā no zinātnes sfēras skat.: **Merleau-Ponti M.** *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith, London: Routledge Classics, 2002, P. vii – ix. Par „miesas” un „ķermeņa” nošķirumu plašāk skat. 1. nodaļas 3. apakšnodaļā.

¹⁰ Par šo problēmu tālāk sk., 1. nodaļā.

par miesas fenomenoloģiju, taču šo abu virzienu nepārprotams savienojums vēl līdz šim nav veikts¹¹.

Miesiskās patības ģenealoģijas izstrādei piemīt gan metodoloģiska, gan saturiska nozīmība. Metodoloģiski tas ir pētnieciskās pieejas veids, kas ar miesas fenomenoloģijas palīdzību var pamatot eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzi, izvairoties no ķermeņa 'izšķīšanas' vēsturē, kas bieži tiek pārmesta eksistenciāli hermeneitisko ķermeņa aspektu analīzei (M. Fuko, P.Brauns, A.Korbēns, R.Senets u.c.) Saturiski šī pieeja ļauj pamatot miesiskās patības ētiku, proti, dara iespējamu ģenealoģijā balstītu eksistenciālas ētikas pieeju, kas var risināt daudzus mūsdienu ķermeņa izpratnes, medicīnas, higiēnas un zinātnes diskursa ietvarā saskatāmas ētiskās problēmas, tā paplašinot un turpinot miesiskās patības ētikas (G.Bēme) jomu un sniedzot tai ētisku pamatojumu.

Darbā izvirzītie mērķi un uzdevumi

Šīs disertācijas mērķis ir pieteikt un aprakstīt miesas fenomenoloģijas (miesas eksistenciālo aspektu) un vēsturiskas ķermeņa izpratnes (valdošo ķermeņa diskursu) savijumu – *miesiskās patības ģenealoģiju*. Šis virsuzdevums tiek veikts ar nodomu 1) noskaidrot miesiskās patības eksistenciālos aspektus, 2) izvērtēt miesiskās patības eksistenciāli hermeneitiskos aspektus un to sabiedriski ētiskās konsekvences mūsdienās, kā arī 3) pieteikt *miesiskās patības ētiku* un izvērst tās problemātiku. Lai šos mērķus sasniegtu, tiek izvirzīti uzdevumi:

- 1) noskaidrot precīzu *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu nozīmi un nošķīrumu;
- 2) izpētīt *miesiskās patības būšanas* ontoloģiskos, antropoloģiskos un eksistenciālos aspektus miesas fenomenoloģijas un filosofiskās antropoloģijas kontekstā;

¹¹ Protams, ir autori (iespējams vispazīstamākais no tiem ir Filips Zarazins), kuru darbos aplūkotas dažādās ķermeņa filosofiskās un vēsturiskās analīzes pieejas, bet tā kā attiecīgie autori pārsvarā vai nu pamato un izmanto vienu no šīm pieejām, vai arī pieturas pie teoriju salīdzinājuma, nemeklējot kopsaucēju un neizvēršot to savienošanas iespējas vai jaunas vairākas teorētiskās pieejas apvienojošas filosofiskās koncepcijas.

- 3) atsegt *ķermeņa* izpratnes vēsturiskās transformācijas, ar to saistītās prakses, attieksmes un kultūrkontekstu, kā arī ar ķermeņa sfēru saistīto diskursu vēsturiskās izmaiņas;
- 4) analizēt mūsdienu ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskos aspektus, to ģenealoģisko pamatu *miesiskās patības* un vēsturisko ķermeņa diskursu transformāciju kontekstā;
- 5) izvirzīt *ķermenizācijas diskursa* jēdzienu *miesiskās patības* un mūsdienu dzīvespasaulē kontekstā un apzināt tā novietojumu ķermeņa diskursu vēsturisko transformāciju kontekstā;
- 6) risināt *miesiskās patības ētikas* problemātiku *miesiskās patības ģenealoģijas* un dzīvesmākslas filosofijas kontekstā;

Pirmie divi uzdevumi attiecas uz disertācijas pirmo un otro daļu, trešais un ceturtais uzdevums tiek veikts disertācijas trešās daļas ietvarā, savukārt piektais un sestais uzdevums attiecas uz disertācijas ceturtais, noslēdzošās daļas izstrādi.

Pētījuma metodes

Darbā tiek lietotas tekstu analīzes (tostarp teksta interpretācijas un tekstu kritiskās analīzes metodes), hermeneitiskā un diskursu analīzes metode. Izmantotas arī avotu analīzes un jēdzienu vēstures (*Begriffsgeschichte*) izpētes metodes, kā arī fenomenoloģiskā metode. Visas darbā izmantotās atsevišķās metodes kopumā piedalās ģenealoģijas izstrādē, un varētu tikt apvienotas nosaukumā ‘ģenealoģiskā metode’.

Tekstu analīzes metode kā pētnieciska pieeja izmantota visa darba izstrādē kopumā – šīs metodes lietojums loģiski izriet no disertācijas izstrādes apakšnozares – proti, disertācija sastādīta filosofijas vēstures apakšnozares ietvaros, tātad ir nepieciešams pievērsties centrālo jēdzienu vēsturiskajai izstrādei pētījuma priekšmetam nozīmīgu autoru darbos. Gan tekstu analīzē, gan arī avotu analīzē vispārīgi tiek izmantota interpretatīva pieeja – t.i., hermeneitiska pieeja, kuras mērķis ir jēgas atsegums, atmetot vai ‘atliekot’ iespējamus priekšspriedumus, un tajā pašā laikā ņemot vērā to neatsavināmību. Hermeneitiskā metode paredz saprašanas un jēgas kopsakara meklējumus, pēc iespējas atbrīvojoties no priekšspriedumiem un aplūkojot analizējamo laikmetu tā jēgas kopsakarā. Hermeneitiskajai metodei komplimentāra ir

diskursu analīzes metode, kas savukārt nepieciešama kā instruments šī jēgas kopsakara uzbūves analīzei. Diskursu analīzes metode ir iespējama kā teksta un avotu analīzes apvienojums, tātad tā ir hermeneitisko analīze, ar mērķi atrast valdošos diskursus, diskursu kopsakarības, diskursīvās jēgas kopsakaru kāda laikmeta kontekstā un diskursu vēsturiskās transformācijas. Diskursu analīzes veikšanā īpaši noderīga ir jēdzienu vēstures (*Begriffsgeschichte*) metode, kas ir arī nozīmīga ģenealoģijas izstrādē. Ar šīs metodes palīdzību tiek atsegta jēdzienu veidošanās vēstures filosofiskā jēga un nozīme ķermeņa izpratnes veidošanā, un tātad arī jēdzienu un dzīvespasaules savstarpējās attiecības un abpusējā iedarbe. Jēdzienu vēstures izpēte iekļauj gan etimoloģiskās jēdzienu izcelsmes hermeneitiskās un diskursīvās nozīmes meklējumus, gan arī diskursa struktūru veidojošo jēdzienu nozīmes analīzi.

Papildu tekstu analīzes metodei lietota arī avotu analīzes metode, kas iekļauj attēlu, laikmeta daiļliteratūras, dažādu uzziņas un normatīvo tekstu (likumu kodeksu, ētikas priekšrakstu, enciklopēdisko ierakstu u.c.), kā arī filmu un filmu fragmentu analīzi. Avotu analīzē iekļaujas arī to filosofisko pētījumu analīze, kuru autori nepēta disertācijā aplūkoto vai tai pietuvinātu tematiku, bet reprezentē vai iezīmē kādus disertācijā aprakstītos priekšstatus, diskursus vai prakses. Lielākoties avotu analīzes metode izmantojama divos gadījumos:

1) Attiecībā uz ķermeņa vēsturisko diskursu analīzi

Šajos gadījumos tā ir margināla pētniecības metode, jo bieži ķermeņa vēsturi pētošie autori jau izdarījuši avotu atlasīšanu un analīzi, līdz ar to šajos gadījumos avotu analīze nav vajadzīga, jo nevēlami paplašinātu disertācijas apjomu, kā arī attiektos drīzāk uz vēsturiska, nekā filosofiska pētījuma izstrādi. Dažos gadījumos tā tomēr ir vajadzīga, gan tāpēc, lai pārlicinātos par pētījumu autoru validitāti, gan arī ilustratīvos nolūkos, lai papildinātu vai attēlotu kādu aplūkojamā diskursa aspektu.

2) Attiecībā uz mūsdienu ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzi

Šajā gadījumā avotu analīzes metode ir ļoti nozīmīga, jo ar tās palīdzību iespējams analizēt tos valdošo diskursu aspektus, ko ar avotu analīzes palīdzību vēl nav aprakstījuši vai nav pietiekami aprakstījuši iepriekšējie pētnieki.

Fenomenoloģiskā metode tiek izmantota eksistenciālo ‘miesas’ aspektu analīzes kontekstā. Atšķirībā no hermeneitiskās metodes, kas pievēršas jēgas kopsakariem

vēsturiskā un sociālā vērsumā, fenomenoloģiskā metode pievēršas subjektīvās pieredzes un subjekta ‘dotības’ analīzei. Tas ir mēģinājums aprakstīt ‘eksistenciālos stāvokļus’ tādus, kā tie parādās subjektam. Arī fenomenoloģiskā metode (šaurāk – fenomenoloģiskā redukcija), prasa atteikties no priekšspriedumiem, taču nevis laikmetīgā vai diskursīvā, bet individuālpсихoloģiskā un tagadnīgā (t.i., lietu dotības) aspektā. Šajā darbā fenomenoloģiskā metode tiek izmantota miesas fenomenoloģijas ietvarā.

Šī darba ietvaros abas nozīmīgākās metodes – hermeneitiskā un fenomenoloģiskā metode bieži tiek izmantotas savstarpējā pārklājumā – proti, kādu ‘miesas’ eksistenciālo aspektu var, piemēram, analizēt ar fenomenoloģiskās metodes palīdzību, taču ņemot vērā arī hermeneitiskās analīzes aspektus. Šajā ziņā var runāt par apvienoto pētniecības pieeju – ģenealoģisko metodi, kas paredz tagadnīgās jēgas atsegumu tās vēsturiskajā ietvertībā. Plašāk par ģenealoģijas jēdziena nozīmi var izlasīt nodaļā 1.3 “Ģenealoģijas jēdziens”.

Atsevišķi vēl jāieziņē pētnieciskā pieeja attiecībā uz jēdzienu un jēdzienu kopu lietojumu šīs disertācijas ietvaros, ņemot vērā, ka disertācijas sastādīšanā izmantoti ļoti dažādu autoru darbi, kuros ietvertie jēdzieni ne vienmēr ir vieni un tie paši, un vēl jo retāk tiek izmantoti vienādā nozīmē.

Pētnieciskā pieeja

Šajā darbā lietotās apraksta metodes sākotne saistāma ar fenomenoloģisko un hermeneitisko tradīciju, kā arī Mišela Fuko pētniecības metodi. Līdz ar to vairāki centrālie jēdzieni un jēdzienu kopas (piemēram, *ķermenis/miesa*, *es-apziņa*, *ģenealoģija*, *seksualitātes*, *higiēnas*, *medicīnas diskurss*) ir aizgūti no šīm filosofijas tradīcijām. Tomēr, tā kā daudzi disertācijā lietotie jēdzieni un koncepti, dažādo pētījuma sastādīšanā lietoto autoru darbos parādās atšķirīgā izpratnē, turklāt ne vienmēr tiek lietoti konsekventi un tāpatīgi, tad skaidrības labad (pārsvārā disertācijas 1. daļā, taču atkarībā no tematikas arī darba 3. daļā) tiek veikta centrālo darba jēdzienu analīze un konceptualizēšana šī darba ietvaros, lai caur šo jēdzienisko prizmu būtu iespējams vienotā teorētiskā ietvarā aplūkot dažādo autoru pienesumu miesiskās patības ģenealoģijas problemātikā.

Tā kā darbā aplūkotā problemātika ir salīdzinoši jauna, darbā, lietoti arī atsevišķi autores jaundarināti jēdzieni (tāds ir, piemēram, darba 4. daļā lietotais jēdziens *ķermenizācija*) kas ieviesti tāpēc, lai būtu iespējams konceptuāli sakārtot aplūkojamo materiālu.

Tātad, lai būtu iespējama jēdzieniska konsekvence disertācijas ietvarā, šī darba izstrādē tiek pieņemts, ka, pārņemot kādas tradīcijas jēdzienus, jauna autora izmantojumā tas ne vienmēr paliek tāpatīgs, ja vien autora izteiktā doma nav pilnīga kāda cita autora ideju kopija, savukārt oriģinālas domas izteikšanai ir nepieciešams, ja ne pilnīgi patstāvīgs (jo tāds nav iespējams, pati valoda ir aizguvums), tad neatkarīgi pielietojams jēdzieniskais aparāts, kas spētu ietvert aplūkoto autoru konceptuālās iestrādes. Līdz ar to šajā darbā, ciktāl to pieprasa tā satura izklāsta formulēšana (kā arī darba mērķu sasniegšana un uzdevumu izpilde), ir arī iestrādāts jēdzieniskais aparāts (kas zināmos aspektos, protams, ir aizguvums), lai (1) panāktu iekšējo jēdzienisko saskaņotību, un (2) darītu iespējamu oriģināla satura/domas izklāstu.

Teorētiskās iestrādes, kas sniedz priekšstatu arī par darbā lietoto jēdzienisko aparātu, aplūkotas darba 1.nodaļā „Miesas ģenealoģija. Teorētiskas nostādnes”, kur, balstoties darba centrālo autoru darbos, izvērstas disertācijas teorētiskais pamats, iestrādāti konkrēti jēdzieni, jēdzienu grupas un to lietojums šīs disertācijas ietvarā.

Pētījuma struktūra

Promocijas darbs sastāv no ievada, noslēguma un izvērsuma, kas sadalīts četrās daļās. Nosacīti iespējams apgalvot, ka darbam ir cirkulāra struktūra – proti, ceturtajā daļā notiek atgriešanās pie pirmajā un otrajā daļā izvērstā uzstādījuma, atklājot to jaunā dimensijā. Tas kļūst iespējams, pateicoties 3. daļā veiktajam pētījumam.

Pirmā daļa „Miesiskās patības ģenealoģija. Teorētiskas nostādnes” ir veltīta miesas jēdzienam – miesas/ķermeņa nošķīrumam un miesiskās patības būšanas eksistenciālajiem un ontoloģiskajiem aspektiem. Šīs daļas uzdevums ir noteikt pētījuma konceptuālās robežas kontekstā ar tajā aplūkotajiem centrālajiem jēdzieniem, tādējādi veidojot miesiskās patības ģenealoģijas teorētisko pamatojumu. Otrajā daļā miesas eksistenciālie aspekti tiek satiecināti ar civilizācijas procesa ideju un šīs idejas kritiku, tiek kontekstualizēta miesa un ķermenis plašākā cilvēces vēstures posmā ietvarā un caur miesiskās ģenealoģijas prizmu aplūkotas cilvēces vispārīgās attiecības

ar pasauli. Abu pirmo daļu uzdevums ir noteikt skatījuma horizontu jeb teorētisko prizmu, caur kuru šajā darbā tiek aplūkoti atsevišķie miesiskās patības ģenealoģijas aspekti.

Trešajā daļā „*Ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskie aspekti*” tiek aplūkotas diskursīvās prakses, attieksmes un vērtības, tātad eksistenciāli hermeneitiskie aspekti ķermeņa vēstures kontekstā. Notiek pievēršanās ķermeņa vēsturei, sešās apakšnodaļās aplūkojot Rietumu sabiedrības ķermeņa izpratnes izmaiņas, sākot no antīkās Grieķijas līdz mūsdienām.

Ceturtnā daļa “*Miesiskās patības eksistenciāli hermeneitiskie un ētiskie aspekti mūsdienās*” galvenokārt pievēršas miesas ētikas problemātikai, kontekstualizējot pirmajā un otrajā daļā aplūkotās problemātikas – tas ir, *miesiskās patības* teorētisko iestrādni un *ķermeņa vēsturi*.

Miesiskās patības ētikas problemātika šajā daļā tiek izvērsta kontekstā ar mūsdienu diskursīvajām praksēm, kas aplūkotas, balstoties iepriekšējās nodaļās izvērtajā jēdzieniskajā aparātā. Tātad caur iepriekšējās nodaļās iedibinātās miesiskās patības ģenealoģijas prizmu tiek aplūkoti miesas eksistenciālie aspekti mūsdienu kultūrkontekstā, tā apkopojot miesiskās patības ģenealoģijas problemātiku – tās eksistenciālos un ētiskos aspektus.

Sagaidāmie rezultāti

Sagaidāms, ka šajā disertācijā veikts pētījums, kas pamato miesas fenomenoloģijas un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes (ķermeņa vēstures) pētniecības virzienu iespējamu apvienošanu, veidojot to kā neatkarīgu filosofisko koncepciju (vai konceptuālu piedāvājumu) – miesiskās patības ģenealoģiju. Tostarp, tā kā šī disertācija ir pētījums filosofijas vēstures apakšnozarē, paredzams, ka pētījuma gaitā tiks izgaismoti ‘miesas’, ‘miesiskās patības’ un ‘ģenealoģijas’ jēdzieni un precīzi noteiktas to robežas filosofijas vēstures kontekstā.

Disertācijā ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu kontekstā tiek arī formulēts un konceptualizēts *ķermenizācijas* diskurss. *Ķermenizācijas* diskursa un ķermeņa izpratnes vēsturiskās transformācijas ietvarā disertācijā apkopotas un raksturotas ķermeņa vēsturisko diskursu nozīmīgākās tendences.

Disertācijas konceptuālais piedāvājums ļauj risināt vairākas ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes teorētiskās problēmas, kas saistītas ar ontoloģiska vai fenomenoloģiska pamata iztrūkumu M. Fuko u. c. autoru ķermeņa vēsturiskuma pētījumu koncepcijās, līdz ar to novēršot iespējamu ‘ķermeņa izšķīšanu’ vēsturē, ar ko bieži saistīta ķermeņa vēsturiskuma analīzes teorētiskā virziena kritika.

Tāpat ar šajā disertācijā izvērstās koncepcijas palīdzību piedāvāts metodoloģisks un konceptuāls pamats miesiskās patības ētikai, savstarpēji kontekstualizējot miesiskās patības ētiku un dzīvesmākslas problemātiku (kā tās individuālētisku risinājumu) un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu un *ķermenizācijas* diskursa ētisko un sabiedrisko konsekvencu analīzi. Līdz ar to sagaidāmie rezultāti iekļauj arī miesiskās patības ģenealoģijā balstītas ētiskās pieejas izstrādi darba 4. daļā.

Literatūras apskats

Disertācijā izmantotos avotus var iedalīt divās daļās:

Pirmajā daļā iekļauti miesas fenomenoloģijas teorētiskajai līnijai sekojošo autoru darbi. Pie tiem pieskaitāmi galvenokārt Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbi, kuros atrodams teorētiskais pamatojums miesas/ķermeņa jēdzienu nošķīrumam.

Bernhards Valdenfelzs (dzimis 1934. gada 17. martā) ir mūsdienu vācu filozofs, kura darbi pārsvarā veltīti „cita” tematikai. Savos darbos viņš ir izvērsis miesas fenomenoloģiju, caur ko aplūkojamas citas viņu interesējošās tēmas. Šajā disertācijā par pamatu miesas ontoloģisko aspektu izvērsumam izmantots viņa lekciju krājums „Miesiskā patība. Priekšlasījumi miesas fenomenoloģijā”¹². Izmantoti arī citi darbi, sevišķi raksts „Ķermeņa pieredze starp patību un citādību”¹³, kas iekļauts arī lekciju krājumā „Jautājums par citu”¹⁴.

Bernhards Valdenfelzs darbā „Miesiskā patība. Priekšlasījumi miesas fenomenoloģijā” izvērsti aplūko arī Huserla un Merlo-Pontī iestrādnes ķermeņa

¹² **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 418.

¹³ **Waldenfels B.** Bodily experience between selfhood and otherness.// *Phenomenology and the Cognitive Sciences 3*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. – P.235–248.

¹⁴ **Waldenfels B.** *The Question of the Other*. New York: The State University of New York Press, 2007. – P. 148.

fenomenoloģijā, norādot ķermeņa un miesas fenomenoloģiju atšķirības. Līdz ar to, lai arī šī disertācija plašāk neizvērs fenomenoloģijas problemātiku, caur Valdenfelza skatījuma prizmu iezīmējas arī iepriekšējās fenomenoloģijas tradīcijas nozīme jautājumā par ķermeni, lai arī šī nozīme tālāk netiek izvērsta, jo nav šīs disertācijas centrālā tēma. Tātad Valdenfelza nozīme šajā disertācijā ir ne tikai saturiska, bet arī formāla – viņa darbos iezīmējas miesas fenomenoloģijas vieta fenomenoloģijas tradīcijā, tās izcelsme un robežas.

Nozīmīgs ir arī Valdenfelza darbs „Kārtības mijkrēsli”¹⁵, kur dažādos rakursos aplūkota cilvēka dispozīcija pasaulē, kontekstā ar kārtību (*Ordnung*) un kārtībām, kā arī jauniem kārtības meklējumiem ‘mijkrēsli’ un atrašanos ‘bezdibeņa priekšā’ kā būtisku cilvēka tebušanas priekšnosacījumu. Šis darbs disertācijā palīdz pozicionēt *miesiskās patības* konceptu plašākā filosofiskās antropoloģijas kontekstā, parādot *miesas/ķermeņa* jēdzienu sasaisti ar cilvēka ontoloģisko dispozīciju pasaulē.

Gernots Bēme (dzimis 1937. gada 3. janvārī) ir vācu filozofs, kura darbi aptver ļoti plašu tematisko spektru no filosofiskās antropoloģijas un ētikas līdz pat fenomenoloģijai un zinātnes filozofijai. Tāpat kā Bernhards Valdenfelzs, arī Gernots Bēme izvērs miesas fenomenoloģijas tematiku, taču viņa darbi šajā disertācijā ir īpaši nozīmīgi miesiskās patības ētikas kontekstā. Par būtiskākajiem disertācijai uzskatāmi darbi „Miesiskā būšana kā uzdevums: Miesas filozofija pragmatiskā nolūkā”¹⁶, „Invazīvā tehnoloģizācija, tehnikas filozofija un tehnikas kritika”¹⁷, kā arī „Miesiskās eksistences ētika. Par morālo apiešanos ar paša iedabu”¹⁸, kuros izvērsti aplūkota miesiskās būšanas ētiskā dimensija, kas atklājas dzīvesmākslas filozofijas kontekstā. Vairākus darbus Gernots Bēme rakstījis arī kopā ar savu sievu, socioloģi Farideju Akaši-Bēmi. No šiem darbiem disertācijā īpaši svarīgs ir darbs „Dzīvot ar slimību. Par

¹⁵ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P.181.

¹⁶ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. – S.402.

¹⁷ **Böhme G.** *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008. – S. 350.

¹⁸ **Böhme G.** [*Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.*](#) Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.253.

mākslu apieties ar sāpēm un ciešanām”¹⁹, kas kalpo kā ilustratīvs, deskriptīvs materiāls, aplūkojot miesiskās patības ētikas un miesiskās jutoņas fenomenoloģiskos aspektus.

‘Miesas’ jēdzienu viens no pirmajiem iezīmējis F. V. Nīče, tāpēc arī viņa darbi uzskatāmi par ļoti nozīmīgu avotu ‘miesas’ eksistenciālo aspektu analizē. Turklāt, tā kā viņš ir pirmais autors, kura darbos ‘miesas’ jēdziens lietots līdzīgā nozīmē, kā tas tiek saprasts miesas fenomenoloģijas ietvarā, to nozīme ir arī vēsturiska. Nīčes darbos gan nav izvēsta sistemātiska ‘miesas’ analīze, toties tajos meklējama abu šīs disertācijas centrālo jēdzienu ‘genealoģijas’ un ‘miesiskās patības’ sākotne. Tātad viņa filosofija paver arī ceļu ‘miesas vēsturiskuma’ analīzei. Kontekstā ar Nīči jāaplūko arī Šopenhauera darbs “Pasaule kā griba un priekšstats”, kurā konstituētais ‘gribas’ jēdziens (kas iezīmē voluntārisma virzienu kopumā) ļauj konstituēties ‘miesas’ jēdzienam, kā tas tiek saprasts Nīčes filosofijā un vēlāk arī miesas fenomenoloģijā. No Nīčes darbiem sevišķi izceļami „Tā runāja Zaratustra”²⁰ (galvenokārt ‘miesas’ jēdziena kontekstā), „Par morāles genealoģiju”²¹ un “Antikristietis”²² (latviskajā izdevuma tulkots kā “Antikrists”) (‘genealoģijas’ jēdziena kontekstā), kā arī “Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara”²³ (kontekstā ar cilvēka ontoloģisko pozīciju pasaulē), “Cilvēciskais, pārlieku cilvēciskais”²⁴ (kontekstā ar ķermeņa un miesas nošķirumu) un “Viņpus laba un ļauna”²⁵. „Tā runāja Zaratustra” iezīmē *miesas* jēdziena aprises un ļauj interpretēt Nīči miesas fenomenoloģijas ietvarā, savukārt „Par morāles genealoģiju” un “Antikristietis” kalpo kā paraugs mēģinājumam miesas vēstures rakstīšanā. Miesa un

¹⁹ **Böhme G., Akashe-Böhme, F.** *Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen*, München: Verlag C.H.Beck, 2005. – S.144.

²⁰ **Nietzsche F.W.** *Also sprach Zarathustra.*, KSA, 4. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: dtv, 1999, S.420.

²¹ **Nietzsche F.W.** *Zur Genealogie der Moral.*, KSA 5. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: dtv, 1999., – S. 245.-413.

²² **Nietzsche F.W.** *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum.*, KSA 6. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: dtv, 1999., – S. 165. – 254.

²³ **Nietzsche F.W.** *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, KSA 1., Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

²⁴ **Nietzsche F.W.** *Menschliches, Allzumenschliches* KSA 2 Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 2.

²⁵ **Nietzsche F. W.** *Jenseits von Gut und Böse.* KSA 5. Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999., Bd.5, S.9.-248.

ķermenis, protams, pieminēti arī citos Nīčes darbos, kuri arī izmantoti šī darba izstrādē. Miesas jēdziena interpretāciju Nīčes filozofijā lieliski izcēlis Henings Otmans (Henning Ottmann), kura sastādītā grāmata „Nīče. Rokasgrāmata”²⁶ izmantota arī šī darba sagatavošanā.

Otrā avotu sadaļa sastāv no darbiem, kas veltīti miesas un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu meklējumiem. Tostarp šai sadaļā iekļauti Mišela Fuko, Filipa Zarazina, Tomasa Lakvēra, Alēna Korbēna, Ričarda Seneta, Sandera L. Gilmana u. c. autoru darbi. Šie pētnieki, sekojot Mišela Fuko iestrādātajai pētniecības līnijai, analizējuši ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskos aspektus, taču nav izstrādājuši filosofisku ontoloģiju, uz kā pamata šo analīzi veikt.

Ķermeņa filosofiskās problematizācijas un pētniecības pieeju izstrādē visbūtiskākais autors ir Mišels Fuko, kura intelektuālais mantojums miesiskās patības ģenealoģijas kontekstā gan metodoloģiski, gan saturiski ir noteicošs šīs tematikas iespējamībai. Viņš ir viens no būtiskākajiem teorētiķiem ķermeņa pētniecības jomā un rada pētniecības platformu (no teorētiskā, metodoloģiskā un saturiskā aspekta) daudzu citu autoru tālākiem pētījumiem. Daudzi viņa darbi ietver ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzi, caur varas, seksualitātes, medicīnas un higiēnas diskursu analīzes prizmu. Šajā disertācijā izmantoti darbi “Uzraudzīt un sodīt”²⁷, Seksualitātes vēsture I – III”²⁸, “Nenormālais. Lekcijas Francijas koledžā”²⁹, “Ārprāts un civilizācija. Vājprāta vēsture prāta valdīšanas laikmetā”³⁰, un “Lietu kārtība.

²⁶ *Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* Hrsg. von Henning Ottmann. –Stuttgart; Weimar:Metzler, 2000. – S.561.

²⁷ **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās.* Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. – 295.lpp.

²⁸ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgrība.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 109.lpp.; **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 190.lpp.; **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture III. Pašrūpe.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 234.lpp.

²⁹ **Foucault M.,** *Abnormal. Lectures at the Collège de France. 1974 – 1975.*, Translated by Graham Burchell, New York: Verso, 2003, P.374.

³⁰ **Foucault M.** *Madness and Civilization: A History of Insanity at the Age of Reason,* Translated by Richard Howard, New York: Vintage Books,

Humanitāro zinātņu arheoloģija”³¹. Ļoti būtisks ir arī viņa raksts “Nīče, ģenealoģija, vēsture”³², kurā Fuko analizē ģenealoģijas jēdzienu Nīčes filosofijas kontekstā. Lai arī šajā rakstā, tāpat kā Nīčes “Par morāles ģenealoģiju”, netiek tieši apspriests ‘miesas vēsturiskums’, tajā parādās norādes, kā šādu vēsturiskumu būtu iespējams domāt, kā arī attīsta ‘ģenealoģijas’ jēdzienu. Sevišķi nozīmīgi, ka rakstā atklājas šī jēdziena saistība ar Nīčes ‘ģenealoģijas’ jēdziena lietojumu.

Filipa Zarazina (dzimis 1956. g.) darbi sevišķi nozīmīgi kontekstā 1) ar viņa teorētiskajiem pārspriedumiem attiecībā uz ķermeņa tematiku filosofijas un vēstures zinātnēs, kā arī 2) 19. gadsimta ķermeņa izpratni un fizioloģijas diskursa iestrādni. Disertācijā galvenokārt izmantots divi no viņa centrālajiem darbiem “Kairināmās mašīnas. Ķermeņa vēsture no 1765. – 1914. gadam”³³ un “Bakterioloģija un modernitāte”³⁴, kā arī vairāki būtiski raksti “Publiski redzamais ķermenis”³⁵, “Attēlojot ķermeni” Ķermeņa vēsture starp konstruktīvismu, politiku un „pieredzi”³⁶, “Ķermenis kā medijs, 19. gadsimta higiēnas diskurss Eiropā”³⁷,

³¹ Foucault M. *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Routledge Classics, 1989, P.422.

³² Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977) // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F.Bouchard. Ithaca: Cornell University press.

³³ Sarasin Ph. *Reizbare Maschinen, Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. – S. 509.

³⁴ Sarasin Ph. *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 - 1920*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007 .

³⁵ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques“ // *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19.und 20.Jahrhundert*. Hrsg., Sarasin Ph., Tanner J., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 419. – 452.

³⁶ Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // Sarasin Ph., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100 – 121.

³⁷ Sarasin Ph. *The Body as Medium: Nineteenth-Century European Hygiene Discourse*. Translated by Brian Hanrahan // Grey Room, Fall 2007, No. 29, S. 48–65.

“Ienaidnieks asinīs: Asins nozīme vācu bakterioloģijā, 1870 – 1900.”³⁸ un “Kas ir zināšanu vēsture?”³⁹.

Tomasa Valtera Lakvēra darbi sevišķi nozīmīgi ir seksualitātes diskursa izstrādes kontekstā. Disertācijā pārsvarā izmantoti divi viņa darbi “Dzimuma veidošanās. Ķermenis un dzimte no grieķiem līdz Freidam.”⁴⁰ un “Vientuļais sekss. Masturbācijas kultūras vēsture”⁴¹, kā arī raksts “Orgasms, paaudze un reproduktīvās bioloģijas politika”⁴², kas publicēts viņa sastādītajā grāmatā “Modernā ķermeņa rašanās”.

Alēna Korbēna, Ričarda Seneta un Sandera L. Gilmana darbi attiecināmi uz dažādām tēmām kontekstā ar ķermenizācijas diskursu mūsdienās un tā vēsturisko veidošanos. Ričarda Seneta darbos analizēta publiskā/privātā jēdzienu vēsturiskās transformācijas, urbānā ķermeņa iestrādne, kā arī pilsētības, publiskās un privātās telpas izmaiņas ķermeņa izpratnes kontekstā. Senets iezīmē arī aktivitātes un pasivitātes jēdzienu korelācijas vēsturisko kontekstu. Sandera L. Gilmana darbos pārsvarā atklājas higiēnas un medicīnas diskursa veidošanās un iestrādne mūsdienu dzīves pasaulē, taču it sevišķi nozīmīgi, ka šo tematiku caurstrāvo ‘citādības’ un ‘cita’ problemātikas analīze un vēsturiskie risinājumi ķermeņa inscenējuma kontekstā. Šajā ziņā Sanders L. Gilmans prasmīgi izmanto Mišela Fuko pētniecisko pieeju – izgaismot marginālības un sociālo perifēriju, valdošā diskursa atsegšanas nolūkā. No vēsturnieka Alēna Korbēna īpaši saistošs ir pētījums smaržu un smaku vēsturē “Smakojošais un tīkamais. Aromāts un franču sociālā iztēle”⁴³ – līdz šim šādu vēsturi neviens vēl nav mēģinājis rakstīt, tomēr smaržas un smakas ir nozīmīgs miesiskās patības ģenealoģijas

³⁸ Sarasin Ph. Feind im Blut: Die Bedeutung des Blutes in der deutschen Bakteriologie, 1870 – 1900. // *Mythen des Blutes*. Hrsg. von Braun Ch., Wulf Ch., New York: Campus Verlag, 2007, S.296. – 310.

³⁹ Sarasin Ph. Was ist Wissensgeschichte? // *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 2011., Band 36, Heft 1, S. 159. – 172.

⁴⁰ **Laqueur Th.W.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press, 1992. – P. 313.

⁴¹ **Laqueur Th.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, P. 501.

⁴² Laqueur Th. *Orgasm, Generation and Politics of Reproductive Biology*. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Ed. by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, P. 1. – 41.

⁴³ **Corbin A.** *The foul and the fragrant. Odor and French Social Imagination*. Translated by Kochan M., Porter R., Pendergast C. Cambridge: Harvard University Press, 1986. – P. 307.

aspekts. Jāpiemin arī vēsturnieku Žaka Legofa un Pītera Brauna pētījumi – “Viduslaiku ķermeņa vēsture”⁴⁴ un “Ķermenis un sabiedrība. Vīrieši, sievietes un seksualitātes apspiešana agrīnajā kristietībā.”⁴⁵. Šajos darbos veikta viduslaiku ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīze. Kā savu ietekmi Fuko (piemēram, “Seksualitātes vēsturē II”) nosauc Pīteru Braunu, taču zināms arī, ka darba “Ķermenis un sabiedrība” (1988) sagatavošanā Pīters Brauns ietekmējies no Fuko filosofijas.

Visbeidzot iekļauti arī Norberta Eliasa un Hansa Petera Duera darbi, kā savstarpēji polemiski pētījumi, kuros parādās atšķirīga ‘civilizācijas’ un ‘civilizēšanās’ jēdzienu izpratne. Hanss Peters Duers norāda uz eiropocentrismu, kas caurvij Rietumu teorētiku darbus, līdz ar to viņa darbi kalpo kā ierastā cilvēka antropoloģiskā novietojuma kritika. Norberts Eliass savukārt postulē ‘civilizēšanās’ jēdzienu Rietumu sabiedrības kontekstā, izsekojot manieru, higiēna, kā arī izturēšanās stilu un veidu vēsturei. Šajā disertācijā pārsvarā izmantots Norberta Eliasa klasiskais darbs “Civilizācijas process”⁴⁶.

Līdz ar to abu šo pētnieku ielokā iespējams ne tikai spriest par cilvēka antropoloģisko dimensiju kā plašāku kontekstu ķermeņa izpratnes transformācijām, bet arī uzsākt Austrumeiropas un Latvijas ķermeņa izpratnes un valdošo diskursu meklējumus. Hansa Petera Duera darbi ir nozīmīgi arī kā ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes avots. No H. P. Duera darbiem šajā disertācijā pārsvarā tiek lietots piecu sējumu darbs “Mīts par civilizācijas procesu”⁴⁷ – 1. daļa “Kailums un kauns”, 2. daļa “Intimitāte”, 3. daļa “Neķītrība un vara”, 4. daļa “Erotiskā miesa”, un 5. daļa “Dzīves fakti”.

⁴⁴ **Le Goff J., Truong N.**, *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. (2003) Übersetzt von Renate Warttmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S. 224.

⁴⁵ **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – P. 504

⁴⁶ **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006. – P. 567.

⁴⁷ **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I – V*, Frankfurt/M: Suhrkamp (*Nacktheit und Scham 1988, Intimität 1990, Obszönität und Gewalt 1993, Der Erotische Leib. 1997, Die Tatsachen des Lebens*, 2002).

„Smadzeņojošais cilvēks ir atsvešināts [...] kad viņš domā, ka viņš aptver realitāti, tad patiesībā to aptver vienīgi viņa smadzeniskā patība, bet viņš pats, veselais cilvēks, viņa acis, rokas, sirds, vēders neaptver neko – faktiski viņš neņem dalību pārdzīvojumā, ko pats uzskata par savu.”
(Ē. Fromms, *Psihoanalīze un dzenbudisms*)

1. MIESISKĀS PATĪBAS ĢENEALOĢIJA. TEORĒTISKAS NOSTĀDNES

Filosofijā viens no būtiskākajiem ir jautājums par cilvēku. Gandrīz visa kontinentālās filosofijas tradīcija tādā vai citādā veidā šķetina cilvēkbūšanas Ariadnes pavedienu, cenšoties atrisināt jautājumu par cilvēka specifisko būšanu pasaulē, atsedzot dzīvespasaules horizontu, kā tas atklājas mūsu sapratnei. Šķiet, sākotnēji filosofijas uzdevums ir plašāks – tās mērķis vēsturiski ir bijis atklāt vairāk vai mazāk objektīvu pasaules skatījuma ainu, pilnīgi atrisinot būšanas mīklu; tomēr šobrīd, kad lielāko daļu filosofijas problēmu pārņēmušas eksaktās zinātnes, kuru uzdevums ir pragmatiski izskaidrot lietu savstarpējos stāvokļus, jautājums par cilvēku filosofijā ir kļuvis vēl jo nozīmīgāks. Proti, lai arī eksaktās zinātnes pretendē izskaidrot objektīvo realitāti, tās atziņas visbiežāk ir atrautas no cilvēka subjektīvās dzīvespasaules pieredzējuma, līdz ar to filosofijas virsuzdevums, balansējot uz heidegeriskā ‘bezdibeņa’⁴⁸ malas, ir apzināt cilvēka subjektīvās dzīvespasaules robežas, tebūšanas vilinājumu un mieles.

Šis uzdevums nebūt nav vienkāršs – brīžiem šķiet, ka tebūšanas mīkla ir labirints bez vārtiem un Ariadnes pavediens veltīgi vijas bezgalībā. Tomēr, apzinoties, ka filosofija jau izsenis tiekusi aprakstīt neaprakstāmo, jau sākot ar Platona „nerakstīto mācību” un beidzot ar mūsdienu autoru centieniem ētikas problemātikas kontekstā konceptualizēt nepieciešamo ‘*perplexity*’⁴⁹, ar ko sastopamies pasaulē, šo labirintu iespējams skatīt kā tādu, kas paredz dažādas nezināmā aprakstīšanas iespējas, proti, kā labirintu ar daudz un dažādiem vārtiem un izstaigāšanas iespējām.

⁴⁸ Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* (1929), Verlag von Friedrich Cohen im Bonn, 1931.

⁴⁹ Skat., Desmond W., *Ethics and the Between*, New York: SUNY, 2001. P. 17. – 19., 52. – 55.

Šo vārdu uzdevums ir norādīt uz nozīmīgām vispārējām pārmaiņām filosofiskajā domā, kas ir pamatā šajā disertācijā aplūkojamajai problēmai. Proti, no vienas puses, iezīmējama plaši pazīstamā pāreja no vienas, vispārējas, universālas kārtības meklējumiem uz nosacīti postmodernu pluralitāti, kas piesaka sevi ar jebkādas universalitātes izpostīšanu un filosofijā pārtop dažādu ‘kārtību’ un vērtību paradigmu jeb ‘diskursu’ deskripcijās, taču vēlāk tiek apšaubīta, pamatojoties uz šo ‘diskursu’ šķietamu balstīšanos ‘tukšumā’⁵⁰. Taču, no otras puses, jāatzīmē, ka šķietamajā būtības bezdibēnī, ko dažādie dzīvespasaules ‘diskursi’ pārklāj kā mitri plāksteri, mūsdienu autori uzdrošinās iezīmēt jaunu, iepriekšējās filosofēšanas metodes apvienojošu stratēģiju – pāreju (un vienlaikus atgriešanos) pie meklējumiem pēc ‘mijkrēslī aplēptās kārtības’ (Minevras pūce izlido krēslā!⁵¹), pēc būtības, kas atrodas ‘starp’, kas balansē uz neizzināmā bezdibeņa robežas, apzinoties, ka tieši šis bezdibenis ir tas, kas sniedz pamatu būtīgajam un izmērāmajam. Kā viens no šiem autoriem noteikti minams ir Bernhards Valdenfelzs. Darba „Kārtības mijkrēslī” ievadā viņš raksta: „Kā leģendā par Midasu, viss nekavējoties pārvēršas valodas zeltā, vai līdzīgā veidā – apziņas zeltā – valūtas veids šeit nav būtisks.”⁵² Ar šo salīdzinājumu viņš norāda uz ‘sakārtošanas’ jeb strukturēšanas procesu, kas visu pārvērš par to, kas kārtības vārdā tam nepieciešams – t.i., piemēram, skatot pasauli caur ‘apziņas’ prizmu, atklājas apziņas kārtība, savukārt aplūkojot to caur valodas vispārīgo prizmu, pasaule atklājas kā ‘valodiska’⁵³.

Tāpēc jāņem vērā, ka bez ‘nesakārtotā’ visas šīs dažādās, gandrīz pašformējošās kārtības var radīt un rada dažādu racionalitāšu un universalitāšu sajukumu. To varētu uzskatīt par poststrukturālisma un konstruktīvisma kritiku, taču jāņem vērā, ka viņa ieteikums nebūt nav atgriezties pie vienas patiesības vai būtības meklējumiem, bet gan

⁵⁰ Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100. – 121.

⁵¹ **Hegel G. W. F.** *The Philosophy of Right* (1821), Translated by S. Dyde, Kitchener: Batoche Books, 2001. P. 20.

⁵² „As in the Midas legend, everything seems to be changed immediately into the gold of language, or likewise into the gold of consciousness – the type of currency makes no difference.”// **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 3

⁵³ Sk., tulkotāja ievadā. **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press.

apzināt un izzināt dažādās kārtības, izgaismojot tās nerakstītās, neaprakstāmās mācības gaismā.

Tātad tur, kur netiek ņemts vērā ‘neaprakstāmais’, kārtības *uzplaukst kā sēnes pēc lietus*, un lai apturētu to centienus vispārināt nevispārināmo un pietuvotos ‘nepasakāmajam’, jāapzina dažāda un diferencētais diskursu *mudžekļa* stāvoklis.

Lai skaidrinātu iepriekš teikto, noderīgs ir Valdenfelza komentārs: „Katra tieša pieeja un jebkurš agresīvs diskurss draud nekavējoties nogremdēt jebkuras kārtības mijkrēslī nedabiskā gaismā, vai vienkārši izdzīt to. Šis nepatīkamais stāvoklis liek mums izmantot apkārtceļus. Mītiskas interpretācijas, pirmsvēsturiskas hipotēzes, paleonoloģiskus atklājumus, literāras mīklas, pieredzes piezīmes, kosmogoniskas metaforas, novirzītas sarunu un darbību kategorijas – tās visas turpmākajās lapās tiks heuristiski attēlotas, jo tās mūs dažādos veidos vedina uz sliksni, kas kaut ko ļauj nojaust un ieskicē kā sakārtojamo”⁵⁴

Šķiet, ka pietuvošanos ‘neaprakstāmajam’ var raksturot kā funkciju krustošanās punkta meklējumus ar iterācijas metodes palīdzību – precīzu krustošanās punktu noteikt nav iespējams, taču noteikta metodiska pieeja ļauj pietuvoties šim nenosakāmajam punktam, tādējādi definējot funkciju grafikus – līdzīgi kā to veic hermeneitiskā metode, atsedzot jēgas horizontus⁵⁵. Tātad tas vienlaikus ir diskursu analīzes, konstruktīvisma un poststrukturālisma kritika, un tajā pašā laikā arī tās jauns pamatojums.

Vispārinot iepriekš aprakstīto pārejas procesu cilvēka tapšanas ietvarā, varam nosacīti izšķirt 4 soļus, kas iezīmē cilvēka paštapšanu un sevis meklējumus:

1. solis – *izkāpšana* no ‘dabiskās kārtības’ un sastapšanās ar bezdibeni;

⁵⁴ „Every direct approach and every aggressive discourse runs the danger of immediately immersing the twilight of any order in an artificial light or of merely exorcizing it. This predicament compels us to use detours. Mythical interpretations, prehistoric hypotheses, paleontological finds, literary riddles, sketches from experience, cosmogonic metaphors, divergent categories of conversation and action – all these will be presented heuristically in the following pages since they lead us in various ways to the threshold where something is hinted at and delineated as to-be-ordered.”// **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 4

⁵⁵ Sk., piemēram, **Gadamer H. G.** *Patiesība un metode*, Rīga: Jumava, 1999. – 508. lpp.

2. solis – racionalitātes (vai drīzāk dažādu, *vieno* meklējošu racionalitāšu) *dzemdināšana*;

3. solis – *pamata* zudums, racionalitātes ‘izšķīšana’ racionalitātēs jeb diskursos;

4. solis – atpakaļ pie bezdibeņa, tuvošanās ‘neizdibināmajam’ (virzoties caur diskursu *mudžekli*);

1. un 2. soli Valdenfelzs iezīmē kontekstā ar I. Kanta analīzi darbā „Cilvēku vēstures nojaušamais sākums”⁵⁶. 1. solis, jeb ‘iziešana no dabiskās kārtības’ apzīmē cilvēka atšķirību no dzīvnieka – tā ir nevis iznākšana no haosa, bet gan iznākšana no vienas, noteiktas kārtības, kas paredz noteiktu, determinētu dzīvojumu. Cilvēks ‘iznāk’ no dabas un nostājas iespējamību bezdibeņa priekšā – viņš sastopas ar brīvību, taču nezina, kā ar to rīkoties. 2. solis ir racionalitātes jeb racionalitāšu *radīšana* jaunā ‘tukšuma’ priekšā. Tātad tas, kas ir pirms racionālās kārtības nav haoss, tā ir stingrā kārtība, kas *uzspieta* visām dzīvajām būtnēm. Tikai ‘izkrītot’ no šīs kārtības, cilvēks sastop *bezdibeni*, kas savukārt liek viņam meklēt kārtību. 2. solī šī kārtība tiek radīta (lai arī iespējams argumentēt, ka tas nekad nav līdz galam pabeigts process, bet drīzāk *pašdestruējošs* un *jaunradošs* process, jo zināšanu gūšanas process neapstājas), un tādējādi pakļautība dabai pārvēršas par dabas pakļaušanu⁵⁷, kas saistīti arī ar centieniem noklusināt un apslēpt cilvēka būšanu iezīmējošo *iespējamības bezdibeni*. Kants šo soli saskata kā pēdējo, vēl nepabeigto procesu, kam jānoslēdzas ar pilnīgu racionalitātes uzvaru, mieru virs zemes⁵⁸ un apjēgsmi par cilvēku kā dabas patieso mērķi. Šai ziņā Kanta domāšana sakrīt ar valdošo laikmetu – apgaismību kā ‘prāta kundzības’ laiku.

⁵⁶ Sk. Kants I. *Cilvēku vēstures nojaušamais sākums*. // **Kants, I.** *Kas ir apgaismība?* No vācu val. tulk., Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, lpp. 36. – 41., Sk. arī: Kant I. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. // Berlinische Monatsschrift (January 1786). P. 1-27. [Ak. 8:109-23] (“*Conjectural Beginning of Human History*.” Translated by Ted Humphrey in Immanuel Kant: Perpetual Peace and Other Essays (Indianapolis: Hackett, 1983), pp. 49-59.) Valdenfelza „Order in the Twilight” angļu tulkojumā nosaukums minēts „Reflections on the Presumed Beginning of the Human Race”.

⁵⁷ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 5-7

⁵⁸ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 5-7

3. solis izriet no 19. gadsimta laikmeta gara. To iezīmē Frīdrihs Nīče, konstatējot Dieva nāvi: „Dievs ir miris. Dievs paliek miris. Un mēs esam viņu nogalinājuši!”⁵⁹. Meklējumi pēc *vienā* apsīkst, un tā vietā stājas daudz un dažādas *racionalitātes* vai iedomātas *racionalitātes*. Par šo posmu cilvēces vēsturē šī darba ietvaros tiks spriests plašāk, tāpēc šobrīd jāizlīdzas vien ar piezīmi, ka nozīmīgs šai ziņā ir Nīčes apgalvojums, tieši cilvēks pats ir tas, kurš nogalinājis savu Dievu, kas atklāj šo procesu kā būtisku līdzšinējās cilvēces paštapšanas daļu.

Visbeidzot 4. solis, kas iezīmē šobrīd filosofiskajā domā vērojamu tendenci, vedina ‘atpakaļ pie bezdibeņa’. Var teikt, ka šis solis patlaban ir tikai ‘teorētiska spekulācija’, jo konceptualizē nevis notikušu vēsturisku procesu, bet gan iespējamu virzienu, kur cilvēkam meklēt savas būšanas nosacījumu jaunu pamatojumu. Šis solis arī raksturo teorētisku virzienu filosofijā, kas iepriekšējo trīs soļu analīzes kontekstā secina, ka pastāv nepieciešamība doties atpakaļ pie ‘neaprakstāmā’, pie ‘haosa’, pie esošā, ko agrāk aizsedza ‘logos’, bet šobrīd aizsedz ‘vārdi’ jeb diskursu *plāksteri*. Šķiet, šis 4. solis tik tiešām ir ‘nerakstītā mācība’, jo tā vēsturiska realizēšanās nešķiet tuvākajā laikā iespējama⁶⁰. Un tomēr uz atgriešanos ‘pie bezdibeņa’ mūsdienu kontinentālajā filosofijā dažādos veidos aicina daudzi autori. Uz to vedina jau Edmunds Huserls, kurš ar aicinājumu ‘atpakaļ pie lietām’, tā vietā lai apdomātu ‘vienkārši vārdus’, uzsāk veselu fenomenoloģisko kustību (kuru savā ziņā turpina arī Bernhards Valdenfelzs, it īpaši kontekstā ar šo aicinājumu) un Martins Heidegers, kurš cilvēku ontoloģiski pozicionē bezdibeņa malā⁶¹, atklājot šī aicinājuma eksistenciālo dimensiju. Heidegera ietekmē šī ‘uz bezdibeņa malas’ stāvokli antropoloģiski aplūko arī Makss Šēlers, aprakstot cilvēka dispozīciju *starp* dabu un kultūru⁶². Protams, katra autora pozīcija ir atšķirīga, piemēram, Maksa Šēlera darbā „Cilvēka novietojums kosmosā” redzam, ka ‘neaprakstāmais’ meklējams tieši atslēgvārdā ‘starp’, ko vēlāk patapina arī

⁵⁹ „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ (Fröhliche Wissenschaft, Aph.125 – *Der tolle Mensch*)

⁶⁰ Iespējams tas saistīts arī ar mūsdienu sabiedrības individuālismu, un 4.soļa notikšanu pamanīsim tikai kā jau notikušu faktu, ko ilgākā laika posmā cilvēki veikuši individuāli.

⁶¹ **Heidegger M.** *Was ist Metaphysik?* (1929), Verlag von Friedrich Cohen im Bonn, 1931.

⁶² **Šēlers M.** *Cilvēka novietojums kosmosā*. No vācu val. tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2008. – 144.lpp.

citi autori⁶³, taču šī aplūkojuma uzdevums nav iedziļināties katrā atsevišķajā koncepcijā, bet gan norādīt uz tendenci.

Filosofs, kura koncepcija aplūkojama plašāk, ir Frīdrihs Nīče, jo viņa filosofijā pamanām iezīmēto soļu līdzīgu ģeoloģisku analīzi, kā arī iezīmētu ceļu, kā šos soļus veikt atsevišķam indivīdam pašpārveides un paštapšanas procesā. Proti, Nīče atklāj, ka cilvēka antropoloģiskā tapšana ir arī individualizējama, proti, attiecas ne tikai uz vēsturisku procesu, bet arī ikviena cilvēka dzīvespasaules vērsumu. F. V. Nīče nosauc cilvēku nosauc gan par ‘nenoteikto dzīvnieku’⁶⁴, gan arī par ‘kaut ko, kas ir jāpārvar’⁶⁵.

Tātad šeit sastopamas divas atšķirīgas cilvēka jēdziena koncepcijas, kas katra attiecas uz citu antropoloģisko posmu un ‘cilvēkbūšanas’ dimensiju. Var teikt, ka cilvēks kā ‘nenoteikts dzīvnieks’ iezīmē cilvēka sastapšanos ar bezdibeni – savā ziņā ar šo konceptu saskaņojas arī Nīčes apsvērumi darbā „Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara”, kur Nīče apcer *dionīsiskā* un *apolloniskā* principa savstarpējo saistību. *Dionīsiskais* reprezentē ‘būšanas un bezgalīgo iespēju bezdibeni’ ar ko sastapies ‘nenoteiktais dzīvnieks’, savukārt *apolloniskais* reprezentē 2. cilvēces soli – racionalitātes meklējumus. Valdenfelzs uzsver šo meklējumu iekšējo problēmu: „Vai „nenoteiktajam dzīvniekam” tiešām var izdoties pacelt sevi augstākā līmenī ar prāta palīdzību, vai arī tam vienmēr paliks iespējamību dzelonis, ko ar prātu nav iespējams iznīcināt?”⁶⁶

Šķiet, Nīče vismaz daļēji atbild uz šo jautājumu, pozicionējot cilvēku kā „kaut ko tādu, kas jāpārvar” – tā norādot vismaz kristīgās ‘racionalitātes’ negatīvās sekas uz ‘nenoteiktā dzīvnieka’ tebūšanas nosacījumiem. Kā ‘radījums un radītājs’ *nenoteiktais dzīvnieks* ir radījis kristietisko kultūru, kas savukārt, paverdzinot dabu (kā iepriekš minēts, tas ir viens no 2. soļa mērķiem), paverdzina arī *nenoteiktību* pašā dzīvniekā. Jāņem vērā, ka tas cilvēkam ir bijis iespējams, pateicoties *sokratiskajam* principam – spējai aiz šķietamas objektivitātes maskas apslāpēt *apolloniskā* un *dionīsiskā* mūžīgo

⁶³ **Desmond W.** *Ethics and the Between*, SUNY, 2001.

⁶⁴ Par nenoteikto dzīvnieku sk.: JGB. VII, 225. **Nietzsche F.** KSA, Bd. 5. S. 161.

⁶⁵ Par pārvarēšanu sk.: ZA. Vorrede. 3. **Nietzsche F.** KSA. Bd. 4. S. 14.

⁶⁶ „Can the „indeterminate animal” really succeed in determining itself on a higher level by the use of reason, or does there remain a thorn of possibilities that no reason can take away?” // **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 6

saspēli, proti, varas un varētgrības vietā ieceļot 'es' (*ego*)⁶⁷ kontroli, jeb objektivizējošo funkciju, kas attiecīgi paverdzina 'nenoteiktību', radot šķietamu 'noteiktību' un tā atsvešinot sevi (cilvēku) no dabas.

Turpmāk Nīče definē moderno cilvēku kā 'kaut ko, kas jāpārvar' – caur vērtību pārvērtēšanu vedinot atpakaļ pie *nenoteiktības*, pie pašpārvarējuma, kas vienlaikus ir sevis iepazīšana no jauna. Pateiktā kontekstā nav pārsteidzoši, ka „Tā runāja Zaratustra” kā pēdējais pārveides posms cilvēka paštapšanā ir minēts 'bērns'⁶⁸ – mūžīgi radošais cilvēka potenciāls ļauj cilvēkam, kas vienlaikus ir radītājs un radītājs (dihotomija, kas arī iezīmē cilvēka 'starpbūšanu'), radīt tebūšanas nosacījumus, un arī tos graut; tāpat šī īpašība vienlaikus ir 'pie vainas' racionalitātes *karkasa* izveidošanai, taču arī ļauj sagraut tā ierobežojumus, vēlreiz skatam paverot bezgalīgu iespējamību horizontu. Citiem vārdiem sakot – 'bezdibenis' vai 'starpbūšana' ir kaut kas, ko ne ar kādu racionalitāti iznīcināt nav iespējams, jo tas pieder pašai cilvēka būtībai. Nozīmīgi arī atzīmēt, ka tieši Nīčes domā skaidri atspoguļojas arī 3. un 4. solis kā nepieciešama cilvēka būšanas sastāvdaļa. Kā jau iepriekš norādīts, 3. soli Rietumu filosofiskajā domā viens no pirmajiem iezīmē tieši Nīčes veiktais Dieva nāves konstatējums⁶⁹, savukārt 4. soli iezīmē iepriekš aplūkoti cilvēka kā 'kaut kas jāpārvar' un cilvēka kā 'nenoteikta dzīvnieka'⁷⁰ definējumi. 'Pārvarot sevi', cilvēkam it kā jāatgriežas savā 'nenoteiktībā', (kas, starp citu, saskan arī ar mūžīgās atgriešanās ideju Nīčes darbos).

Starpbūšanas meklējumi, cilvēkbūšanas potenciālu atainojošā 'bezdibeņa' atkalatklāšana un pietuvošanās 'neapprakstāmajam' tāpat vienlaikus ir antropoloģiska un individuālētiska problemātika, t.i., šie centieni attiecināmi gan uz cilvēces izpēti, gan arī uz indivīda pašizpēti un paštapšanas procesu. Iespējamās dažādas stratēģijas, kā risināt iepriekš aprakstīto pietuvošanos „neapprakstāmajam”, tajā pašā laikā

⁶⁷ Par *sokratiskā* un 'ego' principu iespējamo saistību skat. apakšnodaļā 1.4.

⁶⁸ Skat. Nīče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga, Zvaigzne ABC, 2007, 22. – 25. lpp.

⁶⁹ Lai arī Nīče, protams, nav pirmais, kas konstatē Dieva nāvi, un pirms viņa to veicis jau Hēgelis, tomēr viņš šai ziņā ir vispazīstamākais un plaši veicis šī konstatējuma analīzi.

⁷⁰ Jāpiezīmē, ka it kā Turpinot Nīčes iebildumu darvinismam Valdenfelzs norāda arī uz 'nenoteiktā dzīvnieka' principa empīrisku sakrītību ar paleontoloģijas atklājumiem. Par to plašāk skat. Waldenfels B. *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press. P. 7.-9.

neaizmirstot par dažādo diskursu analīzi, t.i., cilvēka eksistenciāli hermeneitisko tebūšanas nosacījumu izpratni.

Te jāpiebilst, ka iepriekš aprakstītie četri antropoloģiskie soļi atbilst arī pētījumu vēsturiskajai gaitai ķermeņa un miesas problemātikas kontekstā filosofijas vēsturē. Proti, pirmais solis attiecas uz filosofijas rašanos Rietumu sabiedrībā kopumā un pirmajiem racionalitātes meklējumiem, otrs – uz duālisma galīgu iedibināšanu un prāta dzīves cildinājumu jauno laiku un apgaismības filosofijas ietvarā, trešais uz romantisma, strukturālisma u.c. modernisma un postmodernisma laika filosofiskajiem meklējumiem, kuros ietilpst arī ķermeņa atkalatklāšana filosofijā un vēsturē kopumā, kā arī dažādas ķermeņa konstruēšanas un diskursīvas pozicionēšanas teorijas un ceturtais uz mūsdienu atgriešanos pie ‘neaprakstāmā’ un meklējumiem ‘samierināt’ vienību ar daudzējādību, sevišķi ‘miesiskās patības’ kontekstā.

Šajā disertācijā kā centrālais izvirzīts *miesas* jēdziens, ar kura palīdzību iespējams arī meklēt vienotu pamatu vēsturiskajām ķermeņa konstrukcijām, un, kas līdz ar to visveiksmīgāk lietojams cilvēka problēmas risināšanā. Kā norāda Valdenfelzs darba „Miesiskā patība. Lekcijas miesas fenomenoloģijā” priekšvārdā, *miesa* nav vienkārši kāds speciālfenomens: „Drīzāk *miesa* ir pamatfenomens, tātad fenomens, kas vienmēr jau ir līdzdalīgs citu fenomenu konstituēšanā.”⁷¹ Gluži kā ‘valoda’ un ‘laiks’, tas ir fenomens, kas aptver gandrīz visu cilvēcisko būšanu. *Miesas* jēdziens tātad norāda uz to, kas ‘cilvēks ir’⁷², konkretizējot cilvēka kā *nenoteikta dzīvnieka* izpratni. Jāatzīmē, ka Valdenfelzs darbā „Kārtības mijkrēslī” norāda, ka cilvēka kā *nenoteikta dzīvnieka* statuss nav jāuzskata par kaut ko tādu, pie kā cilvēks laika gaitā ‘pamazām’ būtu ticis lineāras evolūcijas gaitā, jo arī paleontoloģiskie izrakumi drīzāk liecina par cilvēka kā sugas sākotnēju ‘nenoteiktību’, t.i., jau iepriekš dotu cilvēcību⁷³, kas parādās

⁷¹ „Vielmehr stellt der Leib ein Grundphänomen dar, das heißt ein Phänomen, das and der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist.”// **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 9

⁷² **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. – S. 402.

⁷³ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 7. – 9.

līdz ar cilvēku – cilvēks ir, kad ir *nenoteiktība*, jeb *novirze* no dabas diktāta, nevis pakāpeniski attālinās no tā.

Šīs atziņas mērķis gan nav pretendēt uz vēsturisko patiesību, bet gan norādīt uz cilvēkbūšanai vispārēji raksturīgu iezīmi „būt *nenoteiktam dzīvniekam*”, proti, tam, kas jau sākotnēji ir cilvēks (gan individuāli, gan arī sociālā kontekstā) piemīt *nenoteikta dzīvnieka* statuss. Citiem vārdiem sakot, cilvēka būšanu raksturo atrašanās ‘iespējamību bezdibeņa priekšā’. Tātad *miesas* jēdziens attiecas nevis uz kaut ko ‘dzīvniecisku’ cilvēkā, kā par to dažkārt ir pierasts domāt, bet gan uz cilvēka kā *nenoteiktā dzīvnieka* specifisko iedabu. *Miesa* ir ‘daba, kas esi tu pats’⁷⁴, taču ar to saprotama cilvēciskā iedaba, nevis abstrakta ‘daba’, kā ‘pirmskārtības esoša kārtība’⁷⁵. Tātad *miesa* attiecināma uz stāvokli, ko cilvēks piedzīvo jau esot ‘bezdibeņa malā’, nevis tam iepriekšējo stāvokli, un tātad caur ‘atgriešanos pie *miesas*’ būtu iespējams risināt arī iepriekš aprakstītā ceturtā soļa uzstādīto aicinājumu, konceptualizējot *miesiskās patības* ētiku.

Taču *miesa*, gluži kā cilvēka būšanas iespējamību bezdibenis viegli neatklājas un turas drīzāk būšanas mijkrēslī, iezīmējot neskaidras cilvēka būšanas ‘teritoriālās’ jeb ontoloģiskās robežas, atklājoties pārdzīvojumos, kas iezīmē ‘sliksni’ (*Schwelle*), jeb pārejas vietu⁷⁶. Metaforiski var teikt, ka, lai to saskatītu, jāskatās ar perifēro redzi un jāizvairās no centieniem ietvert *miesas* atklāšanos ‘fiksētā’ vai objektīvā ‘skatienā’.

Tātad *miesa* ir robežjēdziens tādā nozīmē, ka tā atrodas uz saprašanas ‘robežas’ – tā ir ‘neapraķstāmais’, taču tajā pašā laikā jēdziens *miesa*, ietver visu cilvēciskās tebūšanas spektru, vienlaikus gan iesniedzoties visintīmākajos individuālajos pārdzīvojumos, gan arī aptverot cilvēka dispozīciju pasaulē vispār – līdz ar to caur tā prizmu iespējams risināt gan plašus filosofiskās antropoloģijas jautājumus, gan arī psihoanalītiskus un individuālētiskus jautājumus.

⁷⁴ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. – S.21.

⁷⁵ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P.6.

⁷⁶ Par ‘sliksņa’ pieredzējumiem. **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P.10. – 13.

Turklāt, lai apzinātu arī eksistenciāli hermeneitiskos aspektus, jēdziens *miesa* var tikt iesaistīts jēdzienu pāri *miesa/ķermenis*, līdz ar to plašākā kontekstā izvēršot Nīces minēto ‘cilvēks kā radījums un radītājs’, nosacīti attiecinot *miesas* jēdzienu uz cilvēka ‘kā radījuma’ sfēru, un *ķermeņa* jēdzienu uz cilvēka ‘kā radītāja’ sfēru, vienlaikus norādot uz šo konceptu dziļo savienību cilvēka būtībā. Šāda sasaiste nepieciešama arī tāpēc, ka *ķermeņa* vēstures izpētei plaši pārmesta ir trešā antropoloģiskā soļa attēlotā ‘izšķīšana’ vēsturiskumā, plurālismā un diskursos.

Filips Zarazins raksta: „*Ķermenis nav pats sev identiska bioloģiska ens naturale*, kas tātad nozīmē, ka *miesas* hermeneitikai iztrūkst pirms jebkura diskursa fiksējams izejas punkts”⁷⁷ Jāņem vērā, ka šai gadījumā Zarazins nelieto *miesas* jēdzienu tieši tāpat, kā tas lietots šai disertācijā, tāpēc šajā citātā vārdu ‘*miesa*’ drīzāk būtu jāaizstāj ar vārdu ‘*ķermenis*’, lai darītu to saprotamāku. Tātad *ķermeņa* hermenētikai tiek pārmests, ka tai pietrūkst fiksējamība. Kas vispār ir īsts, ja viss ir vēsturisks?

Šādu fiksējamību, lai arī *nenoteiktā dzīvnieka* nozīmē, bet tomēr ‘konkrētu’ fiksējamību (ārpusdiskursivitātes nozīmē) pieļauj *miesas* jēdziens, vedinot ‘atgriezties pie *miesas*’ un nebaidīties ieskatīties būtības bezdibenī. Attiecīgi *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu savijumā iespējams izvērst *miesiskās patības genealogiju*, proti, *miesas vēsturiskumu*, nevis atraujot šo vēsturiskumu no fiksējamās, filosofiski antropoloģiskas cilvēka izpratnes, bet stingri fiksējot to ‘nefiksējamajā’, bet konkretizējamajā *miesiskā* sfērā.

Iepriekš teiktajam, protams, nepieciešams plašāks skaidrojums, tāpēc šīs nodaļas tālākajā izklāstā 4 apakšnodaļās plašāk izvērsta *miesas* un *ķermeņa*, kā arī šos jēdzienus nepieciešami aptverošo jēdzienu analīze, kuras uzdevums ir skaidrot un konkretizēt šeit pieteikto *miesiskās patības* filosofisko jēgu, skaidrot *genealogijas* jēdziena nozīmi un *miesiskās patības genealogijas* iespējamību, kā arī iezīmēt *miesiskās patības genealogijas* teorētisko ietvaru. Šīs daļas pirmā nodaļa “*Ķermeņa atkalatklāšana vēsturē un filosofijā*” nozīme ir formāli ievadoša – tās uzdevums ir kontekstualizēt

⁷⁷ „*Der Körper ist kein mit sich selbst identisches biologisches ens naturale, das bedeutet, mit anderen Worten, dass ein vor aller Diskursivität fixierbarer Ausgangspunkt für eine Hermeneutik des Leibes fehlt.*” // Sarasin Ph. „Mapping the body.” *Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“* // Sarasin Ph., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S.110.

miesiskās patības ģealoģijas pētījumu plašākas nozares ietvarā un atklāt ķermeņa kā filosofiskās izpētes priekšmeta parādīšanos filosofiskajā domā. Savukārt otrajā, trešajā un ceturtajā nodaļā izklāstīts šī darba teorētiskais pamats – to uzdevums ir definēt un aprakstīt centrālos darba jēdzienus, galvenokārt skaidrojot darba virsrakstā ietvertos jēdzienisko uzstādījumus.

1.1 Ķermeņa atkalatklāšana vēstures un filosofijas zinātnē

20. gadsimtā vēstures un filosofijas zinātnē aktualitāti gūst cilvēka ķermenis⁷⁸ – tas iespējams, tikai pateicoties izpratnes izmaiņām, kas lauž iepriekšējo priekšstatu par ķermeni kā dabaszinātņu un humanitāro zinātņu robežjēdzienu⁷⁹.

Pastāvot priekšstatam par ķermeņa jēdzienu kā dabaszinātņu un humanitāro zinātņu robežjēdzienu, uz ķermeni nevarēja attiecināt vēsturiskumu. Tikai šim priekšstatam mainoties, kļūst iespējama vēsturiska ķermeņa izpratne. Protams, varētu rakstīt darbus par to, kā mainījusies ‘izpratne par ķermeni’, taču tie būtu tikai pārskati par ‘zinātnes atklājumu vēsturi’, nevis pētījumi ķermeņa vēsturiskumā, jo ķermeņa izpratnes izmaiņas korelētu ciešā saistībā ar zinātnes izpratnes izmaiņām, kas līdz ar to paredz priekšstatu, kur 1) ķermenis ir statisks, mainās tikai ‘apgūtais zināšanu daudzums’ par to, un 2) ķermenis var tikt pētīts tikai kā ‘objektīva realitāte’, tātad iespējama ‘pareiza’ un ‘nepareiza’ tā izpratne un 3) vēsturiskā izpratne par ķermeni nepieciešami ir ‘nepareizā’, un par ‘pareizu’ aizvien tiek uzskatīta aktuālā ķermeņa izpratne.

Tomass Lakvērs darbā „Orgasms, paaudze un reprodūktīvās bioloģijas politika”⁸⁰ attiecībā uz ķermeņa vēsturisko inscenējumu raksta: „Tā vietā, lai veidotos zinātnes atklājumu rezultātā, jauni ķermeņa attēlošanas un interpretēšanas veidi,

⁷⁸ Iestrādne veidojas jau no 19. gadsimta. Sk.: Sarasin Ph. „Mapping the body.” *Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“* // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100. – 121.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Laqueur Th. *Orgasm, Generation and Politics of Reproductive Biology*. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Ed.by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, P. 1. – 41.

manuprāt, bija jauni attēlošanas un pat sociālās realitātes konstituēšanas ceļi.”⁸¹ Viņš argumentē, ka bieži vien transformācijas priekšstats par ķermeni un ķermenisko prakšu izmaiņas notiek, ‘pirms’ tam ir izveidojies zinātnisks pamats, un tikai pēc tam, kad sabiedrībā ir radies ‘pieprasījums’ pēc noteiktas ķermeņa izpratnes, to mēģina pamatot arī zinātniski. Līdzīgs priekšspriedums ir pamatā arī citu ķermeņa vēsturiskumu pētošo autoru darbos, un tas ļauj pievērsties ķermeņa vēsturiskajai un filosofiskajai dimensijai, proti, analizēt diskursus, kas ir pamatā tādai vai citā dai laikmetiskai ķermeņa izpratnei, inscenējumam un praksēm.

Jāpiebilst, ka īpaši nozīmīgi tas ir modernās un mūsdienu ķermeņa izpratnes kontekstā, kur zinātnes un priekšstatu robežas bieži ir neskaidras. Ķermenis zaudē ‘dabas objekta’ statusu, kļūst tematizējams, un dabaszinātne līdz ar tās priekšstatu par ķermeni var tikt analizēta kā diskurss, kas zināmā mērā formē valdošos priekšstatus par ķermenisko. Šī atziņa ir ļoti nozīmīga, ne tikai ķermeņa vēstures izpētē, bet arī raksturojot cilvēka situāciju pasaulē kopumā – tā parādās jau Maksa Vēbera darbos, savukārt tās pretinieks (un vienlaikus arī viens no vēsturiskuma pamatlicējiem) ir Karls Markss, kurš, apvēršot ‘idejas’ un ‘matērijas’ attiecības, postulē ‘bāzi’ (sociālekonomiskās attiecības u. tml.) kā primāras ‘virsbūvei’ (filosofiskajām, garīgajām struktūrām u. tml.). Viņa idejas sniedz pamatu vēsturiskai parādību izpētei, bet tai pašā laikā tām jāpārdzīvo transformācija, kuras rezultāts ir sava veida ‘sintēze’ – diskursu analīze⁸², jo, lai arī daudzos gadījumos ķermeņa vēsturiskajā izpratnē primārā loma ir kāda ideāltipa iestrādnei sabiedrībā, jebkuram diskursam piemīt dualitāte – tas ir iedarbīgs, un tajā pašā laikā, tas tiek ‘darbināts’, turklāt tā ‘darbinātāji’ ir visdažādākie sociālekonomiskie, idejiskie, politiskie u. c. faktori. Tātad, lai veidotos ķermeņa vēsturiskuma izpēte, ir pietiekami parādīt, ka ne vienmēr ķermeņa izpratnes veidošanā zinātniskie priekšstati ir primārie, taču tajā pašā laikā nav iespējams un vajadzīgs izslēgt to nozīmi.

⁸¹ „Instead of being consequence of increased scientific knowledge, new ways of representing and of interpreting the body were rather, suggest, new ways of representing and indeed of constituting social realities.”⁸¹Turpat – p. 4.

⁸² Proti, šai ziņā veidojas ironiska situācija, kurā Karls Markss postulē antitēzi ideālismam, savukārt ideālisma un materiālisma sintēzē veidojas diskursu analīze.

Filips Zarazins rakstā „Attēlojot ķermeni” Ķermeņa vēsture starp konstruktīvismu, politiku un „pieredzi”⁸³ norāda uz grūtībām, ar ko ķermeņa vēstures tematizēšana saskaras, izšķirot vairākas tai raksturīgās pieejas. Viena no pazīstamākajām pieejām ķermeņa tematizēšanā ir Mišela Fuko pārstāvētais konstruktīvisms, kam raksturīga ķermeņa pilnīga ‘vēsturiskošana’ – proti, ķermenis no vēstures un dabas robežjēdziena pārtop vēsturiskā konceptā, kam neatbilst neviens konkrēts dabas ķermenis objektīvajā realitātē, t.i., – ķermenis ‘izšķīst’ vēsturē. Šī metode gan ļauj analizēt ķermeņa izpratnes transformācijas, bet tai ir arī savi trūkumi.

Kontekstā ar Zarazina teikto, ka miesas hermeneitikai iztrūkst pirms jebkura diskursa fiksējams izejas punkts⁸⁴ kļūst neskaidrs, kas ir šis vēsturiski mainīgais ‘priekšmets’, jo to nav iespējams fiksēt. Zarazins savu viedokli balsta Mišela Fuko teiktajā rakstā „Nīče, ģenealoģija, vēsture”⁸⁵, kur Fuko norāda, ka nekas cilvēkā, arī ķermenis nav tik stingri noteikts (*fixe*), lai spētu saprast citus cilvēkus.⁸⁶ Viena no galvenajām problēmām, ko šāds konstruktīvisms, pēc Zarazina domām, rada ir ‘cita’ atpazīšanas un saprašanas neiespējamība, proti, viņaprāt, nav iespējams iedomāties, ka gadījumā, ja tiešām nekas nebūtu fiksēts (noteikts) un ķermeņi tik tiešām būtu pilnīgi atšķirīgi, vispār būtu iespējama jebkāda mēs-būšana, pat ja tā pastāv kā imaginārs priekšstats⁸⁷

Tātad ķermeņa tematizēšana filosofijā ir izgājusi caur vairākām fāzēm, kas kopumā atbilst arī filosofijas vispārējai vēsturiskās attīstības gaitai. Proti, duālisma

⁸³ Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100 – 121.

⁸⁴ „Der Körper ist kein mit sich selbst identisches biologisches *ens naturale*, das bedeutet, mit anderen Worten, dass ein vor aller Diskursivität fixierbarer Ausgangspunkt für eine Hermeneutik des Leibes fehlt.” // Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 110.

⁸⁵ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977) // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University press.

⁸⁶ Turpat.

⁸⁷ Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 111.

paradigmas ietvaros, kas Rietumu filosofijas vēsturē atbilst arī laikam, kad filosofijai ir svarīgi meklēt vienīgo patiesību un pamatot cilvēka racionalitāti, ‘ķermenis’ galvenokārt kalpo kā robežjēdziens, kas nošķir cilvēka dabu no tā vēstures, un tātad arī dabaszinātnes no humanitārajām zinātnēm.⁸⁸ Šādā formā ķermenis tiek aplūkots jau sākot ar jaunlaikiem, kad nozīmīgu lomu filosofijā iegūst mehāniskā pasaules aina un līdz ar to kļūst svarīgi izprast cilvēka un dabas attiecības gan vispārīgākā (cilvēks – pasaule) kontekstā, gan arī individuālā (apziņa – ķermenis) ietvarā un pozicionēt ‘dabu’ kā dvēseli ierobežojošu faktoru, tā stiprinot duālisma diskursu. Šo ķermeņa izpratnes aplūkojuma veidu vēl vairāk pastiprina apgaismības laikmeta mēģinājumi saprast cilvēciskās brīvības sfēru, pretstatot garīgo brīvību dabiskajai, ‘dzīvnieciskajai’ pastāvēšanai, kā arī pozitīvisma centieni zinātniski atsegt universālu un objektīvu patiesību.

Ap 20. gadsimta vidu šī situācija mainās – filosofija atvirzās no objektīvās realitātes izpētes sfēras, uzsverot subjektivitāti, vēsturiskumu un “es” nepastāvību, un līdz ar to arī ‘ķermenis’ iegūst vēsturiskumu. Nozīmīgākais šī virziena pārstāvis ir Mišels Fuko. Pazīstama ir viņa 1966.gadā paustā tēze “Lietu kārtības” noslēgumā: “Ja šie sakārtojumi pazustu, tā kā tie parādījās, ja kāds notikums [...] liktu tiem sabrukt, kā 18.gadsimta beigās izzuda klasiskās domas pamati, tad droši var apgalvot, ka cilvēks izzustu, kā portrets, kas zīmēts smiltīs jūras krastā”⁸⁹, kas atklāj diskursa ‘izšķīšanu’ vēsturē, līdz ar to iezīmējot arī ķermeņa vēsturiskuma konceptuālo formu, kas nepakļaujas fiksējamībai, kāda iepriekš piemītusi ‘ķermenim’ kā dabas un kultūras robežjēdzienam. Fenomenoloģija savukārt tikmēr ir subjektīvā, pirmsvēsturiskā ‘ķermeņa’ meklējumos, ‘pieredzes’ jēdziena ietvarā. Fenomenoloģijas un poststrukturālisma pieejas sākotnēji šķiet nesavienojamas, jo, lai arī Edmunds Huserls

⁸⁸ Sarasin Ph. „Mapping the body” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100. – 121.

⁸⁹ “If those arrangements were to disappear as they appeared, if some event [...] – were to cause them to crumble, as the ground of Classical thought did, at the end of the eighteenth century, then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea.” // **Foucault M.** *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Routledge Classics, 1989, P. 422.

konceptualizē 'komunikatīvās appasaules'⁹⁰ jēdzienu, kas ir nepieciešams intersubjektivitātes iespējas pamatošanā, dzīvespasaules horizonts un 'komunikatīvā appasaule' joprojām ir pamatā ārpus vēsturiskas parādības, un pat tur, kur vēsturiskums parādās (piemēram, Heidegera 'dzirdes' un 'redzes' kultūras kontekstā), tas netiek stingri piesaistīts 'ķermeņa' vai 'miesas' jēdzieniem. Līdz ar to neveidojas tieša saikne ar poststrukturālisma pieeju, kas varētu piešķirt konstruktīvajam 'ķermeņa' vēsturiskumam ontoloģisku pamatu un 'fiksējamību'. Taču šādas 'saiknes' iespējamība tomēr pastāv, kaut vai tāpēc, ka, lai arī fenomenoloģijā 'ķermenis' savā ziņā iezīmē robežu *starp* dabu un kultūru⁹¹, tas vairs nav robežjēdziens tādā nozīmē, kā tas ir iepriekš, proti, tā nav robeža, kur humanitārajām zinātnēm 'jāapstājas', problematizēta tiek pati šī cilvēka būtiskā *starp*būšana, dispozīcija 'starp' dabu un kultūru, kā arī tās subjektīvā pieredze⁹². Tieši šī iezīme ļauj fenomenoloģijai postulēt nosacītu ķermeņa 'fiksējamību', kas tajā pašā laikā pozicionējas cilvēka *nenteiktības* ietvarā.

Jāpiebilst arī tas, ka paralēli kontinentālās filosofijas pievēršanās 'ķermeņa' problēmai, aizvien lielāku lomu 'ķermenis' iegūst analītiskās filosofijas tradīcijā duālisma kritikas ietvaros. Šeit norisinās vēsturiskai ķermeņa analīzei pretējs process – ja Fuko un citu viņa pētniecības līniju turpinošo autoru filosofijā 'ķermenis' pozicionējas kultūras jēdziena robežās, tad analītiskajā filosofijā kultūras sfēru tiek mēģināts ietvert 'objektīvās zinātnes' jēdzienos, izmantojot redukcionisma pieeju. Proti, tiek atcelts duālisms, nevis pārvarot to (kā tas būs miesas fenomenoloģijas kontekstā)⁹³, bet reducējot subjektu kā 'objektīvās dabas' sastāvdaļu. 'Ķermenis' šajās koncepcijās fiksējams, taču, šķiet, ārpus 'ķermeniskā' nekas nepastāv un arī pats 'ķermeniskais' ir fragmentarizēts, līdz ar to jebkura subjekta vienība ir ilūzija. 'Cilvēks' tā kopumā tiek 'ķermenizēts' un 'vēsturiskais' – objektivizēts. Tātad (vispārīgā nozīmē), ja konstruktīvisms 'dabu' attēlo kā vēsturisku (individualizējamu, subjektīvu,

⁹⁰ **Huserls E.** Garīgās pasaules konstitūēšana.// *Fenomenoloģija*. Tulk. R.Kūlis, A.Dāboliņš. Rīga: AGB, 2002.

⁹¹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 246. – 260.

⁹² Skat. 1. nodaļas sākumā, kur jau apspriests, ka cilvēka 'daba' nav objektīvā daba, tāpēc pozīcija 'starp' un 'dabiskā' jēdziens kopumā nav objektīvās zinātnes priekšmets.

⁹³ Plašāk par šo tēmu apakšnodaļā "Miesiskās patības eksistenciālie aspekti".

diskursīvu), tad analītiskajā tradīcijā vēsture iegūst ‘dabiskumu’ (determinismu, objektivitāti un fiksējamību).

Visbeidzot fenomenoloģijā ir attīstījusies miesas fenomenoloģijas pozīcija, kas, atzīstot duālisma atcēlumu un fokusu no ‘apziņas’ pārvirzot uz ‘miesu’ (‘atpakaļ pie miesas’), tomēr saglabājot ‘miesas’ konkrētību un subjektivitāti, un tādā veidā pretojoties analītiskās filosofijas redukcioniskajai pieejai, šķiet, pieļauj dažādo ‘ķermeņa’ tematizēšanas pieeju apvienošanas iespējas. Fenomenoloģijā ‘ķermeņa’ tēmu uzsāk jau fenomenoloģijas pamatlicējs Edmunds Huserls, un īpašu uzmanību tai velta Moriss Merlo-Pontī, kura filosofijā ķermenis gūst centrālu lomu. Taču, lai būtu iespējama ķermeņa vēsturiskuma ‘fiksēšana’, jāizveidojas miesas fenomenoloģijai, kurā notiek fokusa novirze ‘no apziņas – uz miesu’. Proti, miesas/ķermeņa nošķīrums, kura filosofisko pamatu iestrādā jau Frīdrihs Nīče, piedāvā veidu, kā apvienot fenomenoloģisko un poststrukturālo pozīciju ķermeņa ‘tematizēšanā’, pārceļot cilvēka būtību ‘miesas’ ietvaros, un tādā veidā risinot gan intersubjektivitātes problēmu, gan arī ķermeņa vēsturiskuma problēmu. Mūsdienās miesas fenomenoloģijas virziena spilgtākie pārstāvji ir vācu filosofi Gernots Bēme un Bernhards Valdenfelzs.

Miesas jēdziens tātad nebūt nav jauns variants ‘ķermeņa’ kā robežjēdziena starp dabaszinātnēm un humanitārajām zinātnēm ieviešanā. Miesa pastāv ārpus zinātnes diskursa, kas savā pārvaldībā pārņēmis un objektivizējis ķermeni, miesa ir subjektīva, tai piemīt subjekta konkrētība, un tomēr tā atrodas pirms es-apziņas, tā ir vienmēr pirmsesoša, taču nekad nepastāv bez tās, jo es-apziņa savā ziņā ir tās nepieciešamais blakusprodukts. Nīčes darbos miesa atklājas kā „lielais prāts” līdzās „mazajam prātam”, jeb apziņai⁹⁴.

Gernots Bēme postulē sekojošu *miesas* jēdziena definīciju: “Miesa ir daba, kas esam mēs pašī”⁹⁵, pretstatot šai definīcijai izpratni par ķermeni kā, to, kas ir (vai ko iztēlojamies kā esošu) mūsu īpašumā. Tātad ‘*miesas*’ un ‘*ķermeņa*’ pretstats šajā

⁹⁴ “*Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist” nennest, ein kleines Werk- und Spiezeug deiner grossen Vernunft.*“// Nietzsche F. KSA 1999. Bd. 4, S.39

⁹⁵ Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S. 156.

gadījumā saprotams kā nošķīrums starp ‘*miesisko būšanu*’ (*Leibsein*)⁹⁶ un ‘*ķermeni kā piederošo*’ (*Körper haben*)⁹⁷. Miesa, kā tas, kas esi tu pats, sniedz pirmsdiskursīvu pamatu ķermeņa vēstures izveidei, ļaujot ‘pierakstīt’ ķermenim (kā savā ziņā es-apziņas projekcijai) to, kas saistāms ar ķermeniskā diskursīvo raksturu. Tā šī skatījuma prizma ļauj aplūkot *miesas*, *ķermeņa*, un *es-apziņas* attiecības kā tādas, kurās *miesa* ir primārā cilvēka būtība, savukārt *es-apziņa* darbojas kā *miesas* korelāts, jeb instruments, kura ģenēze *miesā* to atsvešinājusi no *miesas*, līdz ar to ļaujot *es-apziņai* saprast *miesisko* tikai caur ķermeņa projekciju.

Taču šis nošķīrums un no tā izrietošās sekas paver ne tikai jaunas iespējas, bet arī papildu grūtības:

1) Miesas fenomenoloģija tiecas aprakstīt it kā „nepierakstāmo”, jo miesiskā jutoņa, lai arī vienmēr klātiroša, „izvairās” no apraksta. Citiem vārdiem sakot, kas ir izmērāms, ir arī iegūstams īpašumā, un ‘privatizēta miesa’ ir ķermenis – *es-apziņai* piederošais, un tā tad var tikt aplūkots no ķermeņa vēsturiskuma vai ķermeņa dabaszinātniskās izpratnes skatupunkta⁹⁸. Turklāt miesisko brīžiem var tikai nojaust, bet tā ir nojauta, kas liecina par nepārtrauktu klātbūšanu, kas vienmēr ir ‘jau klātiroša’, bet neparādās kā kaut kas atsevišķs tieši tāpēc, ka nav reducējama ne uz ko ‘atsevišķojamu’. Te nozīmīgi ir atzīmēt, ka miesiskais telpiski neatbilst ķermeniskajam, arī domājot ķermeni, kas pazīstams dabaszinātnēm, jo miesai piemīt telpiska un laiciska nenoteiktība. Cilvēks ir it kā ‘izkaisīts’ miesā – apmēram tā, kā tad, kad niez kāja, pēc brīža vairs nav nosakāms, kur tieši niez – t.i., būt miesai savā ziņā ir kā ‘niezēt’ visur un nekur, tāpēc saskarsme ar to vislabākā ir pirms domāšanas, ļaujot rokai it kā pašai kasīt, pirms niezes objektīvas es-apziņas fiksācijas.

⁹⁶ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen : Die Graue Edition, 2003. – S. 63.-72.

⁹⁷ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen : Die Graue Edition, 2003, S. 25. – 29.

⁹⁸ **Schmitz, H.** *Der Leib*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 173.

Hermans Šmics gan par šīm grūtībām trāpīgi atzīmē: „*Tiešas miesas fenomenoloģijas ceļā stājas nevis būtiskas izteiksmes grūtības, bet gan par saprātu lepno filosofu negribēšana.*”⁹⁹

2) Arī miesai ir sava vēsture. Proti, miesa nes sevī ‘zīmes’, ko tajā ierakstījusi cilvēces vēsture, un šīs zīmes nav izprotamas tikai kā diskursa atstātās ‘pēdas’, jo tās sniedzas pār ķermeņa izpratni pašā cilvēka būtībā, kā skulptora kalts veidojot un formējot to.

Abas šīs problēmas Mišels Fuko patiesībā jau apspriež pieminētajā esejā „Nīče, ģenealoģija, vēsture”, kur, analizējot jēdzienu *Herkunft* un *Ursprung* lietojumu Nīčes darbos, viņš nonāk pie secinājumiem, kas attiecināti uz ģenealoģiskās metodes lietojumu, un zināmā mērā liek pamatus miesas ģenealoģijai, proti, skatījuma veidam, kas apvienotu konstruktīvisma un miesas fenomenoloģijas pieejas. Viņš gan it kā norāda arī uz ķermeņa ‘nefiksējamību’, un tas, kā uzskata Zarazins, norāda uz iespējamu paradoksu (kā vispār iespējams ‘es’ un ‘mēs’ nošķīrums, ja nav iespējama ķermeņu salīdzināšana?), taču daudz svarīgāk Fuko šai rakstā ir norādīt uz ģenealoģijas īpašo metodi ķermeņa vēstures izpētē.

Fuko raksta: „Ģenealoģija neatgādina sugas evolūciju un neiezīmē cilvēces likteni. Tieši pretēji, sekot izcelsmes sarežģītajai gaitai nozīmē uzturēt garāmejošas norises tām piemērotā izklaidētībā; tas nozīmē identificēt nejaušības, sīkās nobīdes – vai gluži otrādi, radikālās pārmaiņas – kļūdas, nepareizu novērtējumu un nepilnīgus aprēķinus, kas radīja šīs lietas, kas turpina pastāvēt un ir mums nozīmīgas [...]”¹⁰⁰ Proti, viņa mērķis ir parādīt, ka miesiskā pētniecībā nav jāmēģina konceptualizēt lineāru attīstības vai regresa līniju, bet gan izsekot sarežģītajai miesas vēstures takai. Tātad nav jāpieņem, ka ķermenis ir caur un caur nenoteikts, drīzāk ir runa par to, ka pašos pamatos miesu raksturo nenoteiktība, kas nepakļaujas, ‘izšķīst’ sastopoties ar pierasto,

⁹⁹ „*Was den Weg zur direkten Phänomenologie des Leibes versperrt, ist nicht eine grundsätzliche Schwierigkeit des Redens, sondern der Unwille der vernunftstolzen Philosophen.*”// **Schmitz H.** *Der Leib*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 173.

¹⁰⁰ Foucault M. *Nietzsche, Genealogy, History* (1977)// *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F.Bouchard. Ithaca: Cornell University press.

racionalizējošo analīzi, kas miesas netveramībai vēlas piešķirt nemainīgu izcelsmes (laika dimensijā) vai uzbūves (telpiskā dimensijā) struktūru.

Tātad, lai pārvarētu 20. gadsimtā šķietami notikušo ķermeņa 'izšķīšanu' vēsturē, taču tajā pašā laikā neatceltu ķermeņa vēsturiskumu, būtu iespējams apvienot miesas fenomenoloģijas un ķermeņa vēsturiskas izpratnes aplūkojuma veidus, savienojot tos miesiskās patības ģenealoģijā.

Uz to vedina arī Fuko: „Ķermenis – un viss, kas to aizskar: diēta, klimats un augsne – tā ir *Herkunft* mājvieta. Ķermenis manifestē pagātnes pieredzes stigmas, kā arī rada iekāres, vājības un kļūdas.”¹⁰¹ Svarīgi atzīmēt, ka Fuko vēl patiesi neizšķir miesas un ķermeņa jēdzienus, un viņa tekstā nav konceptualizēta miesas ģenealoģija, un tomēr, lai saprastu Fuko šķietamo „radikalitāti”, jāņem vērā iepriekš teiktais, ka 'miesa' ir subjektīva, tā vienmēr ir konkrēta miesa, tajā pašā laikā esot vispārējs cilvēka pastāvēšanas princips – līdz ar to, tas, ka miesas ģenealoģija netiecas atklāt kādu vienotu racionalitāti, kas būtu pamatā miesas vēsturiskajai izcelsmei nebūt nav pretrunā ar tās mērķi pēc iespējas precīzāk attēlot miesiskās patības ģenealoģiju, t.i., miesa vislabāk atklājas detaļās, nevis mēģinājumos to racionalizēt, gluži tāpat kā arī tās izcelsmi un vēsturi veido sīkas detaļas, pārvirzes un iespaidi, nevis loģiski lineāras (vai kā citādi virzītas) attīstības attēlošanas mēģinājumi.

Iepriekš minētās divas grūtības, tematizējot ķermeni caur miesas/ķermeņa nošķirumu, līdz ar to it kā atrisina viena otru – miesas koncepts atklāj miesas vēstures iespējamību, kas savukārt atrisina miesas nenoteiktības problēmu, norādot uz nenoteiktību kā vienu no miesiskā priekšnoteikumiem arī ģenealoģiski¹⁰² parādot to nevis kā apraksta problēmu, bet savā ziņā eksistenciālu neizbēgamību (un teorētiskā kontekstā vedinot pie miesiskās patības ģenealoģijas). Miesai piemīt neapprakstāmība, bet šī neapprakstāmība, iespējams, ir tā pati, kas ir pamatā jebkuriem cilvēka

¹⁰¹ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977)// *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F.Bouchard. Ithaca: Cornell University press.

¹⁰² Par miesas 'nenoteikto' pirmsākumu plašāk var izlasīt jau minētajā Fuko rakstā „Nīče, ģenealoģija, vēsture”, kā arī F.Nīčes „Par morāles ģenealoģiju”. Skat.: Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977)// *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F.Bouchard. Ithaca: Cornell University press., un Nīče F.V. *Par morāles ciltsrakstiem*, Rīga: AGB, 2005, 272.lpp.

mēģinājumiem izpētīt, saprast un aprakstīt pasauli. Tas ir neaprakstāmais un nenoteiktais, kam piemīt eksistenciāla vērtība, jo tas būtiski nosaka ikkatru un ir pamatā jebkurai cilvēcisķai darbībai, domai un teiktajam. Tas ir neaprakstāmais, par ko tomēr iespējams 'kaut ko' pateikt, un šis 'kaut kas' var izrādīties nozīmīga noteiksme visam tam, kas 'aprakstam pakļaujas', piemēram, ķermeņa inscenējuma vēsturei.

1.2 Miesas un ķermeņa jēdzienu nošķīrums

Pirms aplūkot 'miesas' un 'ķermeņa' jēdzienu filosofisko nošķīrumu, nepieciešamas dažas piezīmes par vārdu 'miesa' un 'ķermenis' etimoloģisko nozīmi, lai būtu iespējams 1) konkretizēt šo jēdzienu lietojumu disertācijas kontekstā, kā arī 2) norādīt uz filosofiskajām implikācijām, kas parādās dažādu 'miesa' un 'ķermenis' nozīmju un konotāciju ietvarā.

Vārdi un apzīmējumi, kas saistīti ar 'ķermeni' un 'ķermenisko' ir ļoti daudzveidīgi un ietver dažādas iespējamo nozīmju un konotāciju variācijas. Kā redzams, piemēram, Fuko darbos¹⁰³ – 'miesas' (*chair*) jēdziens bieži ticis saistīts ar kristietību, īpaši viduslaiku kontekstā. Tāpat vārda 'miesa', 'mieseklis' nozīme nes sevī radniecību ar vārdu 'gaļa' vai 'gaļeklis' – tas saskatāms kaut vai angļu valodā, kur 'miesas' jēdziens ir idents ar jēdzienu 'gaļa' – abi apvienojas vārdā *flesh*. Arī Fuko dzimtajā franču valodā vārds 'chair'¹⁰⁴ (miesa) drīzāk saistās ar konotāciju, kas piemīt vārdam 'flesh' (gaļa) – līdzīgi tie abi arī attiecas uz kristietību. Šo vārdu nozīme pārklājas arī ar vārda 'miesa' nozīmi latviešu valodā – te jāņem vērā, ka tāpat kā latviešu valodā, arī angļu un franču valodā jēdzienam 'gaļa' ir cits apzīmējums – franču '*viande*' un angļu '*meat*'. Šķiet, atšķirība ir tāda, ka latviešu un vācu valodās apzīmējums 'miesa' (*Leib*) nozīmē ir tuvāks apzīmējumam 'ķermenis' (*Körper*), lai arī ir saistīts arī tuvs arī vārda 'gaļa' (*Fleisch*), turklāt latviešu un vācu valodās jēdziens 'gaļa' (*Fleisch*) var tikt izmantots arī attiecībā uz dzīva cilvēka 'gaļu' – mīkstajiem audiem starp kaulu un ādu, savukārt angļu un franču valodās šos vārdus (*meat, viande*) nav pierasts

¹⁰³Skat., piemēram, **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 7. – 15.lpp.

¹⁰⁴ Dictionnaire de L'Académie française, 8th Edition (1932-5)// <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=chair&headword=&dicoid=ACAD1932&articletype=1> (Skatīts Lēvenē, 25.04.2014.)

attiecināt uz ‘dzīvo miesu’¹⁰⁵. Tātad atšķirība ir šo vārdu konotācijā – vācu un latviešu valodā tuvākās attiecībās stājas ‘ķermenis’ un ‘miesa’(vai arī, iespējams ‘miesa’ ir ‘ķermenis’ un ‘gaļa’ robežjēdziens), savukārt franču un angļu valodā radniecīgāki ir vārdi ‘miesa’(chair, flesh) un ‘gaļa’ (viande, meat). Atšķirība šķiet neliela, taču tās ietekme ir ievērojama. Tostarp tā ietekmē filosofisko domu un tās iespējamo attīstību, kā arī ķermeņa diskursīvo izpratni.

Attiecībā uz franču valodu vēl jāpiemin vārda ‘chair’ etimoloģiskā izcelsme – šis vārds oriģināli cēlies no vārda senfranču ‘char’, ‘charn’ un iepriekš no latīņu “carnem”¹⁰⁶ – šajā ziņā franču ‘chair’ ir tuvāk bībeliskajai ‘carne’ nozīmei, savukārt angļu ‘flesh’ – tuvāk saistīts ar vācu ‘Fleisch’. (Līdz ar to, arī angļiski, attiecībā uz jēdzienu ‘miesa’ mēdz izmantot apzīmējumu ‘carnal body’).

Tomēr angļu un franču valodā lietoto jēdzienu konotatīvās nozīmes, lai arī atšķirīgas, nes sevī vienu kopīgu pazīmi – pasivitāti, kas bieži tiek attiecināta uz ‘miesu’. ‘Miesa’, ciktāl ar to saprot cilvēka gaļīgos audus, tiek uztverta kā pasīva materialitāte, kam nepieciešams ‘iekustinātājs’. Arī kristīgās ‘miesas’ izpratne bieži liecina par savā ziņā ‘pasīvo’ spēku cilvēkā, ko kontrolēt un apspiest ir ‘aktīvās’ gribas darbības un dvēseles pūļu uzdevums. Tā saucamā ‘iekustinātāja’ loma filosofiski bieži tiek attiecināta uz ‘apziņu’ vai ‘dvēseli’. Runa ir par klasiskām ‘matērijas’ un ‘formas’ attiecībām.

Pretstatā šai ‘chair’ un ‘flesh’ pasivitātei – vācu valodas ‘Leib’ izcelsme saistāma ar senvācu ‘lib’ (mūsdienu *Leben*) – “dzīve”, “dzīvais”¹⁰⁷, par šo nozīmi joprojām liecina vācu vārdi “Leibrente” (mūža rente, pensija), “Leibeigene” (dzimtcilvēks) un “leibhaftig” (dzīvīgs). Tikai vēlāk parādās latīņu izcelsmes “Körper” (corpus), kas no latīņu valodas pārņem arī nozīmi ‘līķis’, par ko liecina arī angļu valodas lietojums ‘corpse’ (līķis). Starp citu, arī angļu vārdam ‘body’, kas angļu valodā principā ir vienīgais vārds, ar ko tieši apzīmēt cilvēku, attiecībā uz tā ķermeni, ir arī nozīme ‘līķis’, ‘cilvēka karkass’. Savukārt ar vārdu “flesh”, atšķirībā no vārda ‘miesa’ un ‘Leib’

¹⁰⁵ Šāds lietojums tomēr nav izslēdzams, sevišķi, ja runa ir par metaforisku vārdu lietojumu.

¹⁰⁶ **Brachet A.** *Etymological Dictionary of French Language*. Translated by G.W. Kitchin, London: Macmillan & Co, 1873. P. 73.

¹⁰⁷ *Leib.* (*Herkunftswörterbuch*) Etimoloģijas vārdnīca portālā Wissen.de// <http://www.wissen.de/wortherkunft/leib> (Skatīts. Lēvene, 12.04.2014.)

latviešu un vācu valodās, angļu valodā var apzīmēt tikai noteiktus aspektus cilvēkā. Tāpat vārda *Körper*, corpus (arī ‘body’) nozīme ietver arī nozīmi ‘vienība’ (konotācija ar mehānisko) – no šīs nozīmes arī latviešu valodā atvasinājies ‘korpuss’ – tas var būt mašīnas ‘korpuss’, bet var būt arī kādu personu kopums (parasti militārā, politiskā nozīmē). Raksturīgi, ka cilvēku kopums, ko asociē ar vārdiem ‘body’ vai korpuss parasti ir bezpersoniska, ‘nepersonizēta’ ļaužu kopa, kuras uzdevums ir kādā nozīmē atsvešināta rīcība (militāras, politiskas darbības).

Tātad abas iepriekš aplūkotās “Körper” konotatīvās nozīmes – līķis un „(politiska, mehāniska) vienība” liecina, ka vācu valodā ‘pasivitāte’ drīzāk saskatāma jēdzienā “Körper”, kontekstā ar tā asociatīvo saikni ar ‘mehānisko’, ‘mirušo’ un ‘bezpersonisko’. Gluži pretēji – jēdziena “Leib” izcelsme ‘dzīve’ neapšaubāmi ietver aktīvo principu, bet (kā vēlāk atklāsies arī filosofiskajā analīzē), arī pasīvo principu (saistībā ar tās *pātiskumu*, kā arī šī vārda lietojumu kristīgajā paradigmā), gluži tāpat kā ‘dzīvībai’ piemīt gan pasivitāte, gan aktivitāte, taču ‘pātiskums’ jēdzienā ‘Leib’ nav identisks ‘pasivitātei’, kas iezīmē jēdzienu “Körper”, gluži tāpat kā pasīva darbība (piemēram, *pātiska* jušana) atšķiras no bezdarbības. Proti, tā saistīta ar dzīvības ‘plūstošo’ (iesaistīto) pasivitāti, ko caurstrāvo dzīvības aktīvais princips, nevis ‘līķa’ vai mehāniskas lietas nedzīvo (neiesaistīto) pasivitāti¹⁰⁸.

It kā pierādot, ka cilvēkam kā ‘polimorfī perversai’ būtnei, jeb *nenoteiktam dzīvniekam*, ir potencialitāte *iemiesot* visas vārdu ‘ķermenis’ un ‘miesa’ aptvertās nozīmes, būt gan ‘dzīvi mirušam’¹⁰⁹ (*Körper*), gan ‘dzīvi svinošam’ (*Leib*) gan arī šķietami “instinktu pārņemtam” ‘pārzvēram’ (*Flesh*, inscenējot sevi, balstoties kristīgās tradīcijas ‘miesas’ izpratnē)¹¹⁰, sengrieķu vārds *σῶμα*¹¹¹ (sōma) ietver gandrīz visas

¹⁰⁸ Šo jēdzienu attiecības vēl tuvāk atklāsies filosofiskā ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķiruma analīzē.

¹⁰⁹ Šādu stāvokli, šķiet, domā Fromms, attiecībā uz dzīves ‘piederēt’ pamatorientāciju darbā “To Have or to Be”. Sk.: apakšnodaļā 4.4.1.

¹¹⁰ Ciktāl tās izriet no dažādām izpratnēm attiecībā uz miesas/ķermeņa aktivitāti, aktualitāti un pasivitāti cilvēka konstitūšanās kontekstā. Proti, runa ir par dažādām pašizpratnēm un no tā izrietošiem patības inscenējumiem. Šīs iespējas, protams, nav tikai trīs šeit nosauktās, tāpēc šeit tās drīzāk uztveramas ilustratīvi, ar mērķi iezīmēt valodas nozīmju sasaisti ar cilvēka izpratni filosofiskā dimensijā.

¹¹¹ Skat., piemēram: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sw%3Dma&la=greek#lexicon> (Skatīts.15.05.2010.), un **Gemoll W., Vretska K.** *Griechisch-deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg, 2006, S. 777.

iepriekš aplūkotās nozīmes. Šī vārda izcelsme ir diezgan neskaidra, to iespējams tulkot gan kā „miesa”, gan arī „ķermenis”. Tā nozīme tuvojas vārdam ‘*miesa*’, kontekstā ar citām šī vārda lietojuma nozīmēm – „indivīds”, „persona” (*σώματα ελεύθερα* - brīvs cilvēks) un „veselums” (*τὸ τοῦ παντὸς σῶμα*), kas liecina par vārda lietojumu attiecībā uz cilvēku, kā *miesisku* veselumu, līdzīgi kā šajā disertācijā tiek lietots vācu vārds “Leib”. Arī Jaunās Derības tulkojumā latviski šis vārds tradicionāli tiek atveidots kā „miesa”. Taču tāpat šis vārds attiecināms arī uz ‘līķi’, kas vēlāk saistās ar latīņu ‘corps’. Šķiet, ka lielāka saistība tomēr jēdzienam *σῶμα* ir ar jēdzienu ‘miesa’ (*Leib*), sevišķi nozīmē, kas tam ir vācu valodā. Par to liecina tas, ka šim vārdam tomēr ir mazāka saistība ar jēdzienu ‘gaļa’ nekā vēlākajiem ‘miesa’ lietojumiem (*chair, flesh*), tāpēc ir iespējams, ka ‘miesas’ saikne ar ‘gaļu’ spēj izveidoties tikai latīņu ‘corps’ un ‘carne’ kontekstā (par to liecina arī ‘chair’ etimoloģiskā izcelsme no ‘carne’, ‘caro’), kas konstituē cilvēka ķermeni kā kaut ko tādu, ko iespējams ‘atsevišķot’ no paša cilvēka, līdz ar to izveidojot saikni starp ‘gaļas’ un ‘miesas’ jēdzieniem, kas sengrieķu lietojumā neparādās. Interesanti, ka analogu šai nozīmju pārbīdei var saskatīt arī filosofiskā dimensijā – cilvēks savu miesu konceptualizē kā ‘gaļu’ tikai tad, kad un ja ir aptvēris ‘ķermeni’ kā no patības atsvešināmu parādību.

Viņpus etimoloģiskajām un valodiskajām sakarībām vēl jo nozīmīgākas ir šo vārdu filosofiskās konotācijas. Ņemot vērā iepriekš aplūkotās etimoloģiskās un valodiskās nozīmju saistības, šajā darbā par centrāliem ir izraudzīti jēdzieni ‘miesa’ (*Leib*) un ‘ķermenis’ (*Körper*), izmantojot nozīmes, kas tajos atklājas vācu un latviešu valodas kontekstā, kā arī konkretizējot to lietojumu filosofisko dimensiju, balstoties šo jēdzienu skaidrojumā vācu filosofa Frīdriha Nīčes, kā arī mūsdienu filosofu Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbos. Šo centrālo jēdzienu izvēli var pamatot gan ar to, ka nozīme, kas šiem vārdiem ir vācu un latviešu valodā visprecīzāk raksturo filosofisko saturu, kas šī pētījuma kontekstā ietverts šo jēdzienu nošķīrumā, gan arī tāpēc, ka miesas fenomenoloģijas un miesiskās patības ģenealoģijas pētījumi, kuros ķermeniskā sfēra aplūkota ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķīruma kontekstā pārsvarā rakstīti vācu valodā, kas ļauj izdarīt pieņēmumu, ka valodas uzbūve angļu, franču un citās valodās iespējams kavē līdzīga filosofiska satura konceptualizēšanu, arī gadījumos, kad pētījumu ētiskais vai eksistenciāli hermeneitiskais mērķis ir līdzīgs. Šī iemesla dēļ franču un angļu valodā rakstītie pētījumi (piemēram, Mišela Fuko un Tomasa Valtera Lakvēra darbi) šajā disertācijā tiek aplūkoti caur jēdzienu miesa/ķermenis nošķīruma

prizmu. Šis skatījums sakrīt arī ar pētījuma uzdevumu – vienotā pētījumu virzienā saistīt miesas fenomenoloģijas un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes teorētiskos virzienus, lai īstenotu pētījumu miesiskās patības ģenealoģijā.

‘Miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķīruma kontekstā nozīmīgi ir runāt par diviem galvenajiem to iezīmējošiem aspektiem: 1) ‘Miesas’ un ‘ķermeņa’ eksistenciālajām attiecībām un 2) ‘Miesas’ un ‘ķermeņa’ eksistenciālajām attiecībām ar ‘es-apziņu’.

1) ‘Miesas’ un ‘ķermeņa’ eksistenciālās attiecības

Gernots Bēme postulē šādu *miesas* jēdziena definīciju: “Miesa ir daba, kas esam mēs paši”¹¹², pretstatot šai definīcijai izpratni par ķermeni kā, to, kas ir (vai ko iztēlojamies kā esošu) mūsu īpašumā. Tātad ‘*miesas*’ un ‘*ķermeņa*’ pretstats šajā gadījumā saprotams kā nošķīrums starp ‘*miesisko* būšanu’ (*Leibsein*)¹¹³ un ‘*ķermeni* kā piederošo’ (*Körper haben*)¹¹⁴. Tomēr ar šo formulu vēl nepietiek, lai pilnīgi izskaidrotu *miesas/ķermeņa* attiecības. Jāņem vērā, ka ‘miesa kā daba, kas esam mēs paši’ noteikti nav jāsaprot kā cilvēka ‘dzīvnieciskā’ būtība vai kas tai līdzīgs. Proti, ‘*miesas/ķermeņa*’ jēdzienu nošķīrums nemēģina aptvert, no vienas puses, cilvēka ‘dabisko’ būšanu, ciktāl varētu tikt izdarīts mēģinājums to identificēt ar ‘dzīvnieciskumu’ un kultūru, civilizāciju un ‘cilvēcisko’ būšanu, no otras puses, lai arī tieši tā Rietumu cilvēks vēstures gaitā ir gribējis iztēloties savu ‘attālināšanos no miesas’ un, kā redzēsīm šī darba 4. daļā – iespējams tieši šāda priekšstata ietekmē nonācis pie *ķermenizācijas* diskursa iestrādes. Tātad jāsaprot, ka ar definējumu ‘miesa, kā daba, kas esam mēs paši’ jāsaprot tāda dabas izpratne, kas uzreiz ir ‘cilvēka daba’, proti, cilvēka *starpbūšanu* ietveroša daba – specifiska iedaba, kas cilvēku pozicionē starp ‘dabisko’ (organiskās dabas, pasaules, kosmosa uzbūves nozīmē) un kulturālo (ciktāl ar to apzīmējama savas būšanas apzināšanās un no tās izrietošie procesi). Iespējams, skaidrības labad pat nepieciešams *miesas* jēdziena pārdefinējums, formulējot to kā ‘dabu, kas esam mēs paši, ciktāl tā ir cilvēka daba’. Tātad šīs divas būtiskās cilvēka ‘atpazīšanas’ pazīmes – daba un kultūra – nav nošķiramas, un tāpēc ‘*miesas*’ jēdziens

¹¹² Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S. 156.

¹¹³ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. – S. 63.-72.

¹¹⁴ Ibid. – S. 25. – 29.

aptver tās abas, konstituējot cilvēku kā *nenoteiktu dzīvnieku*. Tieši šajā nozīmē ‘miesa ir daba, kas esam mēs paši’ – *miesiskā būšana* eksistenciāli ietver visu cilvēka būšanas spektru.

Nepieciešams atzīmēt, ka ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ jēdzienu savstarpējās attiecības tātad nav simetriskas, jo ‘miesa’ attiecas uz faktisko cilvēka ontoloģisko un eksistenciālo situāciju, savukārt ‘ķermeņa’ jēdziens attiecas uz neizbēgamu uztvērumu, kam nepiemīt primaritāte vai pastāvība, bet kas nepieciešami piedalās cilvēka pasaules konstituēšanā. ‘Ķermeņa’ jēdziens tātad apraksta cilvēka subjektīvo sava ķermeņa uztvērumu, ko veido un ietekmē arī apkārtējā pasaule, bet kam iztrūkst fakticitātes tādā nozīmē, kādā tā piemīt ‘miesai’. Lai to izprastu, jāpievēršas otrā ‘miesas/ ķermeņa’ jēdziena definējošā aspekta izklāstam.

2) ‘Miesas’ eksistenciālā primaritāte attiecībās ar ‘es-apziņu’.

‘Miesas’ un ‘ķermeņa’ jēdzienu izpratnē ļoti nozīmīgi ir izprast ‘es-apziņas’ (vai, vienkāršāk sakot, cilvēka ‘es’) novietojumu šo attiecību ietvarā. Filosofijas vēsturē, pat tur, kur ķermeņa loma ir tikusi novērtēta, lielākoties kā primārā ir izvirzīta apziņa, es-apziņa, es vai ego. Tā tas ir arī, piemēram, E. Huserla un arī M. Merlo-Pontī filosofiskajā domā, kuru fenomenoloģijā ķermenis un miesa gan parādās kā nozīmīga cilvēciskās realitātes daļa, bet es-apziņa tomēr paliek kā centrālais un primārais apraksta veidošanas avots. Proti, es-apziņa ne tikai funkcionāli, bet arī eksistenciāli tiek pozicionēta kā primāra ‘miesai’, savukārt ‘miesa’ parādās kā sekundāri nozīmīga, attiecībā pret tās nozīmību es-apziņai. Jāatzīmē, ka arī analītiskajā filosofijā argumentācija izriet no šī priekšpieņēmuma par apziņas (ja ne ontoloģisko, tad funkcionālo) nozīmību, kas, cita starpā, noved pie dažādām metodoloģiskām problēmām (piemēram, ‘mentālās cēloņsakarības’¹¹⁵ problēmas), kas iespējams nemaz nebūtu jārisina, ja es-apziņas un miesas jēdzienu attiecības tiktu apvērstas. Turklāt nozīmīgi, ka analītiskajā filosofijā šo es-apziņa/miesa modeli atkārtoti smadzenes/ķermenis modeļa izvērsums. Šāda filosofiska konceptualizācija gan nav pārsteidzoša, jo jāņem vērā, ka *miesiskās būšanas* apraksts bez es-apziņas starpniecības nav iespējams, un ar tās starpniecību uzreiz parādās kā tās caurstrāvots, līdz ar ko *miesa* savā ziņā ir

¹¹⁵ Sk.: Stenfordas filosofijas vārdnīca, ieraksts par “Mentālo cēloņsakarību” <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/> (Skatīts Rīgā, 4.09.2014.)

neaprstāma, ja to nekonstituē caur es-apziņas prizmu. Līdz ar to, tā kā nav iespējams izvairīties no es-apziņas primaritātes apraksta veikšanā, nav iespējams arī izvairīties no situācijas, ka tā sevi postulē kā primāru arī ontoloģiskā, eksistenciālā un funkcionālā līmenī.

Sākotnēji filosofijas vēsturē arī 'miesas' jēdziens ir skatīts caur es-apziņas prizmu. Tas nav pārsteidzoši, jo tieši tas ir veids, kādā pasaule cilvēkam parādās. Tomēr miesas fenomenoloģijā 'miesa' tiek konceptualizēta kā primāra es-apziņai, un es-apziņa – kā miesas instruments. Miesa, konstituējot es-apziņu, atsvešina sevi no sevis, un tāpēc es-apziņa spēj sevi apzināties tikai caur 'ķermeni', izjūtot ķermeni kā 'savu' un tāpēc uztverot pasauli kā tādu, kurā 'es-apziņa' ir primāra 'ķermeniskajam'. Lai attēlotu pasauli tā, kā tā parādās 'es-apziņai' miesas fenomenoloģijā parādās 'ķermeņa' jēdziens un formulējums 'ķermenis kā tas, kas pieder', taču būtiski, ka 'miesa' parādās kā primāra 'es-apziņai', kā tās sākotne un priekšnoteikums.

Attiecībā uz 'miesu' kā 'es-apziņas' sākotni un priekšnoteikumu būtiski piebilst, ka ar to tiek postulēts nevis duālisma apvērsums, bet gan būtisks tā atcēlums. Proti, tas nav prāta un ķermeņa attiecību apvērsums tādā nozīmē, kā tas parādās analītiskās filosofijas kontekstā, kur ķermenis parādās kā prāta priekšnoteikums, pilnīgi 'ķermeniskojo' un 'mehanizējot' cilvēku un tādējādi nonākot līdz brīvās gribas un mentālās cēloņsakarības problēmām. Šāds skatījums bieži rodas kartēzisma ietekmē kā šīs filosofijas kritika un noved pie kartēzismam pretēja skatījuma, kas savukārt uzsver 'ķermeņa' pārkumu pār 'garu', taču principiāli duālismu nevis atceļ, bet apvērš.

Miesas fenomenoloģijas ietvaros duālisms netiek apvērsts, jo jau sākotnēji netiek pieņemta iespēja, ka *es-apziņa* pastāv nošķirti no *miesiskā*. Turklāt jāpiebilst, ka *miesas*, *es-apziņas* un *ķermeņa* attiecībās atklājas arī iemesls, kāpēc veidojas duālisma paradigma. Proti, *es-apziņas atsvešinājums*, kas pastāv *miesā*, panāk, ka lielu daļu pasaules uztvērumu *es-apziņa* konstituē ar ķermeņa apjēgsmes palīdzību, un līdz ar to *es-apziņā* veidojas maldīgs priekšstats, ka tā pastāv atsevišķoti no ķermeņa. Tas neizslēdz, ka *es-apziņā* parādās arī 'miesiskā *jutoņa*', kas turklāt ir vislaik klātiroša, taču tā kā tās izjūta ir 'jau' klātiroša (un tādā ziņā *pātiski* dota, sk. apakšnodaļu 1.2.1) un lielā mērā bezapzināta vai *priekšapzināta*, tad ir liela iespēja veidoties priekšstatam par aktīvās (konstituējošās) *es-apziņas* pretnostatījumu objektam – ķermenim, ko tā konstituē.

Jāpiebilst, ka duālisma 'atcēlums' jau sākotnēji izslēdz arī iespēju, ka varētu tikt apstrīdēta brīvā griba, jo 'daba' tiek iesaistīta cilvēkbūšanā kā neatņemama šīs būšanas sastāvdaļa, un tomēr 'cilvēciska'. Proti, lai arī es-apziņa tiek parādīta kā 'miesas' korelēts tādā nozīmē, ka tā ir miesiskās patības daļa, tomēr pati 'miesa' netiek atsvešināta no 'gara', jo tā netiek uztverta kā viscaur mehāniska, t.i., pati 'miesa' ir subjekts, nevis objekts, un tāpat arī *es-apziņa* nav mehāniska sakritība vai mehānisma 'sausais atlikums', tā ir integrēta šī subjekta sastāvdaļa, un 'miesa' savukārt parādās kā 'cilvēciska' un ar cilvēcisko jēgu apveltīta, jēgas (jeb kā tas ir Nīčes formulējumā - gara) caurstrāvota miesa.

Tāpat gars 'miesiskās patības' ietvaros netiek padarīts par ilūziju tādā nozīmē, kā tas bieži parādās analītiskās filosofijas ietvarā. Tāpat tas nav arī duālisma apstiprinājums, kas nozīmētu arī implicētu nonākšanu pie intersubjektivitātes iespējamības problēmas, kas ir nozīmīga filosofijas vēstures sastāvdaļa.

Abu šo duālisma versiju vietā miesas fenomenoloģija parādās kā iespējams duālisma atcēlums, attēlojot 'miesu' kā cilvēcisko dabu, 'es-apziņu' kā tās instrumentu, caur kura rašanos 'miesa' tomēr tiek atsvešināta pati no sevis ("*es-apziņas atsvešinājums*"), un 'ķermeni' kā šī atsvešinājuma īstenotību uztvērumā. Proti, 'es-apziņa' tāpat ir jāizprot kā miesas atribūts, tiktāl kamēr miesa un es-apziņa ir viscaur saistītas un miesa ontoloģiski ir es-apziņai primāra, taču tajā pašā laikā cilvēka 'miesa' jau sākotnēji ir cilvēciska un ontoloģiski atrodas 'starp' dabu un kultūru. Tāpat 'miesa' nav robežjēdziens tādā nozīmē, kādā līdz 20. gadsimtam 'ķermenis' pārsvarā parādās kā dabaszinātņu un humanitāro zinātņu robežjēdziens, un līdz ar to arī apsverot 'es-apziņu' kā miesas korelātu, nav jāpieņem cilvēka mehanizācija vai deterministiska pasaules aina, jo 'es-apziņa' parādās kā cilvēciskās jēgas nesējs, nevis ķermeņa atribūts.

Šī promocijas darba ietvaros 'miesa' tiek aplūkota formulas '*miesa*' kā daba, kas esam mēs paši' ietvaros, savukārt 'ķermenis' tiek konceptualizēts kā 'es-apziņai piederošais', un tāpēc to iezīmē vēsturiskas konstrukcijas, izpratnes izmaiņu u. c. apziņas transformāciju iespējas. Es-apziņa situatīvi un instrumentāli atrodas *starp* miesu un ķermeni, taču būtiskāk ir ņemt vērā, ka pati 'miesa' ir *starpbūšanā* starp 'dabu' un 'kultūru', jo arī tai (un būtiskā nozīmē – tikai tai) piemīt cilvēciskums. Es-apziņa un 'ķermenis' nepastāv tajā pašā ontoloģiskajā dimensijā, kurā ierakstāma 'miesiskā būšana', kas ir šo abu iepriekšējo aptverošs un fundējošs jēdziens.

Ētikas subjekts tātad ir miesa, nevis es-apziņa vai ķermenis – ‘miesa’ ir cilvēciska, tā nes sevī cilvēcisko jēgu, un turklāt (kā to redzēsim tālākajā izvērsumā) tai piemīt sākotnējs ētiskums. Ķermenis savukārt ir drīzāk iluzora, bet nepieciešama es-apziņas uztvēruma daļa, kas transformējas attiecībā pret es-apziņas attiecīgajām, laika un telpas noteiktajām attiecībām ar pasauli. Protams, jāņem vērā, ka ‘ķermenis’ nav iluzors tādā ziņā, ka caur to ir iespējama reāla iedarbošanās uz miesu, proti, iedarbojoties uz ķermeni, es-apziņa spēj iedarboties uz miesu (kā piemērs tam der gandrīz jebkura cilvēka darbība, bet reprezentatīva varētu būt pīrsingu vai tetovējumu radīšana, operāciju veikšana vai klasesbiedrenes paraušana aiz bizes) – iluzors drīzāk ir priekšstats par ķermeni kā par kaut ko nošķirtu no es-apziņas, ko iespējams kontrolēt, kas pilnīgi vai daļēji ‘pieder’ es-apziņai un ir tās instruments. Tātad ‘ķermeņa’ uztvēruma reprezentē ‘miesisko’ pasaulē, taču tieši šis uztvēruma var būt mainīgs un ir atkarīgs no es-apziņas situatīvā novietojuma pasaulē.

Šāda konceptualizācija ļauj apvienot ‘ķermeņa vēsturiskumu’ un ‘miesas fenomenoloģiju’ vienotā skatījuma prizmā. ‘Ķermenim’ piemīt vēsturiskums, taču tas ‘neizšķīst vēsturē’, jo tā ontoloģiskais pamats ir ‘miesiskais’. Es-apziņa savukārt nav tikai mehāniska ‘ķermeņa sastāvdaļa’ vai arī ķermeņa *pavēlnice* un *iekustinātāja*, taču tās pārraudzībā ir ķermeņa uztvēruma, kas veidojies ‘miesas’ atsvešinājumā no sevis, realizējot es-apziņu. Turklāt ‘miesiskais’ ir sākotnēji cilvēcisks, tas ir *starpbūšanas* īstenojums, kas pats sevī satur vēsturiskumu, taču ne situatīvu vai konstruktīvu vēsturiskumu, kā tas ir attiecībā uz ‘ķermeņa’ izpratnes transformācijām, bet ‘iemiesojošu’ vēsturiskumu, t.i., miesiskā veseluma jēgu pārveidojošu vēsturiskumu, kas izpaužas cilvēciskās būšanas vēsturiskā pārveidē.

1.2.1 *Miesas eksistenciālie aspekti*

Pirmās daļas ievaros jau tika noskaidrots, ka ontoloģiski *miesu* iezīmē *pārvarējuma* un *starpbūšanas* jēdzieni. *Pārvarējuma* un *starpbūšanas* jēdzieni ir vispārīgie miesiskās patības ontoloģiju jeb miesbūšanu raksturojošie eksistenciālie aspekti, kas iezīmē cilvēkbūšanu tās kopumā. *Pārvarējums* attiecas uz miesisko kā sevi pārvarošo, proti, miesu kā kaut ko tādu, kas es-apziņā atsvešinās pats no sevis, tā konstituējot ķermeni, savukārt *starpbūšana* attiecas uz pašas ‘miesas’ (nevis *es-apziņas*) atrašanos starp dabu un kultūru, un tā minēto *pārvarējumu* iezīmē drīzāk kā mūžīgu ‘tapšanu’,

kam nepiemīt pabeigtība. (Tātad *starpbūšana* (*nenoteiktais dzīvnieks*) un *pārvarējums* nav uzskatāmas par pretējām nostādnēm, un var pat teikt, ka *starpbūšana* iespējo un priekšnosaka *pārvarējumu*.) Līdz ar to kļūst skaidra arī es-apziņas pastāvīgā *starpbūšana* starp ķermeņa atsvešinājumu un ‘miesisko jutoņu’, kas ir aizvien klātiroša *es-apziņā*.

Taču miesisko būtiski iezīmē arī *subjektivitātes* jeb konkrētās subjektivitātes kategorija, kas norāda uz miesiskā būtisku ietvertību pieredzes sfērā, un līdz ar to miesas eksistenciālā analīzē ļoti nozīmīgs ir arī miesiskās patības fenomenoloģisko aspektu aplūkojums miesas pieredzes jeb ‘miesiskās *jutoņas*’ kontekstā. To aplūkojums ļauj aptvert miesas parādīšanos es-apziņā, tā parādot miesiskā būtisku klātbūtni es-apziņas pasaules pieredzējumā.

Te jāatgriežas pie Hermana Šmīca minētās miesas ‘neapprakstāmības’ problēmas – proti, ‘miesiskās *jutoņas*’ sfēra aptver visu cilvēkbūšanas sfēru, taču filosofijā līdz šim pārsvarā tikuši aplūkoti tikai tie miesiskās *jutoņas* aspekti, ko *es-apziņa* spēj ‘apprakstīt’¹¹⁶, tādējādi iekļaujot ķermeņa objektīvas pieredzes laukā (kas līdz ar to nozīmē, ka tie pārsvarā tikuši aplūkoti ķermeniskā, nevis ‘miesiskās *jutoņas*’ kontekstā), līdz ar to ‘aiz iekavām’ atstājot klātirošo miesiskā pieredzi, ko nav bijis iespējams konceptualizēt. Miesiskā neapprakstāmības blakusefekts ir bijis arī tas, ka dažādās (konceptualizējamās) sfērās izdalīta emocionālā, racionālā, iracionālā un sajūtamā ‘miesiskā *jutoņa*’, radot iespaidu, ka, piemēram, emocijas ir stingri nošķiramas no it kā fizioloģiskām sajūtām, vai prāta darbība – no jūtām, lai arī emocionālos pārdzīvojumos ‘miesiskā *jutoņa*’ ir klātiroša tikpat lielā mērā, cik domāšanas procesā vai ‘dabisko vajadzību’ apmierināšanā. Jāpiebilst, ka miesiskā neatzīšana un neiepazīšana būtiski traucējusi arī medicīnas attīstībā, un, lai arī šobrīd medicīnas jomā jau atzīst slimību psihosomatiskos cēloņus, tie līdz šim nav plaši pētīti un aprobēti terapijā.

Tomēr, lai arī *miesiskais* iztrūkst filosofijā un zinātnē, tā būtisko klātbūšanu var pamanīt kaut vai ikdienā pazīstamos sakāmvārdos un parunās. Plaši, šķiet, ir pazīstams priekšstats, ka iemīloties ir ‘tauriņi vēderā’, bailēs ‘saskrien dūša papēžos’, var kļūt ‘zaļš no skaudības’ un ‘nomirt aiz sērām’. Visos šajos teicienos atklājas *miesiskā*

¹¹⁶ Schmitz, H. *Der Leib*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S.12-13.

būšana, t.i., būšanas nesaraucamā saistība ar miesisko, un tātad jau primāri pastāvošs duālisma atcēlums, kas neprasa tā apvērsumu, kas vēlāk tiek veikts zinātnes diskursa ietvarā, pūloties pārvarēt *es-apziņas atsvešinājuma* izraisīto priekšstatu par duālu ķermeņa un dvēseles pretnostatījumu.

Par *miesisko klātbūšanu* liecina miesas ‘permanence’¹¹⁷ – proti, atšķirībā no daudziem ķermeņiem, no kuriem ir iespējams pēc vēlēšanās attālināties, *miesu* nav iespējams atstāt, un ‘dubultuztvērums’ (vai ‘dubultizjūta’)¹¹⁸ – proti, *miesiski* iespējams ne tikai ‘sagaršot’ vai ‘saskatīt’, bet arī ‘sajust, ka sagaršoju’ un ‘sajust, ka redzu’. Attālināti tāds pat dubultuztvērums attiecas arī uz cilvēka spēju sajust/ saprast, ka tiek izjustas skumjas un sajust / saprast, ka ir skumji.

Abu iepriekšējo kontekstā nozīmīga ir arī miesas ‘afektivitāte’, proti, miesas spēja just iedarbi, un, nosakot tās izcelsmi (‘man sāp galva’), tomēr izjust to viscaur visā miesā. Afektivitāte ir sevišķi nozīmīga miesiskās patības subjektivitātes kontekstā – tā apvienojumā ar ‘dubultuztvērumu’ iespējo baudas un sāpju gūšanu, spēju izjust sevi ‘sāpēs un baudā’¹¹⁹. Kā atklāsies šī darba 4. nodaļā, šī miesas raksturība ir cieši saistīta ar miesiskās patības ētikas cilvēka eksistenciālo nosacījumu izmaiņām – cilvēka spēja just sāpes un baudu ir ciešā saistībā ar ‘cilvēcības’ būtiskajiem pamatnosacījumiem, kas ir pamatā daudzām cilvēkbūšanas nozīmīgākajiem pārdomu jautājumiem un lielā mērā dara iespējamu filosofiju, mūziku, zinātņi u.c. radošas nodarbes.

Ceturtais nozīmīgākais eksistenciālais aspekts, kas raksturo *miesisko*, ir kinestētiskā izjūta jeb kinestēze.¹²⁰ Tās kontekstā īpaši nozīmīgi atzīmēt to, kas ir svarīgi šī darba kontekstā – proti, ka kustības nesaraucamā saikne ar *miesisko*, ļauj cilvēkam just un iemācīties kustību kārtību, kas būtiski ir ne tikai mācoties iet, skriet un peldēt, bet arī kulturālās nodarbēs, kā, piemēram, gleznošana vai vijolo spēle. Spēlēt vijoli vai klavieres – tā nav tikai mehānisku kustību atkārtošana, tā ir garīga darbība, kas tomēr ir *miesiska*, un tā skaidri atsedz *miesiskā* pastāvīgo klātbūšanu. Var spēlēt

¹¹⁷ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 31.

¹¹⁸ *Ibid.*, S. 35.

¹¹⁹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 39.

¹²⁰ *Ibid.*, S. 39. – 40.

šķietami automātiski, bet tomēr ‘muzikāli’. Mūsdienu kognitīvajās zinātnēs šī ‘šķietamā pretruna’ tiek atrisināta ar duālisma ‘apvērsumu’, tomēr no miesas fenomenoloģijas viedokļa ir skaidri saprotams, ka jau sākotnēji nepastāv nekāda pretruna, jo cilvēks kā *miesiska* būtne ir visaur ‘apgarots’, t.i., viscaur pastāv *starpbūšanā*.

Visbeidzot piektais eksistenciālais aspekts, ko šeit jāpiemin ir ‘miesiskā patība kā gribas orgāns’ un miesas nepastarpinātā rīcība gribas īstenošanā. Husserls to raksturo ar jēdzienu ‘nepastarpināti spontāns kustīgums’¹²¹, kas piemīt *miesai*. Spēja īstentot gribu nepastarpināti *miesiski* gan nenozīmē tikai motorisko funkciju darbošanos. Proti, roka nav jākustina, tā kustas; galva nav jāgroza – tā pagriežas. Taču runa ir par gribas īstenošanos ne vien motoriskās, bet jau uzreiz nepastarpināti ‘cilvēciskās’ darbībās. Lai arī liela daļa intersubjektīvi žesti (skūpstī, glāstī, sitieni, kutināšana) ir kulturāli attīstījušies un mainījušies, tomēr to veikšana ir iespējama spontāni (bez iepriekšēja pārdomu procesa) – savstarpēji pieskārieni un pieskaršanās objektiem (to pārvietošana, aizskaršana un aptaustīšana) bieži ir ‘instinktīva’, proti, bez iepriekšēja apzināta domāšanas procesa, tomēr tāpēc ne mazāk ‘cilvēcīga’.

Jāpiebilst, ka ‘gribas’ jēdziens ir nozīmīgs ne tikai eksistenciālā aspektā, bet arī kā ‘miesas fenomenoloģijas’ aizsākšanas kontekstā, par ko plašāk sk. nodaļā 1.4 “Miesas jēdziens Frīdriha Vilhelma Ničes filosofijā”.

Duālisma apvērsuma ievaros šos aspektus, mūsdienās, protams, skaidro arī kognitīvā zinātne un neirozinātne, taču šeit īpaši svarīgi to uzsvērt kontekstā ar cilvēka kā miesiskas būtnes subjektīvo pieredzējumu. Proti, neatkarīgi no zinātniskā skaidrojuma (kas laika gaitā var mainīties) cilvēks sevi izjūt kā *miesisku* minēto aspektu ietvarā, tāpēc fenomenoloģisks vai pieredzējumu aprakstošs skaidrojums cilvēkam var palīdzēt pašizpratnes veidošanā, savukārt zinātnisks skaidrojums bieži cilvēka subjektīvo pieredzi drīzāk maina ķermeņa inscenējuma (ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu) kontekstā, taču nemaina cilvēkbūšanas jēgas kontekstu, proti, nemaina subjektīvo tvērumu, jo tā spējās nav mainīt vai pilnveidot cilvēciskās jēgas

¹²¹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S.40. Citēts pēc: **Husserl E.** *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. hrsg. von Marly Bielman. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, S. 152.

kopsakaru. Tā, piemēram, informācija par nervu darbību vai neironiem var ietekmēt ķermeņa izpratnes diskursu, taču man kā indivīdam šī informācija būtiski nemaina dzīvi. Tas tāpēc, ka, piemēram, sāpju un baudas izjūta ir tāpatīga neatkarīgi no zināmās informācijas par to, tāpat arī pārdzīvojuma, mīlestības un sēru izjūta, kas vēl jo vairāk parāda, ka cilvēks ir primāri *miesiska*, nevis *es-apziņas* vai kognitīvo spēju un uztvērumu vadīta būtne. Tādējādi miesas fenomenoloģija pamato pati sevi – proti, tās izskatīto problemātiku nav iespējams tvert tikai zinātniski, jo tā saauستا ar pieredzi, kas savukārt iespējama tikai miesiskā kontekstā un nav iemācāma vai pārmācāma, iegūstot jaunu ‘zinātnisku’ informāciju.

Bernhards Valdenfelzs šos piecus aspektus kā *miesu* būtiski iezīmējošās raksturības (šī darba ietvaros – eksistenciālos aspektus) raksturo kontekstā ar Huserla “Idejās II”¹²² izvirzīto formulējumu par *miesu* kā ‘īpaša veida lietu’¹²³.

Taču, tā kā *miesu* nevar izprast tikai kā īpaša veida lietu, jo tā (jau minēto aspektu pēc) neietilpst objektīvu lietu kategorijā (arī Huserls runā par *fungierenden Leib* (darbojošos *miesu*), pretstatā *Körperding* (*ķermeņlietu*, kas ir kaut kas, ko var aprakstīt¹²⁴), pirms pievērsties nākamajai nodaļai, īpaši jāatzīmē arī *miesas* pātiskums, sevišķi tāpēc, ka (kā parādīju nodaļā 1.2) tas lielā mērā iezīmē duālisma paradigma veidošanās iespējamību. Uzreiz jāatzīmē, ka *pātiskumu* nedrīkst sajaukt ar *pasivitāti*, jo runa ir par *miesas* darbīgumu, kas attiecībā pret *es-apziņu* tiek izjusta kā pātiska, nevis *miesisku pasivitāti*, kas nozīmētu *miesu* tikai kā ‘uztverošo’, nevis darbīgo. Tāpēc turpmākajā izvērsumā *es-apziņas* aktīvo konstituēšanas darbu nosaucu par ‘*iedarbīgu*’, lai *pātiskā/iedarbīgā* jēdzienu pāris nesajuktu ar *pasīvā/aktīvā* jēdzienu pāri.

Sengrieķu valodā πάθος ir vismaz trīs nošķiramas nozīmes, kas ir būtiskas *pātiskā* izpratnei – πάθος, jeb πάθη tulkojams kā 1) „*pārņemošais*”, piemēram, nelaime, negadījums vai ciešanas, 2) kā *norise* vai *notikums* 3) vai kā *kaislība* (t. i., cilvēku

¹²² Husserl E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. hrsg. von Marly Bielman. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

¹²³ Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 42.

¹²⁴ Ibid.

pārņemošs savilņojums, afekts, iekāre, sajūta vai, piemēram, jūtas pret kādu¹²⁵. Visām trim nozīmēm tātad kopīga ir pātiskā kā ‘pārņemošā’ nozīme.

Vispirms jāatzīmē, ka miesas *pātiskums* ir saistīts ar to kā *es-apziņa* uztver un apjēdz *miesisko*, proti, veidu kādā *miesiskā patība* iedarbojas uz pasauli caur *es-apziņas* uztvērumu. *Miesas pātiskums* tātad, no vienas puses, raksturo tās izpausmi kāda tā parādās *es-apziņas* uztvērumā, bet, no otras puses, – *πάθος* kā ‘pārņemošā’ nozīmes kontekstā raksturo *patības* sākotnējo *miesiskumu*, proti, *es-apziņas* atrašanos *miesiskā* ieskāvumā.

Proti, *es-apziņa*, kas ir *miesiskās patības* aktīvā, ķermeni un pasauli apzinošā un kontrolējošā daļa ir novēloti iedarbīga attiecībās ar pasauli, atbildot uz pasaules ‘pārņemošo’ kairinājumu, kas *es-apziņā* atklājas caur *miesisko*. *Miesa* caurauž *es-apziņu* un caur to noris uztveres un iedarbes procesi, tāpēc cilvēks visupirms ir *pātisks* miesiskā īstenojums – pasaules pārņemtais, un tikai sekundāri realizē sevi *iedarbīgi*, ar *es-apziņas* kā *miesiskās patības* korelāta palīdzību.

Arī eksistenciāli *miesiskā patība* uztvērumā parādās kā *pātiska*, t. i., uztveroša, ciesmīga (sāpju, sēru u. c. jutoņu gadījumā) vai nepastarpināti darbīga (piemēram, iekāres vai emociju gadījumā) un tikai sekundāri *pastarpināti iedarbīga*¹²⁶, t. i., konstituējoša un kontrolējoša attiecībās ar appasauli caur *es-apziņas* kontrolējošo un ķermeni apjēdzošo darbību. Turklāt jāpiebilst, ka (sevišķi mūsdienu sabiedrībā) *miesiskais* visbiežāk atklājas tieši sēru, sāpju, kauna u. c., negatīvo pieredzējumu gadījumā, jo tie ir pieredzējumi, no kuriem nav iespējams izvairīties, kurus nav iespējams paredzēt un ‘konceptualizēt’ kā *ķermeniskus* vai *saprāta pieredzējumus*, un tātad šajos pieredzējumos visvieglāk ir uztvert un pamanīt *miesiskā* atklāšanos *es-apziņā*. Protams, īstenībā arī visi pārējie cilvēka pieredzējumi ir sākotnēji miesiski, taču, piemēram, baudu vai prieku cilvēks ir iespējis racionalizēt vai pakļaut *es-apziņas* kontrolei.

¹²⁵ Gemoll W., Vretska K. *Griechisch-deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München:Oldenbourg, 2006, S. 598.

¹²⁶ Te jāpiebilst, ka vēl retāk miesiskā patība var būt arī ‘apātiska’ jeb neiesaistīta attiecībās ar pasauli, un arī ‘aptātiskā’ jutoņa ir *miesiska* neiesaistība vai miesiski izjusta griba neiesaistīties appasaulē.

Hermans Šmics arī norāda, ka īpaši *miesiskais* atklājas tādu *miesisko* jutoņu, gadījumā, ko nav bijis iespējams racionalizēt vai tvert konceptuāli (ķermeniskā kā ‘piederošā’ ietvarā), piemēram “taureņus vēderā” vai skumju un dziļu sēru izjūtu, kas it kā pārņem ‘visu miesu’¹²⁷, atšķirībā no sajūtām, kas ir valodiski konceptualizētas, proti, caur *es-apziņu* translētas valodiskajā, racionālajā sapratnes laukā, kā, piemēram, cilvēka piecas maņas.

Rakstā „Miesas nozīme jūtamaajā”¹²⁸ Bernhards Valdenfelzs izvērš komentāru par emociju, jūtu un afektu miesiskumu, un norāda, ka, ciktāl tās tiek konceptualizētas ikdienas apziņas līmenī, tās pārsvarā tiek iedalītas ‘ķermeniskajās’ sajūtās – afektos, kas piedēvēti maņām, un ‘garīgajās’ jūtās. Dažkārt tās mēdz dalīt arī pēc to piederības ‘ķermenim / dvēselei’ vai mūsdienu zinātnes diskursa kontekstā – ‘ķermenim / smadzenēm’. Rietumu sabiedrības racionālisma kontekstā emocijas, kas šķietami tiek attiecinātas uz dvēseles sfēru, biežāk parādās kā ‘ķermeņa’ ietekmētas (piemēram, tiek runāts par hormonu ietekmi), jo tā kā tām tiek piedēvēta iracionalitāte un subjektivitāte, tās vērtībnozīmīguma ziņā parasti ir pakārtotas ‘saprātam’, pretstatā ‘prātam’, kas tiek saistīts ar racionālu un objektīvu pasaules uztveri. ‘Emocionālais’ līdz ar to tiek identificēts kā ‘subjektīvais’ un tārad ‘nesaprātīgais’.¹²⁹ Tā veidojas situācija, kurā emocijām nav noteikta ‘vieta’, jo tās acīmredzami neiekļaujas duālistiskā modelī, turklāt pārdomājot plašāk arī pārējās sajūtas un jūtas nav iespējams stingri iekļaut vienā vai otrā – ķermeņa vai dvēseles sfērā.

Bernhards Valdenfelzs akcentē, ka patoss un logoss Rietumu domāšanas tradīcijā gandrīz vienmēr tie domāti kā savstarpēji nesaistīti principi,¹³⁰ kas ir pat opozīcijā viens otram. Līdz ar to atšķiras arī to atribūtēšana – piemēram, prāts tiek saistīts ar galvu vai dvēseli, savukārt jūtas ar ķermeni vai ‘sirdi’, bet kas vēl svarīgāk – tiek aizmirsta to

¹²⁷ **Schmitz, H.** *Der Leib*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 10. – 13.

¹²⁸ **Waldenfels B.** The role of the lived-body in feeling.// *Cont.Philos.Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V, 2008.

¹²⁹ **Waldenfels B.** The role of the lived-body in feeling.// *Cont.Philos.Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V, 2008.

¹³⁰ Šāds izņēmums ir, piemēram, Platons, kurš logosa principu saista ar patosa principu. **Waldenfels B.** The role of the lived-body in feeling.// *Cont. Philos. Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V., 2008.

savstarpējā saikne, proti, to vienotā iesaistītība *miesā*, kas principā lauž priekšstatu par ontoloģisku prāta, jūtu un sajūtu nodalījumu, tās visas piesaistot miesisko *jutoņu* sfērai.

Lai atsegtu emociju un jūtu piederību *miesas* sfērai, Bernhards Valdenfelzs analizē visas trīs *pātiskā* nozīmes. Viņš raksta: „*„Pirmajā nozīmē tas nozīmē pieredzi, kas ar mums „atgadās” [Gadījumu]. Šī pieredze ar mums atgadās īpaša veida notikumā. Tas nav fakts vai objektīvs notikums, bet jo mazāk tas ir personisks akts vai subjektīvs stāvoklis, kā mēs šobrīd joprojām uzskatām”*”¹³¹

Tātad *πάθος* kā “pārņemošais” (1. nozīme) raksturo jūtas kā *es-apziņā* ienākošas, nevis *es-apziņas* radītas. Tā kā jūtas nav ne objektīvi datējams, no indivīda atsvešināts process, ne arī subjekta kontrolēts process, tad jāpieņem, ka jūtas ir pieredzējums vai norise, kurā tiekam ierauti, kas ‘atgadās ar mums’. Savukārt *πάθος* kā notikums jeb norise (2. nozīme), attiecas uz *es-apziņas* novēloto savu sajūtu, jūtu, emociju un afektu analīzi, pēc jau notikušajiem procesiem, un raksturo emocionālās norises kā *miesiskas* norises, kurām seko *es-apziņas* refleksija, un *es-apziņa* neizraisa un nespēj atcelt emocionālo procesu norisi. Šajā kontekstā atklājas jau minētais *miesiskās patības pātiskums*, kurā iekļaujas būšanas *miesiskums*. *Es-apziņas* uzdevumos nav tieši un primāri iespējot *miesiskās* norises, un tāpēc tā attiecībā pret šo procesu parādās kā primāri *pasīva*. Šī *es-apziņas* kā uztverošās apziņas iesaiste *miesiskajā patībā* savukārt atklāj logosa un patosa principu neatšķēlamību, un atceļ to opozicionāro stāvokli. Domāšana, tāpat kā jūtas un emocijas ir jau primāri *miesiska*, un iekļauta *miesiskajās* norisēs, kā instruments, kas apzina tās un sakārto un caur tām iedarbojas uz pasauli.

Pateiktā kontekstā jāpiebilst, ka jūtas un emocijas (un citas *miesiskās kustības*) protams, nav ‘tikai’ *pātiskas*, jo novēlotā *es-apziņas* iesaiste, nenozīmē, ka *es-apziņa* neiesaistās *miesisko* procesu kontrolē un tie notiek bez subjektīvās piepūles un iedarbes.

¹³¹ Tulkojums mans. „*In the first instance, it means an experience that befalls us [Widerfahrnis]. This experience that befalls us is an occurrence of a special kind. It is not a datum, not an objective occurrence, but even less is it a personal act or a subjective condition, like we still assume today.*”

Waldenfels B. The role of the lived-body in feeling.// *Cont.Philos.Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V, 2008.

Miesiskās kustības caur *es-apziņu* tiek translētas attiecībās ar pasauli, *es-apziņai* viscaur iesaistoties to iedarbībā uz pasauli. Runa tātad ir par sākotnējo *pātiskumu*¹³², kas atklāj cilvēka primāro *miesiskumu*, nevis subjekta kā uztverošā subjekta pasivitāti. To atklāj *πάθος* kā „*kaislību cīņa*” (3. nozīme), kas saistāma ar iekāri un ciesmi, norāda uz cilvēka mūžīgo atrašanos *starpbūšanā*, cilvēka kā *nenoteiktā dzīvnieka* stāvokli, un *pārvarēšanas principu*. Proti, ‘pārņemošās’ jūtas tiek translētas caur *es-apziņu*, kas tās pūlas kontrolēt, notvert, objektīvi apzināt, saprast un sakārtot, un paust pasaulei jau kontrolētā formā. Tas var izdoties vai neizdoties, jo cilvēks aizvien atrodas šajā *nenoteiktajā* stāvoklī jeb *starpbūšanā*, cenšoties izlauzties no ‘pārņemošā’ un kontrolēt sevī un ar sevi notiekošos procesus. Tātad kaislība ir nevis vienkārši subjektīva iedarbe uz pasauli, bet gan cilvēka starpbūšanu atklājošs process, kurā cilvēks vienlaikus ir gan pasīvs, gan iedarbīgs. Arī ikdienas valodas prakse liecina par kaislības un ciesmes *miesisko*, pārņemošo iedabu - latviešu valodā ar „kaisli” bieži saista vārdus „degt”, „aizdegties”, „kaisme”, „kairinājums”, „iekaist” u. c. Izplatīti izteikumi ir, piemēram, „iedvesma mani pārņēma”, „viņš/a aizdegās”, „mani pārņēma iekāre” un „es aizsvilos”. Turklāt *pārņemtību* bieži izmanto arī kā attaisnojumu: „es nezinu, kas man uznāca” u. tml. Šie piemēri vēlreiz apliecina, ka jūtas/emocijas, kas ir reflektētas *es-apziņā* ir sākotnēji *pārņemošas* un tikai novēloti *es-apziņas* kontrolētas un iedarbīgas attiecībā ar pasauli. Tas atklāj saprāta, *logosa* un racionalitātes varas iluzoritāti *miesiskās būšanas* priekšā.

Valodas metaforiskais lietojums atklāj arī to, kā cilvēks caur *es-apziņu* *miesiskās kustības* mēdz atributēt ‘garīgām’ norisēm¹³³. Piemēram, metafora ‘tauriņi vēderā’, ‘smaga sirds’ vai ‘sitiens zem jostasvietas’ atklāj emociju *miesisko* piesaisti, to izjušanu ‘ar visu sevi’. Duāliskā ietvarā šādām *miesiskām kustībām*, kas saistītas ar emocionālo un garīgo pacēlumu vai sagurumu it kā nav vietas, bet miesas fenomenoloģijas ietvarā nekāda problēma nerodas.

Ņemot vērā šajā apakšnodaļā aplūkotos *miesiskās patības aspektus*, var secināt, ka konceptualizējot *miesu* kā visu cilvēcisko darbību un norišu spektru cauraudošu

¹³² **Waldenfels B.** The role of the lived-body in feeling.// *Cont.Philos.Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V, 2008.

¹³³ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2008, S.160-162.

cilvēka tebūšanas modu, *miesiskā būšana* parādās, kā *starpbūšana*, kas ietver visu cilvēcisko darbību spektru, un tātad atsedz cilvēka tebūšanu kā *miesisku būšanu*. Līdz ar to nav nepieciešami un ontoloģiski adekvāti hierarhizēt „augstākās” un „zemākās” jūtas, jo visa jutoņa jau sākotnēji ir *miesiska*, tai skaitā bauda, prieks, mīlestība, kaisle, greizsirdība, skaudība, sāras, skumjas, iedvesma, interese u. c., Līdz ar to *miesiskās jutoņas (tostarp domas, emocijas, jūtas un sajūtas)* visupirms ir *miesiskas kustības*, t. i., *miesisko patību* pārņemoša norise un tikai pakārtoti/novēloti tiek konceptualizētas un valodiskotas. Līdz ar to prāta, sajūtu un emocionālie procesi ir saistīti, un nerodas teorētiskas grūtības izprast, piemēram, psihosomatisku slimības iemeslu iespējamību u. c. Turklāt *logos* un *patoss* ir nesaraujami un savstarpēji cauraudoši, t. i., *prāts* pastāv *jūtās* un *jūtas* tiek reflektētas caur *prātu*.

1.2.2 Ķermeņa ‘piederības’ (*Körper haben*) projekcijas

Attiecībā uz *miesas/ķermeņa* nošķirumu formulējumos ‘miesa’ kā daba, kas esi pats’ un ‘ķermenis kā piederošais’, kā arī no formulējuma ‘daba, kas esi pats’ un no tiem izrietošajiem *miesas* eksistenciālajiem aspektiem vēl jāieziņē “ķermeņa ‘piederīguma’” formulējums, kurš dažādās tā variācijās ir pamatā arī dažādām ķermeņa izpratnes paradigmām. Proti, kā minēts iepriekš, ķermenis es-apziņai atklājas kā piederošais, un līdz ar to šīs ‘piederības’ uztvērumus un izpratne ir ķermeņa konstruēšanas (sagudrošanas), kā arī no tām izrietošās konstruktīvas ķermeņa pētniecības pieejas pamatā, jo, lai gan *miesa* pati atrodas *starpbūšanā* (starp dabu un kultūru), tieši es-apziņas ķermeņa uztvērums ir tas, caur kuru šī *starpbūšana* īstenojas.

Runa ir par veidu “kā” ķermenis tiek īstenots kā ‘īpašums’, proti, to, “kam” un “kā” ķermenis pieder. Sākotnējais formulējums norāda, ka es-apziņa vienmēr primāri ķermeni uztver kā sev piederošo, proti, kā objektu, kas tai ‘ir’, lai arī vienlaikus tā apzinās to arī kā objektu ‘kurā’ tā ir, un kas ir tās sastāvdaļa (tātad izjūt savu *miesiskumu*).

Ķermeņa kā objekta izpratne pieļauj arī tā kā ‘pasaules lietas’ tvērumu, un līdz ar to veidojas situācija, kur es-apziņa ķermeni uztver ne tikai kā savu, bet arī kā sava veida ‘kopīpašumu’ atkarībā no tā pozīcijas laikā un telpā. Tātad ‘piederība’ ne tikai kā

statisks mērogs kopumā iespējo ķermeņa sagudrošanu dažādu diskursa variāciju ietvarā, bet arī tās konkrētā, variablā izpratnē un uztvērumā ir pamatā noteiktu sabiedrisku ķermeņa inscenējumu iespējai un īstenojumam.

Līdz ar to 'piederības' projekciju variācijas (atkarībā no to veida) var tikt atsegtas kā dažādu ķermeņa inscenējuma pamats. Tostarp būtiskākais nošķīrums, ko kontekstā ar formulējumu 'ķermenis kā piederošais' var izdarīt, ir nošķīrums starp 'ķermeni kā 'sev' piederošo' (individuālo personisko ķermeni), 'ķermeni kā 'kādam' piederošo' (individuālo pakļauto ķermeni) un 'ķermeni kā 'sabiedrībai' piederošo' (kolektīvo personisko/kolektīvo pakļauto ķermeni).

Atsedzot saikni starp es-apziņas ķermeņa uztvērumu un ķermeņa sociālo inscenējumu, atklājas, kolektīvā ķermeņa jēdziena piesaiste *miesas/ķermeņa* nošķīruma ontoloģiskajai shēmai, kā arī ķermeņa diskursīvas izpratnes ontoloģiskais pamats kopumā. Proti, es-apziņa parādās kā tāda, kas jau sākotnēji ir spējīga uztvert ķermeni kā 'piederošu' un līdz ar to pastarpinājumā uztver kā 'piederošu' vairākos līmeņos, sākot no individuālā un līdz pat globālajam, un šī 'piederīguma' projekcijas variācijas īstenojas dažādos ķermeņa izpratnes diskursa variantos. Savā ziņā var teikt, ka cilvēkam ir 'dabiska' tendence īstenoties biovaras attiecībās, kā arī inscenēt sevi kā 'citu'.

'Piederības' dimensijas neatsavināmība ir pamatā arī Gernota Bēmes uzsaukumam, ka attiecībā uz *miesu* ir nepieciešams iedibināt citādas īpašumattiecības. Proti, īpašumattiecības, kuru pamatā nav priekšstats par neierobežotām tiesībām rīkoties ar ķermeni kā savu īpašumu pēc sava prāta¹³⁴. Te uzreiz jāpiebilst, ka ķermeņa 'piederības' dimensija automātiski neparedz objektivizētu ķermeņa uztveri tādā nozīmē, kā to šajā disertācijā aplūkoju kontekstā ar zinātnes diskursa iestrādi – proti, 'piederības' dimensija var īstenoties dažādos veidos, arī atkarībā no tā, ciktāl es-apziņas uztvērumā parādās tās *miesiskā būšana*. Līdz ar to kolektīvā ķermeņa variācijas ietver gan automatizētu, objektivizētu 'masu'¹³⁵, gan disciplinētu cietuma sistēmu, bet var arī attiekties uz *mēsbūšanu*, tur, kur būtiski tiek tverta *miesiskā būšana*, proti, nav būtiski iesaistītas varas vai īpašumattiecības. *Mēsbūšanu* individuālā līmenī var saskatīt,

¹³⁴ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S. 160 – 162.

¹³⁵ Sk., piemēram, Kaneti E. *Masa un vara*, Rīga: Jumava, 1999, 441.lpp.

piemēram, mātes un bērna miesiskā mēsbūšanā vai sabiedriskā līmenī – ‘primitīvo’ cilšu kopienu tipa dzīvesveidā.

Šķiet, ka kolektīvo atsvešināto ķermeni no mēsbūšanas nosacīti nošķir īpašumattiecību un atsvešinātās varas princips atkarībā no tā, ciktāl ķermenis tiek uztverts kā atsvešināta un objektivizējama lieta, lai arī par šo tēmu būtu nepieciešams vēl atsevišķs pētījums. Vislabāk ķermeņa kā potenciāla ‘kopīpašuma’ vai publiskā īpašuma potencialitāti atklāj ķermeņa inscenējums totalitāros režīmos, tostarp arī padomju Latvijā.

Iepriekš daudz tika minētas formulas, kas nošķir jēdzienus *miesa* un *ķermenis*. Proti, „miesa, kas esi tu pats” *versus* „ķermenis kā tev piederošais” jeb tas, kas ir tavā īpašumā. Bet Padomju Savienībā taču privātīpašums nepastāv! Pat tad, ja runa ir par kaut ko it kā tik intīmu kā ķermeniskā joma. Tātad šai formulā problemātisks kļūst vietniekvārds „tev”. Proti, ķermenis ne vienmēr ir „tev piederošais”, tas var būt arī vienkārši piederošs vai kopīpašums. Un to padomju dzīvesveids apstiprina dažādos veidos – sākot ar disciplīnu pionieru nometnēs un beidzot ar komunisma mēģinājumiem ieviest sieviešu dzimuma koplietošanas prakses. Tātad ķermenis kā tas, kas pieder, pieder nevis kādam „tev”, bet sabiedrībai. Un šī, manuprāt, ir būtiskā pazīme, kas kādā mērā ļauj nošķirt to, ko saprotam ar „austrumeiropieša ķermeni” no tā, kas nosacīti ir „rietumeiropieša ķermenis” un paredz gluži atšķirīgu normalitātes diskursu un normalizēšanas mehānismu pastāvēšanu no biopolitiskā aspekta.

Proti, austrumeiropietis savu ķermeni joprojām daļēji izprot kā publisko īpašumu; tas it kā ir „aizdots” individuālā lietojumā, bet šim izmantojumam jābūt sabiedrības interesēs, turklāt valsts un valdība to kurā katrā mirklī var atsavināt. Ja ķermenis ir jākopj, tad tāpēc, lai tas netraucētu pārējiem, lai tas pārlietu neizceltos uz kopējā fona un būtu „pieņemams”, ja ķermenis ir jāārstē, tad to jāatdod ārsta-eksperta uzraudzībā. Tas izskaidro arī to, kāpēc austrumeiropiešiem pilnīgi nepieņemama šķiet „tālo un mežonīgā kapitālisma Rietumu” – ASV medicīnas aprūpes sistēma, kur cilvēks pats var izvēlēties, cik un kurus pirkstus viņš gribēs sev piešūt atpakaļ pēc negadījuma atkarībā no savas rocības un personīgajām preferencēm. ASV savukārt par to norit kaismīgas diskusijas, jo liela daļa sabiedrības negrib uzņemties atbildību par „citu personīgā īpašuma” pārvaldīšanu.

Šis nošķīrums izskaidro arī Latvijā bieži dzirdēto frāzi „ko cilvēki padomās!”. Rietumniekiem raksturīgās ekscentriskās ķermeņa transformāciju izpausmes daudziem šeit šķiet muļķīgas, samākslotas, pat nekaunīgas. To, protams, var arī saistīt ar kaut kādu latviešiem piemītošu iedzimtu kautrīgumu vai ziemeļniecisku atturību, bet var arī paraudzīties uz to no viedokļa, ka Latvijā vēl nav izprotamas rietumnieku vēlme uzsvērt sava ķermeņa unikalitāti un īpašo statusu. „Kāpēc, lai visiem uz to tagad būtu jāskatās, kā tu te tagad izskaties?”

Arī mājdzemdības un no Rietumiem „ievazātās” ģimenes dzemdības joprojām izraisa aizdomas un sašutumu. „Vīrs tikai traucēs ārstiem darboties, viņi zina, ko dara!” Turklāt nevar apgalvot, ka Rietumu izpratne attiecībā uz ķermenisko ir labāka – daudzos aspektos tā sociālā labuma kontekstā noteikti ir sliktāka. Piemēram, padomju laiks Latvijai mantojumā ir atstājis savu stingro, disciplinējošo un dažkārt pat brutālo mūzikas, (arī sporta un baleta) skolu apmācību programmu, kas nesalīdzināmi pārspēj Rietumu individuālo, pieļāvīgo apmācības veidu. Arī šī pieeja apmācībām lielā mērā balstās izpratnē par ķermeni kā sabiedriski normalizējamu kopīpašumu un nenoliedzami patiešām strādā, tādā veidā kvalitatīvi pavairojot sabiedrisko cilvēkresursu. Arī citās jomās austrumeiropietis ir daudz izturīgāks un ‘ciesmīgāks’ nekā rietumnieks – aizbraucot ceļojumā viņš ir gatavs ziedot sevi augstākam labumam – ar kājām doties garos pārgājienos, nokārtoties mežā, uzreiz pēc izkāpšanas no lidmašīnas „neatsvaidzinoties” steigt aplūkot tuvākos kultūras sasniegumus. Viņš nekad nebūs „vājāks” par citiem un neatzīsies nogurumā pat sev – tas gan saistīts ne tikai ar jau minēto ķermeņa kā kopīpašuma izpratni, bet drīzāk padomju laika normalitātes izpratni; taču arī tā cieši saistīta ar ķermeni kā publiskās jomas sastāvdaļu, pretstatā rietumnieku individuālajam un privātajam ķermenim.

Latvijas un Rietumeiropas pretstatījums tāpat rāda, ka ‘piederības’ dimensijas īstenojums lielā mērā nosaka sociālo attiecību izspēli un kolektīvā ķermeņa inscenējumu.

1.3 Ģenealoģijas jēdziens

Pirms pievērsties *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu attiecībām, vēl nepieciešams konkretizēt ‘ģenealoģijas’ jēdziena nozīmi, kas šajā apakšnodaļā tiek aplūkota Mišela Fuko un Frīdriha Nīčes filosofisko ideju kontekstā.

Pirmkārt, jāatzīmē, ka ģenealoģijas jēdziens šajā disertācijā izvēlēts tāpēc, ka tas precīzāk nekā “vēstures” un “vēsturiskuma” jēdziens attēlo to pētniecisko darbu, ko Mišels Fuko un daudzi citi, viņa pētniecības līnijai sekojošie autori, veic, attēlojot ķermeņa un ar ķermeniskā sfēru saistīto jēdzienu rašanos un izcelsmi Rietumu sabiedrības kontekstā. Lietojot jēdzienu ‘ģenealoģija’, ir saprotams, ka runa ir par jēdzienu hermeneitiskās jēgas atsegšanu, bet ne vēsturi tās tiešā nozīmē. Proti, tiek aplūkoti tikai tie vēsturiskie faktori, uz kuriem norādes sniedz tagadnīgie ķermeņa diskursi, un tātad tur, kur ģenealoģija, šķiet, paredz vēstures pētniecību, runājot par vēsturi, vienlaikus tiek runāts par tagadni – vēsture it kā atveras kā mūsu tagadējās būšanas savdabīga karte.

To, kāpēc ģenealoģija vienlaikus ir un nav ticams vēstures atainojums, var saprast, ja ņem vērā, ka ģenealoģiskais skatījums vienmēr ir saistīts ar patību un patības veidošanās struktūrām. Arī vārda ‘ģenealoģija’ etimoloģiskā nozīme¹³⁶ norāda uz saistību ar ģimenes, dzimtas, rases ‘izcelsmes’ meklējumiem, tātad kaut kā tagadnīga meklējumiem vēsturē. Runa tātad ir par savā nozīmē ‘personificētu’ vēsturiskumu, proti par to, kā vēsture ierakstās mūsu patībā. Un gluži tāpat kā patība, arī ģenealoģija reizē ir un nav vēsturiska. Proti, patība (un šīs disertācijas kontekstā – *miesiskā patība*) nes sevī vēsturiskumu, taču tajā pašā laikā tā ir tikai tagadnīga, un tāpat arī ģenealoģija liecina par vēsturi un nes sevī vēsturisko, taču tās galvenais uzdevums ir atsegt noteiktus miesiskās patības tagadnīgos aspektus, patības veidošanos diskursu ietvarā un tās struktūras būtisko vēsturiskumu, kas tajā pašā laikā ir tagadnīgs.

¹³⁶ Sk., piemēram: Genealogy// Online Etymology Dictionary. (<http://www.etymonline.com/index.php?term=genealogy>, skatīts Rīgā, 08.08.2014.

1983. gada intervijā “Par ētikas ģenealoģiju”¹³⁷ (sadaļā “Ģenealoģiskās interpretācijas struktūra”) Mišels Fuko saka: “Ir iespējami trīs ģenealoģijas apvidi. Pirmkārt, mūsu pašu vēsturiskā ontoloģija attiecībā pret patiesību, caur kuru mēs sevi konstituējam kā zināšanu subjektus; otrkārt, mūsu pašu vēsturiskā ontoloģija attiecībā pret varas lauku, caur kuru mēs konstatējam sevi kā subjektus, kas iedarbojas uz citiem, un treškārt, vēsturiska ontoloģija attiecībā pret ētiku, caur kuru mēs konstituējam sevi kā morālus aģentus.”¹³⁸

Šajā citātā, šķiet, koncentrēti atklājas iepriekš teiktā nozīme, apstiprinot ģenealoģiju kā patības vēsturiskās ontoloģijas konstatēšanas un atsegšanas metodi. Fuko norāda uz trīs ģenealoģijas apvidiem uz kurām ģenealoģija attiecas – patiesību, varu un ētiku. Šos trīs aspektus var atpazīt arī miesiskās patības ģenealoģijas kontekstā. (Visi trīs šie ģenealoģijas apvidi ir nesaraujami saistīti, tomēr cerams, ka to atsevišķs aplūkojums ļauj pietuvināties ģenealoģijas jēdzienam un sfērām, uz ko izpēte attiecas.)

Patiesības vēsturiskā ontoloģija ir tā, caur ko *miesiskā patība* ir iespējama tās tagadnīgā formā, proti, tā ir ģenealoģiskās izpētes daļa, kas saistāma ar miesiskās patības eksistenciālo aspektu vēsturiskumu ontoloģiskā nozīmē. 1.1 nodaļā jau tika minēts, ka arī *miesai* ir vēsture, lai arī miesa tāpēc nav uzskatāma par sociāli konstruētu dotumu. To iespējams domāt patiesības ontoloģiskā vēsturiskuma kontekstā. Fuko patiesības vēsturisko ontoloģiju attiecina uz cilvēku kā zināšanu subjektu, savukārt jēdziens ‘subjekts’ saistāms ar patības subjektēšanas jeb pakļaušanas procesiem, tātad patības konstatēšanās pasivitāti, un līdz ar to šīs disertācijas kontekstā jēdziens ‘zināšanu subjekts’ var tikt attiecināts uz miesisko patību, ciktāl tā ir pasīvais (uztverošais) vēsturiskās patiesības nesējs, kurš uz pasauli iedarbojas caur sevī konstatēto *es-apziņu* kā tās aktīvo īstenotāju. Plašākā vēsturiskā kontekstā šis ģenealoģijas apvidus iekļauj arī cilvēka tālākās evolucionārās pagātnes nozīmi

¹³⁷ Foucault M. On the Genealogy of Ethics // *The Foucault Reader*, ed.by Paul Rabinov (1984), London: Penguin Books, 1999, p.351. – 359.

¹³⁸ „Three domains of genealogy are possible. First, an historical ontology of ourselves in relation to truth through which we constitute ourselves as subjects of knowledge; second, an historical ontology of ourselves in relation to a field of power through which we constitute ourselves as subjects acting on others; third, an historical ontology in relation to ethics through which we constitute ourselves as moral agents” // **Foucault M.** On the Genealogy of Ethics // *The Foucault Reader*, ed.by Paul Rabinov (1984), London: Penguin Books, 1999, p.351.

miesiskās patības veidošanā, šaurākā kontekstā var atsaukties uz *miesiskās patības* psihoanalītisko aspektu vēsturisko transformāciju – tātad var runāt par patiesības vēsturiskās ontoloģijas daudzslāņainību un līdz ar to arī *miesiskās patības* ģenealoģiskās konstituēšanās daudzslāņainību.

Ģenealoģijas apvidus, kas saistīts ar varas lauku konstituēšanos, savukārt attiecas uz subjekta konstituēšanos sabiedrībā jeb attiecībās ar citiem. Runa ir par diskursīvo patības apvidu, proti, miesiskās patības pašīstenojumu diskursu ietvarā, *es-apziņu* un tās konstituēto ķermeni kā šī pašīstenojuma sabiedrisko un aktīvo īstenošanas veidu. Šis ģenealoģijas apvidus ļauj runāt par diskursīvo lauku, kurā ķermeniskā sfēras kontekstā veidojas tagadnīgais cilvēks, tātad par vēsturiskajām ķermeņa izpratnes transformācijām un ar to saistīto jēdzienu vēsturi, ciktāl tā saistās ar tagadnīgo patības pieredzi un īstenojumu. Šis apvidus drīzāk nekā iepriekš aplūkotā patiesības ontoloģija attiecas uz ķermeņa sociālo konstrukciju atsegšanu, jo šajā ģenealoģijas apvidū notiek pievēršanās miesiskās patības aktīvam īstenojumam, kur tā ir ne vien vēsturiskās pieredzes nesējs un šīs pieredzes subjekts, bet arī tās konstituētājs un inscenētājs sociālajā laukā.

Pirmajā gadījumā runa drīzāk ir par ‘ilgstošo’ pagātni, un no miesiskās pieredzes neizdzēšamajām pēdām, ko tajā ieraksta cilvēces vēstures process, kamēr otrajā gadījumā var runāt par ‘pārejošo’ pagātni, proti, par nemitīgo diskursu transformāciju virkni, kurā miesiskā patība ir nemitīgi iesaistīta, kuru tā īsteno un kuras īstenojums tā ir. Šis nošķirums gan ir gandrīz neizšķirams, jo viena un tā pati parādība var attiekties gan uz ‘ilgstošo’, gan ‘pārejošo’ pagātnes apvidu, tāpēc ģenealoģiskā analīzē netiek tieši izšķirts viens un otrs analīzes apvidu veids, tomēr tas ir būtisks, lai būtu iespējams domāt *miesu* kā vēsturisku un tomēr pārtaicīgu, kā konkrētu un tomēr vispārēju, kā izcelsmes dažādo pieredžu konstituētu un tomēr konstantu būtības un patības priekšnosacījumu, tajā pašā laikā izšķirot *ķermeni* kā diskursa konstituētu, ‘inscenētu’ patības īstenojumu. Var šķīst, ka šeit veidojas teorētiska pretruna, taču jāņem vērā, ka ontoloģiskā nozīmē *miesa* un *ķermenis* ir viens, jo *ķermenis* (kā to aplūkojam iepriekšējā nodaļā) ir miesiskās patības konstituētās *es-apziņas* īstenojums pasaulē. Tātad, runājot par ‘varas lauku’ ģenealoģisko analīzi, runa ir par ķermeņa vēsturiskās izpratnes un ar to saistīto jēdzienu transformāciju analīzi, ciktāl ģenealoģiskā analīze attiecas arī uz tagadnīgā ķermeņa īstenošanos.

Visbeidzot, ģenealoģija kā vēsturiska ontoloģija attiecībā pret ētiku, caur kuru mēs konstituējam sevi kā morālus aģentus, norāda uz ģenealoģijas interesi par ētikas izcelsmi, ētisko vērtību un attieksmju, ētikas kā subjekta pašīstenojuma un morāles kā apspiešanas un ierobežošanas mehānisma vēsturisko izcelsmi un šīs izcelsmes nozīmi tagadnīgās ētikas un subjekta kā morāles aģenta aktuālā rīcībā.

Miesiskās patības kontekstā var runāt par miesisko patību kā ētikas vienlaikus pasīvo un aktīvo nesēju, kā arī *ķermeni* kā ētikas īstenojumu un *es-apziņu* kā morālo aģentu (gan pasīvā, gan aktīvā nozīmē). Visu cilvēka dzīvi ietekmē ētiskais lauks, tāpēc diskursīvais lauks nepastāv ārpus ētikas nopriegotības un arī šī nopriegotība ir ģenealoģijas izpētes priekšmets.

Šāds aplūkojums parāda, ka miesiskās patības ontoloģijas (patiesības ontoloģijas), kā arī ķermeniskā īstenošanās un vēsturisko transformāciju sfēra (varas ontoloģija) ir cieši saistīta arī ar ētikas ģenealoģiskās veidošanās jautājumiem. Šajā aspektā M. Fuko iestrādnei ļoti svarīgs ir F. Nīče, sevišķi viņa darbs “Par morāles ģenealoģiju”, kur Nīče veic (vairāk vai mazāk veiksmīgu) mēģinājumu atsegt morāles/ētikas rašanās ģenealoģiju. Šīs disertācijas kontekstā mazāk svarīgi ir paši šīs Nīčes analīzes rezultāti, cik ieviestais ģenealoģijas jēdziens un ģenealoģiskā metode. M. Fuko Nīčes ieguldījumam ģenealoģijas jēdziena izstrādē pievēršas rakstā “Nīče, ģenealoģija, vēsture”¹³⁹, par kuru jau minēts nodaļā 1.1.

Plašākā kontekstā ģenealoģijas saistība ar ētikas sfēru norāda arī uz abu iepriekšējo ģenealoģijas apvidu vispārējo saistību ar cilvēka ētisko īstenošanos pasaulē un pieļauj miesiskās patības ētisku analīzi ģenealoģiskā kontekstā. Proti, ģenealoģijas analīzes veiktā ētikas un subjekta kā morāles aģenta analīze pieļauj arī ģenealoģijas īstenošanos ētikas piedāvājumā. Runa ir arī par šajā darbā veikto miesiskās patības ētikas iespējamības un piedāvājuma izvērtējumu un miesiskās patības ētikas nepieciešamo saikni ar ģenealoģisku miesiskās patības izpēti¹⁴⁰.

Tātad ir skaidrs, ka ģenealoģija nav un tai nevajag būt tīri vēsturiski objektīvai analīzei tāpēc, ka to interesē subjekts (miesiskās patības patiesības ontoloģija), tā

¹³⁹ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977) // *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F. Bouchard. Ithaca: Cornell University press.

¹⁴⁰ Par *miesiskās patības ētiku* plašāk sk., šī darba 4. daļā.

tagadnīgais diskursa lauks (miesiskās patības varas lauka ontoloģija) un tā ētiskā īstenošanās (miesiskā patība kā morāles aģents), – t.i, vēsturiskuma analīze, ciktāl tā saistīta ar šiem trim nosauktajiem tās aspektiem to tagadnīgā īstenojumā. Ar to gan nav jāsaprot, ka ģenealoģijai nepiemīt tiecība uz objektivitāti (ciktāl ar objektivitāti saprot pietuvinātu īstenošanos atainojumu), taču tās objektivitāte ir piesaistīta tagadnīgās miesiskās patības īstenojuma atsegšanai, nevis vēsturiskajai analīzei.

Lai raksturotu ģenealoģijas metodi un tātad arī tās analīzes iespējamo struktūru, der pievērsties arī M. Fuko rakstam “Nīče, Freids, Markss”¹⁴¹, kurā viņš, runājot par interpretatīvo uzdevumu, ar ko jānodarbojas pētniekam (šajā gadījumā – ģeologam), atsaucas uz trīs lielajiem tagadnības interpretētājiem (un zināmā mērā ģeologiem) – Frīdrihu Nīči, Zigmundu Freidu un Karlu Marksu. Fuko norāda, ka patiesības izpratne vienmēr ir saistīta ar valodu un tās iespējām attiecīgā laikā un vietā, un tātad ar interpretācijas sistēmu, tās tehnikām un metodēm, tās “aizdomām par to, ka valoda vienmēr nozīmē kaut ko citu, nekā tā izsaka, un ka valoda pastāv arī ārpus valodas”¹⁴².

Šajā rakstā Nīče, Freids un Markss parādās kā ‘lielie interpretatori’, kuru interpretācijas sistēmas un metodes izmaina ne tikai teorētisku skatījumu, bet pasaules ainu tās kopumā, un kopīgi rada jaunu iespēju nodarboties ar hermeneitiku. Visi trīs autori pievēršas arī noteiktu cilvēces pagātnes aspektu analīzei, tātad noteikta veida ģenealoģijai, un katrs no viņiem ģenealoģijas īstenojumam sniedz kaut ko jaunu, nepašpietiekamu, bet savietojamu ar pārējo ‘interpretu’ teorijām.

Tomēr vienlaikus visu šo autoru devums iemieso interpretācijas (tātad arī ģeoloģiskās metodes) lielākās grūtības – tās būtisku nepabeigtību un izsmelšanas (galīgas pabeigtības) neiespējamību. Fuko norāda, ka interpretācijas mūžīgā nepabeigtības stāvoklī atrodas visupirms tāpēc, ka nav nekā, ko interpretēt, jo būtiskā nozīmē it viss jau ir interpretācija. Proti, katra interpretējamā zīme (*interpretandum*) vienlaikus ir arī *interpretans*, proti, kādas citas zīmes interpretācija¹⁴³.

¹⁴¹ Foucault M. Nietzsche, Freud, Marx. // *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Ed.by: Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift, Albany: SUNY, 1990, p.59 – 67.

¹⁴² Turpat., p.60.

¹⁴³ Foucault M. Nietzsche, Freud, Marx. // *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Ed.by: Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift, Albany: SUNY, 1990, p.64.

Šajā nozīmē arī ģenealoģija nekad nevarēs veidot pilnīgi pabeigtu struktūru vai sistēmu, jo būtiskā nozīmē arī miesiskā patība šajā ziņā ir ‘nepabeigta’, proti, tā atrodas pastāvīgā cilvēces īstenojuma un transformāciju procesā. Tāpēc miesiskās patības ģenealoģija savā ziņā līdzinās iterācijas metodei matemātikā, ar kuras palīdzību tiek mēģināts pietuvoties precīzi nenosakāmam punktam, tikai miesiskās patības ģenealoģijas gadījumā (atšķirībā no hermeneitikas) šis punkts ir ne tikai iluzīvs, bet arī mainīgs, jo atrodas pastāvīgā tapumā.

Līdz ar iepriekš minēto miesiskās patības ģenealoģija tāpat ir pētniecības apvidus, ar kura palīdzību tiek mēģināts pietuvoties miesiskās patības eksistenciālajiem, diskursīvajiem un ētiskajiem aspektiem, aptverot to un ar to saistīto jēdzienu vēsturisko tapumu un izcelsmi, atsedzot miesiskās patības tagadnīgo īstenojumu un tās vēsturisko ontoloģiju. Savukārt ģenealoģiskā metode ir metode, kas nodarbojas ar tagadnīgās vēstures pētniecību, kas iekļauj tagadnes analīzi caur jēdzienu vēsturiskās transformācijas prizmu un vēsturisko diskursu analīzi, caur mūsdienu interpretācijas prizmu. Proti, tās uzdevums ir ieskatīties pagātnē, lai skaidrāk ieraudzītu tagadni un nākotni.

1.4 Miesas jēdziens Frīdriha Vilhelma Nīčes filosofijā

Šajā nodaļā es pievērsos F. V. Nīčes filosofijai ne tikai tāpēc, ka mūsdienu vācu miesas fenomenologu Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbos ‘miesas’ jēdziens tiek izvērsts ciešā saistībā ar Nīčes iestrādnēm, bet arī tāpēc, ka, lai arī Nīče savā filosofijā nav veicis akadēmiski teorētisku ‘miesas’ jēdziena izstrādi (un iespējams tieši tāpēc), viņa filosofija ir vienīgais avots, kurā tik ciešā savijumā vienkopus atklājas gandrīz visas ētiski, antropoloģiski, sociālfilosofiski, eksistenciāli un fenomenoloģiski nozīmīgās tēmas, kas būtiski iezīmē miesiskās patības ģenealoģijas kontekstu.

Frīdrihs Nīče, kurš, kā atklājās nodaļā 1.1 un 1.3, ir arī pirmais “ģealogs”, var tikt saukts arī par “miesas” jēdziena pamatlicēju. Lai arī Nīče neizstrādā sistemātisku *miesas* jēdziena skaidrojumu, viņa darbi visai plaši iezīmē ‘miesas’ jēdziena filosofisko dimensiju, atsedzot arī aspektus, kas vēlāk parādās Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbos. Līdz ar to viņa darbi ir ne tikai neatsverams pienesums, bet arī nepieciešams sākumpunkts diskusijās par miesisko.

Vispirms jāatzīmē, ka ‘miesas’ jēdziens Nīčes filosofijā būtiski saistīts ar ‘gribas’ jēdzienu, kas ir viens no centrālajiem metafiziskajiem jēdzieniem Nīčes filosofijā un rada iespējamību tvert ‘miesisko’ jaunā konceptualizācijā – proti, caur voluntārisma filosofijas prizmu Nīčes ‘miesas’ jēdziens pirmoreiz parādās kā ‘apziņu’ un ‘prātu’ priekšnosakošs. Turklāt arī Nīčes darbos brīžiem nav stingra nošķiruma starp jēdzieniem ‘ķermenis’ un ‘miesa’, un tas ir viens no iemesliem, kāpēc viņa darbu kontekstā vēl nav iespējams runāt par šo jēdzienu nošķirumu, lai arī viņa aprakstos tomēr atšķirīgās nozīmēs tiek lietoti visi trīs vācu valodā iespējamie apzīmējumi – ‘miesa’, ‘ķermenis’ un ‘gaļa’¹⁴⁴, tātad šo vārdu izvēle nav pilnīgi patvaļīga un nejauša, sevišķi, ņemot vērā, ka ‘miesas’ apraksts viņa filosofijā ir ļoti tuvs šajā darbā ietvertajai miesas izpratnei. Un, lai arī Nīče savos darbos atsevišķi no citām tēmām nepievēršas miesas/ķermeņa jēdzienu nošķirumam, tie visai precīzi raksturo prāta/miesas (vai ‘*es-apziņas/miesas*’) attiecības, aprakstot miesu kā ‘lielo prātu’ un prātu kā ‘mazo prātu’. Vēl viens nozīmīgs iemesls, kāpēc jāpievērš uzmanību Nīčes miesas jēdzienam, ir arī ‘vēsturiskums’, ko Nīče attiecina uz ‘miesu’, ko savukārt nepielieto vēlākie fenomenoloģijas jomā rakstošie autori, un kura iespējamība, manuprāt, ir nozīmīgs izpētes temats. Tātad ‘miesas’ jēdziena izpratne Nīčes filosofijā aplūkojama saistībā ar:

1) ‘miesas’ metafiziskās dimensijas saistību ar ‘gribas’ jēdzienu un voluntārisma filosofiju;

2) apziņas/miesas un prāta/miesas jeb ‘mazā prāta’ un ‘lielā prāta’ jēdzieniskajām attiecībām, proti, ‘miesas’ eksistenciālajiem/ontoloģiskajiem aspektiem; un

3) ‘miesas’ vēsturiskuma iespējamības kontekstā;

Līdz ar to nepieciešams īsi aplūkot katru no šiem aspektiem.

¹⁴⁴ Lai arī jēdziens ‘gaļa’ bieži vien parādās metaforiskā nozīmē, un tātad nedaudz atšķirīgi no tā, kā to pierasts lietot vācu valodā. Sk., piemēram: Nīče F.V. *Gadījums Vāgners. Mūziķa problēma.*, No vācu val. tulk., Anne Sauka, Rīga: Ascendum, 2013., 36.lpp.

1. ‘Miesas’ metafiziskās dimensijas saistība ar ‘gribas’ jēdzienu un voluntārisma filosofiju

Huserla fenomenoloģijā, kur ‘miesa’ tiek konceptualizēta kā “īpaša veida lieta”¹⁴⁵, parādās ‘gribas’ jēdziena nozīme, domājot ‘miesu’. Proti, tikai ‘miesa, kā īpaša veida lieta’ ir ‘nepastarpināti spontāni kustīga’¹⁴⁶. Ja ‘miesa’ būtu vien kustinošs instruments, būtu nepieciešams kāds vai kaut kas cits, kas kustina ‘miesu’¹⁴⁷, savukārt šim kustinātajam būtu vajadzīgs kaut kas vai kāds, kas kustina viņu, un tā līdz bezgalībai. Šaurākā mērogā lūkojoties, to pašu var attiecināt, piemēram, uz roku. Kustināt roku nav tāpat, kā iekustināt krēslu, galdu, pildspalvu vai divriteni. Nozīmīgs aspekts tātad ir ‘nepastarpinātība’, kas miesu ļauj uzskatīt par ‘gribas orgānu’¹⁴⁸. Šī ‘miesas’ īpašība lielākā vai mazākā mērā ir skaidra jau klasiskās filosofijas ietvaros, tomēr ar to nepietiek, lai izvairītos no duālisma, kur miesa ir ‘lieta’ (lai arī īpaša veida), kas tiek priekšstatīta, un tātad to priekšstata kāds ‘es’, kas tai ir primārs un kas demonstrē un realizē šo primaritāti caur šo priekšstatīšanas aktu. Šis ‘duļķainais’ duālisms, kas gan atzīst tādu saistību starp lietu pasauli un miesisko izturēšanos, kas tos nevar atšķirt divās atsevišķās ontoloģiskās sfērās un tomēr pieļauj *es*-apziņas primaritāti pār miesu tās priekšstatījumā, miesas fenomenoloģijā netiek pieņemts, uzsverot miesas primaritāti *es*-apziņai. Kā tas atklāsies šīs nodaļas tālākā izvērsumā, šī duālisma pārvarējumā nozīmīgi ir vairāki aspekti, taču vispirms pārvarējumu iespējo metafiziskā voluntārisma filosofiskais novirziens. Metafiziskā voluntārisma pamatlicējs ir Arturs Šopenhauers, kurš darbā “Pasaule kā griba un priekšstats”¹⁴⁹ iedibina ‘gribas’ jēdzienu kā pasaules fundamentālo principu. Nozīmīgs duālisma pārvarējumā ir tieši šī principa vispārīgums – proti, ‘griba’ nav attiecināma tikai uz individuālo gribu, tā ir visa dzīvā pamatā kā fundamentāls pasaules iekustinātājs. Šopenhauera filosofijas kontekstā nozīmīgi ir divi ‘gribu’ iezīmējoši aspekti: 1) ‘gribas’ primaritāte attiecībā pret prātu un

¹⁴⁵ “*ein Ding besonderer Art*”// **Husserl E.** *Ideen 2*, Husserliana IV, S.158.

¹⁴⁶ **Husserl E.** *Ideen 2*, Husserliana IV, S.152.

¹⁴⁷ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 41.

¹⁴⁸ Attiecībā uz apzīmējumu ‘orgāns’ B. Waldenfels (Ibid, S.41) kā piemēru min Aristoteļa atziņu par roku kā “visu orgānu orgānu”, kontekstā ar to, ka grieķu vārds ‘organon’ tulkojumā nozīmē ‘instruments’. Tātad šādā konceptualizācijā ‘miesa’ nav vienkāršs instruments, bet ‘gribas’ [realizācijas] instruments.

¹⁴⁹ **Schopenhauer A.** *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (1819.), Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998. – S.1440.

emocijām un 2) gribas vispārīgums (proti, tās primaritāte neattiecas tikai uz individuālo gribu). Abi šie aspekti dara iespējamu ‘es-apziņas’ pakārtotību ‘miesai’, piešķirot ‘miesai’ paškustinātāja raksturu. Te nozīmīga ‘miesas’ jēdziena saistība ar ‘dzīvības’ jēdzienu, ‘miesa’ kā dzīvais¹⁵⁰. Jāpiebilst, ka jau antīkajā domā dzīvais nošķīrumā no pārējās dabas parādās kā paškustīgais.¹⁵¹ Gribas primaritāte ‘prāta’ un ‘emociju’ struktūrām rāda, ka ‘griba’ drīzāk iekustina prātu, nevis otrādi, tātad arī ‘es-apziņu’ nosaka ‘griba’. ‘Griba’ kā vispārīgs princips savukārt atklāj, ka griba nav es-apziņas atribūts, bet gan viscaur cilvēku un pasauli caurstrāvojošs elements ar priekšnosacījuma iedabu (un tātad es-apziņa drīzāk ir ‘gribas’ atribūts). Lai šajā struktūrā atklātu ‘gribu’ kā ‘miesas’ atribūtu turpmāk nepieciešams pievērsties Nīčes gribas jēdzienam, jo Šopenhauera konceptualizācija, pirmkārt, netiek attiecināta uz ‘miesas’ jēdzienu un, otrkārt, ‘miesa’ drīzāk būtu domājama kā ‘gribas’ atribūts, ja domājam ‘gribu’ kā pilnīgi atsevišķotu no ‘miesas’, tātad kā fundamentālu pasaules principu, kas ir pastāvošs pats par sevi. Šāda koncepcija savukārt atkal novestu pie sava veida duālisma pieņemšanas.

Arī Nīčes filosofijā ‘griba’ parādās kā fundamentāls pamatprincips, taču, manuprāt, viņa filosofijā šim pamatprincipam tiek piešķirts ‘miesiskums’ jēdzienā ‘varasgriba’ jeb ‘varētgriba’. Tātad ‘gribas’ jēdziens iegūst subjektīvu konkrētību, kas vienlaikus neizslēdz tā vispārīgumu, neatkarību no es-apziņas prāta pārdzīvojuma, taču apstiprina to kā mērķtiecīgu virzāmu un tātad uz ‘miesas’ mērķtiecīgu paškustīgumu attiecināmu principu.

Jāpiebilst, ka Nīče vēl jo vairāk uzsver ‘gribu’ kā ‘miesas’ atribūtu, norādot iebildē Šopenhaueram, ka cilvēkam nebūt nav viss zināms par ‘gribu’, kā uzskatījis Šopenhauers¹⁵². Proti, ja ‘griba’ nav ar prātu un emocijām saprotama, bet tomēr ar tai attiecinātu primaritāti priekšnosaka un caurstrāvo cilvēka būšanu, turklāt ir klātiroša

¹⁵⁰ Norāde uz vācu val. etimoloģisko saistību ‘Leib’ – ‘lib’.

¹⁵¹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 40. – 41.

¹⁵² **Nietzsche F.W.** *Jenseits von Gut und Böse. // Nietzsche F.W. Kritische Studienausgabe.* Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 5., S.31.-32.

“muskulī” utt.¹⁵³, tā var tikt attiecināta tikai uz ‘miesiskā’ sfēru, ņemot vērā, ka ‘miesiskā’ sfēra iekļauj arī bezapzināto cilvēciskās būšanas daļu.

Tātad voluntārisma ietvaros notikusī fokusa pārnese no prāta uz gribu, pieļauj iespēju konceptualizēt ‘miesu’ kā *es*-apziņai primāru un to priekšnosakošu, jo, tā kā cilvēka būšanas pamatā un centrā nav prāts un pasaule (tātad arī ķermenis) kā apziņas projekcija, prāts un emocijas (miesas fenomenoloģijas kontekstā – *es*-apziņa) atklājas kā sekundāras (lai arī būtiski cilvēka dabas daļas), kas nekonstituē to, kas ir cilvēks, bet parādās jau kā nepieciešama ‘tā, kas ir cilvēks’ sastāvdaļa. Jēdzienu ‘tas, kas ir cilvēks’ savukārt jāaizstāj ar jēdzienu ‘miesa’, kam piemīt dzīvības paškustinošais un subjekta konkrētības raksturs. Problemātisks vēl joprojām paliek ‘gribas’ jēdziens, jo ‘griba’, lai arī darbojas kā ‘miesas’ atribūts, nav atribūts tajā nozīmē, kādā kā atribūts vai ‘instruments’ darbojas ‘prāts’ un ‘emocijas’, t.i., ‘griba’. Tas tāpēc, ka ‘griba’ ir nevis *es*-apziņas sastāvdaļa kā emocijas un prāts (u. c. *es*-apziņu raksturojoši elementi), bet gan ‘miesas’ sastāvdaļa. Var teikt, ka ‘miesā ir griba’ vai ‘miesai ir griba’, taču ‘*es*-apziņai’ griba ir tikai līdz zināmai robežai, aiz kuras ‘gribai’ pieder ‘*es*-apziņa’¹⁵⁴. Turpmākajā izklāstā jāaplūko Nīčes ‘miesas’ jēdziena aspekti, kas šeit jau garāmejojot nepieciešamā kārtā nedaudz ir izskanējuši.

2. ‘Miesas’ eksistenciālie aspekti Nīčes filosofijā

Miesas jēdziena iestrādne izvērsti parādās Nīčes darba „Tā runāja Zaratustra” runā „*Par miesas nicinātājiem*”¹⁵⁵. Miesas eksistenciālie un ontoloģiskie aspekti Nīčes filosofijas kontekstā lielākoties parādās kontekstā ar jēdzienu pāru ‘apziņa/miesa’, ‘prāts/miesa’ un ‘mazais prāts/lielais prāts’ izteikto ‘miesas’ ontoloģisko dispozīciju.

Šajā runā Nīče saka arī šādus plaši pazīstamus vārdus: „*caurcaurēm miesa es esmu, un Nekas vairāk; un dvēsele ir vien vārds kaut kam miesā*”¹⁵⁶, kas precīzi attēlo

¹⁵³ Nietzsche F.W. *Jenseits von Gut und Böse*. – S.32.

¹⁵⁴ Šo sfēru, protams, varētu izklāstīt plašāk, taču tā kā šīs disertācijas nolūkiem nozīmīgākais parādīt ‘gribas’ jēdziena un voluntārisma vēsturisko nozīmi šajā disertācijā aplūkotās ‘miesas’ jēdziena nozīmes kontekstā, tad, manuprāt, pie šīs domas patlaban var apstāties.

¹⁵⁵ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 4, S. 39 – 41.

¹⁵⁶ „*Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe*“, Nietzsche F. KSA, Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag

viņa izpratni par *miesu* un šī jēdziena sasaisti ar miesas fenomenoloģijas priekšstatu par cilvēka vispārīgo *miesiskumu*. Darbā „Miesiskā patība. Priekšlasījumi miesas fenomenoloģijā” Bernhards Waldenfelzs norāda¹⁵⁷, ka šajā citātā *miesa* atklājas kā klātiroša visā dzīvespasaules norišu spektrā, t.i., tā ir klātiroša un caurvij *es-apziņu* ne tikai vienkāršās fizioloģiskās norisēs, bet arī „*auf den höchsten Gipfeln des Denkens*”¹⁵⁸

Nīče *miesu* dēvē par “Lielo prātu”¹⁵⁹ – tas liecina, ka *miesiskais* viņa izpratnē nav tīri ‘ķermenisks’ vai ‘fizioloģisks’, bet drīzāk *miesa* “ir apgarota” jeb apveltīta ar jēgu. Tātad runa ir nevis par “Nīčes materiālismu”¹⁶⁰, bet gan par miesisko, kas nav ne tīrs gars, ne ķermenis, bet gan ‘iemiesota’ cilvēciskā jēga, kas līdz ar to atbrīvota no jēgas transcendentuma un abstrakcijas. Līdz ar to Nīčes filosofijas ietvarā *miesiskota* tiek ne vien individuālā, cilvēciskā jēga, bet arī dzīvespasaules jēga tās kopumā¹⁶¹, fundamentālā nozīmē padarot ‘jēgu’ par ‘zemes jēgu’. Taču to nedrīkst jaukt ar *reaktīvā nihilista*¹⁶² dzīvespasaules jēgas pārnesanu pasaulē, kas drīzāk liecina par *ķermenizāciju*. Reaktīvais nihilisms saistāms ar “Dieva nāvi” 19. gadsimtā un transcendentās jēgas meklējumu pārnesi ‘uz zemes’, plašāk par to nodaļā 3.4 “*Reaktīvais nihilisms un ķermeņa sakrālā sekularitāte*”. Proti, runa nav par burtisku jēgas ‘pārnesi’, kā tas ir reaktīvā nihilisma gadījumā, kur iepriekšējās viņsaules ticības vietā stājas sekulārās ‘ticības’, bet gan par jau esoša cilvēka dispozīcijas atzīšanu. To ilustrē, piemēram, citāts no Zaratustras runas „Par viņpasaulniekiem”:

de Gruyter, 1999. Bd. 4, S. 39., Tulkojums: **Nīče F.** *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga:Zvaigzne ABC, 2007, lpp.31.

¹⁵⁷ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von R.Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 246.

¹⁵⁸ Turpat. – S.246.

¹⁵⁹ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe*. Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 4, S. 39.

¹⁶⁰ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2003 S.18.

¹⁶¹ Jēdziens „jēga” šajā gadījumā ir tulkots no vārda „Sinne”, kam cita nozīme ir arī „maņa”, „prāti”, „matīšana”. Skat.: **Nīče F.** *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga:Zvaigzne ABC, 2007, lpp.369.

¹⁶². Sk.: **Deleuze G.** *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983. Plašāk šī tēma aplūkota 3.nodaļas apakšnodaļā “*Ķermeņa inscenējuma sakrālā sekularitāte*”.

„Jaunu lepnumu man iemācīja mans Es, to mācu cilvēkiem: nebāzt vairs galvu debesu padarīšanas smiltīs, bet nest to brīvi, šo zemes galvu, kas zemes jēgu rada!”¹⁶³

Miesa tātad ir *daba*, taču tā ir nevis mehāniska, bet jēgpilna *daba*, kas īsteno *zemes jēgu*, un, būdama *daba*, caurvij kultūru, tā atklājoties kā starpbūšana jeb pārejas mītne starp dabu un kultūru. Nīče arī saka: “*Miesa ir liels prāts, daudzveidība ar matīšanu Vienu, karš un miers, ganāmpulks un gans. Tavas miesas darbarīks ir arī tavs mazais prāts, mans brāli, ko par „garu” tu dēvē, tava lielā prāta mazais darbarīks un rotaļlieta.*”¹⁶⁴ Šajā citātā parādās, ka līdzīgi kā *miesas fenomenoloģijā*¹⁶⁵, Nīče *es-apziņu* konstituē kā *miesas instrumentu*. Tas, kas saka “es” un apzinās sevi, ir “mazais prāts”. Tas, ko Nīče sauc par ‘mazo prātu’ tātad ir *es-apziņa* jeb *miesas korelāts*, kas viscaur ir iesaistīts *miesā*.¹⁶⁶

Nīčes filosofijā parādās vēl viens būtisks *miesas* eksistenciālais aspekts, kas atklājas viņa vārdos *miesa ir daudzveidība*. Šie vārdi atklāj *miesisko* kā tādu, kas nepretendē uz noteiktu identitāti, un pastāv daudzējādībā, taču var teikt, ka tai piemīt konkrētība un sava veida bezapzināta savpatība, savukārt *es-apziņas* ir balstīta nepastāvībā, jo, lai arī tā tiecas uz identitāti un autentiskumu, kā daudzveidīgās *miesas* daļa, ko *miesa* radījusi ‘sevi atsvešinot pati no sevis’¹⁶⁷, tā caur savu vērstību uz identitāti saskata savu *miesiskumu* kā fragmentāru daudzējādību. Nespējot pieņemt šo it kā ‘svešo’ daudzveidību ‘sevī’, *es-apziņa* ‘tiecas pēc identitātes atgūšanas’ un tā vēl jo vairāk atsvešinās no *miesiskā*. Šāda situācija veidojas dēļ *es-apziņas* kā *miesiskās patības* instrumenta lomas – kā kontroles un pasaules komuniācijas rīks *es-apziņa*

¹⁶³ Nīče F. *Tā runāja Zaratuštra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga:Zvaigzne ABC, 2007, lpp.29., „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn uz tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!”, Nietzsche F. KSA 1999. Bd. 4, S.36.-37.

¹⁶⁴ Nīče F. *Tā runāja Zaratuštra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga:Zvaigzne ABC, 2007, lpp.31., „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist” nennest, ein kleines Werk- und Spiezeug deiner grossen Vernunft.“// Nietzsche F. KSA 1999. Bd. 4, S.39.

¹⁶⁵ Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2008, S.253.

¹⁶⁶ Turpat. – S.150-162.

¹⁶⁷ Caysa V. *Leib/Körper. // Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg.von H.Ottomann, Stuttgart: Weimar: Metzler, 2000, S.271.-273.

aptver tikai daļu no miesiskajiem procesiem, tā ir cilvēka starpbūšanas liecinājums, kas atrodas pastāvīgā mainībā, piemērojoties *miesas daudzējādībai* un translējot to. Tas atklājas arī šajos Nīčes vārdos: „*Aiz tavām domām un jūtām, mans brāli, atrodas varens pavēlnieks, nepazīstams viedais – tas saucas patība. Tā dzīvo tavā miesā, tā ir tava miesa.*”¹⁶⁸ Šajā citātā vēlreiz apstiprinās *miesa* kā tāda, kam bezapzināti piemīt identiskums, ko šaurā *es-apziņa* jeb ‘mazais prāts’ nespēj aptvert, kā arī nostiprinās *es-apziņas* pakārtotība *miesai*. *Es-apziņa* gan izjūt sevi kā ‘ganu’, bet atklājas, ka ‘gans’ un ‘ganāmpulks’ ir viens un tas pats, bet ‘gans’ kā ‘ganāmpulka’ apziņa iedomājas sevi kā nošķiramu no ganāmpulka, bet šajā atsvešināšanās procesā zaudē savu ‘ganāmpulka’ savpatību, un nespēj to atgūt par spīti nemitīgiem identitātes meklējumiem ‘ārpus ganāmpulka daudzējādības’, kas patiesībā ir tā īstenā savpatība. Miesa tātad atklājas kā ‘lielais pavēlnieks’ bez kura *es-apziņa* nemaz nevar pastāvēt¹⁶⁹ (ja nebūtu ganāmpulka, nebūtu arī gana), un trāpīgā ‘gana’ un ‘ganāmpulka’ metafora atklāj *es-apziņas* šķietamo pārkumu – patiesais pavēlnieks ir ‘ganāmpulks’, kas ‘ganam’ *ļauj ticēt*, ka viņš ir noteicošais.

Turklāt darbā „Cilvēciskais, pārlieku cilvēciskais II” otrās daļas „Ceļinieks un viņa ēna” 77. aforismā Nīče uzdod jautājumu: „Kas ir pārejošāks, gars vai ķermenis?”¹⁷⁰, un tūlī arī atbild: „Tiesiskās, morāliskās un reliģiozās lietās ārišķīgais un uzskatāmais, tātad žesti, paražas un ceremonijas ir ilglaicīgākas: tās ir miesa, pie kā allaž pienāk jauna dvēsele.”¹⁷¹ Atbilde uz šo jautājumu vēl skaidrāk iezīmē Nīčes filosofiju kā drīzāk piederīgu miesas fenomenoloģijai, nevis materiālisma filosofijai, un vēlreiz atklāj miesu kā ‘pārejas vietu’ (*Umschlagstelle*) starp dabu un kultūru. Šajā atbildē arī implicēti ietver nošķirumu starp ķermeni un miesu, kas Nīčes darbos

¹⁶⁸ Nīče F. *Tā runāja Zaratuštra*. Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31. lpp. „*Hinter deinen Gedanken und Gefühlen steht ein mächtiger Gebieter: ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.*” Nietzsche F. KSA, 1999. Bd. 4, S. 40.

¹⁶⁹ Miesa kā *es-apziņas* cēlonis un pamats ir konceptualizēta ne tikai mūsdienu miesas fenomenoloģija, bet jau Edmunda Huserla fenomenoloģijā. Huserls E. *Garīgās pasaules konstitūcija. Fenomenoloģija*. Tulk. R.Kūlis, A.Dāboliņš. Rīga: AGB, 2002. – 145.lpp.

¹⁷⁰ Tulkojums mans. „*Was ist das Vergänglichere, der Geist oder der Körper?*” Nietzsche F. KSA, 1999. Bd. 2, S. 587.

¹⁷¹ Tulkojums mans. „*In den rechtlichen, moralischen und religiösen Dingen hat das Aeusserlichste, das Anschauliche, also der Brauch, die Gebärde, die Ceremonie am meisten Dauer: sie ist der Leib, zu dem immer eine neue Seele hinzukommt.*” Nietzsche F. KSA, 1999. Bd. 2, S. 587.

eksplicīti neparādās. Proti, jautājumā viņš ietver ķermeņa un gara nošķirumu, taču atbildē pāriet pie apzīmējuma „miesa”, tā implicējot pārvirzi no gara un ķermeņa nošķiruma uz holistisku miesiskās patības izpratni. Šeit neparādās *ķermeņa* un *miesas* jēdzienu nošķiruma eksplikācija, bet tiek uzrādīts miesas un kultūras savijums, ‘ierakstot miesā’ ar jēgu apveltītas paražas, ieradumus un rituālus.

3. ‘Miesas’ vēsturiskuma iespējamība Nīčes filosofijā

Kontekstā ar iepriekš minēto citātu atklājas arī miesas vēsturiskuma iespējamība Nīčes filosofijā. Proti, Nīče savā atbildē uz jautājumu „Kas ir pārejošāks, gars vai ķermenis?” ietver arī ‘miesas’ vēsturiskuma konceptualizāciju. *Miesa* nes vēsturisku jēgu un caurvij kultūru, un līdz ar to – kultūra caurvij to un tiek eksplīcēta caur to. Tā Nīčes teksts atklāj, ka jēdzieni *miesa* un *ķermenis* nav lietojami sinonīmā nozīmē. Ķermenis drīzāk izpratams zinātniskā nozīmē, t.i., kā objektivizējama lieta, ko var aprakstīt kā „ar apziņu apveltītu kairināmu gaļas maisu, kas apvilks ar ādas gabalu” un nosaukt par „ķermeņmiesu”¹⁷², savukār *miesai* piemīt vēsturiskums un jēga, kas padara to par “Lielo prātu” un ‘apdvēseloto miesu’¹⁷³

Daba „ierakstotās” *miesā*, kas savukārt „izrakstās” *kultūrā*, un otrādi, tāpēc sociālo apziņu noslogo noteikti jēgu nesoši koncepti jeb „allaž klāt nākošās dvēseles”, kas *miesu* padara par vēsturisko *miesu*. Līdz ar to “Atpakaļ pie miesas” Nīčes filosofijas kontekstā nenozīmē atteikšanos no prāta. Folkers Kaiza enciklopēdiskā šķirklī „Miesa/Ķermenis”¹⁷⁴ norāda, ka Nīče aicina nevis atbrīvot ķermeni no prāta, bet gan atmest „mazo”, zinātniski tehnisko prātu, lai miesu un prātu, t.i., „Lielo prātu” atbrīvotu no „mazā prāta”, kas miesai šobrīd ir uzkundzējies.¹⁷⁵ Tas nozīmē atbrīvot *miesu* no atsvešinātās, slimās *jēgas*, ko tajā ierakstījis *pārcivilizējies* “mazais prāts”, kas aizvien atrodas kādas abstraktas un pārmiesiskas patiesības meklējumos, tā ‘izrakstot’ no *miesas* vēstures šo stigmatizējošo ‘saslimšanu’, kas to nomoka un sakropļo, lai *miesa*

¹⁷² **Caysa V.** *Leib/Körper// Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* Hrsg.von H.Ottomann, Stuttgart: Weimar: Metzler, 2000, S.271.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ **Caysa V.** *Leib/Körper// Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* Hrsg.von H.Ottomann, Stuttgart: Weimar: Metzler, 2000. – S.271.-273.

¹⁷⁵ Ibid. – S.272.-273.

spētu piepildīt tās zemes jēgu un „lielais prāts” būtu atbrīvots no iluzorajām patiesībām, ko tajā ieraksta „mazais prāts”.

Tajā pašā laikā no šīs atbildes vēl netop skaidrs, vai nebūtu iespējama interpretācija, kur vēsturiskums Nīčes filosofijā plašākā mērogā var tikt piešķirts tikai ‘ķermenim’ (ja saprot šos jēdzienus mūsdienīgā izpratnē, kā to nošķirums jau attēlots iepriekšējā nodaļā). Proti, zināmā mērā Nīčes atbilde drīzāk norāda uz ‘miesas’ statiskumu, kur ‘dvēsele’ ir vēsturiskais mainīgais, tātad dvēsele varētu būt ‘diskursa nesējs’, līdzīgi kā Fuko filosofijā tas ir subjekts un tā ķermenis, kas ‘izrakstās kultūrā’. Šajā nozīmē tik tiešām ‘miesai’ piemīt lielāks statiskums nekā ‘ķermenim’ vai pat dvēselei (ciktāl ar to saprotam *es-apziņu*), taču tajā pašā laikā Nīče neapgalvo, ka miesa ir mūžīgi nemainīga, bet gan ‘ilglaicīgāka’, t.i., tā ir tajā ierakstīto tradīciju nesēja, un tātad tai piemīt kaut kāda veida vēsturiskums.

Visskaidrāk par ‘miesas’ vēsturiskumu Nīče runā kādā citā savā darbā – “Par morāles ģenealoģiju”, kur attēlots Nīčes mēģinājums (vai varbūt vingrinājums) ģenealoģiskā analīzē, mēģinot izprast kā saprotama šāda dvēseļu ierakstīšanās ‘miesā’, un tātad kā saprotama ‘miesa’ kā cilvēces vēstures nesēja. Kopumā tātad ir skaidrs, ka jau Nīče kā iespējams pirmais, kurš filosofijā runā par ‘miesu’ un tās ģenealoģiju, rada iespējamību runāt par miesas vēsturiskumu, tā veidojot arī kopsakaru starp ētikas un ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzes problēmlokiem. Šis kopsakars veidojas tāpēc, ka mūsdienu zinātnes iespējas un tās ‘ierakstīšanās’ miesā jau pārkāpj ķermeņa izpratnes transformāciju sfēru, aizskarot ne tikai sociālfilosofiskus, bet arī ētiskus jautājumus, ko aplūkoju darba 4. daļā.

2. MIESISKĀS PATĪBAS ‘METADISKURSS’ RIETUMU SABIEDRĪBAS KONTEKSTĀ

Šīs daļas mērķis ir sniegt plašāku ietvaru *miesas* un *ķermeņa* jēdzieniem un miesiskās patības būšanai kontekstā ar Rietumu sabiedrības attīstības gaitu. Tēma jau iezīmēta 1. daļā, kur izvērsta cilvēka antropoloģiskās situācijas nozīme ķermeņa izpratnē. Šajā daļā savukārt tiek aplūkota kulturālā situācija jeb lielie ‘metadiskursi’, kas iezīmē ķermeņa izpratnes ietvaru Rietumu sabiedrībā. Runa tātad vairs ir nevis par vispārīgo ontoloģisko situāciju, bet tieši par Rietumu sabiedrības pasaules ainu.

Otrās daļas uzdevums ir arī atspēkot priekšstatu par ‘racionalitāti’ kā nepieciešamu cilvēka specifiskā novietojuma pasaulē sastāvdaļu, parādot to kā ‘metadiskursa’ sastāvdaļu, Rietumu sabiedrībai raksturīgās binārās ‘subjekts-objekts’ pasaules ainas ietvarā.

2.1 ‘Pasaules miesa’ (*Weltleib*) un ‘dabas ķermenis’ (*Naturkörper*)

Šīs nodaļas mērķis ir iezīmēt kontekstu jēdzienu *miesa* un *ķermenis* lietojumam, uzrādot vēsturisku pasaules skatījuma paradigmu maiņu – „pasaules miesa” – „dabas ķermenis” Rietumu sabiedrības ietvarā. Bernhards Waldenfelzs šo paradigmu pāreju apraksta kā jēdziena *Weltleib* (*pasaules miesa*) pakāpenisku transformāciju jēdzienā *Naturkörper* (*dabas ķermenis*).¹⁷⁶

Šāds plašāks konteksts norāda uz individuālās patības līmenī pastāvošā *miesas/ķermeņa* nošķiruma procesuālajām kultūrvēsturiskajām pārmaiņām, kas dod iespēju saprast, ka, lai arī šis nošķirums ir ontoloģisks, nevis diskursīvs, tomēr tā izpausmēm piemīt vēsturiskums, kas ietekmē ne tikai subjektīvo dzīves izjūtu, bet arī visu cilvēka dzīvespasauli, tātad ķermeņa inscenējumu, prakses un vērtības. Saturiski šis nošķirums atklāj *miesai* piemītošo vēsturiskumu, tās izjūtamības atkarību no

¹⁷⁶ Waldenfelz B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von R.Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 17.-18.

‘laikmeta gara’, savukārt metodoloģiski ‘pasaules miesa’/ ‘dabas ķermenis’ nošķīrums palīdz pamatot to, kāpēc *miesas* jēdziens var tikt izmantots kā centrālais jēdziens cilvēka tebušanas eksistenciālo nosacījumu un vispārējā antropoloģiskā stāvokļa (‘pasaulē būšanas’ pozīcijas) analīzē.

Ar jēdzienu *Weltleib* Bernhards Valdenfelzs apzīmē antīkās pasaules (un jo sevišķi senās Grieķijas) pasaules izpratni, kuras ietvarā cilvēkbūšana ir nesaraujami saistīta ar kosmosa norisēm un indivīds – ar sabiedrību. Tulkojot burtiski, šis jēdziens nozīmē „pasaules miesa”, kas norāda, ka pasaule šīs paradigmas ietvaros tiek tverta kā veselums, kurā atsevišķie apvienojušies (un jau sākotnēji bijuši vienoti) *miesīgā* kopībā. Matemātiski šādu pasaules izpratni varētu raksturot kā funkciju, kuras vienādojums ir zināms, taču x un y ass konkrētās vērtības nav dotas.

Ar jēdzienu *Naturkörper* Bernhards Valdenfelzs apraksta mūsdienu dzīvespasaules un pasaules tvēruma pamatstruktūru, kuras ietvarā cilvēkbūšana atklājas kā no dabas norisēm primāri atsvešināta, un cilvēks ir pieņēmis dabas novērotāja un vērtētāja lomu, vērsot pret dabisko savu ‘objektīvizējošo’ skatienu. Burtiski šis jēdziens nozīmē „dabas ķermenis”, implicējot instrumentalizētu dabas izpratni, daba ir resurss un cilvēkam ir visas tiesības to utilizēt. Matemātiski šāda pasaules izpratne var tikt raksturota kā funkcija, kuras vienādojuma formula nav zināma, taču dotajos ir zināmas x un y ass vērtības, kuras var tikt savienotas provizoriskā līknē.

Weltleib reprezentē pasauli kā cilvēka mājas, tātad arī kā *es-apziņu* ierobežojošo, pasargājošo un nosakošo appasauli, kurā cilvēks organiski iekļaujas un kas pastāvīgi atgādina cilvēkam par tā dabiskumu. Savukārt *Naturkörper* reprezentē pasauli kā ‘aramo lauku’ - utilizējamu un analizējamu resursu kopu, kas atrodas totalitārā *es-apziņas* pakļautībā.

Priekšstats par fundamentālu paradigmu pareju pauž uzskatu, ka tehnoloģiskās attīstības rezultātā, mūsdienu sabiedrībā gandrīz izzudusi ir appasaules kā pasaules miesas kolektīvā izjūta, un tās vietu ir pilnībā ieņēmusi pasaules kā *Naturkörper* izpratne, t.i., daba ir atsvešināta no cilvēkbūšanas un sociālajā apziņā parādās kā pārvarama, pakļaujama, bīstama un kontrolējama mehānisku fizikālo cēloņsakarību kopa.

Jēdzieni *Weltleib* un *Naturkörper* skaidro Rietumu sabiedrības attiecības ar pasauli un šo attiecību vēsturiskās pārmaiņas, atklājot instrumentalizācijas veidošanos diskuru modeļa *individuum-Naturkörper* ietvarā. Senās Grieķijas modeli, *Weltleib* jēdziens uzrāda kā tādu, kurā indivīds ar pasauli ir saistīts kā mikrokosmos makrokosmosā, proti, cilvēks ir pasaules sastāvdaļa un vienlaikus arī atspoguļo savā organismā pasaules uzbūvi. Viscaur saistīts ar pasauli tas gan reprezentē pasaulīgo kā kaut ko sevī esošu, gan arī pats organiski iekļaujas appasaule kā tās sastāvdaļa, un tāpēc cilvēks neatrodas opozīcijā dabai, bet drīzāk pastāv ar to holistiskā vienībā un mijiedarbībā, tāpat kā dabiskais neatrodas opozīcijā kultūrai, bet ir viscaur saistīts ar to, dabai *ierakstoties* kultūrā, un otrādi. Turklāt cilvēks nepastāv ‘viens’, viņš aizvien pastāv cilvēku kopībā, tāpēc cilvēki kā indivīdi neatrodas opozīcijā ar dabu vai kultūru. Šobrīd savukārt situācija ir pretēja un indivīds ir pretnostatījies dabai kā no tās atsvešināms un atsvešināts, un turklāt pozicionējas kā vienība, kas uzstāj uz savu pašpietiekamību.

Proti, jauno laiku zinātnes iestrādnes un tās ietvarā notiekošo tehnoloģizācijas un individuācijas procesu rezultātā, cilvēks aizvien izteiktāk tiek konceptualizēts kā indivīds – tehnoloģizācija jau sākotnēji virzās arī individuācijas virzienā, un cilvēks, atbrīvojoties no tehniskiem ierobežojumiem, kļūst aizvien pašpietiekamāks, bet vienlaikus arī vientuļāks. Tā cilvēks iegūst šķietamu ‘brīvību’, pašnoteikšanos un neatkarību no dabas uzliktajiem ‘žņaugiem’, vēl jo vairāk atsvešinoties no dabiskā. Sociāli šāda brīvība patiesībā ir neiespējama, tomēr ir kļuvusi par vērtību Rietumu sabiedrībā, kurā cilvēks turklāt arī pūlas kontrolēt dabisko, pamatojot to ar iedomātās brīvības vērtībnozīmīgumu. Tā notiek arī atsvešināšanās no savpatīgā pātiskuma, kas cilvēkam piemīt attiecībās ar dabu un savu *miesisko patību*, un līdz ar to arī atsvešināšanās no *Weltleib* jēdzienā ietvertās sabiedrības struktūras, kurā cilvēks pastāv kā primāri uztveroša jeb pātiska būtne. Līdz ar to indivīds atsvešinās pats no sevis jeb savas savpatīgās *miesiskās patības*, un zaudē ne vien piesaisti citiem, bet arī piesaisti miesiskajai būšanai vispār. Šo piesaisti, protams, nav iespējams ontoloģiski zaudēt, taču tā aizvien vairāk iegrimst bezapzinātajā, parādoties *es-apziņā* tikai ļoti fragmentārā veidā. Tādējādi cilvēkam zūd jēgas kopsakars, kurā tas iepriekš dzīvojis.

Pāreju no ‘pasaules miesas’ uz ‘dabas ķermeni’ iezīmē arī dabas jēdziena transformācija. Sengrieķu tradīcijā daba tiek definēta, pretstatot to tehnoloģijas jeb

mākslīgā jēdzienam¹⁷⁷, tāpēc *dabiskais* attiecas arī uz cilvēku, neskatoties uz to, ka pastāv duālistiska ķermeņa izpratne un *dvēseliskais* tiek nošķirts no *ķermeniskā* –arī dvēsele ir dabas daļa. Mūsdienu skatījumā savukārt *daba* tiek definēta kā kaut kas, kas ir apkārt cilvēkam un ārpus cilvēka vai vismaz viņa apzinātās daļas un patības. Tas, protams, nenozīmē, ka cilvēks nav dabisks, bet daba ir ‘cits manī’ nevis manas savpatības daļa. Jauno laiku zinātne dabu un cilvēku skaidro empīriski un objektivizē, tāpēc, iepazīstoties ar savu ķermeni, indivīds sevi izprot visupirms kā ‘citu’, t. i., kā *pašatsvešinātu* objektu. Tādējādi veidojas gan no miesbūšanas abstrahēta ‘indivīda patības’ izpratne, gan arī iespaids par ‘patību’ kā ķermenī ieslodzītu atsevišķojamu vienību. Bieži šie priekšstati ir neapzināti, bet parādās sociālajās attiecībās un ķermeņa inscenējumā (par šiem parādīšanās veidiem plašāk sk. nodaļā 4.1)

Jāpiebilst, ka šai paradigmatiskajai pārejai ir vēl plašāks filosofiskais konteksts, ko iezīmēt ir būtiski, ne tikai lai norādītu uz šīs problemātikas plašumu, bet arī lai parādītu visas rietumu filozofijas un ‘rietumnieciskā’ vispārējo virzību uz dabas mehānisku un instrumentālizējošu izpratni, kas parādās jau Sengrieķu filozofijas kontekstā.

Iepriekš aprakstītajai līdzīgu paradigmu maiņu saskatījuši daudzi autori. Viens no pamanāmākajiem, droši vien, ir Martins Heidegers, kurš darbā „Mākslasdarba sākotne”, runā par ‘dzirdes’ kultūru un ‘redzes’ kultūru¹⁷⁸, kas iezīmē izmaiņu no paradigmas, kurā lietas ‘uzrunā’ cilvēku uz paradigmu, kurā cilvēks ‘ietekmē’ lietas, t. i., viņa ‘redzošā acs’ aptver un izmaina pasauli, aktīvi iedarbojoties uz dabu¹⁷⁹.

Šī paradigmu maiņa iezīmē mehāniskās dabas uztveres aizsākumu. Lai norādītu, ka Rietumu racionālā, mehāniskā pasaules izpratne nav nepieciešams domāšanas elements, bet gan tikai domāšanas paradigma, der norādīt, piemēram, uz ebreju filosofēšanas tradīciju. Proti, izteiktu kritiku rietumu filozofijas racionālajai pasaules izpratnei un tātad arī visai Rietumu sabiedrībai, kur pasaule pārsvarā tiek saprasta caur ‘es-tas’, jeb ‘subjekts/objekts’ bināro attiecību modeli, izsaka arī liela daļa 20. gadsimta ebreju filozofijas tradīcijas, kas noliedz ‘es – tas’ attiecību bināro stāvokli, uzsverot

¹⁷⁷ Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S.121.

¹⁷⁸ Heidegers M. *Mākslasdarba sākotne*. // Heidegers M. *Malkasceļi*, Rīga: Intelekts, 1998, lpp. 254.

¹⁷⁹ Turpat.

esības trejādības nozīmību. Martinam Būberam šajā trijstūrī parādās ‘es’ (*Ich*), ‘tu’ (*Du*), un ‘tas’ (*Das*)¹⁸⁰, Rozencveigam un Levinam – ‘es’, ‘pasaule’, ‘dievs’.

Šajā gadījumā dievs nav obligāti jāsaprot kā metafiziska, bet gan ontoloģiska vienība, proti, tā loma ir norādīt uz cilvēkbūšanas sašķelto stāvokli – no vienas puses cilvēks ir aktīvais (uzrunājošais), no otras puses – pasīvais (uzrunātais). „Problēma” (ētiskā un sabiedriskā nozīmē) rodas tad, kad kāds no šiem trim elementiem tiek izspiests. Pēc šo filosofu domām, Rietumu filosofija un tātad arī sabiedrība, no šīs trijotnes ir ‘izstūmusi’ cilvēku uzrunājošo elementu, panākot mehānisku pasaules ainu, kurā cilvēks savā ziņā ir atstāts ‘viens’, tas vairs nav vienībā ar pasauli, jo uztver to tikai kā izmantojamu objektu. Jāatzīmē, ka ‘pasaules miesas’ paradigma nav pilnīga ‘dabas ķermeņa’ jēdziena inversija – drīzāk ‘pasaules *miesa*’ iezīmē stāvokli, kurā iepriekš minēto filosofu nosauktais trešais cilvēkbūšanas ‘elements’ vēl nav izspiests no Rietumu sabiedrības uztveres, jo sevišķi, ņemot vērā, ka *miesa* vienlaikus ir *pasīva* un *aktīva* – t. i., satur abus šos elementus, savukārt ‘dabas ķermenis’ iezīmē stāvokli, kurā *trešajam* elementam vairs nav vietas. Tas gan nenozīmē, ka ‘ķermenis’ uzskatāms par ‘aktīvo’ elementu – drīzāk var teikt, ka *es-apziņas* kundzība (*es-apziņai* vairs neizjūtot sevi kā pasīvu), ķermenis vairāk kā jebkad tiek *pasivizēts*, jo pats ir kļuvis par dabas objektu daļu. Tātad ‘pasaules *miesas*’ paradigmā cilvēks ir pasīvs tikai tiktāl, ciktāl viņš ļauj pasauli sevi personiski ‘uzrunāt’, tā apstiprinot savas ‘miesas’ aktīvu līdzdalību pasaulē, savukārt ‘dabas-ķermeņa’ paradigmā cilvēks pats sevi ‘pasivizē’, virskundzību uzņemoties strukturējošajai, kontrolējošajai un konstruējošajai *es-apziņai*.

Sociālvēsturiskā diskursa analīzē šī diference starp ‘sākotnēji-aktīvo’ un ‘sākotnēji-pasīvo’ cilvēku plašāk parādīsies arī šī darba 2. nodaļā, runājot par ‘aktīvā’ un ‘pasīvā’, ‘publiskā’ un ‘privātā’ diskursīvajām transformācijām un individualizēšanās procesu. Tāpat turpmākajās nodaļās parādīsies, ka tieši ‘sākotnēji-pasīvā’ izstumšana sociāli noved pie cilvēka kā indivīda ‘pasivitātes’ attiecībās ar pasauli. Lai to izprastu, plašāk būs jāaplūko diskursīvās ‘pasivitātes’ būtība, kas nesakrīt ar cilvēka kā ‘uzrunātā’ šķietamo *pasīvumu*, bet drīzāk ir tam pretēja, jo

¹⁸⁰ Būbers M. *Es un tu*, Rīga: Zvaigzne ABC, 160.lpp.

sākotnējā-pasivitāte attiecas uz *es-apziņu*, kurai pirmajā modelī nav iespējas pilnīgu virskundzību pār cilvēku, savukārt otrajā tās vara kļūst neierobežota.

Autors, kurš šajā saistībā vēl noteikti ir jāpiemin ir Frīdrihs Nīče, kurš arī saskatījis līdzīgu paradigmu maiņu¹⁸¹ un aprakstījis to savā pirmajā filosofiskajā monogrāfijā „Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara”¹⁸². Viņš izšķir trīs sengrieķu pasaules ainu konstituējošus principus – *dionīsisko*, *apollonisko* un *sokratisko*. Sākotnēji var šķist, ka *dionīsiskais* ir pilnīgs pretstats *apolloniskajam* principam, jo pretstatu saspēle ir tā, kas raksturo šo elementu dialektiku, taču jāņem vērā, ka abi šie principi atrodas nemitīgās savstarpējas saspēles attiecībās – proti, tos raksturo cikliskums, ‘mūžīgās atgriešanās’ princips. Šai ziņā *dionīsiskais* un *apolloniskais* abi iezīmē ‘pasaules-*miesas*’ paradigmu – aktīvo un pasīvo spēku spēli, sakārtošanas un destruēšanas¹⁸³ radošo procesu. Psihoanalītiskā vērsumā to varētu salīdzināt ar ‘bezapziņas’ un ‘Virš-Es’¹⁸⁴ cīņu (savukārt *dionīsiskais* princips pats sevī arī reprezentē cīņu, Freida psihoanalīzes kontekstā var teikt, ka tajā norit ‘libido’ un ‘tanatoss’ spēkošanās). *Apolloniskais* tātad reprezentē arī ‘uzrunājošo’ elementu, sevišķi, ja aplūko to ebreju filosofijas kontekstā – simboliski tā loma ir līdzīga ‘likuma’ lomai Kafkas novelē „Process”.

‘Sokratiskais’ princips ir vienīgais no trim, kas nes nevis dievības (tātad savā ziņā cilvēkam nepieejama spēka) vārdu, bet reāli pastāvoša cilvēka vārdu – tātad tas savā

¹⁸¹ Interesanti, ka jau savas karjeras sākumposmā, vēl būdams filologs Nīče, līdzīgi kā ebreju filosofijas pārstāvji saskata ‘trešā’ elementa izstumšanu rietumnieciskajā domāšanas veidā – proti, viņš norāda, ka ‘rietumniecisko’ valodiskā līmenī reprezentē modelis ‘subjekts – predikāts’, kas neatstāj vietu ‘datīvam’ (dāvātājam) un ‘vokatīvam’ (uzrunājošajam) – tā kā tiem nav vietas teikuma galvenajā struktūrā, tie tiek ‘izstumti’ aiz komata. Sk. **Nietzsche F.** *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* // **Nietzsche F.** *KSA I*, S.873.-891.

¹⁸² **Nīče F.** *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005.

¹⁸³ **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P.181

¹⁸⁴ Protams, nevar likt vienlīdzības zīmi starp Nīčes *apollonisko*, *dionīsisko*, *sokratisko* principu un Freida *Virš-Es*, *bezapziņu* un *Es*, taču līdzības starp šiem konceptiem noteikti pastāv. Turklāt Lakāna psihoanalīzes kontekstā, kur *Virš-Es* lielā mērā atklājas kā bezapziņas savdabīgs ‘spogulis’, t.i., arī super-ego tiek parādās kā bez-apzināts, vēl jo vairāk iezīmējas *apolloniskā* – *Virš-Es* un *dionīsiskā-bezapziņas* attiecības.

ziņā ir personificējams. Tas ir nozīmīgi vismaz divu iemeslu pēc: 1) tas norāda uz šī principa *ego*-istisko, ‘personificējamo’ iedabu, un 2) metaforiski tas norāda uz šī principa nosacītu ‘nejaušīgumu’, proti, ir iespējams, ka šī principa vietā varētu stāties kāds cits.

‘Sokratiskais’ princips ir ‘racionalitātes’ princips¹⁸⁵, kas dzimst sengrieķu kultūras šūpulī, un reprezentē ‘dabas-*ķermeņa*’ paradigmu, proti, tas saistāms ar rietumniecisko racionalitāti, dzīvespasaules tvērumu subjekta – objekta attiecību dihotomijā. 1. punkts ļauj nojaust, ka tas saistāms ar *es-apziņas* virskundzības laikmeta iestāšanos, ilustrējot subjekta personiskā *Es* nozīmi ‘dabas *ķermeņa*’ paradigmā. ‘Sokratiskais’ ir pasauli izzinošais subjekts, kas, stājoties ‘izzinošās’ un tātad dominējošās attiecībās ar pasauli, pretojas *apolloniskā* un *dionīsiskā* spēka nemitīgajai mijai un šīs saspēles noteiktajai pasaules kārtībai.

Otrs punkts var tikt saistīts ar psihoanalītisko diskursu – ‘sokratiskais’ kā *ego* izpausme nav determinēts, tā drīzāk ir ‘nejaušīga’ racionalitāte, proti, ir iespējama arī citādas dzīvespasaules konstituēšanās. Tā ‘dabas-*ķermeņa*’ paradigma parādās kā ‘viena no iespējamajām’ dzīvespasaules paradigmām, t. i., kā lietu kārtības diskurss, nevis kā ‘nepieciešamais’ *apolloniskā* un *dionīsiskā* spēka ‘produkts’. Protams, attiecīgajā kultūrvēsturiskajā situācijā rasties spējis ir tieši šis elements, taču tam nepiemīt absolūtās nepieciešamības iedaba. Nīčes koncepcijā atklājas ‘sokratiskā’ atrautība no pasaules norisēm (‘jā’ teikšanas dzīvei), kā arī šī principa nevaldāmā griba pakārtot pasauli savai ‘racionalitātei’, tādējādi reducējot šīs pasaules vērtību (atceļot *apolloniskā-dionīsiskā* nozīmību) – ‘dabas-*ķermeņa*’ paradigmā *es-apziņas* mērķis ir līdzīgs – apzināt, kontrolēt un pielāgot dabu, instrumentalizējot to un ‘atceļot’ tās varu ar zināšanu palīdzību. Abos konceptos patiesā *apolloniskā-dionīsiskā* vai ‘pasaules-*miesas*’ vērtība nevar tikt atcelta vai destruēta, jo tās pastāvēšana nav ‘nejauša’, proti, *es-apziņai*, jeb ‘sokratiskajam’ principam ir iespējams tikai izstumt šos spēkus no sava redzeslauka un neļaut tiem sevi uzrunāt, bet ne pārvarēt tos.

Visbeidzot jāņem vērā, ka, protams, nav iespējams apgalvot, ka ‘pasaules *miesas*’ un ‘dabas *ķermeņa*’ paradigmu pāreja ir pilnīgi skaidra un viennozīmīga.

¹⁸⁵ Nietzsche F.W. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, KSA 1., Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

Pirmkārt, saskaņā ar Rietumu filosofijai izteikto kritiku, ko veic ebreju filosofiskā tradīcija, visa Rietumu sabiedrība jau kopš Senās Grieķijas laikiem (un iespējams jau agrāk, līdz ar pirmajiem racionalitātes un *logosa* meklējumiem) tiecas ‘dabas-ķermeņa’ paradigmas virzienā. Tātad iespējams tīra ‘pasaules-*miesa*’ paradigmu maiņa sākusies jau daudz agrāk par jauno laiku zinātnes rašanās laiku, iespējams, līdz ar rietumu filosofijas rašanās laiku, kas sakristu arī ar Nīčes aprakstīto *dionīsiskā*, *apolloniskā* un ‘sokratiskā’ principa savstarpējas ‘saspēles’ deskripciju. Iespējams pat argumentēt, ka ‘pasaules- *miesa*’ paradigma ‘tīrā veidā’ nemaz nav pastāvējusi un tāpēc tās konceptualizēšana Rietumu filosofijā ir drīzāk iluzora, intuitīva tieksme saskatīt vēlamu kā bijušo. Tas gan nemazina šo konceptu lomu antropoloģiskā dimensijā, jo vēl jo vairāk atklāj individuālās miesiskās patības ētisko un sociālo nepieciešamību pēc *miesiska* pasaules tvēruma, kas manifestējas paradigmas ‘pasaules-*miesa*’ paradigmas uzstādījumā.

Otrkārt, jāņem vērā, ka abas šīs paradigmas nepastāv bez otras ‘piemaisījumiem’, proti, arī mūsdienās zināmā mērā līdzdarbojas ‘pasaules- *miesa*’ pasaules tvērums, tāpēc runa var būt tikai par vienas vai otras paradigmas dominances uzrādīšanu. Tāpat kā Nīčes *dionīsiskā*, *apolloniskā* un ‘sokratiskā’ principa gadījumā šīm paradigmām piemīt secīgums, tās ‘spēkojas’, taču nav savstarpēji pilnīgi izslēdzošas.

2.2 Miesiskās patības dispozīcija starp dabu un kultūru

Iepriekšējā nodaļā atklājās ‘pasaules miesas’ un ‘dabas ķermeņa’ jēdzienu antropoloģiskā dimensija kontekstā ar Nīčes *dionīsiskā*, *apolloniskā* un ‘sokratiskā’ principa saspēli. Šī nodaļa savā ziņā turpina tēmu par cilvēka specifisko situāciju, atbildot uz jautājumiem par cilvēka ontoloģisko novietojumu vēsturiskā kontekstā, kā arī pievēršoties valdošajiem priekšstatiem attiecībā uz cilvēka ontoloģisko novietojumu un to vēsturisko izveidi. Runa tātad ir par nepieciešamību ne tikai saskatīt cilvēka specifisko novietojumu pasaulē un tā vēsturiskās pārmaiņas, bet arī cilvēka priekšstatus attiecībā uz šo novietojumu un tā vēsturiskajām izmaiņām. Līdz ar to pirmā sadaļa ir veltīta cilvēka novietojumam starp dabu un kultūru, turpinot un konkretizējot iepriekšējā nodaļā aplūkoto tematiku.

Pirms skaidrot miesiskās patības dispozīciju starp dabu un kultūru, nepieciešamas precizēt, kas tiek saprasts ar dabas jēdzienu. Gernots Bēme darbā “Miesiskās eksistences ētika” norāda, ka kopš filosofiskās terminoloģijas aizsākumiem Rietumu kultūrā ‘daba’ lielākoties tiek pretstatīta cilvēkam un tikai pirmsokratiskajā laikā daba varējusi nozīmēt arī ‘visu esošo tā kopumā’¹⁸⁶ Savukārt ‘dabas’ pretstatījums var būt dažāds, proti, atkarībā no tā, pret ko tā tiek pretstatīta. Iepriekšējā nodaļā jau tika minēts, ka tradicionāli daba konceptualizēta divējādi: 1) kā pretstats tehniskajam vai mākslīgajam¹⁸⁷ un 2) kā pretējība cilvēkam un cilvēciskajai realitātei, t. i., daba, kas konstituēta kā ‘ārējais’, kā objektīvā realitāte, aplūkojamais, detalizējamais pretstatā subjektam, iekšējam, aplūkojošajam, viendabīgajam un civilizācijai.¹⁸⁸ Pirmais priekšstats atbilst *Weltleib* pasaules izpratnei un Senās Grieķijas tradējumam, savukārt otrais veidojies jauno laiku zinātnes diskursa kontekstā, un atklājas kartēziskā *res extensa* un *res cogitans* nošķīrumā.

‘Ķermeņa’ un ‘miesas’ nošķīruma kontekstā iepriekš parādījās ‘miesas kā daba, kas esam mēs paši’ formulējums, tātad jau tika norādīts, ka ‘miesiskais’ noteiktā veidā attiecas uz ‘dabisko’. Ir skaidrs, ka miesiskās patības kontekstā nevar runāt par ‘dabisko’ kā pretēju cilvēciskajam – to visupirms jau izslēdz pats ‘miesas’ jēdziena formulējums – ja ‘daba’ ir pretstatāma ‘cilvēciskajam’, tad nebūtu iespējama ‘daba, kas esam mēs paši’. Tomēr šī definīcija tāpēc nav pilnīgi nelietojama, jo tā atsedz daļu jēdzieniskās sakarības, kas saista jēdzienus ‘daba’ un ‘kultūra’ miesiskās patības kontekstā. Proti, domājot ‘miesisko patību’ tās novietojumā *starp* dabu un kultūru, šis ‘dabas’ jēdziena definējums daļēji darbojas, ciktāl tas attiecināms uz ‘es-apziņas’ un ‘ķermeņa’ iedomāto nošķīrumu un tātad fenomenoloģisko pozicionējumu. ‘Es-apziņa’ uztver ‘ķermeni’ kā ārpusē esošu, darbīgu objektu, tātad kā ‘dabas’ objektu, pretstatot to savai subjektīvajai *cilvēciskajai patībai*. Līdz ar to es-apziņas uztvērumā cilvēks parādās kā starp ‘dabu’ (ķermenisko) un ‘kultūru’ (patības konstruēto realitāti) esošs.

¹⁸⁶ **Böhme G.** Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur. Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2008, S. 121.

¹⁸⁷ **Böhme G.** Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur. Frankfurt, M.: Suhrkamp, 2008, S. 121.

¹⁸⁸ Ibid.

Šī dabas definīcija tātad attēlo uztvērumu, kādā iespējams apjēgt savu būšanu pasaulē, taču neizsmēļ to.

Jāpiebilst, ka jauno laiku zinātnes ieviestais priekšstats par dabu mūsdienās vēl joprojām darbojas arī eksaktajās zinātnēs un analītiskajā filosofijā. Lai arī koncepts „spoks mašīnā” zinātnes diskursa ietvarā tiek izskausts, jo duālisms tiek pasludināts par kļūdainu, tomēr postulējot objektīvo „dabu” kā arī „iekšpus” subjekta esošu, t. i., attiecināmu uz cilvēciskās būšanas jomu, kas līdz šim ir uzskatīta par tīri „dvēselisku” vai „garīgu”, ‘dabu’ joprojām konstituē kā ‘ārpus’ cilvēciskā sfēras esošu, un tajā pašā laikā cilvēcisko izsmēlošu jēdzienu. Tādējādi tiek radīts paradokss priekšstats par cilvēku, kurš kā cilvēks vēl joprojām tiek definēts ar dvēseles jēdziena palīdzību, taču tajā pašā laikā tiek pilnībā objektivizēts un zinātnes aplūkojumā parādās kā detalizēta un komplicēta mašīna. Duālisms tātad laika gaitā ir atsacījies no garīgās substances kā reāli eksistējošas vienības, atstājot to kā nepamatotu būšanas modu, kam tomēr netiek atņemta „pievienotā vērtība”, kas to iepriekš ir definējusi, taču netiek rasts nekāds nepieciešamais pamatojums.

Lai šo kļūdu nepieļautu arī miesiskās patības kontekstā, nepieciešams precizēt, ka ‘miesa’ nevar tikt izsmelta ar ‘dabas’ jēdzienu, ja to definē caur terminoloģiju, kas attiecas uz ‘dabu’ kā ārējo un objektīvo realitāti, jo ‘miesa’ ietver cilvēka garīguma potencialitāti, t. i., tā ir ‘apgarota’ miesa.

Runa tātad, šķiet, varētu būt par senajiem grieķiem raksturīgo dabas jēdziena definējumu, kur ‘dabiskais’ tiek pretstatīts teknikai vai mākslīgajam. Šī definīcija palīdz apjēgt ‘dabiskā’ robežu nenoturīgumu mūsdienās, kad liela daļa dabiskā var tikt aizstāta vai pārklājas ar mākslīgo.¹⁸⁹ Līdz ar to šī definīcija ir noderīga ‘transhumānisma’ (cilvēka mehāniskas *pārvarēšanas* centieni) kritikas ietvaros un kontekstā ar miesiskās patības ētikas norūpētību attiecībā uz ielaušanos miesiskās patības būšanā ētiskās dimensijas ietvarā. Tomēr arī šī definīcija drīzāk attiecas uz ‘es-apziņas’ un ‘ķermeņa’ attiecību sfēru, kur ‘ķermenis’ var tikt domāts kā ‘dabiskais’ dotums, ko iespējams ietekmēt un mainīt ar ‘es-apziņas’ izgudrotajiem un mākslīgajiem rīkiem, proti, te atkal ‘es-apziņa’ parādās kā kultūras realizētāja attiecībā pret

¹⁸⁹ **Böhme G.** Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008, S. 159–199.

‘ķermeni’, ko tā iztēlojas kā savu īpašumu. Jāpiebilst, ka tieši šī attiecību potencialitāte¹⁹⁰ rada ētisku norūpētību un, iespējams, arī nepieciešamību pārdefinēt es-apziņas iedomātās īpašumattiecības tās attiecībās ar ķermeni. Tātad šīs definīcijas ietvaros pastarpināti joprojām parādās dalījums ‘cilvēks – kultūra / ķermenis – daba’, ciktāl tiek atzīts, ka cilvēciskais lielā mērā ir mākslīgs vai tehnisks un tātad šīs definīcijas ietvaros nevar tikt uzskatīts par dabisku. Tātad arī šī dabas konceptualizācija ir problemātiska.

Turklāt iepriekšējās darba daļās kļuvis skaidrs, ka miesiskā patība neaptver kādu ierobežotu ‘dzīvniecisku’ cilvēka patības apvidu, bet gan attiecas uz visu cilvēka būšanas spektru. Proti, ‘miesiska’ ir jebkura cilvēciska darbība, un es-apziņa sastopas ar ‘miesisko’ jebkurā no tām – kā elpošanā, gulēšanā un dzeršanā, tā vijoļspēlē un kaitingošanā, kā arī emociju izvirdušos, piemēram, dusmās, sāpēs, ciešanās un smieklos. Tātad vai nu ‘miesisko’ nevar identificēt kā ‘dabu’, vai arī ir nepieciešams citāds ‘dabas’ aplūkojums, kas gan ietver abu iepriekš aplūkoto definīciju potencialitāti uztvērumā, taču neļauj tām sevi pilnīgi izsmelt. Te jāsaprot, ka savā ziņā spēkā ir abi – proti, ‘miesisko’ tik tiešām nevar identificēt ar dabu, ja ar to saprot, ka ‘miesa’ un ‘daba’ ir viens un tas pats, taču ‘miesiskais’ ir ‘dabisks’ un dabas sastāvdaļa un tātad tomēr ietilpst ‘dabas’ jēdzienā kā tā izpausme.

Līdz ar to nepieciešams citāds ‘dabas’ skatījums. Šādu skatījumu piedāvā jau minētā vairākiem pirmsokratiķiem raksturīgā izpratne, kas dabu identificē kā ‘visu esošo tā kopumā’. Taču šo izpratni nepieciešams papildināt, atzīmējot, ka, cilvēka būšana pasaulē, ko sākotnēji iezīmē *starpbūšana*, tomēr pieļauj iejaukšanos ‘dabiskajā’ kārtībā. Otrā definīcija (daba vs tehnika) liktu apgalvot, ka pati cilvēka būšana ir iejaukšanās ‘dabiskajā kārtībā’, taču tad būtu jāatzīst, ka cilvēks kopumā nav dabisks, kas būtu ne tikai paradokssāls, bet arī absurds apgalvojums.

No šī skatupunkta daba jāuztver kā ‘viss esošais tā kopumā’, kas tātad iekļauj arī ielaušanos, ko caur ‘es-apziņu’ realizē cilvēks. Caur šīs izpratnes prizmu iespējams arī saprast, kā ‘miesa kā daba, kas esam mēs paši’ var tikt apjēgta kā apgarota jeb cilvēciska

¹⁹⁰ Kā piemēru var minēt gēnu inženieriju, orgānu transplantāciju un klonēšanas eksperimentus, kas nodarbojas ar dabas un dabiskā „apstrādāšanu” un „izstrādāšanu” un tādējādi iespiežas tradicionāli “dabiskā” jomā.

miesa, kuras kontekstā daba parādās kā cilvēciskā daba, kas jau sākotnēji atrodas ‘starp’ objektīvo un subjektīvo un ‘starp’ apzināto un neapzināto.

Taču ‘miesu’ un ‘cilvēku’ iespējams pozicionēt arī ‘starp’ dabisko un kulturālo, turklāt ir skaidrs, ka cilvēciskā darbība var bīstami iejaukties tradicionāli ‘dabiskā’ sfērā. Varētu izskanēt iebildums – kā tas iespējams, ja ‘dabas’ sfērai pieder it viss esošais? Šī iebilduma kontekstā jāatzīmē, (1) ka arī attiecībā uz miesisko patību nošķirami ‘dabiskā’ un ‘ētiskā’ apvidi, turklāt (2) atzīt visu esošo par dabisku nenozīmē, ka nav iespējams iejaukties vai ir bīstami apdraudēt šī dabiskā ‘kārtību’.

Tieši pieņemot skatījuma prizmu, kur ‘daba’ tiek izprasta kā viss esošais, ir iespējams saprast, ka miesiskā patība kā esošā daļa piedalās dabas kārtības noteikšanā un saglabāšanā, un tāpēc, tā kā miesas atsvešinātajai es-apziņai ir spēja instrumentalizēt ‘ķermeni’, arī attiecībā pret dabisko kārtību miesiskā patība var rīkoties instrumentalizējoši, iejaucoties pastāvošajā noteiksmē. Miesiskās patības *starpbūšana* dabas un kultūras ietvarā tāpat iespējo es-apziņas *starpbūšanu* uztvērumā, kas savukārt īsteno ‘dabu’ instrumentalizējošos mērķus.

Tāpat, šķiet, ka ‘dabas’ kā ‘visa esošā’ konstituēšana pretstatā ‘kultūrai’ ir analogiska ar miesas un ķermeņa nošķirumu – kā iepriekš tika noskaidrots, ‘miesa’ atsvešina sevi no sevis, īstenojot ‘es-apziņu’, kas savukārt konstituē ķermeni. ‘Miesa’ tāpat realizējas ‘ķermenī’, savukārt ‘es-apziņa’ caur iedomātā ķermeņa uztvērumu var reāli iedarboties uz savu sākotnējību jeb miesu. Līdzīgā veidā ‘daba’ caur cilvēku īstenojas ‘kultūrā’, atsvešinot cilvēku no sevis un pieļaujot savu ekspluatāciju kultūras teritorijā. Šajā ziņā ‘kulturālais’ (un arī, piemēram, civilizācija) ir tikai nepieciešams cilvēka korelāts, tomēr tā īstenojums ir pietiekams, lai izmainītu ‘dabisko kārtību’, ciktāl miesiskā patība var līdznoteikt ‘dabisko’ un iedarboties uz to, pati būdama tās daļa.

Turklāt nozīmīgs ‘dabas’ jēdziena iestrādnē ir ‘kārtības’ jēdziens – proti, nevar apstrīdēt visa esošā dabiskumu, taču var apgalvot, ka dažas dabas parādības gluži kā slimības, patoloģijas vai modifikācijas izmaina ‘dabiskās kārtības’ ietvaru un līdz ar to apdraud būšanu tās kopumā. Proti, ir iespējama ‘dabas’ izpratne, kas akceptē kultūru kā dabas sastāvdaļu, tajā pašā laikā norādot, ka pati ‘daba’ (šajā gadījumā – cilvēciskā

daba jeb miesa) priekšnosaka iespējamību, ka kultūrā kā dabas *pašatsvešinājumā* veidosies dabisko kārtību iespaidojoši elementi.¹⁹¹

Kā redzēsīm šī darba 4. daļā – ir daudz tādu parādību, kas kaut kādā veidā atstāj iespaidu uz dabisko, aizvien veicot nelielas izmaiņas kārtībā, kādā esam pieraduši dzīvot kā ‘dabiskā’, taču tikai dažas no šīm parādībām ir tādas, kas iespējams apdraud cilvēciskās būšanas kārtību, kas otrās definīcijas ietvaros tradicionāli tiek formulēta kā ‘dabiska’.

Iepriekš minētā kontekstā ir būtiski atzīmēt, ka miesiskā patība ietver specifisku ‘dabas’ apgabalu, proti, tā nenorāda uz ‘dabisko’ cilvēkā kā kaut ko tādu, kas atsvešināms no kādas citas cilvēciskuma sfēras, bet gan ietver cilvēku tā kopumā un tātad attiecas tikai uz ‘cilvēciskās dabas’ apvidu. Tā saprotama arī ‘miesas’ *starpbūšana* – tā jau vienmēr ir ‘starp’ organisko un neorganisko, ‘starp’ to ‘dabas’ apvidu, kas nav apveltīts ar apziņu un apzinātā sfēru, un noteiktā ziņā arī ‘starp’ dabu un kultūru, ciktāl šis nošķīrums ir analogisks ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķīrumam.

Tātad visbeidzot nonākam pie tāda ‘dabas’ un kultūras’ pretstatījuma, kurš attēlo un atkārti ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ savstarpējo attiecību stāvokli. Proti, iepriekš teiktais attēlo ‘dabas’ un ‘kultūras’ attiecības kā tādas, kurās ‘daba’ ietver visu ‘kultūrā’ esošo, taču tajā pašā laikā ‘kultūra’ īsteno iedarbi attiecībā pret dabisko kārtību. (Te uzreiz jāņem vērā, ka šāda koncepcija ir iespējama, ņemot vērā, ka ‘dabiskais’ nespēj pieļaut vai nepieļaut noteiktu savu īstenojuma veidu rezultēšanos pašiznīcinošā veidā). Tātad cilvēks atrodas *starp* dabu un kultūru, taču kultūra atklājas kā dabiskā atribūts. Tajā pašā laikā cilvēks jau sākotnēji ir ‘cilvēcisks’, proti, cilvēks ir *starpesošais*, jo tā sākotnējā dispozīcija ir starp dabu un kultūru, vai starp dabisko kā neapzināto un dabisko kā apzināto.

Tātad cilvēciskā daba ietver sevī kultūras iespējamību. Tāpat kā ‘ķermenis’ ir ‘miesa’ būtīgā nozīmē, tā arī ‘kultūra’ ir ‘daba’ un vēl konkrētāk ‘cilvēka daba’ (taču

¹⁹¹ Šādai interpretācijai kā pretargumentus varētu būt apgalvojums, ka tādā gadījumā nav izskaidrojama šo kultūras elementu rašanās iespējamība (kas problēmas formas ziņā atgādina ļaunuma pastāvēšanas problemātiku kristietībā), taču tā uzskatāma par problēmu tikai gadījumā, ja tiek pieņemts, ka daba ir statiska, nevis pastāvīgā mainībā esoša. Ja pieņem dabas izmaiņas kā pastāvošu parādību, tad nav apgalvojams, ka ir iespējams rasties arī ‘dabiskajai kārtībai’ kaitnieciskiem elementiem.

‘kultūras’ jēdziens nav identisks ‘cilvēka dabas’ jēdzienam, jo kultūra nevar izsmelt cilvēcisko dabu, taču cilvēciskā daba ietver sevī kultūras jēdzienu). Tomēr ‘es-apziņas’ iedarbe uz ķermeni var ietekmēt, iespaidot, mainīt un apdraudēt miesisko patību, un tāpat arī kultūras parādības spēj iedarboties uz dabisko kārtību tieši tāpēc, ka es-apziņa, darbojoties caur savu realitātes uztvērumu, spēj izmainīt un iespaidot savu klātbūšanu pasaulē.

Turklāt mūsdienās kultūra cilvēkam bieži vien pieredzama nepastarpinātāk nekā ‘miesa’. To izskaidro kultūras saistība ar ķermeni un es-apziņu, proti, ar uztvērumu un tā konstituēšanu. Attiecībā pret ‘dabu’ kultūra ietver visu, ko cilvēkam ir iespējams reflektēt nepastarpināti, t. i., daba, pretēji biežam ikdienas apziņas pieņēmumam, cilvēkam ir pieejama tikai pastarpināti caur kultūras jēdzieniem un dzīvespasauls izpratni un tikai reti parādās nepastarpināti (tāpat kā miesa visbiežāk tiek apzināta caur ķermeņa uztvērumu), turpretī kultūra var tikt uztverta nepastarpināti un pieņemta kā acīmredzamība – bieži vien (un jo sevišķi mūsdienās) kultūra pat šķiet konstantāks un saprotamāks cilvēcības apvidus, nekā ‘daba’. ‘Es-apziņā’ daba sevi atsvešinājusi caur kultūru, un līdz ar to ‘daba’ (un jo sevišķi – cilvēciskā daba) lielākoties pieredzējumā nav aptverama nepastarpināti.

Šīs nodaļas noslēgumā var secināt, ka miesiskās patības kontekstā ‘daba vs cilvēks’ definīcija darbojas tikai attiecībā uz iedomātu nošķirumu, kas ‘es-apziņai’ pieļauj iztēloties savas attiecības ar ‘ķermeni’ kā atsvešinātas, nošķirtas un varas caurstrāvotas (lai kā ‘es-apziņa’ šajās attiecībās stājas kā ‘esošais’ vai ‘iluzorais’, tā jebkurā gadījumā konstituē sevi kā ‘vadošu’). Šai definīcija turklāt nav arī īsta funkcionāla pielietojuma. Otrā definīcija ‘daba vs tehnika’ līdzīgā veidā ataino ‘ķermeņa’ un ‘es-apziņas’ attiecības, taču šajā gadījumā šis formulējums ir funkcionāls, jo ne tikai attēlo teorētiski iespējamu šo attiecību vērsumu, bet ‘es-apziņas’ īsteno iespēju (un dažu kultūras situāciju kontekstā – arī mērķi) iedarboties uz ‘ķermenisko’, kas tālāk tiek realizēta kā ‘es-apziņas’ iejaukšanās miesiskās patības kārtībā.

Tomēr arī otrā definīcija līdz galam neizskaidro ‘miesiskās patības’ saistību ar ‘dabu, kas tā ir pati’. Visbeidzot formulējums ‘daba kā viss esošais tā kopībā’ ļauj skatīt patiesās ‘miesiskās patības’ attiecības ar ‘dabisko’. Šīs trīs definīcijas turklāt attēlo arī ētisko situāciju ‘miesiskā’ sfērā – pirmā un otrā definīcija konstituē ētisko problēmu,

proti, tās iespējo situāciju, kurā var nonākt pie situācijas, kas attēlota trešās definīcijas ietvaros, proti, pie situācijas, kurā dabisko kārtību apdraud dažādas kultūras iestrādes.

Jāpiebilst, ka pozicionēt ‘miesisko patību’ *starp* dabu un kultūru ir nozīmīgi arī tāpēc, ka šis sakārtojums reprezentē filosofisko teoriju sakārtojumu, kas veidojies ‘ķermeņa atkalatklāšanas’ ietvarā. Proti, ja ‘ķermeni’ pilnīgi attiecina uz ‘kultūras’ teorētisko apvidu, var rasties situācija, ka pētnieciski ķermenis patiešām ‘izšķīst vēsturē’, kā tas ir pārmests poststrukturālisma un postmodernisma filosofijām¹⁹². Taču, apzinoties ‘kultūras’ būtīgo saistību ar ‘dabu’, šāda iespējamība zūd – kulturālo iespējams skatīt kā dabas izpausmi un tāpat arī ķermeņa vēsturiskumu iespējams skatīt vispārīgākā miesiskās patības kontekstā.

Kā iepriekš atklājās, ‘dabas’ un ‘kultūras’ jēdzienu kontekstā ir konstatējamas arī ‘cilvēciskās dabas’ jeb miesas un miesiskās patības robežas, to nosakošās dabiskās kārtības robežas un to ietekmējošie faktori. Raugoties no ētiskā viedokļa, šajā disertācijā es mēģinu argumentēt par labu ētiskam uzstādījumam, ka miesiskās patības kārtības modifikācijas ir bīstamas un visticamāk uzskatāmas par neētiskām, tiklīdz tās pārkāpj miesiskās patības būšanas pamatnosacījumus (skat. 3. nodaļa), jo ir skaidrs, ka pati cilvēka būtība izvirza prasību pēc mēģinājumiem pārvarēt ‘dabisko’, t. i., pēc pašpārvarējuma, taču tajā pašā laikā nav apgalvojams, ka mūsdienu mehāniskā iejaukšanās ‘dabiskajā kārtībā’ ir atzīstama kā ētiski neapstrīdama, ja tās mērķis ir pārvarēt pašu šo pieprasījumu pēc ‘pārvarējuma’, atceļot nepieciešamību pēc tā, un līdz ar to arī apdraudēt cilvēkbūšanu tās sākotnējā un šobrīdējā formā kopumā.

2.3 Mīts par civilizācijas procesu

Līdz šim jau aplūkoju dabas un kultūras jēdzienus un to attiecības ar miesas un ķermeņa jēdzieniem, taču, lai būtu iespējama ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu iestrāde, nepieciešams pievērsties arī ‘kultūras’ un ‘civilizācijas’ jēdzieniem, izvērtējot to sniegtās atbildes uz jautājumu par cilvēka ‘dabu’ atkarībā no priekšstatiem

¹⁹²Sarasin Ph. „Mapping the body.” Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.**, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S.100. – 121.

par to, kas tiek saprasts kā 'civilizācija' un 'kultūra'. Proti, pētījuma ietvaros nozīmīgs ir ne tikai ķermeņa/miesas ontoloģiskais novietojums jēdzienu 'daba' un 'kultūra' kontekstā, bet arī 'metadiskurs' (šajā gadījumā par tādu uzskatāms 'civilizācijas diskurss'), kas priekšnosaka un ietekmē ķermeņa izpratni un valdošos diskursus ķermeniskā jomā attiecībā pret Rietumu sabiedrības priekšstatiem par sevi un savu novietojumu komunikatīvajā appasaule tās kopumā.

Rietumu sabiedrībā jau kopš seno grieķu laikiem lielā mērā ir bijis iemītošs priekšstats par lineāru sabiedrības procesu. Līdz ar to tas ir viens no galvenajiem elementiem, ar ko Rietumu sabiedrības sev uzturējusi priekšstatu par to, ka tās attīstības pakāpe ir būtiski augstāka par apkārtējo sabiedrību attīstības pakāpi gan no tikumiskiem, gan morāliem, tehnoloģiskiem, saimnieciskiem, zinātniskiem u.c. aspektiem. Tomēr īpaši eiropocentrismu un tam fundamentāli piemītošo priekšstatu par lineāru progresu veicinājis jaunajos laikos izveidojies zinātnes diskurss un apgaismības laikmeta priekšstats par sabiedrības mērķtiecību, cilvēces un saprāta izveides gaitu.

Tuvākā aplūkojumā civilizācijas process parādās kā 'metadiskurs', t. i., pārējos mūsdienu Rietumu sabiedrību raksturojošos diskursus balstoša konstrukcija, kas pamatojas ar rietumniecisko prasību pēc racionalitātes, linearitātes un attīstības novērtēšanas izmērāmos lielumos. Pret ierasto izpratni par civilizāciju kā augstāku cilvēces attīstības pakāpi (sevišķi tikumiskā/ētikas aspektā) savā apjomīgajā piecu sējumu darbā "Mīts par civilizācijas procesu"¹⁹³ argumentē Hanss Peters Duers, kur viņš galvenokārt argumentē pret Norberta Eliasa teoriju par civilizācijas tikumisko attīstību¹⁹⁴, kas notiek līdz ar tās tehnoloģisko un ekonomisko attīstību Rietumu sabiedrībā.

Šīs disertācijas kontekstā ir nepieciešams norādīt uz civilizācijas procesu kā mītu, ko uztur Rietumu sabiedrība, lai būtu iespējams kritiski izvērtēt valdošo zinātnes diskursu, kas ir viens no šī mīta galvenajiem īstenojumiem. Zinātne mūsdienās ir viens no nozīmīgākajiem sabiedrības viedokli veidojošajiem faktoriem, un esošās

¹⁹³ **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I – V.*

¹⁹⁴ **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations.* Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006. – P.567.

komunikatīvās appasaules kontekstā zinātnes diskursa īstenojumu ir gandrīz neiespējami apstrīdēt (t. i., pastāv sociāla prasība ‘runāt zinātnes valodā’), jo tā uztur priekšstatu par sevi kā neideoloģisku, ‘patiesību’ meklējošu, argumentatīvu un kritisku domāšanas un spriešanas metodi, aizmirstot par metavalodu, kas priekšnosaka iespējamās domas ceļus zinātnes diskursa ietvaros. Pieņemot, ka zinātnes diskursa postulētā racionalitāte ir lineāras civilizācijas attīstības produkts, būtu jāpieņem, ka diskusijai nepieciešami jānorit zinātnes diskursa ietvarā, proti, ka zinātne patiesi ir šī brīža civilizācijas augstākais racionālais un pragmatiskais sasniegums, un filosofa uzdevums ir nevis kritiski izvērtēt zinātnes piedāvāto pasaules skatījumu, bet iekļauties tās piedāvātajā argumentācijas shēmā, turpināt un attīstīt to.

Priekšstats par lineāru civilizācijas attīstību it kā jau tiek atmests 19. – 20. gadsimtā, atvadoties no apgaismības laika ilūzijām par ideāli objektīvu pasaules izpratni un zinātni, taču mūsdienās tas joprojām pastāv šķietami *izkaisītākā* formā, turpmākos centienos aizvien izgudrot ko jaunu, ar mērķi ‘attīstīt’ un ‘pilnveidot’ cilvēku sabiedrību.

Vēlme uzlabot, attīstīt un optimizēt, cilvēkam visticamāk ir piemītusi vienmēr, kā to labi attēlo jau “Poēmas par Gilgamešu” varoņa tieksme pēc nemirstības. To priekšnosaka cilvēka *starpbūšana* starp pārejošo un mūžīgo, starp dabu un kultūru, starp saprotamo un nesaprotamo, starp bezapziņu un apzināto, kas saistīti ar cilvēka tiecību *pārvarēt* pašam sevi un tātad arī dabu. Viens no šīs tiecības rezultātiem ir zinātnes diskurss un to balstošā pārliecība par civilizācijas procesu. Šajā nodaļā ir runa par civilizācijas procesu kā metadiskursu, kas ļauj izprast mūsdienu Rietumu sabiedrības zinātni kā diskursīvu un ideoloģisku struktūru.

Civilizācijas procesu ierasts saistīt arī ar tehnoloģisko progresu, izmantojot tehnoloģisko izaugsmi kā pierādījumu Rietumu kultūras pārākumam par citām kultūrām. Mītu par civilizācijas procesu īpaši stiprina priekšstats par cilvēku tikumisko pilnveidošanos vēstures gaitā. Citiem vārdiem sakot, civilizācijas process ir saistīts ar uzskatiem par cilvēku manieru, izturēšanās veida pastāvīgām pozitīvām izmaiņām, privātās sfēras pastāvīgu paplašināšanos (sevišķi attiecībā uz cilvēcisko pamatvajadzību apmierināšanu) un cilvēciskās agresivitātes jeb vardarbīguma samazināšanos, tāpēc īpaši iezīmēts tikumiskās izjūtas pārmaiņu raksturojums nosauktajos aspektos.

Atbilde uz jautājumu, vai mītu par civilizācijas procesu iespējams apstiprināt kā vismaz daļēji atbilstošu patiesībai, ir atkarīga no izvēlētajiem kritērijiem, t. i., no izvēlētajā sabiedriskās darbības vai domas aspektiem, ko izvēlas par noteicošajiem attīstības un izaugsmes nosacījumiem. Piemēram, Eiropas sabiedrībā civilizācijas procesu ierasts saistīt ar tehnoloģisko progresu, kas parasti tiek izmantots, meklējot piemērus „labākai dzīvei”, „mazākām grūtībām dzīvot” u. tml., un tikumisko progresu, kas it kā iezīmē cilvēces attīstību jau kopš aizvēstures laikiem (īpaši, protams, izceļot eiropieti). Tehnoloģiskais progress dažos aspektos tiek uzskatīts par priekšnoteikumu arī tikumiskajam progresam. Teiksim, to, ka tradicionāli par „sieviešu darbiem” uzskatītos darbus atvieglojusi sadzīves tehnika, pierasts loģiski saistīt arī ar sieviešu emancipāciju, industrializācijas attīstību – ar darba tiesību attīstību, u. tml., taču šāds priekšstats ir balstīts ne tikai sabiedriskā progressa idejā, – tas ir arī marksistiskās bāzes – virsbūves modeļa atvasinājums.

Protams, tas gan ne vienmēr nozīmē, ka šāda pragmatiskas saikne patiešām nepastāv, tomēr, pirms apgalvot, ka šīs atsevišķās ietekmes un saiknes (t. i. atsevišķie sabiedriskās dzīves un tehnoloģiju attīstības saistību gadījumi) priekšnosaka sabiedrības attīstības virzienu un, iespējams, pat mērķi, kā arī būtiski nosaka kopējās sabiedriskās dzīves uzbūvi un sociālās tendences, jānoskaidro vai tehnoloģisko progresu vispār ir bijis iespējams un vajadzētu izvēlēties kā aspektu, kas uzskatāms par visnozīmīgāko pierādījumu un kritēriju sabiedrības progresam. Proti, jānoskaidro, vai tehnoloģiskās attīstības īstenojumā radušās sabiedriskās pārmaiņas patiesi uzskatāmas par ‘uzlabojumu’ tikumiskā vai ētiskā cilvēces attīstības aspektā.

Jāpiebilst, ka arī priekšstats par civilizācijas procesu, kas ir cieši saistīts ar tehnoloģisko progresu, kā arī to, ka cilvēka sasniegumi patiesi var pārspēt dabas varenību ir cieši saistīts ar zinātnes diskursa ietvarā veidojušos pārliecību par to, ka attīstība balstīta dabas pārvarējumā (“daba ir kaut kas, kas jāpārvar”). Šobrīd nepievēršoties zinātnes diskursa iespējami izraisīto seku jautājumam dabas *pārvarēšanas* aspektā (par to plašāk nodaļā par miesiskās patības ētiku, sevišķi 4.2 un 4.2.3 apakšnodaļās), jāatbild uz jautājumu par tehnoloģiskā progressa ietekmi uz tikumisko progresu. Vai, kā bieži pieņem, vienlaikus ar tehnoloģisko un zinātnisko progresu, kas ietekmējis cilvēku ikdienas darbu norīti, patiesi noticis arī tikumisks un ētisks cilvēku sabiedrības progress, kas apstiprinātu civilizācijas procesu kā lineāru vai kvazilineāru attīstības procesu?

Šķiet, ka tā atbildēt nav iespējams, jo citādi būtu jāpieņem, ka bezmaz vai katra fiziskā darbība, katrs tehnoloģijas vai darbarīka izveidošanas akts ir cieši saistīts ar akta veicēja tikumisko vai morālo izaugsmi, t. i., ka, teiksim, visi cilvēki, kas dzīvo tehnoloģiski neattīstītos ciematos ir būtiski nepilnīgāki par lielpilsētās dzīvojošajiem. H. P. Duers grāmatā “Kailums un kauns” sniedz neskaitāmus piemērus, ka ‘kauna izjūta’, kas, pēc Eliasa domām, vairāk attīstījies tieši 18.–19. gadsimta Eiropā, pazīstama gandrīz jebkurā pasaules kultūrā, turklāt bieži vien daudz izteiktāka ir kultūrās, kas sastopamas ārpus Eiropas kultūras telpas¹⁹⁵. Tātad nav novērojama tieša saikne starp tehnoloģisko un materiālekonomisko izaugsmi un ‘kauna izjūtas’ attīstību, intimitātes robežu nostiprināšanos un vardarbības mazināšanos – vienvārdsakot, tikumisko izaugsmi. Drīzāk tie ir citi (diskursīvi) procesi, kas ir atbildīgi par noteikta veida ‘tikumības’ izpratnes iestrādni Rietumu sabiedrībā – kam plašāk pievērsīšos šī darba 3.daļā.

Tātad, visticamāk, nav pamatoti apgalvot, ka materiālekonomiskā izaugsme pieņemama kā nosakošs faktors vai vismaz liecība par sabiedrības kopēju tikumisku un ētisku attīstību ‘cilvēciskuma’ pieauguma nozīmē, ja vien ar ‘cilvēcības’ pieaugumu nesaprot cilvēka atsvešināšanos no dabas, kas patiesi var tikt uzskatīta par vienu no industriālās revolūcijas sasniegtajiem mērķiem.

Kā iepriekš minēts, tehnoloģisko izaugmi mēdz saistīt ar tikumisko attīstību jeb tikumiskās izjūtas pilnveidošanos vēstures gaitā, kas ir civilizācijas procesa nosakošais kritērijs un būtiskākais konflikts Norberta Eliasa un Hansa Petera Duera polemikā, un tas ir arī vienīgais iespējamais civilizācijas procesa saturs, t. i., ja iespējams pierādīt, ka cilvēce vēstures gaitā ir piedzīvojusi būtisku tikumisku izaugsmi, vēl jo vairāk, ja šī izaugsme ir bijusi vairāk vai mazāk pastāvīga, tad tik tiešām jāatzīst, ka mīts par civilizācijas procesu nebūt nav mīts, bet īstenība, un cilvēce aizvien progresē, jo progresē cilvēces būtiskākā pamatpazīme – cilvēcība.

Iepriekš parādīju, ka tehnoloģiskā izaugsme nav tieši un vispārīgi saistāma ar cilvēces tikumisko izaugsmi, tātad šai izaugsmei jāmeklē cits, patstāvīgs pamatojums. Norberts Eliass iepriekšpieņemto tikumisko izaugsmi cieši saista ar manieru un sociālo

¹⁹⁵ **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006, p.142. – 144.

izturēšanās veidu pārmaiņām vēstures gaitā, norādot dažādus piemērus, kas izvēlēti, lai parādītu un pierādītu, ka vēstures gaitā, sevišķi attiecībā uz cilvēka ķermeni un ķermeņa pamatvajadzībām, indivīds attiecas un izturas aizvien ar pieaugošu intimitātes un lielāku takta izjūtu, tātad – arvien paplašinās dažādu tikumības, morāles un pieklājības normu ietekmes sfēra.

Taču, lai pierādītu vispārēju tikumisko izaugsmi kā cilvēci raksturojošu pazīmi, nepietiek ar to, ka tiek parādīts, kā izmainījušās (pat ja šķietami „uz labu”) zināmas manieres vai izturēšanās veidi, jo izmaiņas varētu būt akcidentālas un neko neliecināt par cilvēces būtību. Tātad, pat ja izmaiņas liecinātu par sociāliem vai individuāliem cilvēku dzīves „uzlabojumiem”, tās tik un tā varētu būt sakritības (arī ja pierādītu, ka tās ir divus tūkstošus gadus ilgušas nemitīgas nejaušības) un jebkurā brīdī rezultēties, piemēram, tikumiskā pagrimumā.

Tātad runa ir par Eiropai specifisku cilvēka un cilvēces attīstības izpratni kopumā, kas būtībā vispirms saistāma jau ar priekšstatu, ka aizvēsturiskais cilvēks ir bijis barbarisks – t. i., nespējīgs uz apzinātu sociālu koeksistenci, egoistisks, vērsts tikai uz savu paša izdzīvošanu, primitīvu dzīvniecisku instinktu apmierināšanas formā un infantils – t. i., sociālajās izpausmēs neveikls, ierobežots, ar vājām izdzīvošanas spējām kā aklais, kas taustās tumsā, un, iespējams, izdzīvo un rada pēcnācējus tikai laimīgas sakritības rezultātā. Tomēr šādam pieņēmumam, ja sekojam aizvēstures pētniecībai, izrādās nav pamata. Drīzāk ir otrādi – lauksaimnieciskā revolūcija, kas ilgi tikusi uzskatīta par vienu no lielākajiem cilvēka sasniegumiem un attīstības krustpunktiem, iespējams, nebūt nav labākais, kas ar cilvēku varēja notikt. Ieviešoties lauksaimnieciskam pārtikas iegūšanas veidam, cilvēks zaudē savu brīvību, kļūst agresīvāks (jo izdzīvošana ir atkarīga no noteikta zemes gabala apstrādes).

Tāpat šī attīstības izpratne cieši saistāma arī ar priekšstatu, ka no barbariskajiem un infantilajiem, proti, cilvēkzvēra pastāvēšanas laikiem cilvēce attīstījies caur patstāvīgu domestikācijas procesu¹⁹⁶, kura rezultātā indivīds ir izveidojies par tādu kā civilizētu zvēru – domesticētu būtni, kas rīkojas racionāli un tikumīgi, taču tikai līdz brīdim, kamēr veiksmīgi spēj turēt apspiestībā dzīvnieciskos, zvērīgos instinktus, kas

¹⁹⁶ Šis arī viens no iemesliem, kāpēc cilvēces progress un civilizācijas process lielā mērā tiek saistīts arī ar tehnoloģisko attīstību, kas ir domestikācijai būtiska pazīme (par ko liecina jau pats domestikācijas nosaukums).

cilvēkam ir „dabiski piemītoši”, piemēram, vardarbības un seksuālas pārmērības tieksmi, vai „primitīvo” nekautrību un netīrīgumu.

Tomēr, kā sava darba „Mīts par civilizācijas procesu” piecos sējumos to izvērsti parāda Hanss Peters Duers, šādu premisu pieņemt ir pārsteidzīgi, jo tā, pirmkārt, nepaskaidro, kā cilvēks, esot tik mazspējīgs uz sociālu koeksistenci un nespējīgs orientēties ne tikai sociumā, bet arī apkārtējā pasaulē, ir izdzīvojis kā suga, un ne tikai izdzīvojis, bet kļuvis par pasaulē dominējošo zīdītāju sugu. Otrkārt, premisa nepaskaidro arī pati sevi – proti, kā iespējams, ka tik primitīva būtne vispār uzsāka attīstību, kā šāda būtne varējusi „domesticēt pati sevi”, un, treškārt, kas arī ir visbūtiskāk, nesakrīt arī ar empīriski novēroto cilvēces attīstību, t. i., neapstiprinās pieejamajos empīriskajos datos.

Šīs premisas neskaidrību H. P. Duers vistrāpīgāk izklāsta „Mīta par civilizācijas procesu” 4. sējuma „Erotiskā miesa” ievadā „Zaudētā paradigma: Teorētiskas piezīmes par civilizācijas teoriju”¹⁹⁷, atsaucoties, piemēram, uz *!Kung* cilti, kas dzīvo Kalahari tuksneša teritorijā, Āfrikā. Starp citu, šī cilts patlaban ir uzskatāma par vienu no senākajām to agrākajā formā saglabājušos kultūru. Pretēji Eliasa un citu kultūrteorētiķu priekšstatiem par šķietami „primitīvāku” sabiedrību indivīdu novērtējumu skalā, kurā agresīvākais tēviņš ir pats labākais, *!Kung* meitenes un sievietes par laulāto labprātāk izvēlas mierīgu, precīzu mednieku, nevis izlēcēju un „mačo” tipa vīrieti. Ciltī kopumā godāta tiek taktiska, pieklājīga savstarpējā satiksme, kas, starp citu, bieži krasi atšķiras no it kā „attīstīto” sabiedrību lielpilsētu individualizētās brutalitātes¹⁹⁸.

Līdzīgi piemēri attiecināmi arī uz citām ciltīm un sabiedrībām, citu dzīves parādību kontekstos, piemēram, attiecībā uz atkailināšanos, kauna izjūtu, erotiku, intimitāti, privātuma sfēru u. c. Rietumu sabiedrībai vistuvākais un pazīstamākais no tiem, (iespējams, tāpēc, ka bieži attēlots filmās) varētu būt H. P. Duera izklāsts par dažādu indiāņu cilšu sabiedrībās¹⁹⁹ valdošo savstarpējo cieņas, pieklājības un takta

¹⁹⁷ **Duerr H.P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S.11.-26.

¹⁹⁸ **Duerr H.P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S.19.

¹⁹⁹Sk., attiecībā uz ciemošanās paradumiem, **Duerr H.P.** *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, S.165 – 176.

izjūtu, kas brīžiem daudzreiz krietni pārsniedz Rietumu sabiedrībā pastāvošo vai vismaz negatīvā veidā neatšķiras.

Attiecībā uz piemēriem un pazīmēm, kas šķietami liecina, ka tikumiskā izjūta aizvien saasinājusies un cilvēka pieklājības jūtas vēstures gaitā kļuvušas niansētākas – t. i., indivīds ir ierobežojis afektīvās izpausmes, ir pieejams pietiekami plašs pretēju faktu un novērojumu materiāls, kas neapšaubāmi liecina, ka patlaban pastāvošā modernā sabiedrība nav būtiski tikumiski uzlabota agrāko sabiedrību versija. Tāpat arī Rietumu civilizācija nav būtiski tikumiski labāka par blakus pastāvošajām civilizācijām.²⁰⁰

Atgriežoties pie iepriekš minētā priekšstata par aizvēsturisko cilvēku kā barbarisku un infantilu un līdz ar to – visām agrākām sabiedrībām vēstures gaitā – barbariskākām un infantilākām par mūsdienu Rietumu sabiedrību, kā viena no būtiskākajām pazīmēm, kas saistībā ar šo priekšstatu tiek piedēvēta nedomesticētajam cilvēkam, vēl ir jāpiemin agresivitāte.

Agresivitātes izmaiņas vēstures gaitā ir atzīmējams kā otrs aspekts, kas varētu tikt izmantots tikumiskās izjūtas pilnveidošanās pamatojuma meklējumos, lai pierādītu arī civilizācijas procesa pastāvēšanu, jo vardarbības koncepts acīmredzami ir cieši saistīts ar tikumības konceptu (kura pastāvēšanas veida noteikšana savukārt ir cieši saistīta ar civilizācijas procesa (ne)pastāvēšanas pamatojuma iespējamību), un vardarbības parādību pakāpeniska vēsturiska mazināšanās tiek uzskatīta²⁰¹ par vienu no būtiskākajām mūsdienu cilvēka civilizētības un augstākas tikumiskās izjūtas apliecinājumiem.

Attiecībā uz priekšstatu, ka vēstures gaitā cilvēces agresivitāte ir būtiski mazinājusies²⁰² un aizvēsturiskais cilvēks tātad uzskatāms par attiecīgi visagresīvāko, uz vardarbīgu rīcību predestinētāko būtni, turpretim mūsdienu Rietumu cilvēks

²⁰⁰ Tas gan, protams, arī nenozīmē, ka vēstures gaitā notiktu nemitīgs tikumiskās atrofijas process vai, ka atsevišķas parādības tagad nebūtu uzlūkojamas kā tikumiski pilnīgākas nekā kādas agrākas parādības.

²⁰¹ Sk.: par izmaiņām agresivitātē – **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006. – P.161. – 172.

²⁰² Kā postulē, piemēram Stīvens Pinkers, sk.: **Pinker S.** *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London: Penguin, p.1026.

agresijas un vardarbīgo izpausmju skalā ir vismiermīlīgākais un spējīgākais apspiest afektus, vispirms ir jāizšķir vairāki vardarbību iezīmējoši aspekti.

Proti, vispirms jānoskaidro vardarbības novietojums attiecībā pret dabu un kultūru, ņemot vērā ierasto pieņēmumu, ka agresija ir „dzīvnieciska tieksme” vai „instinkts”, ko cilvēks kā saprātīga būtne spēj apspiest, tātad parasti kā vardarbības izcelsmes sfēra tiek norādīta daba, nevis kultūra. Jāatzīmē, ka minētā priekšstata noliegšanai nav pat nepieciešami gari zinātniski pētījumi (lai arī tādus neapšaubāmi var veikt), jo pietiek ar vienkāršu dabas norišu pavērošanu, lai būtu skaidrs, ka, lai arī dabiskajam iedzimti piemītoša ir zināma agresijas spēja, sevišķi izdzīvošanas nolūkos, tomēr dabiskajās norisēs nepastāv vardarbība tādā formā, kādā to spēj piedzīvot un realizēt cilvēks – t. i., nežēlības formā. Dabā nav nepieciešamības, lai pastāvētu un līdz ar to arī nepastāv tāda specifiski cilvēciskā vardarbības forma – nežēlība, ko raksturo agresijas apzināta izpaušana, lai sasniegtu noteiktu mērķi, kā arī radoša vardarbīgo darbību izgudrošana u. tml.

Dabiskajās norisēs nav iespējama, piemēram, apzināti ļaunprātīga rīcība, lai nodarītu kādu kaitējumu. Ar varu veikta radoša darbība, rīcība noteikta mērķa sasniegšanas vārdā, vai darbība, kas veikta tāpēc, ka cilvēks, balstoties nepareizos priekšstatos par kādu parādību, šo darbību uzskatījis par labāko iespējamo, lai arī patiesībā tā izrādījies tīri vardarbīga. Jāsecina, ka cilvēciskā vardarbība, lai arī tās iespējamību izraisa agresijas spēja, ko nosacīti var nosaukt par dabisku, tomēr lielākoties ir kulturāla parādība.

Tātad ir skaidrs, ka cilvēciskā agresija nav tīri *dabiska*²⁰³ un nav iespējams pārlicinoši argumentēt, ka kopš aizvēsturiskā cilvēka nepārtraukti norisinājies pakāpenisks cilvēces agresijas afekta apspiešanas process, kas kaut kad nākotnē rezultēsies pilnīgā vardarbīgo rīcību izzušanā. Tāpēc jāsecina, ka šādu koncepciju, lai arī tā vēl joprojām ietekmē gan ikdienas valodas lietojumu²⁰⁴, gan dažādus humanitāro

²⁰³ Lai atbildētu uz tālākajiem jautājumiem attiecībā uz vardarbības novietojumu dabiskajā un kulturālajā sfērā, jāveic atsevišķs pētījums un, visticamāk, jāizvaicā arī pats *dabiskā* un *kulturālā* dalījuma princips, kas arī var izrādīties nepamatots.

²⁰⁴ Ar to saprotams arī zoomorfisku metaforu lietojums („neēd kā cūka”, „nesiekalojies kā hiēna”), taču vēl jo vairāk tādu vārdu kā „primitīvs”, „brutāls”, „pirmatnējs”, „dziņa”, „dzīvniecisks”, „lopisks”

un sociālo zinātņu pētījumus, tomēr visdrīzāk nav iespējams pierādīt ne ar eksaktās, ne humanitārās vai sociālās zinātnes palīdzību. Pārsvārā iepriekš minētā koncepcija balstās apgaismības laikmeta ietekmētajā priekšstatā par vardarbību kā dabas jomai piederīgu parādību. Jāņem arī vērā, ka, ja aizvēsturiskais cilvēks būtu bijis tik agresīvs, cik to bieži vien attēlo, tas visticamāk nebūtu varējis izdzīvot, sevišķi tāpēc, ka niecīgu tehnoloģisko izdzīvošanas palīgierīču apstākļos visbūtiskākā ir tieši savstarpējā sociālā vienotība²⁰⁵.

Agresijas tieksme, lai arī nav uzskatāma par pastāvīgu mazinājušos kopš aizvēsturiskiem laikiem, jaunākajā laikā rietumu sabiedrībā tiešām var uzskatīt par sistemātiski apspiestu vai patstāvīgi mazinājušos. Piemēram, ir skaidrs, ka attieksme pret izvarošanu Rietumu sabiedrībā 20. gadsimta laikā ir būtiski mainījusies par labu sievietēm, t. i., aizvien mazāka daļa vīriešu uzskata, ka sievietes izvarošana vai agresīva izturēšanās pret sievieti ir normāla vai pat obligāta dzimumattiecību sastāvdaļa²⁰⁶, un individuālā dimensijā sievietes kopumā jūtas drošāk, dzīvojot sabiedrībā²⁰⁷. Attiecībā uz agresijas tieksmi vēl jāatzīmē, ka, lai arī mūsdienu Rietumu sabiedrībā ir vērojamas zināmas vardarbīgās rīcības izpausmes veidu izmaiņas, tās ne vienmēr ir vērtējamas tikai pozitīvi.

Agresijas šķietamās mazināšanās parādībai mūsdienās, manuprāt, ir vairāki savstarpēji saistīti iemesli. Pirmkārt, līdz ar strauju tehnoloģisko attīstību ir mainījušās vardarbības izpausmes formas, piemēram, datorspēles ļauj sublimēt individuālo agresijas tieksmi, televizors nodrošina ar vajadzīgo adrenalīna daudzumu, lidmašīna, atomieroči u. tml., ļauj attālināt karu no civiliedzīvotājiem un līdz ar to disasociēt valsts

utml. lietojums attiecībā uz cilvēka uzvedību, taču šo dažādo izteiksmju, vārdkopu un apzīmējumu lietojums būtu pelnījis atsevišķu, plašāku pētījumu, kurā tiktu salīdzinātas dažādas līdzīgu lietojumu nozīmes un līdzīgi lietojumi atšķirīgās valodās.

²⁰⁵ **Duerr H. P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S.11.-26.

²⁰⁶ Skat. par sieviešu izvarošanu viduslaikos un jaunajos laikos, **Duerr H. P.** *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band III*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. S.363.-372. Tomēr jāpiebilst, ka H. P. Duera attēlotie priekšstati par attiecībām ar sievietēm vēl joprojām ir pietiekami izplatīti arī 21. gadsimtā.

²⁰⁷ Jāpiebilst, ka tas, protams, vēl neliecina par pasaules tendencēm šajā ziņā kopumā, kā arī neparāda kopējo ieguvumu vai zaudējumus sabiedrībai, ko šādas izmaiņas izraisa.

tēlu no faktiskās darbības (Amerikas gadījums), un ekrāns vispār apvienojumā ar automatizētajiem transporta līdzekļiem cilvēkus (sevišķi Rietumu cilvēkus) no aktīvajiem pasaules darboņiem pārvērtuši pasīvajos pasaules uztvērējos – *gaļīgajās sēžās*²⁰⁸.

Tātad notikusi pāreja no aktivitātes uz pasivitāti. Aprakstīto pasivitāti visticamāk nav iespējams vērtēt kā viscaur pozitīvu parādību, jo pasivitāte sekmē stagnāciju, radošuma izsīkumu un tātad draud ar daudzkārt pieminēto Vakarzemes norietu. Tomēr jāpiebilst, ka pasivitāte nozīmē arī individualizētā cilvēka paaugstinātu drošību un ērtību – t. i., dzīves komforta līmeņa celšanos, kas nodrošina indivīdu pret līdzcilvēku iejaukšanos viņa „privātajā sfērā” un tātad palīdz realizēt cilvēktiesību ideju.

Arī pati cilvēktiesību ideja, kas pārsvarā ir vērsta uz indivīdu sabiedrības vajadzību apmierināšanu, piedalās mūsdienu vardarbības strukturēšanā, mainot valsts pārvaldes realizētās vardarbības formas no aktīvās nežēlības (miesassods, nāvessods), uz pasīvo nežēlību (tiesneša sankcija, apcietinājums, naudas sods) par ko darbā „Uzraudzīt un sodīt” raksta Mišels Fuko²⁰⁹, kā arī pārnesot lielāko daļu vardarbības realizēšanas no savstarpējām cilvēku attiecību uz valsts aparāta atbildības sfēru.

Jāatzīmē, ka šāda agresijas apspiešana un sublimācija automātiski neliecina par tikumiskās izjūtas pilnveidošanos, jo principā drīzāk liecina par slinkumu vardarbīgi rīkoties, nevis pretīgumu pret vardarbību kopumā. Par to liecina plaši izplatītā vardarbības vērošana kino un televīzijā, kas atgādina attālinātus Romas Kolizeja apmeklējumus gladiatoru cīņu laikos, un neparedz vispārēju civilizācijas izaugsmi. Tāpat jāņem vērā arī, ka citas kultūras agresijas instinktu turpina izmantot radoši, un tāpēc laika gaitā draud pārņemt Rietumu civilizāciju. Vardarbības izskaušanas kampaņas nevis iznīcina vai līdzsvaro vardarbīgo spēku, bet izspiež perifērijā, vai nu pārvēršot to resentimentā, kas pakāpeniski rada destruktīvu sabiedrības ieslīgšanu nebūtībā, vai investējot vardarbīgos spēkus sabiedrības iekšienē. Tādējādi šādas vardarbības izskaušanas kampaņas izpaužas dažādos noteikumos, regulās, aizliegumos, u. c. brīvību ierobežojošās formās, kas, slēpjoties aiz vardarbības apkarošanas masas,

²⁰⁸ Te lietots I. Šuvajeva piedāvātais tulkojums Ničes jēdzienam „*sitzfleisch*”, **Šuvajevs I.** *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, lpp. 135.-136.

²⁰⁹ Skat. **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. – 295.lpp.

palielina iekšējo vardarbību, tādā veidā mazinot vajadzību pēc vispārējām vardarbīgām izpausmēm. Par radošu vienīgi iespējams uzskatīt vēl kādu Rietumu kultūrai raksturīgu agresijas sublimācijas veidu – agresijas vēršanu pret dabu, izpētot un kontrolējot to. Šī darbība ir novedusi pie rietumnieciskās zinātnes attīstības un tehnoloģiskā progressa.

Jāpievēršas vēl kādam aspektam, kas, lai arī parasti netiek tieši asociēts ar tikumības pilnveidošanos, tomēr tiek saistīts ar modernā cilvēka izveidošanos un līdz ar to arī ar civilizācijas attīstību. Runa ir par vēsturiskajām pārmaiņām priekšstatā par publiskā un privātā sfēru. Proti, ka privātā sfēra mūsdienu Rietumu jeb modernā cilvēka dzīvē ir ievērojami nozīmīgāka, un agrākām sabiedrībām nav bijis izteikta priekšstata par publiskā un privātā nošķirumu²¹⁰.

Priekšstats par privātās sfēras paplašināšanos bieži tiek saistīts arī ar personiskās brīvības un privāto tiesību iedibināšanos un nozīmes nostiprināšanos. Šāds priekšstats tiek asociēts ar indivīda emancipēšanos, sevis kā personības, kā indivīda apzināšanos, kā arī ar apgaismības laikmeta priekšstatiem par prāta lietojuma ideālu un tādā veidā tas netieši saistās ar priekšstatu par tikumiskās izjūtas pilnveidošanos. Tāpēc jāatzīmē, ka šī šķietami loģiskā asociāciju ķēdīte – *emancipētā prātā lietojums – sava „es” apzināšanās (prasība pēc personiskās brīvības un tiesībām) – prasība pēc privātās sfēras paplašināšanās* ir nosacīta.

Pirmkārt, H. P. Duers, izvērsti komentējot dažādu sabiedrību izpratni un prasības pēc privātās sfēras, norāda, ka lielākoties visās sabiedrībās indivīdu prasības pēc privātās sfēras ir līdzīgas²¹¹. Un, otrkārt, minētā asociatīvā ķēdīte, arī pieņemot, ka mūsdienu sabiedrībā vērojama privātās sfēras paplašināšanās, tomēr darbojas tikai tad, ja to pakļautu priekšnoteikumam, ka apgaismības laikmeta prāta ideāls arī mūsdienās izmantojams kā cilvēcības un tikumiskās izjūtas kvalitātes mēraukla un ka savas individuālās patības un mērķu realizācija uzskatāma par savdabīgu tikumisku ideālu, jo tikpat saprātīgi būtu pieņemt arī pretēju variantu, ka privātās sfēras paplašināšanās drīzāk liecina par Rietumu civilizācijas regresu, atrofiju vai stagnāciju, nespēju būt vienotiem, altruistiskiem, uzpurēties kopēja mērķa vai tuvāko un tālāko labklājības

²¹⁰ Sk., attiecībā uz privātā un publiskā sfēru, **Duerr H.P.** *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, S.165 – 176.

²¹¹ Skat., par intimitāti, **Duerr H.P.** *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band II*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990, un vēlreiz par privāto/publisko **Duerr H.P.** *Band III*, S.38. – 241.

labā, sevišķi, ņemot vērā iepriekš minēto, ka vairākās sabiedrībās, kas šķietami nosaucamas par primitīvām, savstarpējā izpalīdzība un sadarbība pastāv daudz augstākā līmenī nekā Rietumos²¹².

Tas gan nenozīmē, ka Norberta Eliasa un arī Ričarda Seneta pārstāvētais viedoklis, kura ietvaros izklāstīta privātās un publiskās sfēras izmaiņas kopš 18. gadsimta beigām līdz mūsdienām²¹³, ir nepamatots vai maldīgs, jo to iespējams skatīt arī citā dimensijā, izveidojot asociatīvo ķēdi – *sabiedrības individualizēšanās – privātās sfēras paplašināšanās – sabiedriskās spējas mazināšanās*, kā tas bieži parādās arī minēto autoru darbos.

Drīzāk ir jāņem vērā dažādas privātā un publiskā diskursu izpratnes jeb dažādas problēmjaudātuma dimensijas. Piemēram, Ričarda Seneta gadījumā runa ir par privātā sfēras paplašināšanos tieši sabiedrības individualizācijas aspektā, tātad viņa pētījumos tiek izdarīts novērojums, ka modernais cilvēks ir zaudējis sabiedriskuma spēju un tātad viņa morālā jeb tikumiskā izjūta, šajā nozīmē paplašinoties privātajai sfērai, drīzāk degradējas un atrofējas, nevis pilnveidojas²¹⁴. Turpretim H. P. Duers runā par privātā un publiskā sfēru nošķīruma izdarīšanas spēju, kā arī vajadzību pēc noteiktas privātās sfēras attiecībā uz cilvēciskajām pamatvajadzībām un cilvēku savstarpējo attiecību realizēšanu (t. i., ģimenes, dzimtas, pāra attiecībās), kas visticamāk piemīt un ir piemītusi visdažādākajām cilvēku sabiedrībām.

Tātad nav viennozīmīgi apgalvojams, ka individualizēšanās process, kas mūsdienu sabiedrībā patiešām ir novērojams, būtu cieši saistāms ar privātuma sfēras paplašināšanos, jo privātums un intimitāte ir pastāvējušas un pastāv arī sabiedrībās, kurās individualizācijas process vēl nebija noticis vai nenotiek. Individualizēšanās process pats par sevi nav uzlabojums, bet iespējama sociālas atrofijas pazīme, kas,

²¹² **Duerr H.P.** *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, un **Duerr H.P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S.11.-26.

²¹³ Skat. "Par mēs-es balansa pārmaiņām" (1987) **Eliās N.** *Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003, S.209.-310., un **Sennett R.** *The Fall of Public Man*. London: Penguin Books, 1976. – P.390.

²¹⁴ Vai arī – var runāt vienkārši par tikumiskās izjūtas izmaiņām, atturoties no vērtībspriedumiem attiecībā uz to.

raugoties futurologa acīm, var liecināt par pakāpenisku sabiedrības un līdz ar to arī cilvēces kopā pastāvēšanas spējas zaudējumu.

Šajā kontekstā arī atklājas, ka arguments par aizvēsturisko cilvēku, kas nebija spējīgs uz koeksistenci, ir pretrunīgs, ja priekšstats par civilizācijas procesu saistāms ar sabiedrības individualizēšanās²¹⁵ tendenci – privātuma sfēras paplašināšanos – kopš 18. gadsimta beigām notikušo privātuma un publiskuma robežu izmaiņu kontekstā. Taču šis priekšstats ir asā pretrunā iepriekš apgalvotajam, ka tieši aizvēsturiskajam cilvēkam trūka sociālo attiecību veidošanas un uzturēšanas spējas, jo tieši mūsdienās norit individualizēšanās process, kas liecina par sociālās koeksistences pieredzes mazināšanos un līdz ar to – vājākām sociālajām prasmēm, vai vismaz parāda, ka socializēšanās process katrā ziņā nav bijis tikai lineārs un tāpat nepastāv nepārtraukts civilizēšanās process.

Jāsecina, ka vismaz tikumiskās izjūtas ziņā sabiedrība nav vēsturiskajā gaitā būtiski pilnveidojusies, un tāpat civilizēšanās process vismaz šajā nozīmē uzskatāms par mītu. Savukārt izmaiņas, ko sabiedrība piedzīvo, attiecībā uz uzvedības veidiem, priekšstatiem par morālo un amorālo, pareizo un nepareizo, bezkaunīgo un pieklājīgo drīzāk liecina par sabiedriskās dzīves *stilu* nomaiņu. Tāpēc var teikt, ka Rietumu sabiedrība, iztēlojot savu vēsturi kā pakāpenisku attīstību ir sajaukusi šo *iestilizācijas* procesu ar civilizācijas procesu un cilvēka kā sugas iekšēju evolūciju – t. i., mainās un pārmainās sociālo dzīvi pārvaldošie diskursi, taču valdošais diskurss aizvien tiek uztverts kā uzlabojums. Katreizējā diskursu transformācija ir tā, kas ļauj cilvēkam noticēt un turpināt ticēt mītam par civilizācijas procesu, kas darbojas kā Eiropas un Rietumu sabiedrības ‘metadiskurss’ – apmāna meistars un Eiropas privileģētības izjūtas, priekšstata par augstāku attīstības līmeni, labāku sabiedrības iekārtojumu, tikumīgumu un civilizētības pakāpi, (kas vienmēr ir bijušas eiropocentrisma fundamentālas sastāvdaļas) sargs.

²¹⁵ Skat., piemēram, **Elias N.** *Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003, S.166.-206.

3. ĶERMENIS UN TĀ EKSISTENCIĀLI HERMENEITISKIE ASPEKTI

Pirms iespējams pilnvērtīgi analizēt valdošos mūsdienu ķermeņa izpratnes diskursus, nepieciešams pievērsties ķermeņa izpratnes vēsturiskajai dimensijai, proti, atsegt ar ķermeņa izpratni saistīto diskursu veidošanās un transformācijas procesu. Tātad šīs daļas mērķis ir ieskicēt ķermeņa inscenējumā tās vēsturiskās tendences, kas piedalījušās un turpina piedalīties mūsdienu ķermeņa izpratnes diskursu veidošanā, kā arī norādīt uz tiem ķermeņa izpratnes aspektiem, kas iezīmē no mūsdienu ķermeņa diskursa atšķirīgas vai tam pretējas tendences.

Tā kā šajā nodaļā aplūkots teorētiskais materiāls ir ļoti plašs, jāatzīmē, ka disterācijas ietvaros nav iespējams ietvert pilnīgu ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu vēsturisko analīzi, turklāt tas arī nav vajadzīgs, ņemot vērā visu to pētījumu klāstu, kas par šīm tēmām jau ir pieejams²¹⁶. Tātad šīs daļas mērķis nav sastādīt visaptverošu aplūkoto laikmetu ķermeņa vēsturi – šāds uzdevums būtu neiespējams, turklāt nesakristu ar iepriekš aplūkoto ģenealoģiskās metodes uzdevumu, ieskatoties pagātnē, atsegt tagadnīgo.

Apkopot pētījumus par atsevišķiem laikmetiem un diskursīvajām praksēm vienotā vēsturiska pārskata formā, tomēr ir nepieciešams, lai veidotu izpratni par 4. daļā aplūkoto problēmu vēsturisko dimensiju un iezīmētu attiecību formas, kādas pastāv starp mūsdienu un vēsturisko ķermeņa izpratni Rietumu sabiedrības kontekstā. Sevišķi nozīmīgi tas ir arī tāpēc, ka latviešu valodā līdz šim, ar dažiem izņēmumiem²¹⁷, nav veikti pētījumi vai nozīmīgu pētījumu tulkojumi šajā tematikā.

²¹⁶ Lai lasītājam būtu iespējams gūt plašāku ieskatu par nodaļā apspriesto tematiku, kā arī pārliecināties par disertācijas autora kompetenci, ieteicams pievērsties literatūras avotiem, kas izmantoti kā šīs nodaļas informatīvā bāze.

²¹⁷ Latviešu valodā no nodaļas sastādīšanā izmantotajiem pētījumiem pieejami ir tika M.Fuko darbi „Seksualitātes vēsture” (I – III daļa) un „Uzraudzīt un sodīt”. Skat. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 109.lpp., **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 190.lpp., **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture III. Pašrūpe*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 234.lpp., **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. – 295.lpp.

Jebkurš pētnieks riskē pieļaut divas būtībā pretējas kļūdas, izdarot spriedumus attiecībā uz kādā laikmetā valdošiem diskursiem – vai nu, izdarot pārargus vispārinājumus, palaist garām nozīmīgas detaļas un tā, piemēram, pārspīlēt kādas laikmeta tendences nozīmi sabiedrībā, vai gluži otrādi – ‘neredzēt mežu aiz kokiem’ – t. i., riskēt dažādajās, brīžiem kontrastējošajās zināšanās par detaļām, zaudēt kopskatu.

Jāpiebilst, ka ķermeņa inscenējuma problemātika ir plašs teorētiskais lauks un bieži jāstopas ar grūtībām izklāstīt to sistemātiski tā, lai veidotos kāda noteikta struktūra, kas ļauj gūt zināmā mērā vispārēju priekšstatu par ķermeņa vēsturiskajām izpratnes transformācijām, kā arī atklātu šo transformāciju eksistenciālo dimensiju. Tāpēc bieži vien jāierobežo pētījums kādā vienā jēdzienā, cerot, ka skaidrojošo jēdzienu kopa galu galā spēs lasītājam atklāt diskursa pamatstruktūru.

Tāpēc, mēģinot apkopot vispārējās tendences ķermeņa inscenējumā, šīs nodaļas apakšnodaļas pārskatāmības nolūkā sadalītas vairākās īsās sadaļās, un katrā no tām tuvāk aplūkots kāds laikmetu iezīmējošs diskursa aspekts, kas raksturo ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskos aspektus attiecīgo laikmeta tendenču kontekstā. Katras īsās sadaļas tematika savukārt lielākoties tiek aplūkota no noteiktu diskursu formējošu vai raksturojošu aspektu skatupunkta, tā pietuvojoties šīs disertācijas daļas nolūkam atsegt laikmetus raksturojošo diskursu iezīmes, nevis visaptveroši aprakstīt visu situāciju kopumā. Tieši tāpēc uzsvars tiek likts uz ģenealoģisku izvērtējumu, analizējot ne tikai pašus priekšstatus, bet arī to fundējošos principus, proti, izprast veidu, kādā cilvēks nonāk līdz mūsdienu izpratnei par ķermeni un no tās izrietošajām ķermeniskajām praksēm²¹⁸.

Būtisks jautājums, kas caurvij visas šajā daļā iekļautās nodaļas, ir jautājums par vēsturisko ķermeņa izpratnes diskursu lomu mūsdienu ķermeņa izpratnes veidošanā. Tātad ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu aplūkojumā nozīmīgi ir ne tikai saskatīt atšķirības, kas iezīmē dažādu laikmetu ķermeņa izpratni un ar to saistīto aspektu spektru, bet arī pievērsties vēsturiskajam materiālam kā mūsdienu izpratnes veidošanās ‘pirmsākumam’, kā arī saskatīt agrākās ķermeņa izpratnes līdzdalību mūsdienu priekšstatos. Šī trīskāršā diskursu darbība veido sarežģītu struktūru, kas

²¹⁸ Par šo aspektu ģenealoģijas izveidē skat. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 8-9.lpp.

noteikti neliecina par lineāru vēsturiskās attīstības ceļu, kādā transformējusies izpratne par ķermeni. Gluži otrādi – bieži vien ārēji līdzīgas vēsturiskas parādības, piemēram, seksualitāte kā morālas norūpētības objekts²¹⁹ dažādos laikmetos – antīkajā pasaulē un viduslaikos – konstituējas gluži atšķirīgi²²⁰, lai arī pastāv zināma tēmu līdzība un nosacīta uzskatu pēctecība.

Tātad šajā darba daļā analizēti nozīmīgākie diskursi un to transformācijas, kā arī vispārējās tendences vēsturiskajā ķermeņa izpratnē, kas kopā ar 1. nodaļā aplūkoto problemātiku, veido teorētisko pamatu 3. nodaļā izvērstajam pētījumam.

Tā kā ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu kontekstā lielu vērtību šajā laikmeta diskursu aspektu analīzē ir jāpievērš ar ķermeni vistiešāk saistīto jomu – medicīnas, higiēnas un zinātnes diskursu attīstībai, tad laiks līdz 17. gadsimta beigām (jauno laiku zinātnes attīstības sākumposmam) tiek sadalīts tikai divās atsevišķās nodaļās – par antīkajiem laikiem un par laiku līdz 17./ 18. gadsimta mijai, kad veidojas zinātnes diskurss un radikāli mainās mehāniskā, medicīniskā un higiēniskā ķermeņa izpratne. Šīs pārmaiņas, lai arī radikālas, gan sākotnēji notiek diezgan lēni un turklāt vispirms tās lielākoties ir ideoloģiskas (balstītas apgaismības filosofijas uzstādījumos, politiskajā situācijā u. c. sociāli ideoloģiskos aspektos), un tikai pēc tam arī materiālekonomiskas (kontekstā ar zinātnes atklājumiem, izgudrojumiem u. c.)²²¹, tāpēc šīs daļas 3. apakšnodaļa lielākoties pievēršas jau 19. gadsimtam, kad vērojama būtiska notikušo diskursa pārmaiņu iestrādne. 4. apakšnodaļā savukārt aplūkota 19. gadsimtā veidojušos diskursu sociālās konsekvences 20. gadsimta tehnoloģiskās izaugsmes un seksualitātes diskursa izmaiņu kontekstā.

²¹⁹ Ibid. – 11.lpp.

²²⁰ Šis jautājums attiecīgi aplūkots nodaļās 2.1 un 2.2. Par tēmu skat. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I - III* (sevišķi *Seksualitātes vēsture II* nodaļu “Baudu morālā problematizācija” 28-62.lpp.).

²²¹ Sk., piemēram, T. Lakvērs par masturbācijas aizlieguma iestrādni, **Laqueur Th.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, P.501., S.L. Gilman par estētiskās ķirurģijas attīstību sk.: **Gilman S.L.** *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*. New Jersey: Princeton University Press, 1999. – P.396.

Metodoloģiski šajā nodaļā izmantoti divejādi literārie avoti – galvenokārt izmantoti filosofiskie²²² pētījumi, kuros analizēti ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskie aspekti, taču vērā ņemti arī filosofiskie priekšstati par ķermeni, kas apkopoti dažādu aplūkojamā laikmeta filosofu darbos. Jāpiezīmē, ka ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīzē nav iespējams koncentrēties tikai uz filosofu darbos izklāstītās ķermeņa izpratnes hermeneitisku analīzi, jo tajos bieži neatklājas visi nozīmīgākie laikmeta tendences aspekti, tāpēc galvenokārt izmantoti pirmā veida avoti – kultūrvēsturiski, antropoloģiski un filosofiski pētījumi, kas tematiski aptver visas nozīmīgākās laikmeta tendences. Pārsvārā izmantoti to autoru darbi, kas, sekojot Fuko pētniecības līnijai, pievērsušies ķermeņa hermeneitikas analīzei dažādos laikmetos.

3.1 Ķermenis antīkajā kultūrā

Šajā nodaļā aplūkotās tematikas vidū, ķermeņa inscenējums antīkajā pasaulē noteikti ir visplašāk apspriestais un pētītais temats un, iespējams, vissarežģītākais. Ne tikai tāpēc, ka antīkā pasaule aptver ilgu laika posmu un plašu teritoriālu apgabalu, turklāt divas varenas valstiskas vienības – Seno Grieķiju un Seno Romu, bet arī tāpēc, ka zināšanas par šo laikmetu atklāj ļoti daudzveidīgu kultūrvēsturisko ainu, kur vieta ir dažādām filosofiskām, medicīniskām un ētiskām ķermeņa koncepcijām un filosofiskajām skolām.

Kopumā Senās Grieķijas ķermeņa izpratni pierasts pretstatīt modernajam (un arī mūsdienai) ķermeņa diskursiem – Mišels Fuko uzsver antīko *erōs*, pretnostatot to modernajai *seksualitātei*, Bernharda Valdenfelza darbos antīko laiku ‘miesas–pasaulē’ paradigma tiek pretstatīta modernajai ‘dabas–ķermeņa’ paradigmai (apakšnodaļa 1.4), savukārt Tomass Lakvērs (u. c. autori) pretstata viendzimuma un divdzimumu ķermeņa modeli. Turklāt daudzu autoru darbos kā diskursa ‘lūzuma’ posms nosaukta jauno laiku zinātne (kā katalizators) un 18. gadsimta beigās/19.gadsimta sākums (īstenošanās, diskursa iestrādne sabiedrībā). Lai arī šie priekšstati ir pamatoti, jāņem vērā, ka tieši

²²² Šo pētījumu autori ir dažādu nozaru pārstāvji, tostarp filosofi, antropologi, vēsturnieki un sociologi, taču tajos izstrādātās problemātikas filosofiskā relevance un atklātā ķermeņa vēstures filosofiskā dimensija ļauj tos šeit īsi apzīmēt kā ‘filosofiskus pētījumus’.

Senā Grieķija kā Rietumu ‘racionalitātes šūpulis’ dara iespējamās diskursa pārmaiņas vēlākos gadsimtos, proti, Rietumu vērstība uz racionalitāti lielā mērā priekšnosaka zinātnes diskursa rašanos un tātad arī iespējamās ķermeņa izpratnes izmaiņas, un līdz ar to ķermeņa diskursi Senajā Grieķijā saprotami ne tikai kā mūsdienu ķermeņa inscenējuma pretstats, bet arī kā mūsdienu ķermeņa izpratnes sākotne²²³. Turklāt jāatzīmē, ka arī mūsdienu dzīves pasaulē vēl joprojām mēdz parādīties arī tie antīkā laikmeta priekšstati, kas tiek atzīmēti kā pretēji modernitātes diskursīvajām iestrādņēm²²⁴, līdz ar to izpratne par Senās Grieķijas diskursīvo lauku ne tikai sniedz ieskatu rietumniecisko priekšstatu veidošanās sākotnē, un iezīmē moderno diskursu pretmetu, bet atklāj arī dažu mūsdienu priekšstatu un parādību vēsturisko kontekstu. Tātad turpmāk izklāstītajā antīkā laikmeta diskursīvā lauka aprakstā jāņem vērā trīs aspekti:

- antīkie priekšstati kā mūsdienu ķermeņa izpratnes pretnets
- antīkie priekšstati kā mūsdienu ķermeņa izpratnes sākotne
- antīkie priekšstati kā mūsdienu ķermeņa izpratnes sastāvdaļa

Var šķist, ka otrais un trešais punkts ir gandrīz identi, taču tā nebūt nav, jo otrais attiecas uz antīkajiem laikiem kā ‘racionalitātes šūpuli’ (pārsvarā medicīnas izpratnes kontekstā), savukārt trešais aspekts atklāj abus iepriekšējos kā mūsdienu diskursa sastāvdaļas – proti, ne to, kā antīkie priekšstati, kā mūsdienu ķermeņa izpratnes sākotne ir transformējušies mūsdienu ķermeņa izpratnes diskursos, bet arī to, kā antīkie

²²³ Jāņem vērā, ka zinātnes diskurss visupirms attīstās sociālu, ekonomisku un filosofisku faktoru ietekmē, uz kuru fona veidojas pati modernā zinātne, un tātad ķermeņa inscenējumu ietekmē viss diskursīvais lauks, kur ietilpst arī politikas diskurss (izmaiņas biovarā) u.c., sociālpsholoģiski un sociālekonomiski faktori. (Proti, zinātnes izveides formu lielā mērā ietekmē jau izveidojies diskursīvais fons.) Sk. Laqueur Th. *Orgasm, Generation and Politics of Reproductive Biology*. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Ed.by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, P. 1. – 41.

²²⁴ Šī mūsdienu diskursu daudzslāņainība atklājas vairāku autoru darbos (piemēram, M.Fuko). Ilustratīvu piemēru šādai diskursu daudzslāņainībai Tomass Lakvērs sniedz darbā „Vientulīgais sekss. Masturbācijas kultūras vēsture”// **Laqueur T.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation.*, New York: Zone Books, 2004. P. – 359. – 420, kur nodaļā par masturbāciju 20.gadsimtā viņš atklāj, kā mūsdienu sabiedrībā līdzās darbojas trīs dažādas izpratnes par masturbāciju – pirms apgaismības laika priekšstati, apgaismības laikmeta un modernitātes periodā valdošie priekšstati un 20.gadsimtā veidojusies izpratne.

priekšstati, kā ķermeņa izpratnes pretmets, vēl joprojām līdzdarbojas ķermeņa izpratnē, ja arī to nozīme ir salīdzinoši margināla. Jāpiebilst, ka trešais punkts, proti, antīkie priekšstati kā mūsdienu ķermeņa izpratnes sastāvdaļa šajā nodaļā izskatīti vismazāk, – gan tāpēc, ka liela daļa no antīkā laikmeta diskursa iezīmē mūsdienās izpaužas kā marginālas diskursa iezīmes, gan arī tāpēc, ka daļa no tām aplūkota mūsdienu ķermeņa izpratnes kontekstā.

3.1.1 Medicīnas diskurss

Antīkā laikmeta medicīnas teorija pārsvarā saistās ar divu prominentu medicīnas teorētiķu un praktiķu vārdiem – Hipokratu (p.m.ē. 460 – 377)²²⁵ un Galēnu (m.ē. 129.-210.)²²⁶.

Hipokrata vārdu zina gandrīz ikviens – viņš vēl joprojām tiek uzskatīts par rietumnieciskās medicīnas zinātnes tēvu, viņa principi un pieejas bieži tiek uzskatīti par mūsdienu medicīniskās pieejas vēsturisko sākumu. Hipokratisko rakstu korpusā tik tiešām saskatāmas metodiskas līdzības ar mūsdienu medicīnas sistemātisko, klasificējošo, savā ziņā ‘racionalizējošo’ pieeju. Šai ziņā Hipokrata medicīnas metode atklājas kā mūsdienu medicīnas diskursa sākotne. Tomēr saturiski tā būtiski atšķiras no mūsdienu medicīnas diskursa, savā ziņā atklājoties kā tam pretēja. Proti, Hipokrata izvērstā antīkā laikmeta medicīna ir balstīta tā dēvētajā šķidrumu jeb humorālajā teorijā (*χυμός* – sengr. val. „šķidrums”). Šķidrumu teorija ir balstīta uzskatā, ka miesu

²²⁵ *Hipokratiskie raksti. Izlase.*, tulk.no sengrieķu val. Agnese Gaile un Aija van Hofa, Rīga: Liepnieks un Rītups, 2003, – 449.lpp.; Skat.arī: Kusakawa S. *Medicine in Western Europe in 1500. //The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 5-11.

²²⁶ Kusakawa S. *Medicine in Western Europe in 1500.//The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 5-11.

(*σῶμα*)²²⁷ uztur četri dažādi²²⁸ tajā plūstošie šķidrums, kas plūst pa dzīslām (*φλέψ*). Ja šie šķidrums ir balansā, tad cilvēks tiek uzskatīts par veselu, bet saslimšanu cēlonis ir to līdzsvara zudums, šķidrumu pārpalīkums vai iztrūkums. Šķidrumu teorija un tās priekšstats balstītā ‘veselības profilakse’ – diatētika²²⁹ (no sengrieķu vārda *δίαιτα* – dzīvesveids) atklājas kā holistiska un cilvēku subjektīvizējoša pieeja veselības saglabāšanā un uzlabošanā, pretstatā fragmentārisma un objektīvizācijai, ar ko saistās mūsdienu ‘racionalizējošais’ medicīnas diskurs. Atšķirībā no mūsdienu medicīnas diskursā pierastā priekšstats par slimību kā lokalizētu iekaisumu, audzēju vai kaitīgu mutāciju, sengrieķu tradīcijā valda holistiska slimības izpratne, uzskatot slimību par šķidrumu līdzsvara zudumu. Slimība attiecas nevis uz ‘slimo vietu’, bet uz cilvēku pašu, un šis priekšstats savukārt liecina par to, ka antīkajā pasaulē cilvēks tiek izprasts kā vienots veselums jeb *miesa*²³⁰.

Atsevišķi vērību antīkās pasaules medicīnas diskursa kontekstā jāpievērš **diatētikas** mācībai. Diatētikas mācība un prakse aizņem ne tikai medicīnas, bet arī higiēnas diskursa vietu antīkajā pasaulē. Tās mērķis ir nodrošināt vēlamo ‘šķidrumu’ balansu organismā (atbilstoši gadalaikam, cilvēka vecumam, dzimumam utt.) un tā aptver gan pareiza uztura ieteikumus un samērīga dzīvesveida padomus, gan arī vingrojumus, t. i., nodarbības ģimnāzijā (*γυμνάσιον* – es kails trenējos, vingrot, *γυμνασία* – vingrojums, treniņš). Diatētika kā viena no antīkās medicīnas fundamentālākajām sastāvdaļām liecina par vairākiem aspektiem, kuros antīkais

²²⁷ Par šo sengrieķu vādu sk., nodaļā 1.2. Arī sk.:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sw%3Dμα&la=greek#lexicon> (Skatīts.15.05.2014.) , un **Gemoll W., Vretska K.** *Griechisch-deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg, 2006, S. 777.

²²⁸ Dažādos tekstos šie miesu uzturošie pamatšķidrums tiek nosaukti atšķirīgi, lielākoties parādās salikums ‘asins + dzeltenā žults (ūdens) + gļotas + melnā žults’. Skat.: *Hipokrātiskie raksti. Izlase.*, tulk.no sengrieķu val. Agnese Gaile un Aija van Hofa, Rīga: Liepnieks un Rītups, 2003, xxviii lpp.

²²⁹ Sk.: piemēram: **Gilman S.L.** *Greek Medicine and Dieting.// Diets and Dieting. A Cultural Encyclopedia.*, ed. by Gilman S.L., New York: Routledge, 2009, P. 121 – 123.

²³⁰ Līdzīgi vēl joprojām tiek pretstatīta arī homeopātiskā medicīna vs rietumu klasiskā medicīna, kā arī austrumu vs rietumu medicīnas pieejas. Homeopātiskā medicīna ir viens no piemēriem diskursa uzslāņojumiem, kurā atklājas antīkā laikmeta pieeja kā mūsdienu diskursu sastāvdaļa. Homeopātiskā medicīna ir viens no piemēriem diskursa uzslāņojumiem, kurā atklājas antīkā laikmeta pieeja kā mūsdienu diskursu sastāvdaļa.

medicīnas un higiēnas diskurss atšķiras un pat var tikt uzskatīts par pretēju mūsdienu medicīnas un higiēnas diskursam:

1. Diatētika attiecas uz miesu tās kopumā

Diatētika skar visu miesu tās kopumā un attiecas arī uz dvēseles līdzsvarošanu – tātad tā ir **miesas** nevis ķermeņa ‘terapeitiskā’ prakse. Fuko par vingrināšanās ‘miesisko’²³¹ nozīmību raksta: “Diogens gribēja, lai vienlaikus tiktu trenēts kā ķermenis, tā dvēsele: ikviens no abiem vingrinājumiem: ir bezspēcīgs bez otra: laba veselība un spēks nav mazāk derīgi par pārējo, jo tas, kas ir ķermenī, tas ir arī dvēselē”²³² Tātad ķermeņa vingrinājumi diatētikas ietvaros vienmēr ir arī dvēseles vingrinājumi un tāpat ķermeņa veselība liecina arī par dvēseles veselību – proti: “Fiziskajam režīmam jāaskaņojas ar vispārīgās eksistences estētikas principu, kur ķermeņa līdzsvars ir viens no nosacījumiem patiesai dvēseles hierarhijai”²³³.

2. Brīvības īstenojums

Diatētikas nozīmīga sastāvdaļa ir indivīda pašrefleksija un brīvības īstenojums – tie nav visaptveroši priekšraksti, daudz lielākā mērā ir runa par ieteikumiem, ko brīvs indivīds savā subjektīvajā vērojumā var piemērot savai situācijai. Tātad šī prakse neobjektīvizē pacienta ķermeni, tās ieteicošais raksturs atklāj ‘ārsta’ un ‘pacienta’ (šajā gadījumā – priekšrakstus sniedzošā domātāja un lasītāja) subjektīvizējošo **savstarpējību** – var pat uzskatīt, ka gan tiešā, gan simboliskā nozīmē ‘ārsts’ un ‘patients’ te ir viena un tā pati persona. Runa ir arī par eksistences estētiku un dzīvesveduma stilizāciju.

3. Samērīgums

Diatētikas mērķis, pretēji mūsdienu medicīnas un higiēnas diskursa mērķim, nav pagarināt cilvēka dabisko dzīves ilgumu, ne arī padarīt cilvēku kopumā ‘efektīvāku’²³⁴,

²³¹ Fuko savos darbos vārdu ‘miesa’ attiecina uz kristiešu ķermeņa praksēm, taču es šajā darbā jēdzienu ‘miesa’ lietoju tādā nozīmē, kā tas skaidrots šī darba 1.nodaļā, ja vien nav norādīts citādi.

²³² **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 57.lpp. Fuko šeit atsaucas uz Laērtas Diogēnu - DIOGÈNE LAËRCE, *Vied es Philosophes*, VI, 2, 70.

²³³ Turpat, lpp.77.

²³⁴ “Nepatika pret režīma pārmērībām rāda, ka diētas mērķis nav izstiept dzīvi pēc iespējas ilgāku, nedz arī sasniegt vislielākās iespējas, bet drīzāk gan to padarīt derīgu un laimīgu tai nospraustajās robežās.” //

runa ir tikai par dabiskā potenciāla pilnīgu izmantošanu. Proti, diatētiskās ķermeņa prakses ir saistāmas ar Senajā Grieķijā nozīmīgo samērības tikumu jeb nosvērtību (*σωφροσύνη*). Piemēram, Patons uzskata, ka fiziskās nodarbības nedrīkst būt pārspīlētas – “Pastāv briesmas tajā, ko varētu saukt par “atlētikas” pārmērībām; tās rodas no atkārtotiem treniņiem, kas pārspīlēti attīsta ķermeni un galu galā aizmidzina pārāk varenā muskulatūrā iegrimušo dvēseli”²³⁵ Šis priekšstats tāpat vēl jo vairāk izceļ diatētisko prakšu *miesiskumu*, to samērotību ar dvēseles norisēm un mērķi panākt vispārēju, harmonisku cilvēka funkcionēšanu.

Par to, ka sengrieķu tradējumā cilvēks drīzāk tiek izprasts kā *miesiska* būtne, liecina arī priekšstati par ķermeniskā un garīgā saistību. Piemēram, attiecībā uz ārējo izskatu un tikumību tiek lietots *καλοκάγαθος* ar nozīmi „skaists un labs” jeb “skaists un tikumīgs”, kas apstiprina ārējā skaistuma un cilvēka tikumības savstarpēju saistību. Šis vārds turklāt var tikt lietots tā, ka tikumīgam cilvēkam var tikt piedēvēts skaistums pat tad, ja ‘pēc objektīviem kritērijiem’ šis cilvēks mūsdienā izpratnē netiktu dēvēts par skaistu, savukārt skaistam cilvēkam tāpat var tikt piedēvēta tikumība²³⁶ pat tad, ja tāda tam patiesībā nepiemīt tikai ārēja izvērtējuma rezultātā²³⁷, jo pieņemts tiek priekšstats par to, ka “skaists ir labs” un otrādi.²³⁸ Šis priekšstats turklāt vēlreiz apstiprina

Fuko M. *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 78.lpp.

²³⁵ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 77.lpp.

²³⁶ Jāpiebilst, ka, lai arī mūsdienās dominējošie diskursīvie priekšstati, attiecībā uz ķermeņa/dvēseles attiecībām, paredz, ka *skaists* un *labs/tikumīgs* nav tieši saistāmi koncepti, arī mūsdienās ir saglabājušās arhaiskās diskursīvās formas, kas šādu diskursīvu savienojumu, attiecībā uz noteiktām sociālām parādībām, piemēram, uz aptaukošanās saistīšanu ar slinkumu, gribas trūkumu, tomēr paredz. Skat.: **Gilman S.L.** *Fat. A Cultural History of Obesity.* Cambridge: Polity Press, 2009, P.237.

²³⁷ Šī tematika ironiski aplūkota Ksenofonta dialogā „*Dzīres*” ainā, kur Sokrats (būdams vecs un neglīts), sacenšas Simposija laikā improvizētā „skaistuma konkursā” ar jaunu un skaistu jaunekli un uzvar. **Ksenofonts.** *Dzīres.*, no sengrieķu val. tulk. Ābrams Feldhūns, Rīga : Zinātne, 2005. - 86 lpp. Par *skaistumu* skat. arī *Hipijs lielākais*.//**Platons.** *Dialogi un vēstules: Protagors ; Hipijs Lielākais ; Faidrs ; Septītā vēstule ; Astotā vēstule.*, no sengr. val. tulk. Ābrams Feldhūns, Rīga : Zinātne, 1999. – 273. lpp.

²³⁸ ‘Skaists’ un ‘labs’ savstarpējo saistību demonstrē arī, piemēram, sengrieķu uzskats, ka laulāto pienākums ir censties radīt pēc iespējas labus un skaistus bērnus. Skat. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 57.lpp.

sengrieķisko subjektīvizēšanu ('skaists' var būt 'labs' un 'labs' var būt 'skaists' atkarībā no situācijas) pretstatā mūsdienu objektīvizēšanai.

Holistiskā cilvēka kā vienotras ar garu apveltītas mies izpratne saistās arī ar 2.1 nodaļā saistās ar 1.4.apakšnodaļā aplūkoto pasaules miesasas jēdzienu (*Weltleib*)²³⁹, kas ietver cilvēka un pasaules attiecības jēdzienos 'mikrokosmos – makrokosmos'.

Milzīgu iespaidu antīkās pasaules medicīnā atstāj Galēns, kurš iespējams ir vainojams par antīkā laikmeta medicīnas spēcīgo ietekmi uz medicīnas attīstību līdz pat 18. gadsimtam. Galēns papildina hipokratisko rakstu korpusu, kā arī piešķir zinātniskas metodoloģijas²⁴⁰ statusu medicīnas jomai kopumā, veicot virkni sekciju uz mirušiem dzīvniekiem un empīrisku pētījumu ar dzīvniekiem²⁴¹ un izstrādājot medicīnas metodoloģiju, kas saglabājas vēl līdz pat 17. – 18. gadsimtam. Galēna pētījumi ar dzīvniekiem arī iestrādā anatomijas diskursu²⁴², kura vēlāk ir liela nozīme mūsdienu medicīnas diskursa attīstībā. Galēna mērķis ir piešķirt medicīnas jomai zinātniskumu, tā attālinot to no empīriskās pieredzes jomas un pietuvinot tādām nozarēm kā filosofija un dabaszinātne. Tātad arī Galēna gadījumā parādās diskursa dualitāte – viņa izstrādātā metodoloģija formas ziņā līdzinās mūsdienu medicīnas, kā zinātnes jomas metodoloģijai, tātad parādās kā mūsdienu medicīnas diskursa iestrādne, tomēr saistībā ar viņa medicīnas priekšstatu atbilstību humorālās teorijas priekšstatiem, ārstiem, kas praktizē humorālajā teorijā balstītās dogmas, ārstējot pacientus, medicīna tomēr joprojām turpina būt drīzāk *māksla* nevis *zinātne*, jo tiklīdz kāda no iespējamajām ārstniecības metodēm, piemēram, asins noliešana, ir jāpraktizē, tā jāaskaņo individuāli attiecībā pret katra pacienta individuālajiem dzīvošanas apstākļiem, slimības

²³⁹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Hrsg. von R.Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 17.-18.

²⁴⁰ Kusakawa S. *Medicine in Western Europe in 1500.*//*The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 5-8.

²⁴¹ **Porter R.** *Blood & Guts. A Short History of Medicine.* London: Penguin Books, 2003, P.54.

²⁴² Par secēšanas diskursīvo nozīmi un anatomisko teātri plašāk skat., apakšnodaļā „Anatomiskais teātris un renesanses cilvēks”, kur kā nozīmīgi mūsdienu medicīnas diskursa veidojošie aspekti parādās 'atkārtotā reprezentācija' (kas atklāj rietumu medicīnu kā dominējoši 'diagnosticējošu' nevis 'terapeitisku' medicīnu, un jau minētā 'fragmentizācija', proti, fragmentēta cilvēka ķermeņa uztvere, slimības lokalizēšanas centieni. Arī šie aspekti jau parādās Galēna un citu antīkā laikmeta medicīnas teorētiku darbos un praksē, norādot uz šo laikmetu kā mūsdienu medicīnas diskursa iestrādni formējošu.

simptomiem u. tml., kas medicīnu tomēr vairāk pietuvina subjektīvas izziņas jomai.

3.1.2 Seksualitātes diskurss antīkajā laikmetā

Tāpat kā medicīnas diskurss, arī seksualitātes diskurss, un tātad priekšstati par dzimumu/dzimti, dzimumattiecībām un reprodukciju antīkajā laikmetā atklāj *miesiskā cilvēka izpratnē, cilvēka kopsakarā* balstītas izpratnes meklējumus, un tāpēc noteiktos aspektos var tikt pretstatīts modernajam seksualitātes diskursam (kas uzsāk formēties 18.gadsimtā)²⁴³. Tāpēc Mišels Fuko savos darbos kopumā noliedz iespēju runāt par fenomenu, ko ar vienotu apzīmējumu var saukt par ‘seksualitātes diskursu’ – stingrā nozīmē šādu apzīmējumu var attiecināt tikai uz 18. gadsimtā topošo izpratni par dzimumtieksmi, dzimumattiecībām un visiem ar to saistītajiem priekšstatiem attiecībā uz ķermeniskā sfēru²⁴⁴. Proti, līdzīgi kā attiecībā uz diaitētiku medicīnas jomā, arī seksualitātes jomā antīkajā pasaulē priekšstati konstituējas pavisam citādi, atšķiras problemātizācijas formas²⁴⁵. Tātad runa ir par cita veida diskursu, kas tomēr saistīts ar to, ko modernajā laikmetā saista ar seksualitātes jomu. Viduslaiku kontekstā Fuko runā par ‘iekāres hermeneitiku’, savukārt antīkā laikmeta ietvarā šķiet, ka iespējams runāt par ‘pašrūpes tehnikām’ un erotisko pretstatā seksuālajam.

Antīkā un modernā laika diskursu pretnostatījumu veido vairāki jēdzienu pāri, kam šajā nodaļā jāpievēršas. Šie jēdzienu pāri ir *viendzimuma vs divdzimuma* modelis (dzimte/dzimums problēma), *dvēseliskais sākums vs mehāniskais sākums* (reprodukcija), un *eros vs seksualitāte* (dzimumattiecības).

²⁴³ Principā ir runa par seksualitātes diskursa rašanos 18.gadsimta beigās, pēc salīdzinoši radikālām pārmaiņām ķermeņa un seksualitātes izpratnē. Proti, antīkajā laikmetā nepastāv seksualitāte, kā tā tiek izprasta mūsdienās, tāpēc stingrā nozīmē nevar runāt par ‘seksualitātes’ diskursu antīkajā pasaulē, tomēr, lai nebūtu jāmeklē atsevišķs jēdziens, priekšstatus par seksuālo, reprodukciju, dzimti un erotiku, var apkopot zem šī nosaukuma, jo tie attiecas uz jomu, ko ar jēdzienu ‘seksualitāte’ saprotam mūsdienās.

²⁴⁴ Jāpiebilst, ka arī pats apzīmējums ‘seksualitāte’ veidojas tikai 19.gadsimta sākumā. // **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.lpp.8.

²⁴⁵ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.lpp.14 – 20.

Tomass Lakvērs grāmatā „Dzimuma veidošanās. Ķermenis un dzimte no grieķiem līdz Freidam” izšķir antīkā laikmeta dzimuma izpratni un moderno dzimuma izpratni, pirmo konceptualizējot kā viendzimuma, savukārt otro – kā divdzimuma ķermeņa izpratni. Apakšnodaļā 2.3 “Ķermeņa izpratnes izmaiņas 17. – 19. gadsimtā. Seksualitātes, medicīnas un higiēnas diskursu transformācijas. Ķermenis un politika Eiropā” šī transformācija tiek aplūkota tuvāk, analizējot diskursa transformāciju nianšes, taču šajā apakšnodaļā šī nošķiruma loma ir būt par konceptuālu ietvaru reprodukcijas teorijām antīkajā laikmetā un modernitātē, kā arī norādīt uz seksualitātes diskursa vispārējām transformācijām.

Dvēseliskais sākums vs mehāniskais sākums ir jēdzieni, kas šeit attiecināmi uz cilvēku reprodiktīvo darbību. Proti, šie jēdzieni iezīmē seksualitātes diskursa transformāciju, kontekstā ar izmaiņām izpratnē par vairošanās procesu. Piemēram, Aristoteļa darbos parādās uzskats, ka radošais, t.i., *dvēseliskais* sākums tiek pārnēsāts un veidojas vīrieša sēklā²⁴⁶, un līdzīgi uzskati ir arī citiem šī laikmeta domātājiem.

Vēl jo svarīgāks ir arī pats bērna ieņemšanas akts, kurā uzmanība netiek koncentrēta uz ģenitālajām zonām, tiek uzsvērtā visa cilvēka dvēseliska un ķermeniska iesaistītība radīšanas aktā. To pamato gan medicīniski apsvērumi, piemēram, priekšstats, ka sēkla tek caur visu ķermeni, pirms sasniedz dzimumorgānus, gan arī pārliecība, ka veikmīga iznākuma (vēlamais iznākums ir vīriešu dzimuma bērns, kas līdzinās abiem vecākiem) panākšanai nepieciešams, lai abi laulātie šī akta laikā būtu arī maksimāli noskaņojušies dvēseliskā ziņā, proti, tiem būtu ‘siltas’ domas, jo tikai īsta savienšanās miesā un garā var panākt vislabākos rezultātus.²⁴⁷ Tātad bērnam šajā ziņā paredzēts *dvēselisks* sākums ne tikai ontoloģiskā nozīmē, bet arī procesuālā ziņā.

Tas uzskatāmi ilustrē izpratni par cilvēku kā vienotu *miesu* un *garu*, kura gars ir *iemiesots* miesā. Arī sengrieķu tradējumā ieaustie priekšstati par dzimumnošķirumu, kas konceptualizēti jēdzienā „*viendzimuma modelis*”²⁴⁸ (pretstatot to bioloģizētajai

²⁴⁶ **Laqueur, Th.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press, 1992, P.29. – 31.

²⁴⁷ **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – P.18.

²⁴⁸ **Laqueur, Th.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press, 1992, P.25. – 62.

dzimumu izpratnei jeb „*divdzimumu modelim*”²⁴⁹), liecina par *miesisko* kā vienību, pretstatā mūsdienu atomiskajai, fragmentarizējošajai un instrumentalizējošai *ķermeņa* izpratnei, kuras ietvaros ķermenis parādās kā no fragmentiem – atomiem, molekulām, šūnām, audiem, orgāniem u. c. *detaļām* savienots konstruktors.

Dzimumdiference ir balstīta šķidrums balansa atšķirībā. *Vīrišķo* (un tātad visus tos, kuri sociāli pieder vīriešu dzimtei) raksturo karstums un sausums, un līdz ar to arī organisma spēja pietiekami sasildīt ģenitālijas, lai tās varētu nēsāt ‘ārpusē’. *Sievišķo* savukārt raksturo aukstums un mitrums, kuru dēļ sievietēm Senajā Grieķijā jāvalkā apģērbs (vīrieši bieži publiskajā telpā parādās kaili), jādzīvo drīzāk mājās nekā publiskajā telpā, un ‘jānes’ savas ģenitālijas ķermeņa iekšienē.

Līdz ar to sieviete un *sievišķais* atklājas nevis kā vīrietim un *vīrišķajam* diametrāli pretējs elements (horizontālajā hierarhijā), kā šis sakārtojums parādās dzimumu bioloģizēšanās ietvarā (divdzimumu modelis), bet gan kā vīrišķā neattīstītāka versija – cilvēkbūtne, kas nav sasniegusi iespējamo pilnību (vertikālā hierarhijā). No vienas puses *viendzimuma* modeļa vertikālā hierarhija tātad paredz lielāku sievietes pakļautību vīrietim, pamatojot to ar iedzimtajām statusa un pilnības pakāpes atšķirībām, bet no otras puses šajā modelī ir drīzāk iespējamās plūdenas pārejas – vīrietis var būt *sievišķs*, bet sieviete – *vīrišķa*, un tāpēc arī lomas var mainīties. Divdzimumu modelis un horizontālā hierarhija savukārt paredz dzimumu kā divu pretpolu izpratni, kur *vīrišķajam* un *sievišķajam* ir katram savas ļoti noteiktas dzimtes lomas, kas tieši tiek saattiecinātas ar bioloģisko iepriekšnoteiktību. Šādā modelī savukārt nav nepieciešama *sievišķā* iepriekšpieņemta pakļaušanās *vīrišķajam*, taču daudz nepieņemamāka (un pat neiespējama – tātad patoloģiska) ir jebkura dzimtes robežu un lomu pārbīde.

Viendzimuma modeli ilustrē arī daudzu Senās Grieķijas domātāju darbos paustie priekšstati par dzemdi kā no sievietes atsevišķojamu orgānu, kas it kā dzīvo sievietē, bet nav būtiski *sievišķu* organismu raksturojošs. Dzemde tiek uzskatīta par „ārēju”, „atsevišķu trauku”²⁵⁰ un tai tiek piešķirts gandrīz vai autonom statuss – tā atrodas ķermeņa iekšpusē, bet it kā nav tam piederīga. Platons to uzskata gandrīz par atsevišķu

²⁴⁹ Ibid., P.149. –192.

²⁵⁰ **Schiebinger L.** Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth Century Anatomy.// *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century.* Ed.by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, P. 52.-53.

dzīvnieku, kas spēj neatkarīgi kustēties un trakot, netopot apmierināta: „kad [viņās] iemītoša dzīv būtne, kas [ir] iekārīga uz bērnu radīšanu, pretēji īstajam brīdim auglīga nekļūst, ar grūtībām [to] pacieš un, klejodama visur pa miesu, elpas izejas aizsprosto, dzīvot neļaudama, galējās grūtībās ieogrūž un citas visāda veida slimības sagādā...”²⁵¹ Šie priekšstati liecina par nespēju ‘atrast vietu’ orgānam, kuram nav iespējams atrast ekvivalentu vīrišķajā ķermenī – neizpratni acīmredzot rada nespēja ‘ietilpināt’ dzemdi viendzimumu modeļa izpratnē par cilvēku.

Senās Grieķijas medicīnas diskursa iestrādnes sabiedrībā turpina dominēt līdz pat renesanses laikmetam, un arī turpmāk līdz pat 18. gadsimta beigām – 19. gadsimta sākumam, kad notiek lielās sociālekonomiskās un zinātnes diskursa pārmaiņas antīkās medicīnas atstātais mantojums – humorālā teorija un tās ietvaros izstrādātās medicīnas prakses ir centrālais medicīnas diskursa stiprinājums, lai arī objektīvajai zinātnei jau bija pieejamas zināšanas, kas apgāza humorālo teoriju. Turklāt daļa no praksēm, kas saistītas ar antīko laikmetu un šķidrumu teoriju, tiek praktizētas joprojām – tostarp pat asinsnolaišana²⁵².

3.2 ‘Dieva templis’ un ‘Sātana baznīca’ - ķermeņa izpratne viduslaikos un renesansē

Viduslaiku ķermeņa izpratnes galvenā iezīme ir pretrunīgums, t. i., šajā laikmetā ķermeniskā sfēru raksturo radikāli pretēji, kontrastējoši ķermeņa ētisko un eksistenciālo pozīciju uztvērumi. Šo priekšstatu kontrastu darbā “Viduslaiku ķermeņa vēsture”²⁵³ spilgti iezīmē vēsturnieks Žaks Legofs, un tas (arī renesanses laikmeta kontekstā) parādās arī Bahtina darbā “Rablē un viņa pasaule”²⁵⁴.

²⁵¹ Tulkojums mans., ζῷον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα, τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἐῶν εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει” (Plat. Tim. 91c) Skat.: <http://bit.ly/c5VymS> (Skatīts 10.05.2012.)

²⁵² Par ko joprojām raksta padomu grāmatās, sk.: **Heidböhmer E.** *Gesunde Haut: Nach Hildegard von Bingen*. München: nymphenburger, 2013, S. 86. – 88.

²⁵³ **Le Goff J., Truong N.,** *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. (2003) Übersetzt von Renate Warttmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S.224.

²⁵⁴ **Bahtin M.** *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984. – P.484.

No vienas puses, ķermenis parādās kā pakļauts nemirstīgajai dvēselei un dvēseles nemirstīguma koncepta kontekstā nostiprinās 'aizsaulīgās' būšanas ideāls. Proti, dvēsele ir nemirstīga, bet, lai šo nemirstību iegūtu vai saglabātu, nepieciešams Dieva akcepts. Šajā nozīmē cilvēks nostiprinās kā 'pasīvais' vai 'gaidošais', kam jāizpelnās Dieva žēlastība.

No otras puses, dvēseles nemirstīguma koncepts padara cilvēku arī par aktīvo (Dieva izredzēto Radījumu) iepretim dabai, un tā pirmoreiz iedibinās tādas cilvēka un dabas hierarhiskas attiecības, kur cilvēks ir pārākas par dabu. Proti, ja iepriekš cilvēks ir vai nu vienlīdzīgs ar dabu (antīko laiku 'pašsavaldīšanās' kontekstā), vai arī dabas *pabērns* un 'zemes puteklis', kas pakļauts mitoloģisku būtņu un Olimpa dievu iegribām (un šo dievu kontekstā parādās arī iracionalitātes būtisks pārākums pār racionalitāti), tad viduslaikos cilvēks nostiprinās kā Dieva izredzētais 'bērns', kurš tāpat pakļauts tikai racionalitātei (vienam, viszinošam Dievam un viņa noteiktajai kārtībai), un līdz ar to visām pārējām būtnēm (ieskaitot arī sievietes) ir savukārt jāpakļaujas cilvēka (jeb vīrieša) racionalitātei.

Hierarhiskā kārtība vairs netiek attiecināta tikai uz statusu, tā ir atkarīga arī no racionālas kārtības. Protams, Dieva ceļi joprojām 'ir neizdibināmi', tomēr tie ir neizdibināmi nevis Dieva iracionālu iegribu dēļ, bet gan cilvēka saprāta nepilnīguma dēļ. Tādējādi dvēseles nemirstīgums viduslaikos nostiprina ķermeņa un gara duālismu, iezīmējot dvēseli kā būtiski stiprāku par ķermeni²⁵⁵ gan tāpēc, ka citām būtnēm tā nepiemīt, gan arī tāpēc, ka citas būtnes nedzīvos pēc nāves un tāpat nav Dieva izredzētas 'aizsaules' dzīvei. Tāpat cilvēku no dzīvnieka un dabas atšķir arī *brīvā griba*, kas to būtiski parāda kā Dieva izredzēto Radījumu.

Tāpat, no vienas puses, viduslaiki iezīmē *pasivitātes* vērtībnostiprināšanu, kas vēlāk Rietumu sabiedrībā tikai attīstās, bet, no otras puses, tie nostiprina racionalitātes 'metadiskursu' un iezīmē potenciālo cilvēka kā dabas kontrolētāja un pakļāvēja lomu. Līdz ar to daba tiek pretstatīta Dievam un cilvēkam, ciktāl tas saistīts ar dievišķo, un ķermeņa prakses no ķermeni kā dabas daļu slavinošām praksēm pārtop par ķermeni kā no dabiskā „atbrīvojošām”, „mērdējošām” praksēm.

²⁵⁵Skat., piemēram: **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988, P. 34 – 35.

Pretstatā antīko laiku ķermeņa izkopšanas praksēm, viduslaikos pret ķermeni nav jāattiecas ar īpašu rūpību – gluži otrādi – dabiskais ir nevis jāslavē un jākultivē, bet gan jāpakļauj gribas kontrolei, ievērojot celibātu vai askētisku dzīvesveidu, dažkārt pat jāizvārdzina vai jāsit, sodot sevi par savām dabiskajām iekārbām, lai ‘paceltos’ virs sava ķermeņa vajadzībām, tuvotos Dievam un sasniegtu *askētisko ideālu*. Miesa tiek ‘atdvēseļota’²⁵⁶ un plašākā kontekstā – zemes jēgas vietā stājas Dieva transcendentā jēga. Ķermenis nu ir ‘radītais’, un tiktāl tas ir labs, bet tas ir radīts kā hierahiski pakārtots cilvēka dvēselei un tālāk Dievam, un līdz ar to tas ir labs tikai tiktāl, ciktāl atrodas stingrā dvēseles kontrolē.²⁵⁷

Jāņem gan vērā, ka kristietiskā *ķermeņa* izpratne veidojas arī hellēnistiskās Grieķijas ietekmē, īpaši kontekstā ar stoicisma ķermeņa praksi un uzskatiem, tāpēc, lai arī, no vienas puses, to ietekmē reliģiskie priekšstati kristietības ietvarā, no otras puses, tas noteikti ir saistīts arī ar sociālpolitiskiem un kultūras procesiem, proti, ar sociālu pretošanos klasiskās Grieķijas un Senās Romas greznajam, izvirtīgajam dzīvesveidam. Tāpat tas, iespējams, ir saistīts arī ar sabiedrības nogurumu no aristokrātijas uzturēšanas. Šajā kontekstā nedrīkst aizmirst, ka kristietība sākotnēji veidojas kā vergu reliģija, kā to spilgti apraksta arī Frīdrihs Nīče²⁵⁸. Varbūt tāpēc vēlīnajos viduslaikos un kristietībā situācija mazliet mainās un notiek virzība juteklības atkalatklāšanas virzienā (piemēram, Akvīnas Toma filosofijā), atzīstot cilvēku kā dabas daļu, proti, visas radības kroni, un šādā kontekstā uzskatot ‘par labu esam’ arī visu pārējo dabu kā Dieva radījumu.

Vēl jāpiebilst, ka duālisma koncepts, kura ietvaros dvēsele iegūst būtisku pārākumu pār ķermeni, atbrīvo cilvēku no bijības pret dabisko un ar laiku atsavina dabai tās pozitīvo mitoloģisko nozīmi, un tādējādi iezīmē zinātnes diskursa ceļu, un jau jaunajos laikos rada anatomiem attaisnojumu, neatsakoties no reliģiskā pasaules priekšstata, būt tiesīgiem nodarboties ar līķu sekciju²⁵⁹. Sengrieķu medicīnas tradījumā

²⁵⁶ Lai arī cilvēka ķermenis kristietiskajā tradīcijā tiek novērtēts kā kaut kas, kas ir augstāks par dabu, tas diskursīvi vairs ir augstāks tikai tāpēc, ka ir *dvēseles mājoklis*, nevis tāpēc, ka pats būtu *dvēselisks*.

²⁵⁷ **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity.* New York: Columbia University Press, 1988, P. 428. – 447.

²⁵⁸ **Nīče F.V.** *Par morāles ciltsrakstiem*, Tulkojis Jānis Krūmiņš, Rīga: AGB, 2005, 272.lpp.

²⁵⁹ Sk.: **Porter R.** *Blood & Guts. A Short History of Medicine.* London: Penguin Books, 2003, P.53-54.

tas nav iespējams, jo pārkaptu cilvēka kā dabas mikrokosmosa cieņu²⁶⁰. Tādējādi tiek iespējota arī mūsdienu ķermeņa instrumentalizācijas un fragmentāras cilvēka ķermeņa izpratnes attīstība Rietumu sabiedrībā. Līķu sekcijas vēsture aizsākas jau hellēniskajā Aleksandrijā ar līķu sekciju nodarbojies Hērofilis (330. – 260.) un avotos minēts arī kāds pētnieks vārdā Erasistrats, bet oficiāli līķu sekciju atļauj veikt tikai 1482. gadā, kad Vatikāns to reglamentē ar nosacījumu, ka šai nodarbei tiks izmantoti tikai noziedznieku līķi, kas pēc sekcijas tiks kristīgi apglabāti²⁶¹.

Tātad viduslaiki turpina un nostiprina Rietumu sabiedrības racionalitātes vērtībnozīmīgumu, jo lai arī viduslaikos zinātnē tiek uzturēta uzticība autoritātei, nevis eksperimentu rezultātiem, tomēr autoritātes viedokļu pamatošanā nepieciešami racionāli, ‘prāta’ virzīti argumenti, tādi kā, piemēram, Akvīnas Toma Dieva pierādījumi. Šajā ziņā racionalitāte tiek vērtēta kā otrā labākā iespēja aiz ticības Dievam, un tieši racionālais prāts ir tas, ar kura palīdzību tuvoties dievišķajam. Šī viduslaiku raksturība norāda uz viduslaiku pastāvēšanu šķietamā vērtību pretrunīgumā, proti, no vienas puses, nepieciešama pilnīga paļaušanās uz Dievu, savukārt, no otras puses, tiek pieprasīta racionāla, pārdomāta, stingri kontrolēta un sakārtota dzīve, kāda tā, piemēram, ir arī mūku klosteros.

Viduslaiku seksuālās / erotiskās dzīves kontekstā ļoti būtiskas ir Fuko pētījums attiecībā uz laulības ekonomijas diaitētiku grieķu klasiskajā laikmetā un agrīnajā hellēnismā, pretstatā ‘iekāres hermeneitikai’ vēlīnajā helēnismā un viduslaikos²⁶² – proti, viņš norāda, ka būtiskākās atšķirības drīzāk meklējamas ideoloģiskajā pamatā, kas sabiedrībā liek uzturēt tādus vai citādus morālos ierobežojumus laulības ietvarā, nevis pragmatiskās prakses izmaiņās.

Laulību ekonomijas un ‘iekāru hermeneitikas’ gadījumā mainās uzsvars no aktīvās ‘pašsavaldīšanās’, ko seksuālajā dzīvē jāpiekopj grieķu brīvajam vīrietim, uz pasīvo ‘atturēšanos’, ko jāveic nevainīgajai jaunavai, un ‘sevis inspekciju’, savu domu revidēšanu, ko jāveic, piemēram, viduslaiku mūkam. Abu sabiedrību morālais kods

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Schumacher G. H. *Theatrum Anatomicum* in history and today. *International Journal of Morphology*, 25(1):15-32, 2007

²⁶² Fuko M. *Seksuālītātes vēsture I. Zinātgriba*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 109.lpp.

tā tad paredz zināma veida atturību seksuālajās attiecībās, kā arī reglamentē šo attiecību piekropšanu laulības ietvaros, tomēr vienā gadījumā ir runa par ‘ieteicoša’ rakstura tekstiem un brīvu savas pašsavaldības realizēšanu, kamēr otrā – par pasīvu izturēšanās veidu²⁶³. Pirmajā gadījumā atturēšanās iemesli ir drīzāk pragmatiski, sociāli determinēti, otrajā gadījumā tie ir saistīti ar sakrālo sfēru, un tā tad par nozīmīgu kļūst arī domu higiēna, t. i., ieskatīšanās sevī un ‘netiklu’ domu izskaušana.

Tā tad ir runa par būtiski atšķirīgām patības tehnoloģijām, lai arī praktiskā prasība abos gadījumos ir atturības ideāla uzturēšana. Protams, līdz ar to atšķiras arī šo tehnoloģiju sociālais pielietojums, tomēr tā atšķirība primāri balstīta ideoloģiskā (diskursu) pamatā.

Būtisks viduslaiku pienesums seksuālās dzīves organizēšanā ir atturības un nevainības ideāls, kas, sevišķi attiecībā uz sievietēm, var pat šķist paradoksāla parādība, ņemot vērā laulības lielo vērtību viduslaikos, kad augstās mirstības dēļ ļoti nepieciešama un nozīmīga ir sabiedrības atražošanās²⁶⁴. Un tomēr viduslaikos pirmoreiz parādās askētisma ideāls vienlaikus ar nosacīti ‘pasīvajām’ vērtībām – ticību, cerību un mīlestību, kas vērstas uz ‘aizsaulīgo’, nevis pasaulīgo būšanu.

Šajā kontekstā vēl jāpiebilst, ka arī iepriekš minētā attieksme pret dabu viduslaikos pastāv šķietamā pretrunā. No vienas puses, cilvēks (un it sevišķi vīrietis) ir Dieva izredzētā būtne, un viņam piemītošā dvēsele nodrošina tam gribasspēku un brīvo gribu, ar ko pretoties dabas spēkam, bet, no otras puses, – daba tiek uztverta kā spēcīgs, agresīvs un uzbrūkošs pretinieks, un tās kārdinošais un uzbrūkošais spēks tiek konceptualizēts ‘velna’ (un sievietes) figūrā.

Daba tā tad ir kļuvusi par ienaidnieci, (pretstatā antīkajiem laikiem, kur tā ir vai nu pārņemošs, bet morāli neitrāls spēks, vai arī makrokosmos, ar ko iespējams sadzīvot harmoniski), bet vēl aizvien uztur savas spēka pozīcijas. Tajā pašā laikā dabiskais arī ir Dieva radījums, bet tikai ciktāl tas pakļaujas dvēseles vadošajam spēkam. Šajā nozīmē ķermenis aizvien pastāv pretrunā – no vienas puses, tas ir “Dieva templis”, ciktāl tas ir

²⁶³ Šo tēmu sk.: **Fuko M.** *Seksuālāties vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 190.lpp.

²⁶⁴ **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – p.8. – 9.

dvēseles mājoklis, un to pārvalda cilvēka saprāts, bet, no otras puses, – tā ir “Sātana baznīca”²⁶⁵ – visvieglāk pieejams dabas pakļaujošajam kārdinājumam. 12. gs. veidojas arī izpratne par cilvēku kā mikrokosmosu – relacionāli atbilstīgu Visumam kā makrokosmosam (šo priekšstatu atbalsta arī, piemēram, Hildegarde fon Bingena)²⁶⁶, kas balsta priekšstatu par dabas racionālu (tātad dievišķu) sakārtojumu.

No šī pretrunīgā viedokļa izriet arī priekšstati par ķermeņa spēkiem. Redze, dzirde un tauste ir labas, ciktāl tās ir Dieva radītas spējas un pieder *dvēseles spēkiem*, taču to nozīme kļūst negatīva, ja tās tiek kārdinātas, un, tā kā maņas – jeb ķermenisko – kārdinātājam ir vieglāk pieejamas nekā dvēsele tās ‘tīrā’ formā, tad maņas viegli var iegūt negatīvu novērtējumu. Visambivalentākā ķermeņa daļa, šķiet, ir roka, jo tā asociējama ne tikai ar Dieva roku, kas no debesīm izpauž Dieva gribu, bet arī zemākā līmeņa darbiem jeb ‘rokdarbiem’. Proti, viduslaikos arī pret smagu darbu attieksme ir ambivalenta – no vienas puses, tas ir veids, kā kalpot Dievam, bet, no otras puses, – tas saistīts ar visu ‘zemisko’, dabisko un tātad to, kas nav cēls un dievišķs.

Par šo šķietamo pretrunīgumu liecina arī Svētie Raksti. “Miesas spīdeklis ir acs; ja nu tava acs ir skaidra, tad visa tava miesa būs gaiša. Bet, ja tava acs ir nevesela, tad visa tava miesa būs tumša. Ja tad gaišums, kas tevī, ir tumsība, cik liela būs tumsa”²⁶⁷ no vienas puses vēsta Mateja evaņģēlijs, un tai pašā laikā iesaka izraut aci, ja tā top kārdināta: “Tāpēc, ja tava roka vai tava kāja tevi apgrēcina, tad nocērt to un met to prom; jo tas tev labāk, ka tu tizls vai kropls ieej dzīvībā, nekā kad tev ir divi rokas vai divi kājas un tevi iemet mūžīgā ugunī. Un, ja tava acs tevi apgrēcina, izrauj to un met to prom; tas tev labāk - ar vienu aci ieiet dzīvībā, nekā kad tev ir divi acis un tevi iemet elles ugunī.”²⁶⁸

²⁶⁵ Viduslaiku priekšstatus par raganām un to psihoanalītisko saikni ar sievietes psihi mūsdienās veiksmīgi atainojis režisors Larss fon Trīrs filmā “Antikrists” (2009).

²⁶⁶ **Le Goff J., Truong N.,** *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter.* (2003) Übersetzt von Renate Wartmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S.172.

²⁶⁷ Mateja 6: 22 – 23

Sk: <http://www.bibelsbiedriba.lv/latviesu-bibele/matejaevangelijs/Matejaevangelijs06.htm> (Skatīts 10.08.2014.)

²⁶⁸ Mateja 18: 8 – 9.

Sk: Bībele // <http://www.bibelsbiedriba.lv/latviesu-bibele/matejaevangelijs/Matejaevangelijs18.htm> (Skatīts Rīgā, 10.08.2014.)

Jāatzīmē, ka arī sabiedriskā līmenī valdīja šis pretrunīgums, jo nevar teikt, ka viduslaiku sabiedrība pilnībā sekotu kristīgajiem pasaules priekšstatiem. Drīzāk cilvēks (un tātad arī ķermenis) atradās pretstatu krustpunktā – no vienas puses, dzīvi diktēja Baznīca, kas noteica stingri ieturētus gavēņus, kuru laikā ‘*mērdēt*’ un disciplinēt miesu, bet, no otras puses, svētki tika sagaidīti ar karnevālu – dionīsisku baudu izvirdumu, kurā dabai bija ļauts uzvarēt un kur dabiskais ņirgājās un ironizēja par saprātu un piesmēja svētumu. Var teikt, ka katrai kristīgajai procesijai bija savs farsa un ironijas pilns karnevālisks dubultnieks²⁶⁹. Tāpat šajā laikā tiek sacerēts arī daudz parodisku liturģiju, tādas kā, piemēram, “Azartspēlmaņu liturģija” vai “Žūpu liturģija”²⁷⁰.

Turklāt ķermeņa kontekstā viduslaikos sadzīvo ne tikai ķecerīgais ar svēto, komiskais ar nopietno²⁷¹ un iracionālais ar racionālo, bet arī groteskais ar dievišķo. Viduslaikos groteskais nepastāv nošķirti no svētā, tas ir turpat līdzās, un iekļaujas kopējā pasaules ainā²⁷². Šajā ziņā netiek aizmirsts dabas cirkulārā tapšana (dzīve – nāve, gadalaiku maiņa utt.) pretstatā dvēseles linerārajai tapšanai, kuras mērķis ir aizsaules dzīve.

Racionalitātes diskurss it kā pretrunīgā savienojumā ar pārņemošām bailēm no iracionālā darbojas arī kontekstā ar dzimuma lomām, afektu un emociju kontroli. No antīkā laikmeta mantoti arī priekšstati par nepieciešamību ar prātu kontrolēt ‘pārņemošās’ jutoņas (emocijas, afektus u. tml.), kā arī tās tiek attiecinātas uz ‘vājo dzimumu’ jeb sievietēm, par kurām tika uzskatīts, ka tās savas jūtas spēj apvaldīt mazāk nekā vīrieši, kam it kā ir labāk izteikta ‘prāta’ darbība. Ar prāta darbību savukārt tiek saistīts arī gribasspēks, u. c. *miesiskas* jutoņas, kas saistās ar *es-apziņas* kontrolējošo funkciju. ‘Neprāts’, kas spēj pārņemt sievietes, tiek saistīts arī ar iedzimto grēku un bieži sievišķais tāpēc tiek uzskatīts par bīstamu. Būtisks tātad ir vīrieša garīgais pārākums pār sievieti, viņa nepakļaušanās ‘afektiem’.

Taču jāpiebilst, ka viduslaikos sievietes varēja būt ne tikai raganas (saistītas ar dabas agresīvo spēku), bet arī svētās, ne tikai maukas (seksuālā nesējas), bet arī

²⁶⁹ Bahtin M. *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984. – P.14. – 15.

²⁷⁰ Ibid. – p.14.

²⁷¹ Ibid. – p.36. – 38.

²⁷² Ibid. – p.26.

madonnas, jo sieviete, kas savu miesu spēj savaldīt, tika cienīta pat vairāk nekā vīrietis, kam tas izdodas, ņemot vērā, ka sievietēm tas tika uzskatīts par grūtāku uzdevumu.

Protams, vīrietis, tāpat kā antīkajos laikos tiek uzskatīts par dominējošo un dominēt spējīgo, tomēr parādās arī priekšstats par racionalitātes piekāpšanos kaisles priekšā (kas atkal atgriežas romantisma laikmetā un ir aktuāls vēl joprojām), turklāt nevis savas kaisles priekšā, bet kaisles, kas vienmēr ir ‘tur ārā’ vai nu velna vai sievietes paskatā, t. i., kārdinātājs (arī saskaņā ar biblisko interpretāciju) ir ‘cits’. Proti, ja viduslaikos vīrietis pakļaujas kaislībai, tad šī kaislība tiek saistīta ar kāda ārēja faktora iedarbību. Turklāt, ja vīrieti nespēj glābt viņa paša gribasspēks, tad jāpaļaujas tikai uz Dievu, kas norāda pasivitātes vērtībnozīmības pieaugumu kristietības un viduslaiku kontekstā. (Vēlāk citā formā atgriežas antīkie priekšstati par vīrieti kā kaisles subjektu, kas 19. gadsimtā tiek saistīti ar vīrieša seksualitāti, kura tiek uzskatīta par spēcīgāku nekā sievietes seksualitāte.)

Tātad sievietēm piedēvētā emocionalitāte viduslaikos, ietekmējoties no aizvēsturē un antīkajā laikmetā klātirošajām bailēm no dabas, joprojām parādās kā agresīva īpašība. Par to liecina arī tas, ka, lai arī sievietes tiek pozicionētas kā emocionālākas, tām, piemēram, netiek piedēvēts 19. gadsimtā tām piedēvētais trauslums. To demonstrē, piemēram, attieksme pret grūtniecību un mātes lomu – piemēram, Ludviga svētā sieva dodas viņam līdz krusta karā, un kara laikā dzemdē viņam vairākus bērnus. Savukārt Ludviga dēla, Filipa III sieva, pēc tam, kad vīrs ir kļuvis par karali, dodoties mājās no kara, ir stāvoklī, jā ar zirgu, krīt no tā un mirst²⁷³. Pret sievieti-grūtnieci, pat tad, ja viņa ir aristokrāte, nevis zemniece²⁷⁴, nav attieksme kā pret slimnieci vai vājāku būtni (kas veidojas 19. gadsimta medicīnisko prakšu kontekstā, kad arī sieviešu ‘emocionalitāte’ drīzāk saistāma ar agresiju nekā maigumu un pasivitāti).

Īpaši mīloša vai iejūtīga nav arī attieksme pret bērniem. Protams, nevar noliegt, ka arī viduslaikos māte un tēvs savus bērnus mīl²⁷⁵, un kristietība šai mīlestībai turklāt arī sniedz konceptuālu ietvaru (proti, Tēva paraugs ir Dievs, kurš mīl savus bērnus –

²⁷³ Le Goff J., Truong N., *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. (2003) Übersetzt von Renate Warttmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S.109.

²⁷⁴ Ibid., S.110.

²⁷⁵ Ibid., S.110.

cilvēkus), tomēr tādas slimības kā mēris bieži apslāpē ģimenes mīlestības saites, turklāt mazi bērni, kamēr tie izaug, arī netiek tik ļoti personificēti un noteikti negūst centrālu lomu sabiedrībā. (Bērnu loma gan mazliet sāk pieaugt 13. gadsimtā, kad pieaug Jēzus bērniņa nozīme reliģijā²⁷⁶.) Šāda attieksme, protams, saistāma arī ar vispārējo vēsturisko situāciju – šajā laikā bērnu mirstība ir tik augsta, ka mīlestība pret bērniem iespējams vienkārši nebūtu psiholoģiski izturama, tomēr tā saistāma arī ar dabas, iracionālā un sievišķā hierarhiski zemāku novērtējumu par dvēselisko un vīrišķo. Tāpat tas saistāms arī ar to, ka līdz apgaismības laikam arī bērniem, tāpat kā sievietēm, nav iedalīta atsevišķa sabiedriska loma – proti, bērni no vecākiem atšķiras drīzāk sociālā statusa ziņā, nevis tiek uzskatīti par fundamentāli atšķirīgiem no pieaugušajiem²⁷⁷.

Mazliet citāda, protams, ir situācija renesanses laikā, kad pieaug indivīda vērtība un līdz ar to nozīmīgāka ir gan romantiskas mīlestības vērtība, gan arī cilvēku pašizpaušmes un pašrealizācijas vērtība, kas apvienojumā ar kopš antīkajiem laikiem nostiprināto racionalitātes metadiskursu veicina zinātnisku un filosofisku nodarbju attīstību.

Šajā laikā zināmā mērā notiek arī dabas kā makrokosmosa izpratnes nostiprināšanās, sevišķi tāpēc, ka mazinājušās bailes no iracionalitātes un ‘bīstamās’ dabas (mazāka ir arī tā saucamā pagānisma ietekme) un vairojusies pārliecība par dabas racionalitāti un cilvēka lomu tās uzturēšanā.

Diskursu iestrādes ziņā renesanse Rietumu sabiedrībā ir īpaši svarīga tieši individuālisma parādīšanās kontekstā, kā arī antīkā mantojuma tulkošanas un atkalatklāšanas kontekstā, jo tādējādi zināmā mērā tiek raisīta interese arī par zinātnes turpināšanu radošā racionālā darbībā (nevis ieslīgšanu atražojošā racionālajā darbībā), kā arī mazina kristietības ietekmi, atgriežot interesi par filosofiju tās tīrā, ar reliģijas pamatošanu nesajauktā formā, kas vēlāk dara iespējamu 19. gadsimta zinātnes diskursa veidošanos.

Visbeidzot jāpiebilst, ka nodaļā ‘2.1 ‘Pasaules miesa’ ‘Pasaules miesa’ (*Weltleib*) un ‘dabas ķermenis’ (*Naturkörper*)’ minētā dionīsiskā un apolloniskā spēka saspēle

²⁷⁶ Ibid – S.111.

²⁷⁷ Sk. **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006. – P.567.

attiecas ne tikai uz antīkajiem laikiem, bet arī uz viduslaikiem, kuros pārmācošais apolloniskais spēks uz laiku liek atkāpties ‘sokratiskajam’ principam, kas vēlāk jauno laiku zinātnes ietvarā, šķiet, atgriežas ar jaunu sparū. Proti, viduslaiki atrodas iracionālā dabas elementa (dionīsiskā principa) un predeterminējošā, racionālā un liktenīgā Dieva spēka (apolloniskā principa) spēku saspēlē, kuras rezultātā veidojas priekšstats par ‘sokratiskā’ jeb cilvēka vai ‘prāta’ (*es-apziņas*) kontroles un pārvaldes spēju, kas iespējo jauno laiku zinātnes un tai sekojošā zinātnes diskursa iestrādni.

3.2.2 Anatomiskais teātris

Viena no renesanses laika medicīnas diskursu raksturojošākajām parādībām ir tā sauktais anatomiskais teātris²⁷⁸. Vēsturiski pirmo publisko sekciju 1315.gadā veic Mundīno de Luči (1270. - 1326.)²⁷⁹. 1316. gadā viņš par šo tēmu saraksta turpmākos 200 gadus par klasisku uzskatītu tekstu – *Anatomia Mundini*²⁸⁰ („Mundīni Anatomija”). De Luči savā darbā ķermeņa daļas apraksta tādā secībā, kādā tās pieņemts apskatīt sekcijā. Šis darbs kopumā balstīts galēniskajā tradīcijā²⁸¹, sekojot arī kļūdainajiem Galēna spriedumiem, kas radušies tāpēc, ka Galēns eksperimentējis ar dzīvniekiem, nevis cilvēkiem. 14. – 16.gs. līķu sekcijas kļūst par publiskām izrādēm, kurām ir izveidojusies noteikta norises forma – nostiprinās anatomiskais teātris.

Anatomiskais teātris ir iestudētas līķa sekcijas, kas lielākoties notiek tam paredzētā vai improvizētā ‘amfiteātrī’. To laikā medicīnas doktors izdara sekciju, kurā nolūkojas ieinteresētie skatītāji – pārsvarā medicīnas studenti. Šīm sekcijām ir ceromoniāla²⁸² nevis empīriskā nozīme. Tās ir iestudētas kā izrādes un vienmēr atkārtoti vienu un to pašu darbību ciklu. Izrādes laikā no līķa tiek izceltas un demonstrētas cilvēka ķermeņa daļas, un par tām tiek izteikti galēniskajā medicīnā balstīti komentāri. Šo sekciju īstais mērķis ir nevis izdarīt empīriskus atklājumus un atklāt slimību cēloņus,

²⁷⁸ Schumacher G. H. *Theatrum Anatomicum in history and today*. International Journal of Morphology 25(1):15-32, 2007.

²⁷⁹ Schumacher G. H. *Theatrum Anatomicum in history and today*. International Journal of Morphology, 25(1):15-32, 2007.

²⁸⁰ Porter R. *Blood & Guts. A Short History of Medicine*. London: Penguin Books, 2003, p.55.

²⁸¹ Turpat. – p.55.

²⁸² Ibid.

bet gan atkārtoti reprezentēt dogmatiskas zināšanas par ķermeni, tādējādi stiprinot savu ‘medicīnas doktora’ autoritāti, kā arī medicīnas zinātnes autoritāti kopumā.

Anatomisko teātri mēdz uzskatīt par Rietumu sabiedrības pagriezienpunktu eksperimentālās zinātnes virzienā, tomēr tā tas nebūt nav, ja ņem vērā, ka tā uzdevums daudz lielākā mērā ir performatīvs, nekā eksperimentāls. Daudz būtiskāka ir Dekarta filosofijas ietekmē²⁸³ jaunajos laikos notikusī diskursa pārvirze no ‘skatiena pagātnē’ uz ‘skatienu nākotnē’. Proti, kā savā rakstā “Mikrokosmosa izšķīšana”²⁸⁴ raksta Mihaels Zontāgs, ja pirms Dekarta cilvēks drošības meklējumus balsta ‘skatienā pagātnē’, un tāpat, lai izvairītos no cilvēka dzīvi viscaur pārņemošās neziņas, balstās tradīcijās, dogmās un autoritātē, tad Dekarta pieteiktais autoritātes apšaubījums liek mainīt drošību meklējošā skatiena mērķi un lūkoties pēc neziņas kļiedēšanas nākotnē²⁸⁵. Šī pārmaiņa iezīmē eksperimentālās zinātnes rašanos, bet *anatomiskais teātris* atrodas vēl tikai šo pārmaiņu priekšvakarā, joprojām balstoties autoritātē un dogmatiskā pieejai zinātnē.

Tomēr *anatomiskais teātris* ir būtiska Rietumu sabiedrības zinātnes un medicīnas diskursa daļa vēl joprojām un tā norise atklāj vismaz trīs mūsdienu diskursa veidojošus un tā tālāko pārvērtību eksperimentālās zinātnes diskursā izraisošus aspektus:

- ‘atkārtotā reprezentācija’
- ‘fragmentizācija’
- ‘objektivizēšana’

Ar jēdzienu ‘atkārtotā reprezentācija’ te jāsaprot procesa norises būtiska sastāvdaļa – proti, lielākoties ‘anatomiskā teātra’ laikā orgāni un ķermeņa daļas tiek prezentēti noteiktā, dogmatiskā kārtībā, tā apstiprinot jau iepriekš ‘atklātos’ un pieņemtos priekšstatus, nevis patiesi eksperimentējot un mēģinot atklāt ko jaunu. No vienas puses, šī parādība ir pretēja mūsdienu zinātnes uzstādījumam, kas pauž

²⁸³ Nevar, protams, skaidri pateikt vai tieši Renē Dekarts kā persona ir būtisks šo diskursa izmaiņu veidošanā, vai arī (un es vairāk sliektos piekrist šim otrajam variantam) viņa persona ir tikai spilgt diskursa transformācijas liecība.

²⁸⁴ Sonntag M. Die Zerlegung des Mikrokosmos. Der Körper in der Anatomie des 16. Jahrhunderts. // *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Reihe Historische Anthropologie. Band 6. Hrsg. von Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Berlin: Reimer, 1989, S.59. – 96.

²⁸⁵ Sonntag M. Die Zerlegung des Mikrokosmos. Der Körper in der Anatomie des 16. Jahrhunderts, s.63 – 67.

eksperimenta lielo vērtību, taču, no otras puses, tā caurauž visu mūsdienu medicīnas diskursu, formējot Rietumu klasisko medicīnu drīzāk kā ‘diagnosticējošu’, nevis ‘terapeitisku’. Vēl joprojām medicīnā vienkāršāk ir diagnosticēt kādu problēmu, noteikt pataloģiju²⁸⁶ – tā ir transformējusies ‘atkārtotās reprezentācijas’ pielietošana – atkārtoti novērojot vienādus simptomus, var noteikt vienotās pazīmes un līdz ar to definēt slimību, taču ne izārstēt to. Diagnosticēšana savā ziņā ir pielīdzināma ‘reprezentācijai’ – slimība tiek izcelta ‘acu priekšā’, tā ir iepazīstama, tomēr šis skatiens, tāpat kā ‘anatomiskā teātra’ gadījumā, ir ierobežojošs un virspusējs. Lai saprastu ‘atkārtotās reprezentācijas’ diskursīvo nozīmi, jārunā arī par abiem pārējiem minētajiem aspektiem.

Jēdziens ‘objektīvizēšana’ attiecas uz anatomiskajā teātrī norītošo sekciju veikšanu mirušai ‘lietai’ un šajā sekcijā iegūto zināšanu pielietošanu attiecībā uz dzīvjiem cilvēkiem un dzīvniekiem. Te parādās mūsdienu medicīnas diskursa iestrādne – izpratne par pacienta ķermeni kā pakļaujamu, pētāmu un veiksmes gadījumā ‘ārstējamu’ lietu, kas nododama ārsta (eksperta) pārziņā. Interesanti, ka Galēns sekcijas veic vēl dzīvjiem dzīvniekiem. Lai arī nežēlīgi, šī metode, šķiet, norāda uz to, ka Galēns nespēj vēl atkāpties no subjektīvas ‘pacienta’ izpratnes, proti, saprot nepieciešamību pētīt dzīvjos, nevis mirušos, kas daudzas dzīvi esošajiem piemītošas pazīmes jau ir zaudējuši.

Vēlāk kas līdzīgs parādās atkal 19. gadsimtā, fizioloģijas diskursa ietvarā, kad lēnām atgriežas eksperimentēšanas un ‘terapijas’ nozīme²⁸⁷ attiecībā pret nu jau par objektu pārvērsto dzīvā subjekta ķermeni. Objektīvizējošais skatiens tiek pārcelts uz ‘konkrēto objektu’ – tātad dzīvo ķermeni, un tā Rietumu sabiedrības medicīna, sastopoties ar dzīvo, nevis transformē savu pieeju subjektīvā pieejā, atsakoties arī no anatomiskajam teātrim raksturīgās ķirurgs - līķis = subjekts – objekts attiecības, bet gan transformē dzīvā ķermeņa kā ‘konkrētā objekta’ uztveri, lielā mērā veidojot ‘ārsts -

²⁸⁶ Protams, mūsdienu medicīna ir diskursu savijuma rezultāts un tajā šobrīd jau aktīvi notiek eksperimentēšana un vairāk vai mazāk veiksmīgi mēģinājumi terapiju (ārstēšanu) vērtēt augstāk kā diagnosticēšanu.

²⁸⁷ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques“ // *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert.* Hrsg., Sarasin Ph., Tanner J., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S.419. – 452.

pacients' attiecības pēc 'ķirurgs - liķis' attiecību parauga. Jau Galēna eksperimentēšana ar dzīvo dabu tātad drīzāk norāda uz Rietumu sabiedrības spēju objektivizēt arī dzīvo miesu, nevis spēju atteikties no objektivizācijas, par labu pacienta miesas subjektivizācijai. 20. gadsimtā šo attieksmi vēl vairāk pastiprina politiskā un ideoloģiskā vara Eiropā un Padomju Savienības teritorijā. Šķiet, patlaban medicīnā notiek mēģinājumi atkalatrast intersubjektīvo saikni pacients – ārsts, ciktāl tā iespējama valdošās zinātnes izpratnes un tās ideoloģiskā fona ietvarā.

Jēdziens 'fragmentizācija' šajā gadījumā apzīmē *anatomiskā teātra* reprezentēto Rietumu sabiedrības pievēršanos detaļām, tā vietā, lai pievērstos kopumam., Šī *anatomiskā teātra* iezīme vēlreiz norāda uz Rietumu sabiedrības slimību diagnosticēšanas un ārstniecības formu 'no daļām - pie veseluma' (pretstatā Austrumu medicīnai, kas koncentrējas uz terapijas formu 'no veseluma–pie daļām'). 'Fragmentizācija' medicīnā (kas sevišķi izpaužas slimību lokalizēšanas centienos), protams, ir cieši saistīta arī iepriekšējo, 'objektivizācijas' aspektu, jo, uztverot ķermeni kā fragmentu kopumu, nav iespējams izvairīties no miesas kā objektu kopuma un miesas kā dzīvā *objekta* izpratnes. Plašākā mērogā ir Rietumu 'analītiskā' (daļās dalošā) un racionalizējošā pieeja domāšanā vispār.

Iepriekšminēto aspektu aplūkojumā atklājas, ka, lai arī *anatomiskais teātris* nav uzskatāms par zinātnes diskursa sākotni, jo tam ir drīzāk performatīva, nevis eksperimentāla jēga, kas nepieļauj atteikšanos no autoritātes. Tomēr tas lieliski reprezentē vairākus būtiskus aspektus, kuri iezīmē diskursā ietvertās domāšanas formas, kas Rietumu sabiedrībā pastāv jau kopš Senās Grieķijas laikiem un ļauj veidoties eksperimentālajai zinātnei tās pašreizējā formā.

Jāpiezīmē, ka, sākot tikai ar 16. gadsimtu, parādās mēģinājumi anatomijas jomu pārvērst par empīrisku zinātne. Šīs jaunās ēras aizsācējs ir flāmu anatomists Andreass Vežālijs (1514. – 1564.)²⁸⁸, kurš atšķirībā no citiem 'medicīnas doktoriem', savu anatomisko sekciju laikā izdara arī Galēna dogmatiskos pieņēmumus satriecošus

²⁸⁸ **Schumacher G. H.** *Theatrum Anatomicum in history and today*. International Journal of Morphology, 25(1):15-32, 2007.

Porter R. *Blood & Guts. A Short History of Medicine*. London: Penguin Books, 2003, p.56 – 59.;
Skat arī: *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800*. Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, p. 68. – 82.

atklājumus attiecībā uz artēriju un vēnu uzbūvi un kaulu struktūru. Viņa *De Humani Corporis Fabrica* („Par cilvēka ķermeņa uzbūvi.”)²⁸⁹, stājas “Mundini anatomijas” vietā un tāpat kā savulaik “Mundīni anatomija” kļūst par centrāli nozīmīgu klasisku medicīnas tekstu uz nākamajiem 200 gadiem. Uz vāka Vežālijs sevi attēlojis Hipokrata, Aristoteļa un Galēna apjūsmotu, tādējādi norādot uz savu nozīmi dižāko tā laika medicīnas doktoru un autoritāšu vidū.

Mūsdienu medicīnas diskursa iestrādnes ietvarā Vežālijs jāmin kā viens no pētniekiem, kas uzsāk ķermeņa empīrisku analīzi, kāda nav raksturīga viņa laikā pastāvošajam medicīnas diskursam, kā arī kā diskusijas aizsācējs anatomisko sekciju kontekstā. Taču Vežālijs noteikti vēl nevēršas pret Galēnu, bet drīzāk cenšas atdzīvināt paša Galēna ieskatu par medicīnas nepieciešamo empīriskumu. Līdz ar to Vežālijs drīzāk ir mūsdienu medicīnas diskursa viens no katalizatoriem, taču vēl nav uzskatāms par modernās medicīnas diskursa sastāvdaļu. Viņš vēlas ieviest empīrisku un eksperimentālu zinātņi, bet pats vēl turpina iepriekšējo medicīnas diskursu un neatkāpjas no autoritātes principa²⁹⁰.

3.3 Ķermeņa izpratnes izmaiņas 17. – 19. gadsimtā

17. gadsimts iezīmē laiku, kad sākas lielas pārmaiņas Rietumu sabiedrības domāšanā, sevišķi kontekstā ar zinātnes un medicīnas jomu. Nosacīti šīs pārmaiņas iezīmē filozofs Renē Dekarts (1596. – 1650.), kura “šaubu metode” iezīmē pakāpenisku pāreju uz eksperimentālo zinātņi, kurai nepieciešams priekšnoteikums ir autoritātes apšaubīšana un drošības meklējumi nākotnē, nevis pagātnē un tradīcijās. Dekarta “šaubu metode” cieši saistīta arī ar viņa “acīmredzamības” jēdzienu apvienojumā ar sajūtu apšaubīšanu, kas kļūst par empīriskās, eksperimentālās zinātnes aksiomātisko pamatu.

²⁸⁹ *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, p. 74.

²⁹⁰ Sonntag M. Die Zerlegung des Mikrokosmos. Der Körper in der Anatomie des 16. Jahrhunderts. // *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte.* Reihe Historische Anthropologie. Band 6. Hrsg. von Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Berlin: Reimer, 1989, S.62.

Arī Dekarta plašu rezonansi guvusī teorija par tā saukto ķermeņa un dvēseles nošķirumu atstāj paliekošu ietekmi uz turpmākajām zinātnes diskursa ietvaros notiekošajām pārmaiņām²⁹¹, saistībā ar subjekta kā indivīda (*res cogitans*) pieaugošo vērtību sabiedrībā, un prasības pēc ķermeņa kā objekta (*res extensa*) kontroles (tostarp afektu kontroles), normalizācijas, optimizācijas un higienizēšanas procesiem.

Vēl viens būtisks zinātnes diskursa pavērsiens ir asinsrites darbības izpēte, ko veic Viljams Hārvijs (1578 – 1657)²⁹². Hārvijs atspēko trīs galēniskās medicīnas dogmas – 1) ideju, ka asinis tiek regulāri patērētas un atjaunotas, 2) ideju, ka sirds galvenā funkcija ir arteriālo asiņu izgatavošana, sajaucot no plaušām nākošo *pneumu* ar vēnu asinīm, un 3) ideju, ka līdz ar sirdi izplešas arī no sirds nākošās artērijas, kas uzsūc un izklīdina asinis.²⁹³ Hārvijs eksperimentē ar vardēm un demonstrē, ka no sirds izplūstošo asiņu daudzums dienā stipri pārsniedz vārdes tilpumu un tāpēc šādu daudzumu nebūtu iespējams patērēt un saražot no jauna.²⁹⁴ Pēc tam viņš asiņu cirkulāciju demonstrē uz cilvēka, nosienot cilvēka roku tā, lai traucētu asins cirkulāciju.²⁹⁵ Šis atklājums, līdzās nervu un plaušu darbības atklāšanai, būtiski ietekmē higiēnas un medicīnas diskursa iestrādni 18. gadsimta beigās.

Tikai līdz ar asins cirkulācijas un plaušu darbības atklāšanu²⁹⁶ veidojas priekšstati par to, ka cilvēka veselīgumam ļoti svarīgs ir svaigs gaiss un regulāras pastaigas. Šī priekšstatu transformācija maina arī urbānās vides telpu – ja iepriekš būtiskākā publiskās telpas funkcija ir būt par satikšanās vietu, piemēram, tirgus laukumā un zaļajās zonās, tad 18. – 19. gadsimtā, piemēram, parki primāri tiek veidoti kā “caurstaigājami”, nevis apdzīvojama telpa ar uzsvāru uz taisniem celiņiem un takām, nevis apdzīvojamu zālāja daļu, jo anonimitātes pieauguma un higiēnas diskursa

²⁹¹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, s. 17-25.

²⁹² *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed. by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, p. 168.-170.

²⁹³ *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed. by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 169.

²⁹⁴ **Porter R.** *Blood & Guts. A Short History of Medicine.* London: Penguin Books, 2003, P.60 – 62.

²⁹⁵ Skat: 2.Pielikums. *Viljama Hārvijs atklājums.* Att. 2.1

²⁹⁶ Skat: **Porter R.** *Blood & Guts. A Short History of Medicine.* London: Penguin Books, 2003, P.60 – 64.

iestrādes rezultātā urbānajā telpā vairs nav vēlama ķermeņu saskaršanās. Tāpat daudz vairāk ir pieaugusi regulāru pastaigu nozīme²⁹⁷ veselīguma uzturēšanas nolūkos.

Tomēr, lai arī 17. gadsimtā radušās dažas no būtiskākajām idejiskajām un zinātniskajām pārmaiņām, kas dara iespējamu Rietumu sabiedrības zinātnes diskursa iestrādi, sabiedriskā līmenī medicīnas un higiēnas izpratne līdz pat 18. gadsimta beigām/ 19. gadsimta sākumam lielākoties paliek nemainīga (balstīta hipokratiskajā šķidrums jeb sulu teorijā), un tāpēc zinātnes diskursa iestrāde lielākoties tiek asociēta tikai ar 18. gadsimta beigām, kad notiek ievērojamas sabiedriskās un zinātniskās pārmaiņas, kas lielākoties veidojas apgaismības laikmeta ideju ietekmē. Šajā kontekstā otra svarīgākā laikmetu iezīmējošā filosofiskā figūra ir Imanuels Kants (1724 – 1804), kurš reprezentē apgaismības laikmeta idejisko strāvojumu.

18. gadsimtā Rietumu sabiedrībā norisinās pavērsiens uz individuālismu, iestrādājas subjekta/objekta nošķirums cilvēka un dabas attiecībās, arī ķermeņa izpratnē iestrādājas gara (subjekta) kā sava ķermeņa (objekta) īpašumattiecības. Būtiskas pārmaiņas notiek arī publiskā/privātā sfēru attiecībās²⁹⁸ arī attiecībā uz ķermeņa izpratni, pārsvarā kontekstā ar higiēnas diskursu.

Publiskā sfēra sašaurinās, savukārt privātā sfēra iegūst dominanci. (Tā sekas mūsdienās vērojamas, piemēram, politikā un slavenību kultā – kļūst svarīga publiskas personas privātā dzīve). Tas saistīts arī ar iepriekš minēto subjekta kā indivīda nozīmi. Sabiedrība kļūst atomiska un personiskā laime gūst lielāku nozīmi. To ietekmē gan Apgaismības laikmeta proklamētā 'iziešana no nepilngadības', no kuras izriet priekšstats, ka 'katrs savas laimes kalējs', kā arī industriālās sabiedrības materiālekonomiskā situācija un urbanizācijas procesi, kuru ietekmē notiek jau minētā pāreja no kopienas tipa sabiedrības uz anonīmu sociumu.

Anonīmās sabiedrības uzturēšana pagērē arī citādu likumdošanas veidu – ētikai un morālei jātiek policejiski uzraudzītai, jo sašaurinātā publiskā sfēra (neviens nevienu nepazīst) samazina sociālā nosodījuma ietekmējošo un disciplinējošo spēku, ko jāaizstāj ar institucionāliem soda mēriem. Tas paplašina institucionālo biovaru, notiek

²⁹⁷ **Sennett R.** *Flesh and Stone. The Body and The City in Western Civilization.* New York:W.W.Norton&Company, 1996.

²⁹⁸ **Sennett R.** *The Fall of Public Man.* London: Penguin Books, 1976. – P.390.

pāreja no miesas sodiem uz ķermeņa institucionālu disciplinēšanu – skolās, augstskolās, cietumos, fabrikās, psihiatriskās ārstniecības iestādēs²⁹⁹ – visur, kur nepieciešams pārvaldīt lielas sabiedrības grupas. Tā vienlaikus ar indivīda vērtības šķietamo pieaugumu palielinās arī homogenitātes nozīme, prasība pēc iekļaušanās ‘normās’, citiem vārdiem sakot, pakļaušanās tā saucamiem normalizācijas procesiem.

Tādējāi rodas it kā paradoksāla situācija, kur ķermenis tiek izprasts kā īpašums vai “mašīna”, bet cilvēks – kā autonomas, brīvas subjekts/ indivīds, savas “ķermeņa mašīnas” īpašnieks, un brīvības sfēra tiek attiecināta uz racionālo “indivīdu”, kura viens no pienākumiem ir arī uzturēt un normalizēt sev piederošo ķermeni. Līdz ar to, aizvien sašaurinoties subjektīvajai sfērai un pieaugot zinātnes objektivizējošajiem procesiem un paplašinoties determinismam pakļautajai ķermeņa darbībai (respektīvi arī uz prāta procesiem tiek attiecināts determinisms), aizvien šaurāka kļūst arī subjekta brīvības sfēra un karteziāniskā metafora “ķermeņa mašīna” 19. – 20. gadsimtā var tikt pārvērsta metaforā “cilvēkmašīna”.

Jāpiebilst, ka indivīda nozīmes pieaugums 17. – 19. gadsimtā atspoguļojas jau slavenā britu filozofa Džona Loka (1623 – 1704) dabisko tiesību teorijā, kas vēlāk līdz ar Kanta aicinājumu uz autonomitāti un prāta eskalāciju, veicina arī indivīdu sabiedrībai raksturīgās utilitārās ētikas veidošanos 19. gadsimtā.

Iepriekšējā aplūkojumā izkristalizējās vairāki aspekti, kas iezīmē ķermeņa izpratnes izmaiņas 17. – 19. gadsimtā. Nozīmīgākie no šiem aspektiem ir šādi:

- individuālisma un indivīda autonomitātes vērtībnosīmes pieaugums;
- prāta eksaltācija un racionalitātes nozīmes pieaugums;
- mpīriskās, eksperimentālās zinātnes iestrādne un ķermeņa kā objekta izpratne;
- urbanizācijas procesi un to ietekmē veidojušās publiskā / privātā sfēru izmaiņas.

Papildus jau šiem minētajiem aspektiem zinātnes diskursa iestrādes rezultātā 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākums ir arī laiks, kad veidojas fizioloģijas diskurss un zinātniskās objektivitātes kritēriji tiek attiecināti arī uz dzīvā organisma un tā nervu

²⁹⁹ Sk. Fuko plašos pētījumus par šo tēmu, sevišķi **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. – 295.lpp.

darbības izpēti, kā arī dzimuma un dzimtes lomu bioloģizēšanu, un tāpat arī divdzimuma ķermeņa izpratnes iestrādni sabiedrībā.

Turklāt, pieaugot zinātnes lomai, mazinās kristīgās Baznīcas ietekme ķermeņa izpratnē, līdz ar to var runāt arī par sekularizēšanās procesiem, kas citārstarp liek meklēt ķermenisko prakšu morālo un ētisko aspektu pamatojumu zinātnes ietvaros, kā arī pārnes ideālisma meklējumus no dvēseliskās jomas ķermeniskajā.

19. gadsimtā šis process realizējas “dvēseles ķirurģijas” jeb psihoanalīzes attīstībā, kā arī eksperimentu un novērojumu izdarīšanā pētot dzīvu cilvēku reakcijas uz dažādu karinājumu³⁰⁰, 20. gadsimtā to papildina eugēnikas zinātne, savukārt mūsdienās tas rezultējies gēnu tehnoloģiju, reproduktīvās veselības kontroles un bioētikas jomās.

Līdz ar to 19. gadsimts iezīmē arī laiku, kad “ķermeņa mašīnas” objektīvās pētniecības pieeja ielaužas “dzīvā ķermeņa” jeb miesiskās patības sfērā, līdz ar to sašaurinot autonomās miesiskās patības sfēru, ieviešot ārstniecībā attiecību modeli “ārsts/subjekts – pacients/objekts” un aizvien attīstot zinātnes priekšstatu par cilvēku kā determinētu būtni.

Iepriekš minēto pārmaiņu savijumā transformējas arī medicīnas, higiēnas un seksualitātes sfēras, kas ir cieši saistītas ar ķermeņa sociālajām praksēm un to izpratni. Lai arī šis diskursu pārmaiņas ir cieši savstarpēji saistītas, turpmākajā izklāstā atsevišķās sadaļās aplūkoju būtiskākos minēto sfēru pārmaiņas 17. – 19. gadsimtā, lielāku uzsvāru liekot uz diskursa iestrādi 18. gadsimta beigās un 19. gadsimtā, kā arī iezīmējot šo diskursu attīstību 20. gadsimtā.

3.3.1 Dzimte, seksualitāte un divdzimumu ķermeņa modelis

Latvijā jau plaši pazīstams ir Mišela Fuko pētījums seksualitātes vēsturē, – galvenokārt tāpēc, ka trīsējumu darbs “Seksualitātes vēsture” izdots arī latviešu valodā. Zināms arī, ka šajā darbā Fuko pretstata “*ars erotica*” – jeb antīko laiku erotikas

³⁰⁰ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques“ // *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert.* Hrsg., Sarasin Ph., Tanner J., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S.419. – 452.

mākslu un “*scientia sexualis*”³⁰¹ jeb *zinātņi* par seksualitāti, kas 18. gadsimta beigās veidojas zinātnes diskursa ietvarā. ‘*Ars erotica*’ un ‘*scientia sexualis*’ lielākās atšķirības ir meklējamas tām pamatā esošajā diskursā, nevis praktiskajā seksualitātes aktu piekropšanā. (Šis apgalvojums ir saskaņā arī ar iepriekš aprakstīto “iekāres hermeneitikas”, ko Fuko attiecina uz viduslaikiem, diskursīvo atšķirību no antīkās ‘laulību ekonomijas’.)

Seksualitātes jeb *Scientia sexualis* rašanās iezīmē seksualitātes ietveršanu zinātnes diskursā. Līdz ar to seksuālā joma vairs nav pārsvarā morāles un reliģijas kontroles pārziņā un, bet kļūst par zinātnes priekšmetu, un līdz ar to vēl viens cilvēka miesiskās patības apvidus tiek objektivizēts un determinēts un pakāpeniski zaudē tā kā ētiskās norūpētības statusu (kas vēlāk rezultējas seksuālajā revolūcijā un turpmākajos 20. – 21. gadsimta procesos).

Līdz ar šo ietvertību zinātniskajā diskursā arī seksuālie “pārkāpumi” no dvēseles higiēnas (saistībā ar ētisko norūpētību) sfēras pārceļas zinātnes izpētes sfērā. Tā tiek iespējota psihoanalīze un seksuālo patoloģiju identificēšana. Proti, seksuālie pārkāpumi pakāpeniski tiek atsvešināti no ‘grēka’ jēdziena un pārnesti ‘neirožu’, ‘noviržu’ u. tml. jēdzienu un konceptu pārziņā. (Mūdienās šis nošķīrums joprojām ir aktuāls reliģijas un sekulārās sabiedrības dialogā, piemēram, par homoseksualitātes un abortu morālo statusu u. tml.)

Seksualitātes rašanās ir arī ciešā saistībā ar divdzimumu ķermeņa modeļa iestrādni – zinātnes ietvarā notiek dzimuma bioloģizēšana, un līdz ar to pirmoreiz parādās zinātnisks un bioloģisks dzimumu nošķīrums, kas pamato arī dzimumu lomu dalījumu. Līdz pat 18. gadsimta beigām valda jau antīkajos laikos izveidojies viendzimuma modelis, kurā sievieti no vīrieša primāri nošķir sulu līdzsvara diference – sieviete tiek uzskatīta par mitru un aukstu, savukārt vīrietis – par sausu un karstu. No šī priekšstata izriet arī sociālās lomas – sieviete vairāk piemērota mājas dzīvei, bet vīrietis āra apstākļiem. Arī ģenitālās atšķirības tiek skaidrotas ar sulu teorijas palīdzību – sieviete ir vēsāka, tāpēc nevar apsildīt ‘uz āru’ vērstas ģenitālijas³⁰², līdz ar to tās jātur

³⁰¹ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātņība*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, ABC, 2000. – 109.lpp.

³⁰² **Laqueur Th.W.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press, 1992. – P.1 – 24.

iekšienē, tāpat arī sieviete nevar uzsildīt spermu vajadzīgajā karstumā, tāpēc ‘garīgo sākumu’ spēj sniegt tikai vīrietis. Līdz ar to dzimumu dalījums ir plūstošāks, nekā tas iestrādājas zinātnes diskursa ietvarā, jo tiek pieļauti gadījumi, kad sieviete sakarst tiktāl, ka pat pārvēršas par vīrietī vai vismaz vīrišķā būtne, un otrādi.

18. gadsimtā sievieti medicīnā, anatomijā un zinātnē kopumā vairs neskaidro caur vīrieša kā anatomiskās normas piemēru, un šādi iestrādājas izpratne par dzimumiem kā divām bioloģiski pilnīgi nošķirtām grupām. 1796. gadā anatoms Semjuels Tomass fon Zommerings izdod foliantu, kurā apgalvo, ka pirmoreiz attēlojis sievietes skeletu³⁰³. Šis apgalvojums ir šokējošs un zināmā mērā arī aplams, ņemot vērā, ka jau kopš 16. gadsimta Vežālijs un citi anatomi veido cilvēka skeleta attēlus³⁰⁴. Tomēr Semjuels Tomass fon Zommerings patiesi ir viens no pirmajiem, kas attēlo specifiski ‘sievietes’ skeletu, līdz ar to kļūstot par daļu no tiem, kas sniedz savu ieguldījumu divdzimuma ķermeņa iestrādānē, pārdefinējot un formulējot ikvienu ķermeņa daļu attiecībā pret dzimumdiferences jēdzienu³⁰⁵.

Proti, divdzimuma ķermeņa modeļa ietvaros ikkatra ķermeņa daļa it kā iegūst ‘dzimumu’. Piemēram, sievietes skelets tiek attēlots ar šaurāku kaklu, platākiem gurniem un stipri šaurāku krūškurvi. Jāpiebilst, ka 18. gadsimta sievietes skeleta modelis, protams, neatbilst 21. gadsimta modelim, kas parāda, ka ‘zinātnes iestrādne’, kuras ietvaros notiek dzimuma bioloģizēšana (un līdz ar to arī dzimumspecifisko jeb dzimtes lomu bioloģizēšana), patiesībā ir sociālā ideāla pārvēršana zinātniskā faktā.

Tātad sociālā pieprasījuma rezultātā parādās bioloģiski pamatots dzimuma lomu dalījums, jo sieviete vairs netiek uzskatīta par ‘vājāku vīrietī’, bet gan par bioloģiski pavisam atšķirīgu būtni, un līdz ar to sievietei tiek piedēvētas ‘pašai savas’ unikālās darbības jomas un tiek iestrādāts priekšstats par tā saucamo ‘mātes instinktu’³⁰⁶, kas sasaucas arī ar 18. gadsimta politiskajām aktualitātēm – Franču revolūcijas izvirzīto

³⁰³ Schiebinger L. *Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth Century Anatomy. // The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century.*, ed.by., Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 42–82

³⁰⁴ Turpat – p.42.

³⁰⁵ Turpat – p.42.

³⁰⁶ **Laqueur Th.W.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud.* London: Harvard University Press, 1992. – P.313.

valsts ideālu, kur valsts ir kā māte, kas rūpējas par saviem bērniem. Pilsoņi līdz ar to parādās ne tikai kā aktīvie savas valsts (mātes) aizstāvji un pārstāvji, bet arī kā pasīvie un aprūpējamie dzimtenes ‘bērni’.

Līdz ar to kontekstā ar divdzimuma modeļa politisko piesaisti jāpiebilst, ka sievišķā pretstatīšana vīrišķajam horizontālā vērtību skalā (pretstatā iepriekšējai – vertikālajai hierarhijai) sasauca arī ar pasivitātes vērtības pieaugumu un veicina līdztiesības ideju attīstīšanos 19. gadsimtā. Sieviete vairs nav ‘vājāka’ vīrieša kopija – viņai piešķirama pašai sava ‘sievišķā’ vērtība, kas ietver pasivitāti, pakļaušanos, pacifismu un rūpes.

Šis dzimumu nošķirums maina arī priekšstatus par seksualitāti – ja, piemēram, viduslaiku sievietei bieži piedēvēta pat lielāka seksuālā iekāre (un vēl joprojām sabiedrībā daļēji saglabājies priekšstats par ‘sievieti-čūsku’ jeb kārdinātāju), kas jāsavaldā, tad 18. gadsimtā pakāpeniski ieviešas priekšstats par sievieti un sievišķo kā svētu un mātišķu būtni. Ja antīkajā laikā, lai arī vīrietis seksuālā akta laikā bija dominējošais, abiem dzimumiem bērna ieņemšanas aktā vēlams būt vienlīdz iesaistītiem un kaislīgiem, lai panāktu pēc iespējas kvalitatīvāku pēcnācēju – vislabāk vīriešu dzimuma bērnu, kas līdzinās abiem vecākiem ³⁰⁷, tad 18. gadsimtā ieņemšanas akts tiek aseksualizēts.

Turklāt 18. gadsimtā priekšstats par emociju un prāta pretstatu dzimumu lomu kontekstā vēl tikai nostiprinās un emocijas vēl ciešāk tiek saistītas ar sievišķo dzimumu, tikai šoreiz vairs ne tikai negatīvā, bet drīzāk dzimumspecifisko lomu kontekstā. Proti, sievietēm jūtas un emocionalitāte, tāpat kā trauslums tiek uzskatītas par pozitīvu un pat nepieciešamu īpašību, savukārt attiecībā uz vīriešiem bieži pat izteikts apgalvojums, ka viņiem šādas īpašības un jūtas nav iespējamās. Līdz ar to mazinās priekšstats par sievieti kā bīstamo, uzbrūkošo kārdinātāju, kuras emocionalitāte draud pārņemt arī vīrieti un salauzt viņa gribasspēku, un zināmā mērā samazinās par klasisku vēl mūsdienās uzskatītā atšķirība starp ‘madonnu’ un ‘mauku’. Jāpiebilst, ka mūsdienās vēl aizvien līdzās sadzīvo gan priekšstats par vīrieti kā rupjo tēviņu, kam emocionalitāte (diemžēl) nav iespējama, gan arī priekšstats par to, ka vīrietim emocionālam būt

³⁰⁷ Sk. par diaitētiku: **Fuko M.** *Seksuālītātes vēsture II. Baudu lietojums.*, No franču val.tulk. Irēna Auziņa, Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 87. – 104.lpp.

nepiedien. Tāpat diskursu uzslāņojumā vēl joprojām pastāv gan priekšstats par sievieti kā bīstamo ‘čūsku’, gan arī par sievieti kā par trauslo ziediņu vai histērisko neirotiķi.

Divdzimuma modeļa iestrādne saistās arī ar higiēnas diskursa iestrādni. 18./19. gadsimts ir laiks, kad aizvien lielāka nozīme tiek piešķirta tīrībai un agrākā ķermeņu saskare vairs nav pieņemama. Spēcīgo aromātu vietā (tādu kā muskuss), kuru mērķis ir aizsegt arī nemazgātā ķermeņa smaku, modē nāk vieglāki, ne tik uzbrūkoši augļu aromāta smaržzūdeņi, kas vairo vēl mūsdienās pazīstamo ‘trauslās sievišķības’ tēlu³⁰⁸.

Tajā pašā laikā mainās arī priekšstati par vīrieša seksualitāti un pakāpeniski attīstās seksualitātes ‘ģenitalizācija’ – ja iepriekš tieši sievietei tiek piedēvēta lielāka nesavaldība, tad bioloģiskā divdzimumu modeļa ietvaros vīrietis kļūst par ‘dzīvnieku’, kurš savas anatomiskās uzbūves dēļ nevar savaldīt savas iekāres.

Atšķirībā no viduslaikiem, kad kārdinātājs ir ‘ārējs’ un atkarībā no gribasspēka vīrietim (un arī sievietei) ir vai nav iespējams *noturēties tam pretī*, 18. gadsimta beigās vīrietis pats kļūst par kaisles pārņemto un kārdinātāju pasīvās un trauslās sievietes priekšā. Savukārt romantisma kustības kontekstā vīrietis vairs nesalūzt sievietes ‘kārdinātājas’ priekšā, bet gan atmet savu racionalitātei maigas un trauslas sievietes skavās un tā pakāpeniski veidojas priekšstats par to, ka ar maigumu un mīlestību sieviete spēj savaldīt pat visracionālāko, seksuāli agresīvāko un skarbāko vīrieti (tā apvienojot priekšstatu par sievieti kā bīstamu (šoreiz ‘savaņģošanas nozīmē’), un vienlaikus veidojas arī priekšstats par sievieti kā aizsargājamu un trauslu būtni.

Tas, kā seksualitātes diskurss saistās ar sociālpolitisko uzstādījumu un valdošo ideoloģiju, atklājas arī kontekstā ar priekšstatiem par pašapmierināšanos jeb masturbāciju. Tomass Lakvērs norāda, ka 18. gadsimta sākumā, proti, līdz ar pirmo 1719. gadā izdoto pamfletu “Onānija”, kas veltīts šai tēmai, veidojas arī priekšstati par masturbāciju kā augstākajā mērā nosodāmu un slimības izraisīšu parādību³⁰⁹. Šajā laikā cilvēka autonomitātes vērtībnazīmība veidojas apgaismības kustības ideju ietvarā,

³⁰⁸ Corbin A. *The Foul and the Fragrant. Odor and the French Social Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986., Translated by M. Kochan, R. Porter and C. Prendergast; Original title: *Le Miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, 18-19e siècles*. P.229-232.

³⁰⁹ Laqueur Th.W. *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, p.13.

un tās pamatvērtības ir prāta autonomija un racionalitāte, tāpēc publiskais joprojām dominē pār privāto, proti, privātā sfēra ir pakārtota sabiedriskajām vajadzībām, un pašapmierināšanās šajā shēmā parādās kā antisociāla nodarbe, kas apdraud sabiedrības struktūru.

18. gadsimtā veidojies priekšstats par 'vientulīgā sekša' jeb masturbācijas bīstamību sevišķi saistāms ar nosodījumu, uzskatot masturbēšanu par antisociālu un tāpēc bīstamu parādību, kuras bīstamību tāpēc jāpamato arī medicīniski. Šajā laikā, apgaismības ideju kontekstā, individuālisms ir atzīstams tikai tiktāl, ciktāl tas nes labumu sabiedrībā, proti, individuālisms ir atzīstams tikai prāta ietvarā. Lielākie autonomijas aizstāvji – Ruso un Tiso ir vieni no lielākajiem pašapmierināšanās noliedzējiem. Turklāt, lai arī vēlāk 19. gadsimta beigās medicīniskais masturbēšanas nolieguma pamats zūd, arī Freida darbos masturbēšana vēl parādās kā civilizācijai pretēja, infantila nodarbe.

Šie priekšstati mainās tikai 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā, kad lielāku nozīmi ir guvusi privātā sfēra, un privātā uzdevums vairs nav kalpot publiskajam jeb kopējam sabiedriskajam labumam. Tas saistāms arī ar 20. gadsimtā pieaugušo individuālisma un personiskās laimes vērtību (arī baudas kontekstā), kas sāk attīstīties jau romantisma ietekmē, un priekšstatu par sabiedrības veselības atkarību no katra indivīda atsevišķās laimes, kas saistīts arī ar kapitālisma pieaugušo vērtību. Tāpat paplašinājusies un publiskajā sfērā *ielauzusies* ir privātā sfēra un līdz ar to arī medicīniski masturbācija aizvien pārlicecinošāk (sevišķi 20. gadsimta tā sauktās 'seksuālās revolūcijas' ietvaros) tiek pamatota kā veselīga un pat neatsverami nepieciešama darbība.

Lai arī pirmajos brīdinājumos par masturbēšanas kaitīgumu tiek minēts, ka abidzimumi šai nodarbei nododas vienlīdz bieži un abiem tā ir vienlīdz bīstama, tomēr nav noliedzams, ka pastāv priekšstats, ka sievietes šai nodarbei nododas retāk, un masturbēšana tikai izņēmuma gadījumos pārņem sievieti savā varā, savukārt vīriešiem bīstamība ir lielāka. Līdz ar to veidojas situācija, kurā tiek uzskatīts, ka sievietēm masturbēšana ir pat bīstamāka³¹⁰ (tieši tāpēc, ka retāka, sievietēm patoloģiska),

³¹⁰ Laqueur Th.W. *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, p. 374–5.

visticamāk tāpēc, ka tieši sieviešu sabiedrību atražojošā darbība ir tik nepieciešama sabiedrības labklājībai, tāpēc viņas nedrīkst būt apmierinātas vienas pašas ar sevi.

Tajā pašā laikā sievietēm tā ir arī mazāk izplatīta, jo nav tipiski 'sievišķa' parādība, kas savukārt sasaucas ar divdzimuma ķermeņa modeļa iestrādņē iedibinājušos priekšstatu par sievieti kā dabiski trauslu, aseksuālu un pakļāvīgu būtni. Arī vēlāk, kad masturbēšana vairs netiek specifiski saistīta ar tādu slimību kā tuberkuloze vai epilepsija rašanos³¹¹, piemēram, Freida formulējumos tiek uzsvērtā tieši sievietes nepieciešamā atbrīvošanās no šīs 'vīrišķās' darbības, kas tiek saistīta ar fallisko attīstības fāzi³¹².

3.3.2 Fizioloģijas, medicīnas un higiēnas diskurss

Zinātnes kontekstā fizioloģijas diskursu visupirms veicina nervu darbības atklāšana. Proti, tā veicina priekšstatu par cilvēku kā smadzeņu darbības nervu impulsu vadītu būtni.

Vēsturiski šī diskursa iestrādņē būtiska figūra ir Albrehts fon Hallers (1708 – 1777)³¹³, kurš pirmais izstrādā priekšstatu par „kairināmību”³¹⁴ nervu darbības kontekstā, apgalvojot, ka nervu šķiedrām piemīt iekšēja kapacitāte uztvert ārējos stimulus un tāpēc pastiprināts ir to ķermeņa daļu jūtīgums, kurās ir lielāks nervu

³¹¹ Ibid – p.359 – 360.

³¹² Par uzdevumiem, ko jāpaveic meitenei seksuālās attīstības gaitā. Freids Z. Par sievišķo seksualitāti // **Freids Z.** *Seksuālā dzīve*, No vācu val. tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2014, 205. – 219.lpp.

³¹³ *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 167.

³¹⁴ **Sarasin, Ph.** *Reizbare Maschinen, Eine Geschichte des Körpers 1765-1914.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 52-56.

daudzums, piemēram, āda un muskuļi. Hallera darbu turpina daudz pētnieki, tostarp Viljams Kallens (1710-1790)³¹⁵ un Aleksandrs Monro II (1733. – 1817.)³¹⁶.

Jāpiebilst, ka kontekstā ar divdzimumu modeli arī nervu darbības joma tiek dzimumiskota un līdz ar to piedalās dzimuma bioloģizēšanā. Iestrādājas priekšstats, ka sievietēm ir ‘vājāki nervi’, biežāk viņu slimības ir ‘uz nervu pamata’ un viņām piemītošās neirozes bieži īstenojas ‘histērijā’ vai ‘melanholijā’.

Fizioloģijas diskurss ir nozīmīgs pavērsiena punkts empīriskās zinātnes attīstībā, jo veicina iepriekš jau minēto duālisma apvēršanu, kur ‘dvēseles sfērai’ piederīgās funkcijas – domāšana, uztvere, tostarp arī garīgās un novirzes un seksuālās patoloģijas, kas attiecās uz dvēseles kopšanas reģionu, tiek pieskaitītas ķermeņa sfērai un līdz ar to padarītas par zinātnes, nevis ētikas priekšmetu.

Dvēseles sfēra fizioloģijas diskursa ietvarā tātad tiek padarīta atkarīga no smadzeņu darbības, līdz ar to mazinās arī gribasspēka loma grēka pārvarēšanas kontekstā, un tā vietā stājas pasīvā ‘pacienta-cietēja’ tēls. Tas gan nav viennozīmīgi, jo jau kristietības ietvarā grēcinieks varēja būt bezspēcīgs sava grēka priekšā un līdz ar to bezspēcīgs Dieva žēlastības priekšā pretstatā antīkās Grieķijas aktīvajam, uz savaldību spējīgajam cilvēkam. Taču fizioloģijas diskursa ietvaros Dieva vietu ieņem ārsts (tātad te var vērot pāreju no *negatīvā* uz *reaktīvo* nihilismu³¹⁷, proti, no atpestīšanas meklējumiem ‘aizsaulē’ uz atpestīšanas meklējumiem ‘uz zemes’).

Arī fizioloģijas diskurss sabiedrībā stiprina pasivitātes iestrādni, kas gan veidojas kā vērtība jau līdz ar kristietības lomas nostiprināšanos Rietumu sabiedrībā (sk., piemēram, Nīčes “Par morāles ģenealoģiju” par labā/ļauņā, labā/sliktā vērtību transformāciju), par ko liecina ‘pasīvo’ vērtību iestrādne kristietības kontekstā, līdzās četriem kardināltikumiem iedibinoties būtiskākajām kristietības vērtībām – ticībai, cerībai un mīlestībai.

³¹⁵ *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800.* Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004, P. 187.-193.

³¹⁶ Turpat. – P. 187.-193.

³¹⁷ **Deleuze G.** *Nietzsche and Philosophy.* Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983.

Higiēnas diskursa iestrādnē būtiska nozīme ir jau iepriekš minētajai plaušu darbības atklāšanai, kā arī tai sekojošajiem bakterioloģijas³¹⁸ atklājumiem, kas savukārt ir saistīts ar piegumu prasībā pēc tīrības, ko tikai 18. gadsimtā sāk saistīt arī ar veselīgumu. Higiēnas diskurss saistīts arī ar urbanizācijas procesiem, proti, iespējams, ka netīrība un smaka, palielinoties cilvēku blīvumam pilsētās, noteiktā laikā jau ir sasniegusi neciešamu līmeni. Diemžēl par smaku vēsturi nav daudz pētījumu, tāpēc neatsverams ir Alēna Korbēna pētījums “Smakojošais un tīkamais. Aromāts un franču sociālā iztēle”³¹⁹, kurā viņš norāda, ka smaka, kāda valdījusi pilsētās, kuru centrā agrāk atradās arī industriālais centrs, mūsdienai cilvēkam nemaz nav iedomājama. Higiēnas diskursa ietvaros tātad tiek ieviestas mūsdienās par pašsaprotamām uzskatītas parādības – tādas kā telpu vēdināšana un regulāra mazgāšanās, taču šo procedūru ietekme ir arī plašāka – proti, tiek veicināta arī publiskās telpas pārplānošana – fabrikas ar laiku tiek pārvietotas ārpus pilsētu centriem, savukārt ielas kļūst taisnākas un ietves platākas, lai cilvēki varētu pastaigāties, nesaskaroties cits ar citu un jo sevišķi ar citu sociālo kārtu pārstāvjiem³²⁰.

Higiēnas diskurss veicina arī individualitātes vērtībnozīmību un privātuma robežu paplašināšanos. Tas gan nenozīmē, ka Rietumu sabiedrībā pieaugtu intimitātes vērtība. Apvienojumā ar fizioloģijas diskursu (un plašākā nozīmē zinātnes diskursu kopumā) higiēnas diskurss šķietami palielina Rietumu sabiedrības ‘kauna izjūtu’ un intimitātes sfēru, taču tas drīzāk attiecas uz *ķermeņa atsvešinājuma* sfēru (t. i., atsvešināšanos no miesiskā) proti, praksēm, kurās ķermenis atklājas kā ‘dabisks’ un apgaismības laikmeta prāta eksaltācijas idejas ietvarā arī kā ‘bīstams’, piemēram, bērna barošanu ar krūti³²¹ un liecina par cilvēka ‘dzīvniecisko’ pagātni.

³¹⁸ Par šo tēmu sk. Filipa Zarazina pētījumu **Sarasin Ph.** *Bakteriologie und Moderne: Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870-1920*, Suhrkamp Taschenbuch, 2006, s.529.

³¹⁹ **Corbin A.** *The foul and the fragrant. Odor and French Social Imagination*. Translated by Kochan M., Porter R., Pendergast C. Cambridge: Harvard University Press, 1986. – P.307.

³²⁰ Sennett R. *Flesh and Stone. The Body and The City in Western Civilization*. New York: W.W.Norton&Company, 1996, p. 47-63.

³²¹ Duers atsaucas uz pretapkaunojuma ierīci, kas gan visticamāk plaši netika pielietota, jo pat 20. gadsimta sākumā, ap tās izgudrošanas laiku, varēja šķist smieklīga. Tomēr pati šīs ierīces pastāvēšana jau liecina par zinātnisku pieeju ‘apkaunojuma’ novēršanā. Sk. **Duerr Erotische** Zinātnes diskursa ietvarā tiek izgatavots arī mākslīgais bērnu maisījums, kas ilgu laiku tiek uzskatīts par progresīvu, mātes

Norberts Eliass saista šo parādību ar civilizācijas procesu (no publiskā uz privāto, un tātad arī no atvērtā uz intīmo un no atklātā uz aizklāto), taču nav atklājama vispārēja Rietumu sabiedrības virzība intimitātes vērtībnozīmības virzienā³²², sevišķi tāpēc, ka daudzās jomās uzsvars uz individuālismu un urbānā anonimitāte tieši pretēji, piemēram, dažādām mazu kopienu sabiedrībām³²³ vairo brīvāku morālo un seksuālo uzvedību, un šai ziņā intimitātes zona ir mazinājusies, jo tajā vairs neietilpst tas, kas neattiecas uz privāto sfēru. Tā, piemēram, no ārsta–ginekologa objektīvizējošā skatiena patlaban vairs neizvairās gandrīz neviena sieviete, savukārt pirms 19. gadsimta daudzas bija gatavas mirt, lai neatklātos ārstam–vīrietim.³²⁴ Tāpēc drīzāk ir jāpiekrīt H. P. Duera uzskatam, ka Rietumu sabiedrība nav virzījusies ‘tikumiskas intimitātes’ virzienā.

Tātad drīzāk ir runa par noteiktām higiēnas diskursa izpausmēm, kas kontekstā ar slimību izcelsmes atklāšanu un zinātnes diskursu kopumā, rada tendenci atsvešināties no *dabiskā*, to aizstājot ar ‘tīrāku’ un patīkamāku mākslīgo. Gernots Bēme kā piemēru min gaļas izstrādājumus, kas iepakoti bieži vairs mūsdienās neatgādina par savu izcelsmi³²⁵.

Tajā pašā laikā, kontekstā ar fizioloģijas diskursu higiēnas diskurss veicina arī ķermeņa *fitnessizācijas*, jeb ‘dabiskuma’ vērtībnozīmību, ciktāl tas ir cilvēka kultivēts ‘dabiskais’ un cilvēka darbības ietekmē sasniedz savas iespēju robežas.

Tā tiek iestrādāta, piemēram, sauļošanās prakse³²⁶, jūrmalas kultūra, līdz ar to palielinās peldēšanas un citu fizisko aktivitāšu popularitāte, turklāt arī sieviešu vidū. Lai arī ‘dabiskā’ kultivēšana un *atsvešināšanās* no tā varētu šķist paradoksāla, patiesībā

no pienākumiem atbrīvojošu soli un arī sniedz ieguldījumu publiskās telpas ‘higienizēšanā’, lai nebūtu jāredz publiska ķermeņu saskaršanās ‘dabisko’ vajadzību apmierināšanas procesā.

³²² Iepriekšējā piemēra kontekstā - piemēram, seksualitātes diskursa ietvarā piedienīgākas ir vienkārši kailas krūtis kā seksuāls objekts, bet ne krūtis no kurām barojas bērns.

³²³ Sk., piemēram **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I. Nacktheit und Scham.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, S.516.

³²⁴ **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band II. Intimität.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990, S.25. – 80. Par ginekoloģisko izmeklēšanu 19. gadsimtā un baroka laikmetā.

³²⁵ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht,* Kusterdingen : Die Graue Edition, 2003. – S.402.

³²⁶ **Corbin A.** *Meeres Lust. Das Abendland un die Entdeckung der Küste.* (1988), Übersetzt von Grete Osterwald, Berlin: Wagenbach, 1990, S.414.

tās ir vienas parādības puses, kas ir ciešā saskaņā arī ar apgaismības ideāliem – daba ir ne tikai jāpārvar, bet arī jākontrolē, un vislabākā ir ‘prāta’ kontrolēta jeb racionalizēta daba. Šī dualitāte atspoguļojas daudzās mūsdienu praksēs, tādās kā plastiskā un estētiskā ķirurģija, kosmetoloģija, sporta zāļu apmeklēšanas kultūra u. c., un jau par pašsaprotamu ir kļuvis uzskats, ka, lai ķermenis būtu ‘dabīgi veselīgs’, to ir pareizi ‘jākopj’.

Mūsdienu zinātnes diskursa kontekstā medicīnas jomā 19. gadsimtā viena no lielākajām nozīmēm ir antiseptiķu un anestēzijas atklāšanai, kas sevišķi būtiski ir estētiskās ķirurģijas jomas attīstībai. Viljams Tomass Grīns Mortons (1819 – 1868) atklāj anestēziju, un 1846. gadā pirmoreiz lieto anestēziju³²⁷, 19. gadsimta astoņdesmitajos gados tiek attīstītas lokālās anestēzijas tehnikas, savukārt 1867. gadā Džozefs Lords Listers (1827. – 1912.) izstrādā dezinfekcijas metodi, un līdz 19. gadsimta beigām tā jau tiek plaši izmantota medicīnā³²⁸. Šie atklājumi paver ceļu estētiskajai ķirurģijai, kas to rezultātā piedzīvo *eksplozīvu* tehnoloģisko attīstību un pacientu intereses pieaugumu. Lielākā daļa estētiskās ķirurģijas procedūru, kas tiek praktizētas mūsdienās, tiek izstrādātas laikā no 1840. – 1900. gadam³²⁹. Sākotnēji estētiskā ķirurģija veidojas normalitātes diskursa ietvarā, proti, tās mērķis apgaismības laikmetā ir atgriezt cilvēka ‘laimīgumu’, ļaujot tam iekļauties sabiedrības ‘dabiskā’ jeb ‘normālā’ izskata standartos³³⁰. Tātad arī estētiskās ķirurģijas attīstība ir ciešā saistībā ar individuālās laimes vērtībnozīmes palielināšanos un dabiskā kontrolēšanas jeb normalizēšanas procesiem. 20. gadsimtā šim uzstādījumam pievienojas arī ķermeņa uzlabošanas, izskaistināšanas un individuālās ‘pašrealizācijas’ tendence.

Medicīnas diskurss saistās arī ar pasivitātes lomas pieaugumu. Viena no acīmredzamākajām ķermeņa pasivizēšanas praksēm ir atsāpināšanas pielietošana un ķeizargriezienu lietošana dzemdībās. Pirmo reģistrēto izdevušos ķeizargriezienu Britu impērijā kaut kad laika posmā no 1815. gada līdz 1821. gadam veic Džeimsa Miranda

³²⁷ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery // *Aesthetic Surgery*, ed.by Angelika Taschen, Köln: Taschen, 2005, p.63.

³²⁸ Ibid – p.62.

³²⁹ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery. // *Aesthetic Surgery*. Ed.by Angelika Taschen, Köln: Taschen, 2005. – P.60.

³³⁰ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery // *Aesthetic Surgery*, ed.by Angelika Taschen, Köln: Taschen, 2005, p.62. – 67.

Stjuarte, kura, tai laikā pārgērbusies par vīrieti, strādā par ārstu britu armijai Dienvidāfrikā³³¹. Savukārt 1847. gadā Dr. Džeimss Jangs Simpsons atkāj hloroformu, ko medicīnā sāk pielietot sieviešu sāpju atvieglošanai. Šajā laikā šī prakse vēl tiek sociāli nosodīta no bibliskā viedokļa, tomēr to pielieto arī karalienes Viktorijas dzemdībās³³².

20. gadsimtā tika apsvērta pat iespēja pilnīgi pāriet uz ķeizargrieziena dzemdībām, jo tika uzskatīts, ka tas ir mazāk traumatisks arī bērnam, un mūsdienās šīs prakses plaši tiek piekoptas pēc sievietes izvēles, un pat ķeizargriezienu. Tiesa, ķeizargrieziens ir nopietna ķirurģiska iejaukšanās, ko sievietes bieži uzskata par vēlamāku nekā dabiskas dzemdības, un tāpēc ir gatavas maksāt papildus, lai izvēlētos plānveida ķeizargriezienu. Tādējādi atklājas ne tikai ķermeņa pasivizēšanas tendence, bet arī *ķermeniskā atsvešināšanās*, tiecība uzlabot un kontrolēt ‘dabisko’, kā arī individuālās labklājības vērtībnozīmība.

3.4 Reaktīvais nihilisms un ķermeņa sakrālā sekularitāte 19. – 20. gadsimtā

Iepriekš minētās 18.–19. gadsimta lielās pārmaiņas var aplūkot arī lielo reliģisko pārmaiņu rezultātā, proti, sekularizācijas kontekstā. Proti, zinātnes diskursa iestrādne notiek vienlaikus ar Baznīcas ietekmes mazināšanos, un tikai šo abu procesu rezultātā³³³ var izveidoties specifiski Rietumu sabiedrībai šobrīd raksturīgā situācija, kurā šķietami tik liela nozīme tiek piešķirta ir individuālajam cilvēkam, privātajai sfērai un personīgajai laimei. Ķermeņa sfēras kontekstā tas nozīmē arī ķermenisku pašīstenošanos, un vienlaikus tik maza nozīme ir sadzīvošanai ar pasauli un dabu, un ķermeņa sfērā valda instrumentalizācija un objektivizācija, kas vienlaikus biovaras

³³¹ ASV Nacionālā medicīnas bibliotēka, ieraksts par ķeizargrieziena vēsturi // <http://www.nlm.nih.gov/exhibition/cesarean/part2.html> (Skatīts Rīgā, 14.08.2014.)

³³² Poovey M. „Scenes of an Indelicate Character”: The Medical Treatment of Victorian Women. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, ed.by., Laqueur Th.W., Gallagher, Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987. P. 137–168.

³³³ Noteiktā skatījumā to var uzskatīt par vienotu procesu, t.i., sekularizēšanos, taču tas nozīmētu pieņemt, ka sekularizēšanās obligāti paredz zinātnes diskursa iestrādni)

kontekstā patiesībā paredz arī indivīda nozīmes izzušanu. Ētikas kontekstā var teikt, ka 18. – 19. gs. ir laiks, kad subjekts savu nozīmi iepretim objektam ir tik ļoti pārspīlējis, ka pats, zinātnes diskursa ietvarā kļuvis par objektu, ir zaudējis arī savu vērtību. Proti, instrumentalizējot pasauli, cilvēks ir pamanījies instrumentalizēt arī sevi pašu, objektu pasaulē atklājot arī sevi kā objektu.

Taču, lai šo 19. gadsimtā izveidojušos situāciju skaidrāk izprastu jāpievēršas nihilisma konceptiem Nīčes filosofijas ietvarā, ņemot vērā, ka viņš, konstatējot ‘Dieva nāvi’, ļoti precīzi diagnosticējis savu laikmetu. Savā ziņā visas Rietumu sabiedrības diagnozi satur Nīčes vārdi „Dievs ir miris!”. Lai to izprastu, būtisks ir Nīčes pilnais formulējums: „Dievs ir miris. Dievs paliek miris. Un mēs esam viņu nogalinājuši!”³³⁴ Runa ir par Dievu, ko nogalināt ir cilvēka spēkos – nevis metafizisku spēku vai pārcilvēcisku būtni, bet savā ziņā sociālu fenomenu. „Dievs”, kas kādreiz ir pastāvējis, pēc Nīčes domām, ir miris 19. gadsimtā, un viņa laikā dzīvojošā sabiedrība to ir nogalinājusi. Šī pasludinājuma interpretācija jau ir vispārēji pazīstama – *Dieva nāve* izpaužas kā metafiziskā dzīves attaisnojuma zaudējums, ko Rietumu sabiedrība joprojām sāpīgi pārdzīvo. Zūdot stabilam dzīves jēgas pamatojumam, sabrūk arī vērtību sistēma un iestājas vispārējs ētiskais apjukums un vērtību pluralitāte, ko mēdz dēvēt arī par pagrimumu.

Vēsture viņa teikto, šķiet, apstiprina – 19. gadsimts tiešām saistāms ar laiku, kad Baznīcas ietekme mazinās³³⁵, un veidojas industriālā sabiedrība, kurā lielāku vērtību gūst zinātne un tās sasniegumi. Nīče gan vārdā „Dievs” ietilpina plašāku nozīmju spektru, neidentificējot Dieva nāvi ar Baznīcas institūcijas ietekmes mazināšanos, taču Dievs kā sociāls konstrukts tomēr ģenealogiski ir būtiski saistīts arī ar Baznīcu, lai arī nav idents ar to, tāpēc tikai saprotami, ka metaforizētā Dieva nāve atspoguļojas arī Baznīcas valdīšanas norietā.

Tomēr būtiska nav tik daudz reālās Baznīcas loma, cik cilvēka uzticēšanās autoritātei, tradīcijām un ‘pagātnei’. Šo uzticēšanos tikai 18. – 19. gadsimtu mijā

³³⁴ „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!” (Fröhliche Wissenschaft, Aph.125 – *Der tolle Mensch*)

³³⁵ Lai arī var teikt, ka tas ir tikai viens no posmiem, kurā Baznīcas ietekme mazinās, jo varētu teikt, ka būtiski tās ietekmi mazina arī Universitāšu veidošanās vēlīnajos viduslaikos un Renesanses kustības.

palēnām nomaina uzticēšanās nākotnes izredzēm, eksperimentālām jaunām atziņām u. c., pašu cilvēku veiktam nākotnes nodrošinājumam.

Tātad Nīčes teiktā kontekstā iespējams runāt par Dieva nāves *simptomātiku*, proti, noteiktiem aspektiem, kas 19.-21. gadsimtu nozīmīgi atšķir no iepriekšējās Rietumu sabiedrības vēstures un ir klātesoši tai procesā, ko Nīče lakoniski nosauc par Dieva nāvi. Lai izprastu šo aspektu vienojošo īpašību, būtiskas ir filosofa Žila Delēza pārdomas grāmatā „Nīče un filosofija”. Viņa darbā Nīče parādās nevis kā nihilists (kā par viņu bieži ir pierasts domāt), bet gan sabiedriskā nihilisma diagnosticētājs un šai darbā viņš definē trīs nihilisma paveidus, kas parādās Nīčes darbos un ir pamatā dažādiem domāšanas tipiem – *negatīvais nihilisms, reaktīvais nihilisms un pasīvais nihilisms*³³⁶. Īsi tos iezīmē Delēza vārdi: „*Izsakot to šādiem vārdiem stāsts vienlga vedina pie tā paša secinājuma: negatīvo nihilismu aizstāj reaktīvais nihilisms, reaktīvais nihilisms noved pie pasīvā nihilisma. No Dieva līdz Dieva slepkavam, no Dieva slepkavas līdz pēdējam cilvēkam*”³³⁷

Negatīvo nihilismu pārstāv kristietiskais pasaules skatījums, tas ir viss tas, ko Nīče kritizē kristietībā – dzīvības un miesas noliegums, mūžīgā „Nē” teikšana dzīvei. Šis posms raksturo stāvokli pirms Dieva nāves. Institucionāli šo nihilismu iemieso Baznīca, ar tās svinīgumu, nopietnību un cilvēcīgā noliegumu³³⁸.

Pasīvais nihilisms savukārt vispārīgā sociālā nozīmē vēl nav pienācis – to raksturo *budistiskais* dzīves noliegums, „izdzišana”, aiziešana no pasaulīgā, bez cerības uz viņsauli, Nīčes „pēdējais cilvēks”. *Pasīvais nihilisms*, šķiet, nemaz nav institucionalizējams, proti, tam nav iespējama organizēta sabiedriska pārstāvniecība, jo tas ir nesatverams, jo tiklīdz kāds „pēdējais cilvēks” ir radies, šī rašanās ir viņa iznīcība un izdzišana, un to nevar atkārtot vai pakļaut pārbaudei.

³³⁶ **Deleuze G.** *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983.

³³⁷ „*Told in this way the story still leads to the same conclusion: negative nihilism is replaced by reactive nihilism, reactive nihilism ends in passive nihilism. From God to God's murderer, from God's murderer to the last man.*” (Tulkojums mans) Turpat, P.151

³³⁸ Varētu domāt, ka sociāli to iemieso tradicionālisms un konservatīvisms, taču ar šo pieņēmumu jāuzmanās, jo nebūt ne viss, kas ietilpst tradicionālismā uzreiz ir *negatīvais nihilisms* – arī Senās Grieķijas dzīvesveidu nosaka tradīcijas, taču tā noteikti nav nē-teikšana dzīvei, kas ir šī tradicionālisma pamatā.

No šiem tipiemi Rietumu sabiedrībai arī šobrīd raksturīgāks *reaktīvais nihilisms* – koncepts, kas vistiešāk izsaka formulas „Dievs ir miris!” būtību. Tas ir stāvoklis, kurā Dievs ir nogalināts un cilvēki, kuri viņu ir nogalinājuši un atteikušies no Tēva debesīs, meklē jaunu Tēvu uz zemes³³⁹. Zudušais ir jāaizstāj. Delēzs raksta: „*Reaktīvā dzīve ilgi tiecas radīt pati savas vērtības, reaktīvais cilvēks ieņem Dieva vietu: adaptācija, evolūcija, progress, laime visiem un sabiedrības labā; Dievcilvēks, morālais cilvēks, patiesais cilvēks un sociālais cilvēks. Tās ir jaunās vērtības, kas tiek rekomendētas augstāku vērtību vietā, tie ir jaunie tēli, kas tiek piedāvāti Dieva vietā.*”³⁴⁰ Turpmāk šajā nodaļā tiks aplūkots tas, kā *reaktīvo nihilismu* sabiedrībā reprezentē zinātnes diskurss, eksperimentāls jaunrades un transformāciju neprāts, kas steidz par svarīgu pasludinātā Nekuriene³⁴¹.

Par *reaktīvo nihilismu* liecina arī raksturīgi mēģinājumi atgriezties pie miesiskās vai “garīgās” patības izkopšanas, kas saistāma ar tādu idejisko strāvojumu izplatīšanos kā “joga”, “ajūrvēda”, “budisms”, jau minētie Vācijā populārie Hildegardes fon Bingenas “padomi labai dzīvei” un citas par dzīvesmākslu uzskatītu teoriju un praksi rietumniecisko versiju kombinācijas, tostarp arī ļoti populārās pašpalīdzības rokasgrāmatas.

³³⁹ To var skaidrot arī caur Lakānu, kā viena simboliskā lauka (Superego) konstrukta aizvietošanu ar citu.

³⁴⁰ „The reactive life strives for a long time to secrete its own values, the reactive man takes the place of God: adaptation, evolution, progress, happiness for all and the good of the community; the God-man, the moral man, the truthful man and the social man. These are the new values that are recommended in place of higher values, these are the new characters proposed in place of God.” (Tulkojums mans), **Deleuze G. Nietzsche and Philosophy**. Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983., P.151.

³⁴¹ Šis apzīmējums droši vien robežojas ar lirisko un patētisko un tāpēc var šķist neadekvāts, taču tā uzdevums ir iezīmēt *reaktīvā* cilvēka mērķa iluzoritāti – proti, par patiesiem pasludināto apakšuzdevumu (tādu kā Delēza nosauktā „laime visiem”, „evolūcija” un progress”, kā arī citu, piemēram, „vienlīdzība”, „integrācija”, „harmonija”) patiesais stimul/dzinējspēks ir nesasniedzamā *apsolītā* zemes virsū, citiem vārdiem sakot – Nekuriene. Tāpat kā *negatīvā nihilisma* gadījumā, mērķa iluzoritāte (iekļūšana debesu valstībā pēc nāves), protams, nenozīmē, ka sasniedzamie apakšuzdevumi vienmēr būs negatīvi vērtējami – šeit drīzāk dzīvesmākslas aspektā kā vēlama tiek akcentēta cilvēka individuālā izaugsme, spēja apzināties savu priekšstatu iluzorumu, savu ceļu pienākumu pamatā esošo *reaktīvo nihilismu* un caur šo apzināšanos uzdrošināties pārvērtēt iepriekš par dzīvesvedumam neatsavināmām uzskatītus uzdevumus, pienākumus un vērtības, nonākot pie individuālas ētiskās prakses, kas nebūtu valdošo diskursu priekšnoteikta.

Pēdējās šie strāvojumi atzīmēti tāpēc, ka lielākoties Rietumu sabiedrībā tie izplatās visai transformētā, mūsdienu dzīvesveidam un kultūrai piemērotā veidā. Visas šīs prakses vairāk norāda nevis uz atgriešanos agrākos diskursa slāņos, bet gan uz mēģinājumiem atcelt vai aizstāt iepriekšējā nodaļā aprakstīto ‘Dieva nāvi’ un tās izraisīto zaudējuma izjūtu, vēršties pret *reaktīvo nihilismu*, (pārsvarā ar *pasīvā* vai *negatīvā* nihilisma palīdzību), kas bieži ir vien paties *reaktīvā nihilisma* īstenojuma paraugs.

Nav gan skaidri izšķirams, kuros gadījumos šie strāvojumi varbūt liecina arī par mēģinājumiem praktizēt dzīvesmākslu un rast veidu, kā ļaut savai ‘miesiskajai patībai’ dzīvot mūsdienu apstākļos un kad tie tomēr drīzāk liecina par mehānisku darbību izpildīšanu, sava veida sevis ‘mierināšanu’, it kā cenšoties sevi tehniski uzlabot (sk. nodaļu “4.1 Ķermenizācijas diskurss”).

Tā kā mūsdienās zinātnes diskursa ietvaros aizvien lielāka patības sfēra tiek attiecināta uz objektivizējamo cilvēciskās realitātes daļu, tad arī šo prakšu piekopšana bieži notiek šī diskursa ietvaros, priekšstatot kādu praksi vai domāšanas veidu kā ‘instrumentu’ un ‘brīnumlīdzekli’, ar kura palīdzību tehniski optimizēt savas patības iekļaušanos un izpausmi pasaulē³⁴². Taču ir vērojams, ka šie strāvojumi veidojas kā “kaut kas jauns”, proti, tie nav neapzinātu diskursa slāņu īstenojums, bet gan jauna veida pieeja, kas mēģina apvienot mūsdienu zinātnes diskursā ietvertu ķermeņa izpratni ar kāda veida garīgiem vingrinājumiem.

Modernais cilvēks it kā meklē Dievu zemes virsū, tā pretendējot kļūt par Radītāju. Mūsdienās to redzam liberālo vērtību iestrādnēs un citās sabiedriski ētiskās norisēs, kuru mēraukla ir cilvēks – tiek propagandēta vienlīdzība, bet tā vairs nav vienlīdzība Dieva priekšā, bet gan vienlīdzība starp cilvēkiem. Tas rada grūtības, jo Dieva priekšā visatšķirīgākais top pielīdzināts savā niecīgumā attiecībā pret Tēvu, bet starp cilvēkiem visatšķirīgākajam vienlīdzībā nav vietas, tāpēc tam jātiek „pielīdzinātam”. Tātad vairs nav runa par vienlīdzību kā savu ikdienas rūpju niecības apzināšanos, bet pilnīgi cita veida vienlīdzību. Proti, ‘vienlīdzīgais’ šo statusu saskata kā savas cilvēcīgās varenības apliecinājumu – tā jau atkal apliecinās *reaktīvā nihilisma*

³⁴² Šķiet, nošķirumu starp individuālētisku dzīvesmākslu (miesiskās patības kontekstā) un miesiskās patības tehnoloģiju rietumniecisku simulakru var palīdzēt rast izvērtējums, ciktāl kāda prakse ir vai nav *pasīvi nihilistiska* – par to nodaļā par Ērihu Frommu, sk. apakšnodaļu 4.7.1.

princips – cilvēks sevi ir pacēlis pār Dievu, piešķirot cilvēka būšanai iepriekš nebijušu nozīmību, t. i., cilvēks ir kļuvis par Cilvēku.

Tomēr tas nav Cilvēks, kuru meklē Nīče vai Zaratustra. Tas joprojām ir verdziskais cilvēks – proti, cilvēks, kas pārstāv verga morāli un caur Dieva nogalināšanu realizē savu *resentimentu*³⁴³. Tāpēc īpaši svarīgi ir atzīmēt, ka šis Cilvēks vēl nav aizmirsis tam iepriekš *apsolīto zemi* – paradīzi un gandrīz izmisīgi cenšas to integrēt sekulārā pasaulē. Dievs ir miris, nevis pārvarēts vai atcelts – tāvad viņa valstība ir iekarojama.

Arī citiem *apsolījumiem* ir jāpiepilda viņa alkas – tostarp, viņš joprojām vēlas mūžīgu dzīvi, absolūtu svētlaimi un pilnīgu apmierinājumu. Tieši šis *reaktīvā nihilisma* aspekts – nespēja atteikties no iepriekš izvirzītajiem ideāliem cilvēkam patiesībā liedz būt savu vērtību radītājam, viņu pārvēršot par pseidoradītāju. Un tāpēc *reaktīvā nihilisma* pasaule ir *greizo spoguļu karaļvalsts* – mūžīgu dzīvi viņšaulē aizstāj ticība zinātnes progresam, kas darītu iespējamu *ilgāku* vai ideāli pat mūžīgu dzīvi uz zemes, grēki Dieva priekšā pārtapuši noziegumos pret cilvēci, dvēseles tīrību aizstājusi ķermeņa tīrība (higiēnas diskurss), askēzi, kuras mērķis bija aizliegt sev „cilvēcīgo”, aizstājis „veselīgs dzīvesveids”, kuras mērķis ir vairot un nostiprināt cilvēcīgo.

Reaktīvā nihilisma kontekstā veidojošos ķermeņa izpratni citastarp raksturo *sakrālās sekularitātes* jēdziens, kura nosaukumā ietverta norāde, ka reliģiskās alkas cilvēks zinātnes diskursa ietvarā ir attiecinājis uz zemes dzīvi, un agrākās dvēseles izkopšanas (kas varēja ietvert arī ķermeņa prakses) vietā izvēlējis ‘ķermeņa izkopšanu’ (kas citastarp ietver arī speciāli pielāgotas garīgās prakses).

Atšķirība tāvad ir drīzāk nodomā, mērķī un diskursīvajā pamatā, nevis pašā procesā un iesaistītajās darbībās, jo ķermeņa ‘uzlabošana’ mūsdienās var būt saistīta arī ar garīgās harmonijas gūšanu (iespējams, balansējot uz pasīvā nihilisma robežas, par ko plašāk nodaļā 4.4.1), taču kopējais mērķis ir pārcēlies ‘no debesīm uz zemi’ un ētiskā kontekstā – no eksistenciālās vai transcendentālās ētikas cēlajiem mērķiem uz utilitārismu. Tāvad ir runa arī par ētisku atšķirību, proti, par *sakrāli sekulārās* attieksmes saistību ar sevis objektīvu vai mehānisku pārvarēšanu, ar mērķi sasniegt apmierinošu

³⁴³ Par šo jēdzienu tāpat kā par „verga morāli” skat. Nīčes „Zur Genealogie der Moral”, kas tulkots arī latviski Nīče F.V. *Par morāles ciltsrakstiem*, Rīga: AGB, 2005, 272.lpp.

rezultātu priekš sevis kā subjekta pretstatā sevis subjektīvai pārvarēšanai, ar mērķi sasniegt kādu ārpus sevis esošu mērķi vai ētisku uzstādījumu³⁴⁴.

Ideja par *sakrālo sekularitāti* balstās novērojumā par šķietamu pretrunīgumu – hedonisku ārējo brīvību un puritānismu, kas iezīmē ķermeņa inscenējumu mūsdienās. No vienas puses, var teikt, ka dzīvojam baudas atbrīvotības un neskaitāmo iespēju laikmetā, kad šķiet, ka esam *brīvi no* tik daudz kā, ka atliktu vēl atbrīvoties pašiem no sevis, lai aizmirstu, ka kādreiz tiešām ir pastāvējis kaut kas tāds kā nepieciešamība. Taču, no otras puses, šis ir laikmets, kurā higiēnas prasības, veselīga dzīvesveida veicināšana un likumi attiecībā uz sava ķermeņa piesārņošanu (piemēram, smēķēšanas ierobežošanas noteikumi), šķiet, ir stingrāki nekā jebkad iepriekš Rietumu sabiedrībā. Turklāt cilvēki ir spējīgi uz patiesi puritānisku sevis mērdēšanu kāda šķietami „augstāka” mērķa – ilgākas dzīves, veselīgāka un skaistāka ķermeņa vārdā. Tāpēc intriģējošs ir jautājums – kā šīs pretējās tendences kopīgi veido it kā nepretrunīgu pasaules ainu?³⁴⁵

Uzmanību piesaista noteikts aspekts, kas nodrošina hedonisku ārējo brīvību un puritānisma nepretrunīgumu un šīs tendences sasaista. Un tā ir šī novērotā *puritānisma* sekularitāte. Galu galā šīs puritāniskās attieksmes mērķis taču būtībā ir baudpilna ilgdzīvošana – ilgāka un kvalitatīvāka dzīves izbaudīšana – paradīze zemes virsū – tāpat šis puritānisms ir saistāms ar „ķermenisko”, ar principiālu paradoksu – garīgu attieksmi pret ķermeniskā inscenējumu, attieksmi pret mirstīgo kā potenciāli mūžīgu. Šāds skaidrojums parāda kā hedonisms un puritānisms tik saskanīgi sadzīvo. Hedoniskais ir tas, kas nodrošina ķermeniskā milzīgo vērtību, (turklāt būtiski, ka runa ir par ķermeniskā, nevis miesiskā vērtīgumu), hedoniskā gloriificēšana ir tā, kas ķermeniskajai būšanai, tās kvalitātes celšanai un pastāvēšanas paildzināšanai piešķir gandrīz sakrālu vērtību, savukārt puritāniskais ir šī hedonisma sludināto vērtību uzturēšanas un nodrošināšanas ceļš – tā ir reliģiska prakse, kuras pamatā ir *sakrāls sekulārisms*.

³⁴⁴ Ētiskā kontekstā te ir jautājums par to, kā negatīvo nihilismu pārvarēt, neieslīgstot ne reaktīvajā, ne pasīvajā nihilismā, par ko noteikti vēl būtu jārunā plašāk.

³⁴⁵ Varētu palikt pie skaidrojuma, ka šīs kultūras tendences ir radījušas un turpina radīt viena otru, turklāt pamatā tās ir amerikāņu, tāpat – globalizācijas kultūras būtiskākās sastāvdaļas, taču tik vispārīgs aplūkojums tikai apliecinātu feļetonisko patiesību – „kas der visam, neder nekam” (pieredzējis ironiķis gan sapratīs, ka arī uz šo pašu izteikumu var attiecināt tajā ietverto domu).

Ar *sakrālās sekularitātes* jēdzienu tiek mēģināts saistīt *reaktīvā nihilisma* konceptu (kas skaidro ķermeņa inscenējumā sastopamo šķietamo puritānismu) un ķermeņa inscenējumu mūsdienās, caur šo jēdzienu atklājot veidus, kādos ķermeņa inscenējumā izpaužas *reaktīvā* cilvēka meklējumi pēc „zaudētās paradīzes”. *Sakrālā sekularitāte* attiecas uz ķermeņa inscenējuma jomu, ņemot vērā ķermeņa izpratnes vēsturiskās transformācijas, kuru ietvarā 19.gadsimts iezīmē laiku, kad fizioloģijas un zinātnes diskurss uzsver ķermeņa vērtību iepretim dvēseles jēdzienam, kas (sevišķi kopš viduslaikiem) bija dominējošais. Proti, šajā jēdzienā tiek mēģināts ietvert reliģiozu attieksmi pret pasaulīgo, tam piešķirot svētumu vai grēcīgumu ārpus reliģijas robežām, to kultivējot kā pielūgsmes vai atpestīšanas objektu, tai pašā laikā atzīstot tā sekularitāti.

Tātad nav runa par ķermeņa kā kāda dabas objekta faktisku atrašanos vai neatrašanos „pasaulīgā” sfērā, kā arī nav būtiski vai patiesi objektīvi atzīstam kādu iespējamu „pārpasaulīgā” un „pasaulīgā” nošķirumu – ķermenis diskursīvi parādās kā pasaulīgais iepretim dvēselei viduslaikos³⁴⁶, bet 19.gadsimtā ķermenis, nepametot pasaulīgā jomu, iegūst *idealitāti*, kļūst par *idealizējamo* ķermeni un attiecīgi ķermeņa inscenējums pārņem prakses un attieksmes, kas iepriekš veltītas dvēselei. Tātad būtiski ir atzīmēt, ka ķermeņa inscenējums mūsdienās ieguvīš *sakrālu* nozīmi un attieksmi. Turklāt šī *sakrālā attieksme* tiek jau pamatā virzīta attiecībā pret *sekulāro*, nevis kaut ko, kam būtu piedēvējama (kaut vai iluzora) *sakralitāte*. Tātad nevar teikt, ka diskurss būtu apvērsts – ķermenis gan netiek dievišķots, bet stājas dvēseles vietā kā reliģisko prakšu priekšmets, (piemēram, instruments, caur ko sasniegt atpestīšanu, t. i., laimi, ilgāku mūžu, veselību u. c. „neapstrīdamās” vērtības).

Mūsdienās ķermeņa inscenējums sasniedz jaunus apvāršņus – galvenokārt tāpēc, ka šobrīd transformējama ir ne tikai ķermeņa izpratne, bet arī pats ķermenis, turklāt tā transformācijas iespējas tikai pieaug. Zinātne ir pārņemta ar centieniem pagarināt cilvēka dzīvi, atjaunot „bojātas” ķermeņa daļas un izveidot mākslīgus aizvietotājus orgāniem vai locekļiem, kas zaudēti dzīves laikā.

³⁴⁶Sk.: **Le Goff, Truong N.** *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007. – S.225. Par ķermeņa praksēm, kas veltītas dvēseles atpestīšanai un šķīstīšanai skat. **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – p.504.

Šis zinātnes virzības pašā pamatā ir uzskats, ka [cilvēka] dzīvība pati par sevi ir vērtība, taču vairs ne Dieva radīta brīnuma izpratnē, bet kā veiksmīga nejaušība, ko tikai cilvēka saprāts spēs izmantot pēc iespējas funkcionālāk un lietderīgāk. Tātad par neatsveramu vērtību ir kļuvusi arī dzīves paildzināšana un veselības uzturēšana – ir neapšaubāmi, ka šādam priekšstatam bija iespēja izaugt tieši kristietības augsnē (pretstatā, piemēram, hinduisma reinkarnācijas teorijai, kas dzīvību padara absolūtu, līdz ar to noniecinot konkrētas dzīvības formas momentānās eksistences vērtību), taču tas vienlaikus ir pretrunā ar tradicionālo kristietību (t. i. *negatīvo nihilismu*), kura 1) paredz potenciāli labāku dzīvi pēc nāves un 2) pieprasa uzticību Dieva lēmumiem un varai, pakļaušanos Viņa gribai.

Rakstā „Publiski redzamais ķermenis”³⁴⁷ šveiciešu filosofs un vēsturnieks Filips Zarazins norāda, ka laikā kopš Dekarta centrālu lomu ķermeņa izpratnē spēlē mašīnas metafora³⁴⁸. Tā vai citādi cilvēks modernajā pasaulē ķermeni sāk izprast kā izpētāmu aparātu. Nevar noliegt, ka šī metafora ir nozīmīga, jo, kā norāda Lakāns (uz kuru Zarazins šai rakstā vairākkārt atsaucas), tā vairāk pasaka par pašu subjektu, kā būtnei, ko strukturē simboliskais, nekā par tā organismu³⁴⁹.

Šis Lakāna atzinums atklāj dubultnozīmi, kas piemīt šai metaforai – proti, tā atklāj būtisku modernās ķermeņa izpratnes aspektu, priekšstatu par cilvēku kā sarežģītu aparātu, ko iespējams izpētīt, un 21. gadsimta ‘hakeru’ laikmetā, varbūt arī ‘atkost’³⁵⁰, darot iespējamās iepriekš neaptveramas manipulācijas. Tā ir ‘mašīna’, ko iespējams radījis Dievs, bet tā tomēr ir tikai ‘mašīna’, tātad tās pamatā ir kāda tehnoloģija, un jebkura tehnoloģija cilvēkam šķiet pieejama un apgūstama, ja vien tiek pieliktas

³⁴⁷ Sarasin Ph., „Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”// *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob Tanner, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. – S.419. – 452.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Lacan J., Freud, Hegel und die Maschine. // *Das Seminar, Buch II*, hrsg. von Jacques-Alain Miller, Weinheim, Berlin, 1991., S.97 u.t.

³⁵⁰ Šī piezīme attiecināta uz cilvēka daļēji veiksmīgajiem mēģinājumiem ‘uzlauzt’ cilvēka DNS. Viens no pēdējiem atklājumiem ir Itālijas Tehnoloģijas institūta Dženovā (Italian Institute of Technology in Genoa) veikts foto uzņēmums, kurā pirmo reizi izdevies nofotografēt DNS dubulto spirāli. (Skat., piemēram, http://www.huffingtonpost.com/2012/12/02/dna-photo-double-helix_n_2219803.html)

nepieciešamās pūles. Šajā aspektā atspoguļojas iepriekš aprakstītie *reaktīvā* cilvēka centieni kļūt par Radītāju, veikt visu iespējamo, lai uzlauztu ‘paradīzes vārtu atslēgu’.

Tāpat mašīnas metafora iezīmē arī virsstruktūru, tas ir to, ka cilvēks bieži rīkojas un domā ‘kā mašīna’, subjektu (vai es-apziņu) pārvalda diskurss, lai pietuvotos ‘sev’, viņam ir nepieciešams ieraudzīt sevi kā „kaut ko”, šajā gadījumā kā ‘mašīnu’; subjekts, kura domāšanu ierobežo simboliskā struktūra, kas veido tā domāšanas bāzi³⁵¹, tātad jau viņa uzdotais jautājums (kas aizvien biežāk tiek atkārtots modernajā pasaulē) – kas ir tas, no kā mēs esam veidoti, kā esam uzbūvēti? – ir tendenciozs un paredz atbildes, kas iekļauj ‘ķermeņa-mašīnas’ konceptu.

Mašīnas metafora aptver plašu diskursīvo lauku, un citastarp tā attiecināma arī uz ķermeņa inscenējumu mūsdienās, tomēr būtiskākā atziņa ‘ķermeņa-mašīnas’ metaforas kontekstā atklājas Zarazina raksta noslēgumā, sadaļā „Pašpilnveidošanās mašīna” (*Die Selbstvervollkommnungsmaschine*)³⁵², kur atklājas, ka 19.gadsimta fizioloģijas diskurss ‘ķermeņa-mašīnas’ metaforu paceļ jaunā dimensijā, inscenējot ķermeni kā optimizējamu, uzlabojamu, lietderīgumā attīstāmu ‘mašīnu’. Tātad cilvēks ir pats sevi padarījis par optimizācijas objektu, tā kļūstot par „pašpilnveidošanās mašīnu”³⁵³. Fiziologus neinteresē alkoholiķu, deģenerātu vai proletāriešu ķermeņa izpēte – viņus interesē profesionālie sportisti, riteņbraucēji, klavierspēles virtuozī, kuru ķermenis tiek pētīts kā paraugs viņu pašu buržuāziskajam, pilsētnieciskajam ķermenim³⁵⁴.

Šai ziņā fizioloģijas laikmets iezīmē jaunu „*Körper haben*” izpratnes dimensiju – tas ir laikmets, kad iespējama tīri praktiska nesakritība, pārrāvums starp ķermeni, „kas pieder”, un „to, kas pats ir”. Ķermenis, kas „pieder”, ir pieejams tikai caur inscenējumu,

³⁵¹ Sarasin Ph., „Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”// *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20.Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob Tanner, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. – S.421.

³⁵² Sarasin Ph., „Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”// *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20.Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob Tanner, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. – S.447. – 452.

³⁵³ Turpat – S.448.

³⁵⁴ Turpat – S.446

un fizioloģijas diskurss projicē attēlu, kas atspoguļo ķermeņi tādu, kāds „tas varētu būt” – *idealizēto ķermeņi*.

Laiku pirms 19. gadsimta vidus iezīmē *imitatio christi* princips – Kristus tēls reprezentē atšķirību starp mirstīgo miesu un ‘dievišķo ķermeņi’, un šo laiku iezīmē tiekšanās pēc svētuma un transcendences³⁵⁵. Savukārt 19. gadsimta otrā pusē, laiks „pēc Dieva nāves” šo *imitatio* pārnes ķermeņa dimensijā – publiski redzamais ķermenis ir ‘lietderīguma speciālistu’ (*Efficiency* – speciālistu)³⁵⁶ – skrējēju, riteņbraucēju, virtuozu *idealizētais* ķermenis, kura tēlā iemiesoti veselīguma, spēju, dzīvības nosacījumi un iespējas³⁵⁷.

Tādējādi atklājas fizioloģijas diskursa radītā ķermeņa izpratnes paradokss – no vienas puses, 19. gadsimts iezīmē cilvēka pūles³⁵⁸ attiecībā uz *idealizēto* ķermeņi kā centienus pēc būšanas ‘vienībā ar sevi’, pēc dubultošanās („es” pretstatā „mans ķermenis”) atcelšanas³⁵⁹, taču, no otras puses, tā ir neizcīnāma cīņa, tātad mūžīgs šīs dubultošanās apliecinājums³⁶⁰. Tātad iepriekšējā dubultošanās, ko paredzēja nošķirums ‘mirstīgā miesa’/ ‘dievišķais ķermenis’ nav atcelts, ir notikusi tikai pārvirze no Krustā sistā publiski redzamā ķermeņa, kas iemieso svētumu un ciešanu pārvarēšanu, uz ‘lietderīguma speciālistu’ ķermeņa paraugu, kas iemieso veselīgumu un arī ciešanu pārvarēšanu jeb piepūli. Tā arī ir šī būtiskā pārvirze, kas atklāj fizioloģijas diskursa sakrītību ar *reaktīvā nihilisma* konceptu un ļauj domāt jēdzienu *sakrālā sekularitāte*.

³⁵⁵ Turpat – S.450. F.Zarazins arī norāda uz ķermeņa praksēm, kas tiek veiktas mirstīgās miesas nomērdēšanas nolūkā, tādām kā paškastrācija. Par to plašāk var lasīt: **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – P.504.

³⁵⁶ Turpat – S.448.

³⁵⁷ Turpat – S.449.

³⁵⁸ Zarazins norāda, kā šīs pūles izpaužas, piemēram, kā ikdienas treniņi, riteņbraukšana, hanteļu cilāšana u. tml., savukārt par novēršanos no šīm pūlēm jāmaksā ar sliktu sirdsapziņu un iespējami apdraudētu veselību. Turpat – S.451. – 452.

³⁵⁹ Turpat – S.451.

³⁶⁰ Jāpiebilst, ka dubultošanās, par ko šeit ir runa, ir nevis (vai vismaz ne tikai) iekšēja attiecība (es-apziņa/ķermenis), bet drīzāk ārējs pārrāvums (paša ķermenis/*idealizētais* ķermenis)³⁶⁰.

Saistībā ar *sakrālās sekularitātes principu*, kas saistīts ar ķermeniskajām praksēm, kuras veidojušās un formējušās 19. gadsimta diskursu ietvarā³⁶¹, var runāt par optimizējošām un veselību uzturošām, profilaktiskām praksēm, kas saistītas ar 1) vitalitātes un skaistuma uzturēšanu, atjaunošanu vai uzlabošanu, 2) ķermeņa izturīguma un veikspējas palielināšanu (un šo spēju pārbaudīšanu un izrādīšanu) un 3) nodarbēm, kas veltītas ķermeņa tīrības, higiēnas diskursa ievērošanai (turklāt šai grupā pieskatāmi arī tie uztura jautājumi, kas saistīti ar ētikas, nevis dietoloģijas problēmām).

Turpmāk īsi tiks iezīmēta katra no tām, kontekstā ar zinātnes un higiēnas diskursa attīstību 20. gadsimtā.:

1) *Sakrālā sekularitāte vitalitātes un skaistuma uzturēšanā, atjaunošanā vai uzlabošanā*

Šī ir visplašākā grupa, kurā ietilpst tādas ķermeņa prakses kā veselīga uztura lietošana (dietoloģija), plastiskā un estētiskā ķirurģija, arī zinātnes centieni pārvarēt ķermeņa sabrukumu un neierobežoti paildzināt dzīvi – pretnovecošanās tehnikas, orgānu transplantācija, arī daļa profilaktiskās medicīnas, ciktāl tā kļuvusi gluži vai par obligātu dzīves sastāvdaļu. Šī grupa iekļauj arī par patoloģiskām uzskatītas prakses, tādas kā, piemēram, anoreksija un bulīmija.³⁶²

Kā minēts iepriekš, ideoloģiski estētiskās ķirurģijas attīstību ietekmē apgaismības idejas – centrāls estētisko ķirurģiju formējošs aspekts ir autonomijas princips, kā arī mērķis kļūt laimīgam, pārveidojot sevi. Šie aspekti atklāj tās iekļaušanos iepriekš aprakstītajā *reaktīvā nihilisma* konceptā – tās mērķis ir laime, iekļaušanās sabiedrībā³⁶³. Iepriekš jau tika atpazītas kā *reaktīvo nihilismu* raksturojošas cilvēka tiecības, meklējot ‘zudušo paradīzi’. Tāpat estētiskajai ķirurģijai neatraujams ir *optimizācijas* aspekts – ja

³⁶¹ Protams, ne visas šīs prakses (un arī ne lielākā daļa no tām) veidojas tieši 19. gadsimtā; runa ir par to, kā šīs prakses formē 19. gadsimtā izveidojušies un nostiprinājušies diskursi un to turpinājums mūsdienās.

³⁶² Jāpiebilst, ka visas šīs prakses pelnījušas plašāku izklāstu (un tām jau katrai atsevišķi, protams, ir veltīti bieži sējumi), un šeit ierobežots tiktāl, lai pēc iespējas skaidrāk atklātu minētu ķermeņa prakšu *reliģiozitāti*, jeb *sakrālo sekularitātes principu*.

³⁶³ Te nozīmīgs jau iepriekš minētais, ka sākotnēji estētiskā ķirurģija ir ‘normalitātes’ atgūšanas vai iegūšanas veids, proti, centieni ‘iekļauties pūlī’, ko izvēlas, piemēram, ebreji vai šķietamie vai reāli sifilisa upuri, veicot deguna korekcijas operācijas. Sk.: **Gilman S.L.** *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*. New Jersey: Princeton University Press, 1999. – P.120. – 156.

ķermeni var uzlabot, kāpēc gan to nedarīt? Estētiskā ķirurģija gan vēl nav izplatījies tiktāl, lai varētu apgalvot, ka tās neveikšana tiks uzskatīta par ‘grēku’, taču šai robežai jau ir pietuvojušās mazāk invazīvas ķermeņa tehnikas, piemēram, kā veselīgs uzturs, diētas un pretnovecošanās tehnikas. Turklāt dažos estētiskās ķirurģijas gadījumos ir jau novērojama tendence, ka sabiedrība nosodoši vēršas pret to, ja, piemēram, kādi vecāki izvēlas savam bērnam neveikt ‘atļukušu’ ausu pielabošanas operāciju. ASV līdzīgi sāk raudzīties arī uz deguna samazināšanas un iztaisnošanas operācijām. Trāpīgs piemērs tam, cik ātri izplatās priekšstati par to, ka optimizēt savu ķermeni ir ‘nepieciešami’, ir zobu taisnošanas prakse, kas no izvēles ātrā laikā ir kļuvusi par nepieciešamību.

Arī par patoloģiskām uzskatītas tendences, piemēram, anoreksija savu diskursīvo sākotni rod 19. gadsimtā, kad paša veikta badošanās iegūst fizisku zīmju un simptomu aprises, pretstatā viduslaikiem, kur gavēnis ir garīgs, nevis patoloģisks process³⁶⁴. Anoreksija spilgti iezīmē *sakrālo sekularitāti* ar ko cilvēks attiecas pret sevi, savu ķermeni mūsdienās, jo veidojusies uz reliģiskas prakses bāzes, un zaudējot savu reliģisko pamatojumu kļuvusi par praksi, kuras mērķis ir gan *idealizētā ķermeņa* sasniegšana, gan arī vienkārši badošanās *per se*.

21. gadsimtā šīs 19. gadsimtā aizsākušās tendences, šķiet, tikai pastiprinās. Mūsdienu *reaktīvā* sabiedrība jau nonākusi tiktāl, ka rūpes par sava ķermeņa *fitnesīgumu* uzskata gluži vai par svētu pienākumu, un tos, kas šīm rūpēm nepievēršas – par grēciniekiem. Šai reliģijai ir arī savi priesteri – dietologi, skaistumkopšanas speciālisti, estētiskās ķirurģijas ārsti, pretnovecošanās ārsti, personīgie treneri u.c. Cilvēki nogalināja Dievu, bet nepārstāja ticēt paradīzei, bet tagad ir spiesti būties no veselīga dzīvesveida sludinātājiem un nožēlot grēkus³⁶⁵, kas aptraipījuši viņu ķermeņa *fitnesīgumu* un apdraud viņu ķermeņa saglabāšanās iespējas, kā arī turēt tīru (higiēnas procedūras) un skaistu savu ķermeni. Izklaides industrija vēlreiz apstiprina šo parādību – televīzijā ir ne tikai deju šovi „Dejo nost” cilvēkiem ar lieko svaru un estētiskās ķirurģijas realitātes šovi, kuros jaunkundzes cenšas kļūt par ideālajām līgavām, par labu uzvedību nopelnot to vai citu procedūru, bet arī šovs, kura nosaukums patiesi ir

³⁶⁴ Gilman S.L. *Diets and dieting. A Cultural Encyclopedia*. Routledge: New York, 2009. – P.7 – 11.

³⁶⁵ Grimms H.U. *Uzturā lietot nav ieteicams. Kā mūs indē rūpnieciski ražota „veselīgā” pārtika*. No vācu val. tulkojusi Anne Sauka, Rīga: Zvaigzne ABC, 2013. – lpp. 27. – 41.

„Veselības policija”³⁶⁶, un kura galvenā ideja ir pārmācīt cilvēkus, kā „pareizi” ēst un dzīvot un pēc tam negaidīti pārsteigt viņu dzīvesvietā, lai demonstratīvi pazemotu, ja šie noteikumi nav ievēroti.

3) Sakrālā sekularitāte ķermeņa izturīguma un veiktspējas palielināšanā (un šo spēju pārbaudīšanā un izrādīšanā)

Šajā ar *sakrālo sekularitāti* saistīto ķermeņa prakšu grupā ietilpst sporta spēles, sacensību sporta veidi un dažādas atjaunināšanās aktivitātes (*recreational activities*), piemēram, sērfošana, kaitings, arī sauļošanās jūras krastā. Sportošanas sākumi meklējami Senajā Grieķijā un Romā, taču viduslaikos sportošana piedzīvo pagrimumu un gandrīz pilnīgi izzūd³⁶⁷. 19. gadsimts iezīmē sporta atdzimšanas laiku un sporta spēļu norise vairākos aspektos atgādina reliģisku notikumu – līdzjutēju nodošanās savai komandai, viņu pārdzīvojumi, pašu sportistu nodošanās veicamajai darbībai, kuras nozīme ir pilnīgi abstrakta, nesaistīta ar reālajiem sociālajiem vai politiskajiem notikumiem, tie visi ir daļa no faktoriem, kas iezīmē sportošanu kā *sakrālu sekulāro* darbību.

Atjaunināšanās aktivitātes savukārt saistāmas ar to reliģiskā pārdzīvojuma daļu, kas agrāk bijis saistāms ar ‘dvēseles pacilātības’ izjūtu – to mūsdienās cilvēks izdzīvo, nodarbojoties ar dažādām ‘veselīgām’ baudas praksēm. Šajā sadaļā pieskaitāms arī *ciesmes* aspekts – 21. gadsimta salīdzinoši drošajā pasaulē cilvēki bieži vien izvēlas mākslīgi radīt sev ciešanas, kas pierādītu viņu fizisko izturību. Pie šādām praksēm pieskaitāmas ne tikai fiziskas nodarbības, bet arī, piemēram, tetovējumu un pīrsingu (ķermeņa caurduršanas) prakses, ciktāl to mērķis nav tīri estētisks. Šīs prakses arī

³⁶⁶ Turpat. – lpp. 27. – 41.

³⁶⁷ **Le Goff, Truong N.** *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007. – S.167 – 170.

robežojas ar citām dažādu kultūru reliģiskajām praksēm, tikai ir atsvabinātas no to reliģiskā mērķa³⁶⁸.

4) Sakrālā sekularitāte nodarbēs, kas veltītas ķermeņa tīrības, higiēnas diskursa ievērošanai (turklāt šai grupā pieskatāmi arī tie uztura jautājumi, kas saistīti ar ētikas, nevis dietoloģijas problēmām)³⁶⁹

Šī grupa iekļauj higiēniskās prakses, kuru mērķis ir ne tikai skaistuma vai veselības nodrošināšana, bet tīrība kā vērtība pati par sevi, un kuru pamatā ir higiēnas diskurss. Šajās praksēs ielaužas iepriekš kristietīgais priekšstats par ‘ķermeni kā templi’, kas sekularizējoties ieguvis jaunas aprises, aizvien vairāk zūdot ideoloģiskajam šī priekšstata pamatam, toties pieaugot praktiskajām izpausmēm – dažādiem ķermeņa ‘attīrīšanas’ un ‘kopšanas’ rituāliem, kas laika gaitā kļuvuši par obligātu ikdienas sastāvdaļu.

Tāpat *sakrālās sekularitātes* nodarbju sadaļā zināmā mērā varētu iekļaut arī uztura prakses, kas veiktas ar ētisku mērķi, proti, veģetārismu un vegānismu, ciktāl tos praktizē ētiska mērķa vārdā, jo arī šīs prakses savā ziņā reprezentē mūsdienu cilvēka nevēlēšanos, lai tā ķermenis saskartos ar jebko ‘netīru’. Vairākās reliģijās ir stingri noteikumi attiecībā uz to, kurus uztura produktus drīkst vai nedrīkst izmantot, attiecībā pret to vai tie nav ‘netīri’ vai arī potenciāli apēdamais dzīvnieks nav ‘svēts’. Attiecīgi veģetārisms un vegānisms ir prakses, kas sekulārā sabiedrībā imitē šos reliģiskos rituālus, taču teoloģiskas argumentācijas vietā nāk ētiska argumentācija.

Visbeidzot jāpiebilst, ka šajā nodaļā izklāstītais *sakrālās sekularitātes* princips ir tikai viens no veidiem, kā izteikt *reaktīvā nihilisma* pasaules ainu, jo, kā jau iepriekš minēts, ķermeņa izpratnes transformācija nav saistīta tikai ar reliģijas lomas mazināšanos. Tomēr var uzskatīt, ka *sakrālā sekularitāte* ir neizbēgams zinātnes

³⁶⁸ Tas gan neizlīdz terapeitiskā vai psihoanalītiskā mērķa pastāvēšanu. Skat., piemēram, stāstu par „Meksikāņu Vampīrsievieti”, kura savus pīrsingus veic kā sava jauniegūtā spēka apliecinājumu, pēc tam, kad pārdzīvojusi sava bijušā vīra ilgstoši veiktas fizisku vardarbību. Viņas stāsts pieejams National Geographic raidījumā „Taboo”, sērijā „*Extreme Bodies*”.

³⁶⁹ Šis iedalījums noteikti varētu būt arī izvērstāks, bet jāpiebilst, ka tas veidots, domājot tieši par tām ķermeņa praksēm, kuras mūsdienās kādā mērā raksturo *sakrālās sekularitātes* princips – turklāt princips nav uzskatāms par universālu mūsdienu ķermeņa inscenējuma raksturjēdzienu, tātad ne visas ķermeņa prakses saistāmas ar šim jēdzienam piesaistīto *religiozo* attieksmi pret ķermeni.

diskursa iestrādes rezultāts, jo, pieaugot kādas jomas nozīmei, pieaug arī tās ideoloģiskā pienesuma vērtība, kā tas ir noticis arī šajā gadījumā, kur zinātnes lomai palielinoties notiek duālisma apvēršanās. Līdz ar to reliģijas vietā stājas zinātne, un ķermenis iegūst noteicošu lomu cilvēka pašstenošanās un pašpilnveides procesā.

4. MIESISKĀS PATĪBAS EKSISTENCIĀLIE UN ĒTISKIE ASPEKTI MŪSDIENĀS

Iepriekšējā šī darba daļā tika iezīmēti ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskie aspekti vēsturiskā griezumā, tostarp konstatējot, ka 19. gadsimta diskursu transformācijas vispārīgāk iezīmē arī šī laikmeta *reaktīvais nihilisms*, kas veidojies zinātnes diskursa iestrādes un Baznīcas ietekmes mazināšanās rezultātā. Procesi, kas saistāmi ar *sakrālās sekularitātes* principu un *reaktīvo nihilismu* raisa dažādas sociālas un ētiskas konsekvences, bet būtiskākie ētiskie jautājumi, kas saistāmi ar *reaktīvā nihilisma* izplatību sabiedrībā, ir saistīti ar jēdzieniem “brīvība” un “atbildība”.

20. gadsimta beigās un 21. gadsimts ir laiks, kurā lielākoties turpinās iepriekš aplūkoti, jau 18.–19. gadsimtā iestrādājušies diskursi, taču (daļēji arī pateicoties globalizācijas procesiem) šajā laikā notiek arī eklektiska kultūru sajaukšanās, kas, no vienas puses, vēl jo lielākā mērā ļauj izplatīties valdošajam zinātnes diskursam (vēl joprojām un aizvien pieaugošākā mērā viena no nozīmīgākajām vērtībām ir racionalitāte), bet, no otras puses, – veicina arī alternatīvu skatījumu veidošanos un dažādu kulturālu strāvojumu noslāņošanos.

Jāpiebilst, ka Rietumu sabiedrība šajā laikā pilnībā vēl nav zaudējusi arī ietekmi, ko tās veidošanās procesā atstāj antīkā laikmeta, viduslaiku un jauno laiku sākuma priekšstati par ķermeni un ar to saistītajām sfērām. Proti, cilvēki joprojām mēdz rīkoties atbilstīgi viduslaiku vai antīko laiku ķermeņa diskursiem.

Šo parādību var vērot gan ķermeņa prakšu kontekstā (piemēram, cilvēki mēdz censties apturēt žagas, aizturot elpu, sekot ieteikumiem, kas balstīti, piemēram, Hildegardes fon Bingenas dzīvesmākslā³⁷⁰, un skaidrot raksturu temperamentus ar ‘sulu teorijā’ balstīto priekšstatu par holēriķiem, sangviniķiem, flegmatiķiem un melanholiķiem), arī bezapzinātos ideoloģiskos un asociatīvos veidos spriežot par pasaules parādībām, gan arī balstoties iepriekšējo diskursu piedāvātajās domformās – tā saucamajos ‘stereotipiskajos’ priekšstatos.

³⁷⁰ Sk., piemēram, **Heidböhmer E.** *Gesunde Haut: Nach Hildegard von Bingen*, München: Nymphenburger, 2013, S.120.

Tas izpaužas, piemēram, (neapzināti) dalot sievietes “mātēs un maukās”, nosodot pārlieku dzimumaktivitāti kā spermas ‘izšķērdēšanu’ vai izturoties pret ķermeni kā pret ‘grēka avotu’. Tātad šķiet, ka runa drīzāk ir nevis par vispārēju diskursa pārveidi, bet par diskursu uzslāņošanu, līdz ar to vēsturiski tuvākie diskursa slāņi sabiedrībā izpaužas vairāk, bet senākie nemanāmāk turpina piedalīties miesiskās pieredzes un ķermeņa inscenējuma veidošanā, un šķiet, ka šādu diskursu uzslāņošanu var attiecināt arī uz citiem laikmetiem – piemēram, viduslaikiem, kur joprojām darbojas arī antīkā laikmeta priekšstati u.tml.

Versiju apstiprina arī Tomasa Lakvēra novērojumi attiecībā uz priekšstatiem par masturbācijas praksi mūsdienās – joprojām līdzās sadzīvo gan antīkajam laikam raksturīgais atturīgais morālais nosodījums attiecībā uz šo praksi (lakoniski to varētu izteikt formulā “kas par daudz, tas par skādi”), gan pilnīgs šīs prakses noliegums, uzskatot to par smagu grēku vai neirozes izpausmi, gan arī 20. gadsimta seksuālās revolūcijas ietekmē veidojies priekšstats par masturbācijas lielo nozīmi seksuālās veselības uzturēšanā³⁷¹. Līdzīgs viedokļu sajaukums pastāv arī jautājumā par skaistumkopšanas procedūrām, sevišķi attiecībā uz estētisko ķirurģiju.

20. un 21. gadsimtā turpina attīstīties un nostiprināties personīgās brīvības, līdztiesības, cilvēka autonomitātes, individualitātes un pašpietiekamības idejas, joprojām prevalējošs ir racionalitātes diskurss un aizvien pieaugošais privātās sfēras vērtībnozīmīgums. Šo vērtību, kā arī *reaktīvā nihilisma*, zinātnes un higiēnas diskursu kontekstā pieaug arī ķermeņa pasivitāte, un *sakrāli sekulāra* attieksme, apejoties ar ķermeni.

Tomēr papildus jau no 18.–19. gadsimta mantotajam diskursu savijumam jāņem vērā, ka 20.–21. gadsimtā šīs iestrādes būtiski papildina mūsdienu tehnoloģiskās iespējas. Būtiski, ka izgudrotā tehnika aizvien sliecas attīstīties ‘pasivizēšanās’ jeb ķermeniska (cilvēciska) laiskuma īstenošanas virzienā. Vispirms ikvakara stāstu lasīšanu vai svinību instrumentu spēli aizstāj radio un plašu atskaņotājs, vēlāk jau parādās televizors, un visbeidzot – dators ar interneta pieslēgumu. Arī transporta

³⁷¹ Sk. **Laqueur Th.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, P.501.

līdzekļu vadībā jāpieliek aizvien mazāk pūļu – ritenim vēl jāmin pedāļi, savukārt uz modernā *Segway* braucamrīka nepieciešams tikai uzkāpt³⁷².

Īpaši atzīmējamu ‘izaugsmi’ pasivizēšanās un individuācijas procesā (kas saistās arī ar ķermenisku *atsvešinājumu*), protams, var piedēvēt virtuālās vides izveidei, sevišķi kontekstā ar sociālo portālu rašanos. Šķiet, attiecību virtuālā transformācija ir gandrīz vai ‘pašsaprotama’ – jau kopš 18. gadsimta aizvien ir sašaurinājusies publiskā vide, un mūsdienās publiskā telpa paliek gandrīz neizmantota, toties privātā telpa paplašinās interneta vidē, kur privātais brīvi pārtop par publisko, un otrādi.

Piemēram, sociālajā vietnē *Facebook* ikvienam ir brīvi iespējams saviem ‘draugiem’ (kuri bieži ir nepazīstami vai mazpazīstami cilvēki) brīvi, bet tomēr privāti ‘dalīties’ ar publisku informāciju (piemēram, internetā publicētiem rakstiem, anekdotēm vai pētījumiem), līdzās publicējot arī savu privāto informāciju, fotogrāfiju, video, bloga ierakstu vai īsu ziņojumu. Turklāt, kopš televizors ir kļuvis interaktīvs (proti, pārtapis datorā), lai kontaktētos ar virtuālo sabiedrību, nav nepieciešams iziet no mājām vai pat izkāpt no iemīļotā dīvāna – turpat tiek veidotas attiecības, izjūk un aizsākas draudzības (mainot attiecību statusu).

Līdzīga transformācija pasivitātes virzienā norit arī seksualitātes jomā. Jo vairāk ķermeņi ir *atsvešināti* un anonīmi, jo pasīvāki tie kļūst. Tiek izgudroti aizvien jauni cilvēka piepūli aizstājoši seksuālie ‘rīki’, kam jāpasteidzina un jāatvieglo it kā par ‘dabisko’ uzskatītais baudas gūšanas process gan kvalitatīvā, gan kvantitatīvā ziņā.

Turklāt zinātnes sasniegumi mūsdienās ļauj arī ietekmēt, mainīt, labot un saglabāt to, kas agrāk būtu lemts tūlītējai iznīcībai, un tāpēc tās sasniegumi zināmās jomās ir izskauduši agrāko paļaušanos liktenis, Dieva, karmas vai kāda cita nezināma spēka determinētam lietu stāvoklim, un tāpēc par galveno mērķi dzīvē var tikt izvirzīta individuāla labuma gūšana.

³⁷² Lūk, ko par šo braucamrīku saka kādā pašmāju interneta portālā: “Kas ir Segway? Divriteņu braucamrīks tiem, kam pašiem slinkums iet ar kājām. Uzkāpjam virsū, sagāžamies uz priekšu un braucam. Bet izrādās ar to nav gana, jo, redz braucot ir jāstāv kājās. [...] Tāpēc tika izgudrots SegSeat - Segway sēdekļis. Uzkāpjam, apsēžamies, sagāžamies uz priekšu un braucam. Lūk, tas jau ir īstā amerikāņu stilā!” // No portāla www.kakao.lv // <http://www.kakao.lv/index.php?zoomzina=1652>, (Skatīts Rīgā, 10.09.2014).

Citastarp, pēdējais cilvēkam neaizsniedzamais spēks vēl nesenā pagātnē bija gēni, kas it kā ‘atcēla’ cilvēka personīgo atbildību, taču jaunākās zinātnes atziņās ir jau nonākts pie uzskata, ka arī gēnus ir iespējams mainīt – pareizs dzīvesveids var aizkavēt vai novērst ģenētiski pārmantojamu slimību iestāšanos, savukārt smagus gēnu defektus jau tagad daļēji iespējams izskaust, veicot ģenētiskās analīzes auglim un neļaujot slimiem zīdaiņiem nākt pasaulē.³⁷³

Līdz ar to cilvēks savā ziņā ir atbrīvots – tam ir piešķirta agrāk nebijusi brīvība noteikt un regulēt savu izskatu, dzīves ilgumu un pat dzimumu, un nevar noliegt, ka daudzās dzīves jomās cilvēkam dzīve ir kļuvusi ne tikai patīkamāka, kvalitatīvāka, un vieglāka, bet varbūt pat saprotamāka – pasaules netaisnība it kā atkāpjas tālāk pieredzes horizontā, un dzīve kļūst paredzamāka; ķermenis beidzot pakļaujas es-apziņai, tāpat kā daba padodas parazitiskās cilvēka sugas priekšā.

Taču vienlaikus viņam uzlikta nekad agrāk nepieredzēta atbildība – izdarīt visas šīs izvēles, pieņemt lēmumus nav viegli, turklāt jāņem vērā, ka ne visās jomās piešķirtā brīvība ir īstena, lielā mērā tā ir tikai iluzora – pasaulei mēs, cilvēki, vēl joprojām iespējams esam tikai ieilgusi sēnīšu infekcija.

Tā tad cilvēku, ko atbrīvojuši 19.–21. gadsimta zinātnes izgudrojumi, tagad iegrožo atbildība, ar ko tas ir noslogots sava mirstīguma priekšā. Taču *reaktīvais* cilvēks nav Cilvēks, ko sagaida Nīče, un šo atbildības un lēmumu pieņemšanas nastu viņš izjūt kā slogu un nespēj nest viens. Tāpēc sabiedrība rada sev jaunas autoritātes, kurām nodoties un kuras uzklaut ar gandrīz reliģisku bijību.

‘Ekspertu’ ir vesela plejāde – estētiskie ķirurgi, pretnovecošanās ārsti, skaistumkopšanas speciālisti, dietologi, personīgie treneri u. c. Zinātne ne tikai piešķir cilvēcei *brīvību* no iepriekš neuzveicamām kaitēm un *brīvību izvēlēties* sev vēlamu izskatu un dzīvesveidu, tā arī rada pārliecību par ‘eksperta zināšanām’ – Dieva vai likteņa sniegtās drošības izjūtas vietā ir jānāk kādai citai drošības izjūtu radošai instancei. Tāpat zinātne, stājoties reliģijas vietā, neatbrīvo cilvēku no *vainas* izjūtas. Grēks, kas vairs nav grēks Dieva priekšā, bet cilvēces potenciāla un progresa priekšā,

³⁷³ Sk., piemēram, **Grimms H.U.** *Uzturā lietot nav ieteicams. Kā mūs indē rūpnieciski ražota „veselīgā” pārtika.* No vācu val. tulkojusi Anne Sauka, Rīga: Zvaigzne ABC, 2013. – lpp. 27. – 41., par gēniem 167. – 186.

joprojām ir grēks. Pievēršanos ķermeņa *sakrālajiem* aspektiem mūsdienās vispirms mudina jautājums: kāpēc ilga dzīve šodien ir kļuvusi par pašvērtību? Taču mūsdienu veselīguma kulta reliģiskā iedaba uz šo jautājumu atbild. Ja nemirstība rodama zemes virsū, tad necīnīties pret dabu un ļaut nomirt tam, kam jānomirst, ir grēcīgi, tas pat ir pret dabiski.

Reaktīvā cilvēka atbrīvošanās tātad nav neproblemātiska – tā rada virkni sarežģītumu, pārsvarā saistībā ar atbildību, kas indivīdam gan it kā ir jāuzņemas, lai arī patiesībā viņš tai nav gatavs³⁷⁴. Minētie sarežģījumi izpaužas dažādos līmeņos. Tās, piemēram, ir ētiskas grūtības lemt par nedzimuša bērnu likteni, balstoties ģenētisko analīžu rezultātos, medicīniski sarežģījumi vai slimības, kas tieši radušās no iedomātas spējas kontrolēt savu ķermeni – tādas kā anoreksija un bulīmija, un pat estētiski izaicinājumi – ko uzskatīt par skaistu laikmetā, kad realizējams ir agrāk neiedomājams?³⁷⁵

Laika gaitā tas var izraisīt arī praktiskas grūtības – kā nodrošināt resursus visiem. Tālākā nākotnē var iedomāties, ka tas varētu novest līdz visbūtiskākā – dzīvības jautājuma risināšanas nepieciešamībai – cik ilgs mūžs galu galā ir pietiekams, un kad un vai cilvēkam jāļauj vai jāliek nomirt?³⁷⁶

Šie un citi sarežģījumi, kas veidojas jaunajās *patības* un pasaules attiecībās, prasa atbildēt uz pašu būtiskāko jautājumu – kā dzīvot jaunajā pasaulē, kur jājūt atbildība par lietām, kas nav vai nekad iepriekš visā cilvēces vēsturē nav bijušas cilvēka pārziņā? Kā vispār meklēt ētisko risinājumu situācijā, kas ir ne tikai jauna, bet arī ļoti strauji turpina

³⁷⁴ Groteska, bet domāšanu rosinoša ilustrācija/variācija par tēmu, kas varētu notikt, ja un kad cilvēkam būtu dota gandrīz pilnīga brīvība, un tātad pilna atbildība par sava ķermeņa izskatu un veselības stāvokli redzama filmā „*Repo! The Genetic Opera*” (2008, režisors Darens Linns Bosmans).

³⁷⁵ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery. // *Aesthetic Surgery*. Ed.by Angelica Taschen, Köln: Taschen, 2005. – P.60 – 111.

³⁷⁶ Pazīstams motīvs no distopiju fantāzijām. Par šo tēmu skat., idejiski interesanto filmu par distopiju – „*In Time*” (2011, režisors Endrjū Nikols). Arī Deivida Mičela grāmata un filma ar tādu pašu nosaukumu „*Cloud Atlas*” (2012, režisori Toms Tikvers, Endijs un Lana Vačovski) aplūko šo problēmu līdzīgā aspektā – ko darīt ar kloniem, kad tie „izlietoti”. Tiek piedāvāta versija, ka kloni varētu tikt baroti ar izlietotiem kloniem. Abās filmās uzsvars, protams, tiek likts uz aktuālo jautājumu par to, cik neētiska ir pati situācija, kurā kādam ir jālemj par dzīvību un nāvi, kad nāve vairs nav dabas likums, bet izvēle.

mainīties? Un visbeidzot – varbūt pasaulei, kurā ‘viss ir nopērkams’, nāksies atcerēties, ka visam – arī brīvībai – ‘ir sava cena’?

Iepriekšējās darbā analizēta ‘miesas’ jēdziena implicētā pasaules ain un cilvēka situatīvā un ontoloģiskā dispozīcija tajā, kā arī veikta šīs situatīvās dispozīcijas analīze ķermeņa vēstures eksistenciāli hermeneitisko aspektu ietvarā. Šajā darba daļā pamatoju ‘miesiskās patības ētikas’ nepieciešamību, pieeju un ētisko problēmloku mūsdienu zinātnes diskursa, ķermeņa izpratnes, kā arī miesas ētisko aspektu kontekstā. Visbeidzot, daļas noslēgumā aplūkoju arī iespējamās ētiskās stratēģijas individuālētiskā ietvarā, proti, parādu, kā miesiskās patības ētikas uzstādījums var attiekties uz indivīda izvēlēm, realizējot personīgu ētisko pozīciju mūsdienu dzīvīspasaulē.

Bet kāpēc tieši ‘miesiskās patības ētika’? Uz šo jautājumu, šķiet, atbild Gernots Bēme, sniedzot raksturojumu mūsdienu pieprasījumam pēc ‘profesionāliem ētiķiem’, kas risinātu ģenētiķiem un citiem zinātniekiem aktuālās ētiskās problēmas. Viņš norāda, ka ētiski un morāles jautājumi miesiskās patības kontekstā mūsdienās parādās tāpēc, ka mūsdienu zinātnes sasniegumu rezultātā kļūst aizvien iespējamāk pārbīdīt robežu, kas agrāk iezīmējusi ‘dabisko’, ar ko cilvēkbūšanā ir jāsamierinās. Pastāv draudi, ka šāds ‘dabiskais’ var turpmāk vairs nepastāvēt³⁷⁷. Līdz ar to rodas nopietna ētiska un morāla norūpētība par to, kur jānosprauž robeža dabas pārvarēšanā.

Par to, ka mūsdienu zinātne darbojas kā morālu un ētisku problēmu producēšanas mašīnērija, liecina arī tas, ka ētiskās problēmas mūsdienu zinātnes ietvaros (manuprāt, ironiskā kārtā) lielākoties ir identas ar zinātnes sasniegto darba rezultātu, proti, tās ir šī darba rezultāts. Kā piemēru var minēt iespēju saglabāt cilvēku dzīvu veģetatīvā stāvoklī, bet līdz ar to uzreiz rodas ētiska norūpētība par to, cik ilgi šāda saglabāšana ir nepieciešama, vai to drīkst apturēt un vai to vispār drīkstētu ieviest, vai, piemēram, prenatalās diagnostikas iespējas, kas līdz ar to rada ētisku norūpētību par tiesībām veikt abortu atklātas gēnu patoloģijas gadījumā.

Tostarp jāpiebilst, ka *miesiskās patības ētika* balstās 1. un 2. disertācijas daļā aplūkotojā *miesiskās patības* ontoloģiskajā struktūrā, kas paredz miesai sākotnēji piemītošu ētiskumu gan tāpēc, ka miesiskā patība jau sākotnēji atrodas *starpbūšanā*

³⁷⁷ Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.216.

starp dabu un kultūru (un tātad ir vērsta ētiskas un kulturālas īstenošanās virzienā), gan arī tāpēc, ka dabas priekšnoteiktais cilvēka *nenoteiktā dzīvnieka* eksistencē parādās tā ētiskajā dimensijā. Proti, dabiskais cilvēka gadījumā ir sākotnēji *ētisks*, jo daba nosaka ētikas pamatnostādnes, kā, piemēram, ‘nenogalināt savējos’ u. tml., savukārt *starpbūšana* nosaka šo priekšspriedumu apzināšanu kultūras līmenī un to apzinātu īstenošanu, un tā daļa jau dabā iemītošo eksistences nosacījumu tiek pārnesti arī kultūras dimensijā.

Šajā daļā es analizēju arī metodoloģiskās grūtības, ar kurām jāaskaras, izraugoties ētisko pieeju, ar kuras palīdzību analizēt un izvērtēt dažādās mūsdienu dzīvespasaulē parādības. Kā mūsdienu dzīvespasauli raksturojošus jēdzienus esmu izraudzījusies ‘sarkrālās sekularitātes’ jēdzienu, ‘ķermenizācijas diskursa’ jēdzienu (kas šajā izklāstā iekļauj lielu daļu medicīniskā, higiēnas un seksualitātes diskursa transformāciju rezultātu) un ‘transhumānisma’ jēdzienu (ar ko apzīmēta tāds intelektuālais un morālais strāvojums, kas atbalsta mehāniskus cilvēces uzlabošanas centienus). Pievērsties transhumānisma jēdzienam ir nepieciešams tāpēc, lai būtu iespējams savstarpēji nošķirt tos ‘cilvēces uzlabojumus’ (*human enhancement*), kas ietilpst tās dabiskajā attīstības un transformāciju gaitā, no tām ‘cilvēces optimizācijas un perfekcizācijas’ daļām, kas liecina par cita veida un virzības procesiem, kuru mērķis un daļēji izpildītais uzdevums ir fundamentāli izmainīt ‘dabas’ noteiktās robežas, un līdz ar to arī ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ robežas, kā arī cilvēka patības robežas kopumā.

4.1 Ķermenizācijas diskurss

Jēdziens *ķermenizācija* ietver ar ķermeniskā sfēru saistīto diskursu kopumu, un tā izvirzīšanas mērķis ir radīt iespēju ar vienu jēdzienu apzīmēt visas tās ķermeņa prakšu, tehniku, vērtību un izpratnes tendences, ko 21. gadsimts mantojis no 18.–20. gadsimtā *iestrādājušos* zinātnes, medicīnas un higiēnas diskursu savijuma. Šis jēdziens tātad neiekļauj visas ar ķermeniskā sfēru saistītās diskursīvās prakses, tehnikas un attieksmes, bet gan tieši tās, kas veidojušās iepriekš minēto diskursu ietekmē, tomēr tajā ietvertās kultūras izpausmes uzskatāmas par Rietumu sabiedrībā prevalējošām diskursa formām.

Apzīmējums ‘ķermenizācija’ izvēlēts kā pretstats ‘miesiskajam’ un ‘miesiskajai būšanai’ (un ētiskā dimensijā, kontekstā ar ‘atgriešanos pie miesas’ arī kā zināmā mērā

pretējs apzīmējumam ‘miesiskā patība’), un valodiski tā uzdevums ir norādīt uz mūsdienu ķermeņa izpratnei raksturīgo ‘apvērsto duālismu’, kas izveidojies zinātnes diskursa ietvarā. Vienojošs apzīmējums ‘ķermenizācijas diskurss’ ar ķermeņa sfēru saistītajiem valdošo diskursu aspektiem ir nepieciešams ne tikai tāpēc, lai ieviestu terminoloģisku skaidrību, bet arī tāpēc, ka ķermeņa izpratne ir veidojusies sarežģītos diskursu attīstības un sasaistes procesos, kuri kopumā tomēr liecina par vienotu diskursu attīstības tendenci un savā ziņā arī iekšēju šīs attīstības loģiku. Proti, diskursi lielākoties veidojušies savstarpējā pārklājumā un to sasaistes bieži ir pārāk ciešas, lai skaidri nošķirtu katra atsevišķā ķermeņa izpratnes principa veidošanās gaitu tā, lai nerastos terminoloģisks sajukums. Šiem principiem nepieciešams vienots apzīmējums arī tāpēc, ka paši principi savstarpēji cieši saistīti un daļēji pārklājas.

Līdz ar to jēdziens *ķermenizācijas* diskurss atvieglo principu attīstības kopējās tendences atsegšanas darbu. Jāpiebilst, ka ‘ķermenizācijas’ diskurss saistīts tieši ar 19. gadsimtā iedibinājušos zinātnes diskursu, tāpēc tas neatsedz visu Rietumu sabiedrības ķermeņa izpratni, ciktāl tā saistīta arī ar iepriekšējo diskursu uzslāņojumu. Tātad tas vistiešāk saistīts ar racionālismu jeb ‘sokratisko’ principu, kas zinātnes diskursa ietvarā realizējies objektivizācijas un instrumentalizācijas paradigmā un ķermeņa sfērā izpaužas *ķermeņa atsvešinājuma* kontekstā. Proti, ‘ķermenizācijas diskurss’ ir saistīts ar izpratni par paša ķermeni kā ‘dabas lietu’, kam piemīt nozīme, kas ir atrauta no indivīda subjektīvās ‘miesiskās’ būšanas un kas līdz ar to realizējas *ķermeņa atsvešinājuma* praksēs, attieksmēs un vērtībās.

Ķermeņa atsvešinājuma prakses, ko konceptuāli ietver objektivizācija un instrumentalizācija jeb *ķermeņa atsvešinājums*, var konceptuāli izteikt caur vairākiem aspektiem, kas piedalās to īstenošanā un veidojušies zinātnes diskursa ietvarā. Tostarp *ķermenizācijas diskurss* ietver ķermeņa fragmentizēšanu, individuāciju, un pasivizāciju, optimizācijas un idealizēšanas ideālu, kā arī higienizēšanas prakses un (seksualitātes kontekstā) – ģenitalizējošo jeb seksualizējošo ķermeņa instrumentalizāciju.

Vairāki no šiem aspektiem – optimizācija, higienizēšana un idealizēšana – jau tika aplūkoti *sakrālās sekularitātes* kontekstā, kas norāda, ka to pamatā ir ne vien zinātnes diskursa iestrādne, bet arī citi sabiedrībā notiekoši procesi, kas šo iestrādni veicinājuši vai līdzdarbojušies tās veidošanā – šajā gadījumā tās ir sociāli reliģiskā

pasauls uztvērums izmaiņas³⁷⁸ (Jāpiebilst, ka šīs uztvērums izmaiņas varētu izšķirt vēl sīkāk, pievēršoties, piemēram, protestantisma iestrādes ietekmei uz ķermeņa izpratni mūsdienās).

Objektīvizētā ķermeņa izpratne sāk veidoties jau Senajā Grieķijā (kā tas atklājas nodaļā 2.1), racionalitātes diskursa veidošanās gaitā, par ko liecina arī Senajā Romā izplatītā ķirurģijas māksla, kurā lietotie instrumenti jau ir ļoti līdzīgi mūsdienās izmantotajiem ķirurģiskajiem rīkiem. Var teikt, ka medicīnā objektīvizācija simboliski aizsākas ar pirmajām Hērofila (*Ηρόφιλος*) veiktajām anatomiskajām sekcijām, taču, tā kā viduslaiku periodā secēšana uz laiku tiek aizliegta, *objektīvizācijas* process medicīnā it kā apstājas, un nav iespējams iestrādāties eksperimentālajai zinātnei tādā veidā, kā tā pastāv mūsdienās. Anatomiskais teātris it kā atgriežas pie objektīvā 'skatiena' reproducēšanas, ķermeņa fragmentizēšanas un objektīvizēšanas kontekstā, taču vēl neiesāk eksperimentālo zinātņu un līdz ar to aizkavē instrumentalizēšanas un optimizēšanas u. c. *ķermenizācijas* diskursu iezīmējošus procesus.

Apgaismības laikmetā rietumnieciskais objektīvizējošais 'skatiens' nostiprinās medicīnas un higiēnas diskursu attīstības rezultātā. Nozīmīgs atklājums medicīnā ir anestēzija, kas 20. gadsimtā aizvien ļauj plaši attīstīties ķirurģijas jomai, jo miesu ir iespējams uz laiku atmērdēt un izturēties pret dzīvību cilvēku līdzīgi tam, kā ārsts rīkojies iepriekš, secējot līķi³⁷⁹.

Tātad, no vienas puses, ķermeņa objektīvizācija ir cieši saistīta ar Rietumu sabiedrībai raksturīgo racionalitāti, un šajā ziņā jau antīko laiku ķermeņa diskurss uzskatāms par mūsdienu objektīvizācijas sastāvdaļu un sākotni, taču, no otras puses, – objektīvizācija tās pašreizējā formā ir iespējama tikai apgaismības laikmeta ideju un zinātnes attīstības kontekstā. Vēl plašākā mērogā *objektīvizācijas* iespējamību, protams, raksturo arī miesiskās patības ontoloģiskā struktūra, kur es-apziņa zināmā mērā vienmēr konstruē ķermeni kā sev piederošo un līdz ar to zināmā mērā (atkarībā no miesiskā jutoņas apspiešanas pakāpes konkrētā laikmetā vai kultūrā) objektīvizē to. Tomēr jāņem vērā tas, kā atklājās darba 2. daļā, ka konkrētais diskursu savijums

³⁷⁸ Par to nodaļā 3.4 "Ķermeņa sakrālā sekularitāte".

³⁷⁹ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery // *Aesthetic Surgery*, ed.by Angelika Taschen, Köln: Taschen, 2005, p.63.

visticamāk nav nepieciešama cilvēces attīstības gaita, tāpēc var tikai pieņemt, ka cilvēka ontoloģiskā struktūra jeb es-apziņas objektivizējošais 'skatiens' iespējo šādu diskursu savijumu, bet ne priekšnosaka to.

Objektivizācijas sociālā un ētiskā bīstamība, savienojumā ar normalizācijas diskursu, kas ierakstās objektivizācijas paradigmā, parādās, piemēram, kontekstā ar tādām sociāli problematiskām slimībām kā anoreksija un bulīmija, vai kādas ķermeņa daļas psiholoģiska disociācija (nespēja identificēties ar kādu savu ekstremitāti un pieņemt to kā savējo).

Objektivizācija mūsdienās plaši izplatījusies arī ārsta un pacienta attiecībās – pacients ieņem *objekta* lomu, bet ārsts ir objektivizējošā 'skatiens' pārstāvis. Šajās attiecībās pacienta loma ir samazināta, līdz ar to zināmā mērā atvieglojot ārsta darbu, kā arī samazinot paša pacienta atbildību par savu veselību. Jāpiebilst, ka īpaši šādas attiecības varēja izplatīties Padomju Savienības u. c., totalitāru struktūru ietvarā, kur 'ķermenis kā piederošais' ir ne tikai privātais, bet arī publiskais īpašums. 21. gadsimta sabiedrībā savukārt notiek centieni iesaistīt pacientu savas ārstēšanas procesā, proti, atjaunot subjekts-subjekts attiecības starp pacientu un ārstu, lai arī ne vienmēr tas izdodas.

Objektivizācijas problēmas pārsvarā saistās arī ar *ķermeņa atsvešinājumu*, proti, sava ķermeņa kā pasaules lietas, īpašuma un priekšmeta uztvērums, kas tiek īstenots ķermeņa praksēs (izturēšanās veidos), kas ķermeni apstiprina kā atsvešinātu vai *es-apziņu* kā 'atsvešināmu' no ķermeņa³⁸⁰. Līdzās medicīnas sfērai, arī citās sfērās *ķermeņa atsvešinājums* paredz personīgās atbildības nepieciešamības samazināšanos, indivīdam „piekāpjoties” objektīvā „eksperta” zināšanu priekšā. Sevišķi pamanāms *ķermeņa atsvešinājums* ir skaistumkopšanas sfērā, kur 'eksperta' kompetencē ir gan izskaistināt, gan arī normalizēt indivīda ķermeni. Turklāt mūsdienās parādās aizvien plašāks klāsts skaistumkopšanas procedūru piedāvājumu, kuri sludina iespēju indivīdam pašam aktīvi nepiedalīties skaistumkopšanas vai auguma fitnessizēšanas procesā, tā vietā pasīvi iegūstot vajadzīgo izskatu un formu. Tā, piemēram, modē ir

³⁸⁰ Pie tādām praksēm mūsdienās pieder, piemēram, arī pornoindustrija, kurā cilvēki 'pelna ar savu ķermeni'. Nevar noliegt, ka arī citos darbos cilvēks pelna ar savu ķermeni, proti, cilvēks pelna un tātad visa miesa pelna, taču pornoindustrijā bieži tiek runāts par to, ka ir iespējams pelnīt 'lietojot ķermeni', proti, 'pats' tiek uztverts kā atsvešināts no veida, kā 'ķermenis' pelna naudu.

elektrostimulācijas procedūras un dažādas ādas attīrīšanas procedūras, kas šķietami ļauj cilvēkam pašam nepiedalīties atjaunināšanas un normalizēšanas procesu stimulēšanā (vingrojot vai veselīgi ēdot), tā vietā apmeklējot speciālistu un iegūstot vajadzīgos rezultātus pasīvi.

Zināmā mērā *objektivizācija* pastāvējusi vienmēr, un tātad no tās nav iespējams pilnīgi izvairīties. Jāpiebilst, ka ķermeņa ‘optimizēšana’ plašāk tiek aplūkota nākamajā nodaļā kontekstā ar transhumānisma problemātiku.

Ķermeņa atsvešinājuma kontekstā kā nākamo nozīmīgāko jāmin ķermeņa *instrumentalizācijas* aspekts. Ķermeņa instrumentālācija ir miesas ekspluatācija, lai apmierinātu es-apziņas vajadzības un vēlmes. Savā ziņā ķermeņa instrumentālācija ietver sevī pretrunu, jo nozīmē *miesas* „paverdzināšanu” *es-apziņas* vajadzību izpildei, un tātad patiesībā paredz savas miesiskās patības paverdzināšanu, tās vajadzības pakārtojot *es-apziņas* vēlmēm. Konceptuāli *instrumentālācija* tās mūsdienu izpausmē ir veidojusies Jauno laiku zinātnes ‘cilvēkmašīnas’ metaforas kontekstā. Šis princips izpaužas kā cilvēka izturēšanās pret *miesu* kā pret savu, un tātad lietojamu un pārdodamu īpašumu. *Instrumentālācija* var izpausties ne tikai ķermeņa praksēs attiecībā pret savu *miesu*, bet cita *miesu*.

Piemēram, ķermeņa instrumentālācija vērojama arī darba devēju un darba ņēmēju attiecībās – mūsdienu cilvēki darba intervijā mēģina sevi pēc iespējas labāk „pārdot”. Saistībā ar to jāpiebilst, ka ķermeņa instrumentālācija, protams, veidojas arī kapitālisma ietvarā un tāpēc saistīta arī ar priekšstatu par to, ka savu laiku ir iespējams pārdot.

Arī instrumentālācija tādā vai citādā formā ir Rietumu sabiedrībai vienmēr klātiroša parādība. Piemēram, auglotājam ir bijušas tiesības parādu piedziņas vietā izgriezt parāda vērtībai atbilstošu gabalu miesas³⁸¹, tomēr miesas sodu gadījumā ir skaidrs, ka atbildību par savu rīcību cilvēkam jāuzņemas ‘pašam’, proti, miesiski ciešot. Mūsdienās savukārt miesas sodi un tātad *miesiska* norēķināšanās vairs nav tik aktuāla, taču to vietā stājas *atsvešinātā ķermeņa* instrumentālācija ‘laika nokalpošanas’ un

³⁸¹ Sk. Niče F.V. *Par morāles ciltsrakstiem*, Tulkojis Jānis Krūmiņš, Rīga: AGB, 2005, 272.lpp. Situācija izspēlēta V. Šekspīra lugā “Venēcijas tirgonis”, kur auglotājs Šeiloks kā samaksu pieprasa mārciņu ‘miesas’.

disciplīnas aspektā – ķermeņi var tikt izvietoti, pārvietoti un lietoti pēc vajadzības, un soda mērs var būt sava ķermeņa pielietošanas brīvības atņemšana.

Instrumentalizācijas sociālā un ētiskā bīstamība saistāma ar cilvēka atsvešināšanos no sevis. Šī atsvešināšanās paredz cilvēka cieņas vērtības samazināšanos un padara indivīdu vieglāk pakļaujamu biovaras tehnoloģijām. Tāpat *instrumentalizācija* arī pazemina dzīves kvalitātes līmeni – cilvēks it kā ‘atdod sevi’, lai varētu sevi uzturēt, un tāpēc atrodas nemitīgā, bezmērķīgā *instrumentalizējošā* skrējienā, kas raksturīgs mūsdienu kapitālisma sabiedrībai.

Instrumentalizācijas kontekstā der atcerēties Edmunda Huserla atziņu, ka *miesa* raksturojama „kā īpaša veida lieta”³⁸², nevis vienkārši jebkāda pasaules lieta. Gernots Bēme šīs atziņas kontekstā atzīmē, ka līdz ar to *miesa* domājama kā īpaša veida īpašums³⁸³, t. i., *miesa* ir cilvēka īpašumā ir kā iepriekšdotība, nevis kā kaut kas iegūts vai uzdāvināts, un nebūtu jābūt iespējai šo īpašumu pašam sev atņemt un pārdot jeb, citiem vārdiem sakot, mehāniski *atsvešināt*.

Objektivizācijas ietvarā *instrumentalizācija* izpaužas arī pēcnācēju radīšanas kontekstā – bērni nevis dzimst, bet tiek radīti, un medicīnas tehnoloģiju attīstības rezultātā gandrīz vai arī ražoti. Cilvēka *miesiskās patības* instrumentalizācija jo sevišķi parādās ASV adopcijas un reproduktīvās medicīnas jomas kontekstā, kur adopcija un olšūnu ziedošana iesaistīta kapitālisma diskursā, un uz tām attiecināta tā pati pirkšanas un pārdošanas darbība, kas attiecināta uz jebkuru citu materiālu labumu apmaiņas darījumu. Līdzīga ir ASV (un mazākā mērā arī Eiropas) attieksme arī pret medicīnu kopumā – proti, medicīniska palīdzība ietilpst apmaksājamo (un tārad – nopelnāmo) pakalpojumu sfērā.

Tāpat tā parādās arī pornogrāfijas un seksa industrijas darbībā, kur vistiešāk parādās princips par ‘ķermeņa’ pārdošanas iespējamību *es-apziņas* jeb “cilvēka” vajadzību apmierināšanai. Ikdienu dzīvē *instrumentalizācija* ir arī cieši saistīta ar

³⁸² *Ideen II* (Hua IV), S.158// **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Hrsg. von R.Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S.30.

³⁸³ „*Mein Leib ist nicht meiner weil ich ihn angeeignet habe, sondern weil ich mir selbst als Leib gegeben bin.*” *Das leibliche Fundament des Selbstseins.*// **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2008, S.160.

ķermeņa idealizāciju (kas aplūkota arī *sakrālās sekularitātes* kontekstā) un seksualizējošo (ģenitalizējošo) instrumentalizāciju, higienizēšanas praksēm, proti, ar ‘ķermeņa’ uzlabošanas tehnikām un priekšstatu par ‘ķermeni’ kā baudas rīku, kā arī *higienizācijas* praksēm un ķermeņa fragmentizāciju, kas izpaužas kā iekšējā jeb slimību lokalizēšanas un orgānu funkciju *instrumentalizācija*.

Idealizācija jau minēta *sakrālās sekularitātes* kontekstā un mūsdienās veidojusies zinātnes diskursa ietvarā, attīstoties tehniskajām iespējām *normalizēt*, jeb – modificēt ķermeni zinātniski ‘ideālā’ vai ‘normālā’ ietvaros. *Idealizācija* ietver arī *higiēniskās* prakses un reprezentē ‘normālā’ definēšanu ārpus īstenā.

Šādas normalitātes ētiskā bīstamība saistāma ar lielākās cilvēku daļas *miesisko* (psiholoģisko un fizioloģisko) apdraudējumu, jo tie neatbilst pasludinātajām ‘normām’. Piemēram, ļoti daudzi bērni ASV tiek diagnosticēti ar UDHS sindromu un medicinizēti, lai arī augstais šī sindroma ‘sirdzēju’ skaits varētu liecināt arī par to, ka iedomātā psihes standartu ‘norma’ ir neadekvāta reālajai situācijai. Nākotnes perspektīvā ir iespējams, ka ikvienam tiek atklāta kāda psihiskā ‘nepilnība’, ko ir iespējams ‘korigēt’ ar medikamentu palīdzību.

Līdzīgi jau iepriekšējā izklāstā tika minētas arī ķermeņa daļu izskata ‘normalizēšana’. Piemēram, skaistumkopšanas vai drīzāk ‘skaistumskulptēšanas’ jomā *idealizācija* parādās plastisko operāciju praksēs, jo šo operāciju mērķis ir mākslīgi radīt *normālas* krūtis, vēderus, dibenus, peņus, sejas u.c., taču šis ‘normālais’ nesakrīt ar dabiski ‘izplatītāko’ vai vismaz ‘izplatītu’ vidējo šo ķermeņa daļu apmēru vai izskatu.

Tehniskajām iespējām paplašinoties un *normalitātes* sociālajai prasībai pieaugot (un šo pieaugumu citastarp veicina arī ‘normalitātes’ standartu sasniegušie, reprezentējot noteiktās normas kā iespējamās), jau pavisam drīz varbūt gandrīz katrs cilvēks izjūtīs vajadzību ar plastiskas operācijas tikai tāpēc, lai atbilstu *normai*³⁸⁴, līdz ar to vairojot *ķermeņa atsvešinājumu*, konstituējot ķermeni kā *es-apziņas* vēlmju reprezentāciju.

³⁸⁴ Par *normalitātes* nozīmi plastisko operāciju attīstībā sk.: **Gilman S.L.** *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, P.396.

Proti, *ķermenis* vairs nav ekvivalents 'es', bet gan 'mana vizītkarte' vai (virtuālā slenga kontekstā) – 'avatara'. Instrumentalizācijas un individuācijas kontekstā ķermenis ir 'personiskais profils', ko jāizveido atbilstoši savai 'iekšējai būtībai'. Līdz ar to virtuālās pasaules anonimitāte pārceļas arī reālajā pasaulē. Neviens nav tas, par ko uzdodas esam. Visi ir 'cits', kaut kādas ideoloģijas vai idejas reprezentācija – *miesiskā patība* pārvēršas simulakrā, un anonīmais ķermenis par tā nēsātāju nepasaka neko vairāk, kā tas vēlas atklāt.

Jāpiebilst, ka *idealizācija* darbojas ne tikai ķermeņa 'normalizācijas', bet arī tā 'uzlabošanas' kontekstā – piemēram, studenti pirms eksāmeņiem vai referātu rakstīšanas laikā mēdz lietot koncentrēšanās spēju uzlabojošus medikamentus, par kuru lietošanas ētiskajiem aspektiem tiek spriests līdzīgi kā par steroīdiem sportā. Tāpat kultūristi lieto medikamentus, un jau minētie sportisti tomēr mēdz tikt pieķerti lietojam tā saukto *dopingu*.

Tāpat ķermeņa *idealizācija* nav saistīta tikai ar individuāliem lēmumiem (kā, piemēram, plastisko un dekoratīvo operāciju veikšana vai dopinga lietošana), bet darbojas arī valstiskā līmenī. Piemēram, likumos tiek ierakstītas sabiedrību *normalizējošas* prakses, ar kuru palīdzību valsts cenšas panākt sabiedrības 'veselīgumu' un līdz ar to arī 'normalitāti', vai arī tiek uzsāktas veselīga un ekoloģiska dzīvesveida kampaņas, kas priekšraksta vēlamo kā 'normālo' un pieņem mērus pret neveselīgo un tād 'nenormālo'. Šajā līmenī 'normalizācija' varbūt ir plašāk izplatīta nekā individuālā līmenī.

Higienizēšana ir viens no ķermeņa *atsvešinājuma* procesiem, kas saistāms ar higiēnas diskursa īstenojumu 21. gadsimtā un tā inscenējumu Rietumu sabiedrības urbānajā pilsētvidē. Ar terminu 'higienizēšana' tiek apzīmēta tā *ķermeni atsvešinošā* instrumentalizācijas un objektivizācijas izpausme, kas saistās ar mūsdienu rūpēm par ķermeņa skaistumu un tīrību, proti, higiēniskumu. Šie procesi cieši saistīti arī ar idealizēšanas ideālu, kas aplūkots arī *sakrālās sekularitātes* kontekstā.

Ķermenizācijas kontekstā *higienizācijas* procesu nozīmīgākā iezīme ir šo ķermeņa prakšu konceptuālā *atsvešināšanās* no 'dabiskā' (vai tā, kas priekšstatīts kā 'dabiskais'), kā arī uzstādījums „uzlabot” cilvēku, t. i., darīt cilvēku (lasīt: ķermeni) „labāku” un pareizāku, nekā tas ir. *Higienizācija* tād cieši saistīta ar normalizācijas diskursu un tiecību iekļauties objektīvās 'normās', kas neatbilst subjektīvajai realitātei.

Tāpat vērtējami arī *idealizācijas* procesi, kas plašākā ietvarā attiecas arī uz ķermeņa mehānisku uzlabošanu, piemēram, ķirurģijas vai kādu treniņu ceļā.

Piemērs normalizācijas sabiedriskajam īstenojumam Latvijā ir jau par leģendāru kļuvušā Dr. Artūra mājas lapa, kurā tiek proklamēts, ka ‘normālais’ jeb ‘ideālais’ dzimumlocekļa garums ir 10% no vīrieša auguma³⁸⁵. Šāda tipa apgalvojumam, protams, nav pamata, jo tas balstīts kādā arbitrārā objektīvā novērtējuma skalā, kas iespējams ir tīri estētiska un/vai balstīta kādos vidējos rādītājos. Tomēr vīrieši, kas neatbilst ‘normai’, tiek aicināti meklēt tam risinājumu.

Tātad ‘normalizācija’ šajā kontekstā darbojas tā, ka tiek pieļauts, ka ne vien izņēmuma gadījumos (slimība, ģenētiska mutācija u. tml.), bet vidēji jebkura cilvēka gadījumā dabas ‘kļūdas’ ir iespējams un vajag risināt; proti, ‘normālais’ ir nevis īstenībā pastāvošais, bet kaut kas tāds, kas tiek sabiedriski pieņemts kā ‘norma’. Tā ‘normalizējošās’ prakses, piemēram, plaši izplatījušās krūšu palielināšanas u. c. ‘normālā’ vai ‘ideālā’ skaistuma gūšanas ķirurģiju formā, un kā to ētiskais pamatojums tiek minēts no apgaismības laikmeta nākušais ‘personīgās apmierinātības ideāls’, proti, priekšstats, ka šāda ķirurģija vai terapija ir nepieciešama vai vēlama, ja ‘cilvēks’ tādējādi kļūs laimīgāks (piemēram, tāpēc, ka atbildīs iedomātajai normai).

Jāpiebilst, ka *higiēniskuma* iestrādne saistīta ne tikai ar fiziskām nodarbībām (sporta zāle, *body building* u. tml.), vai (‘normalizācijas’ kontekstā) – estētiskās ķirurģijas jomu, bet arī citām skaistumkopšanas praksēm, – tādām kā atbrīvošanās no liekā apmatojuma. Šobrīd Rietumu valstīs popularitāti jau ir ieguvusi ne vien sievietes, bet arī vīriešu atbrīvošanās no (it kā) liekā apmatojuma, piemēram, ļoti izplatīta ir vīriešu atbrīvošanās no kaunuma, krūšu un muguras apmatojuma. Mūsdienu higiēnas diksursam piederīga ir arī bieža mazgāšanās (vismaz reizi, vēlams divas reizes dienā), kas vēl pirms dažiem gadu desmitiem nebija tik izplatīta, un dažādu dezodorantu, losjonu un smaržvielu lietošana, kā arī mākslīgā sauļošanās – solārija apmeklēšana un mākslīgā iedeguma krēmu lietošana. Skaistumkopšanas prakses, protams, iezīmē visu cilvēces vēsturi un nav nekas nebijis, taču mūsdienu prakšu kopējā iezīme ir to tendence

³⁸⁵ Daktera Artūra mājas lapa. // <http://www.drarturs.lv/info/penis-size/ideals-izmers.html> (Sk. 10.08.2014.)

uz mākslīgu ‘tīrību’ un ‘idealitāti’, kas uzstādīta kā norma, nevis izdaiļošanās (izkrāšļošanās) un izrādīšanās sastāvdaļa.

Piemēram, āda tiek attīrīta no matiem nevis kā kāda piederības zīme, iniciācijas rituāls vai partnera piesaistes veids, bet kā iedomātas ‘normalitātes’ īstenojums, kura pamatojums ir higiēnas diskurss, un apmatojuma atstāšana var iegūt apzīmējumu – ‘nehigiēniski’. Tas vēlreiz apstiprina iepriekšējās darba daļās aplūkoto M. Fuko minēto diskursu iestrādes aspektu, ka būtiskāka ir nevis pati prakse, bet tās veikšanas iemesli, proti, to pamatojošais diskursīvais lauks.³⁸⁶

Higienizācijas procesu un *idealizācijas ideāla* bīstamība ir apstākļi, šīs prakses draud izvērsties visaptveroša ‘mehāniskā’ un ‘mākslīgā’ miesiskā iestrādē, t.i., tehnoloģisko atklājumu īstenojumā ķermenis ar laiku ne tikai tiks iztēlots kā indivīdam „piederošs rīks”, bet zināmā mērā par tādu kļūs arī no eksistenciālā skatu punkta, un, lai arī nākotnes perspektīvā nav iespējams pilnīgi izvērtēt šāda īstenojuma sociālās, materiāl-pragmatiskās un ētiskās konsekvences jau šobrīd ir vērojamas psiholoģiskās, psihosomatiskās un fizioloģiskās sekas, ko *miesiskā patība* pārdzīvo higiēnisku prakšu veikšanas psiholoģiskas vai fizioloģiskas pārpūles dēļ, piemēram, kultūrisma (*body building* – ķermeņa skulptēšanas) jomā vai izstrādājoties paniskām bailēm no netīrības (*automisofobija*)³⁸⁷.

Tātad higienizācijas prakses neietver pilnīgi visas skaistumkopšanas vai mazgāšanās prakses, kas pastāvējušas visā cilvēces vēsturē, bet gan raksturo šo prakšu mūsdienu īstenojumu. Tāpēc runājot par pastāvošo higiēnisko prakšu ētisko bīstamību, nozīmīgākais kritērijs ir attiecīgās prakses diskursīvās nozīmes analīze potenciālo sociālo un ētisko konsekvencu kontekstā, kā arī izvērtējot tās *ķermenizācijas diskursa* ietvarā un to potenciālo apdraudējumu miesiskās patības eksistences nosacījumu kontekstā.

³⁸⁶ **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, lpp. 10 – 14.

³⁸⁷ Automisofobija ir bailes no sasmērēšanās, proti, personiskā ķermeņa netīrības. Šādas bailes var arī kavēt cilvēku uzturēt tīrību apkārtējā vidē, baidoties sasmērēties. <http://www.phobiasource.com/automysophobia-fear-of-being-dirty/> (Skatīts 09.09.2014.).

Iepriekš minētās skaistumkopšanas procedūras u. c. *higiēniskās* prakses, protams, ir tieši saistāmas arī ar *ģenitalizējošo un seksualizējošo* ķermeņa instrumentalizāciju, kuras mērķis ir kļūšana par akceptablu ‘iekāres objektu’, lai realizētu baudas imperatīvu.

Ķermeņa instrumentalizācijas kontekstā *ģenitalizācija jeb seksualizācija* ir saistīta ar dzimumu bioloģizēšanu, kura ietvarā veidojas divdzimumu ķermeņa modelis. Šis modelis attīstās sasaistē ar zinātnes priekšstatiem par normālo, kuri veidojušies apgaismības ideāla ietvarā, pūlēs zinātniski sistematizēt un objektivizēt visas zināšanas par pasauli. Viena no *seksualizēšana* izpausmēm ir erotisko attiecību sašaurināta izpratne, reducējot tās konkrētās fiziskās darbībās un darbību kopās, ko paredzēts praktizēt līdzīgi kā aerobisku vingrojumu programmu, lai īstenotu veselībai derīgu un vajadzīgu seksuālo apmierinājumu. *Seksualizēšanas* diskurss saistīts arī ar erotikas un jutīguma un kairuma lokalizēšanu konkrētās ķermeņa zonās, ko mūsdienās pazīst ar jēdzienu ‘erogēnās zonas’. Tāpat seksualizēšana ir saistīta arī ar objektivizējošo ‘skatīenu’, kura ietvarā ‘seksuālais’ ir saistāms ar ‘normālo’, kā arī instrumentalizējošo darbību, kas dzimumattiecības pakļauj baudas gūšanas imperatīvam.

Jutīguma lokalizācija kā arī baudas imperatīvs ir saistīti arī ar divdzimuma modeļa iestrādni, un reprezentē dzimumu bioloģizēšanos – dzimumu diference ir balstīta fizioloģisko atšķirību uzskaitījumā (krūtis, vagīna, dzimumloceklis, klitoris, hormonālās atšķirības utt.), un līdz ar to veidojas arī priekšstats par noteiktām ķermeņa vietām kā kairināmām zonām un seksualitātes ‘nesējām’.

Ar seksualizāciju saistīta arī 20. gadsimta seksuālā revolūcija, kuras ietvaros tiek izteikti saukļi kā “sekss ir dabisks” vai reklamēts masturbācijas veselīgums³⁸⁸. Pats sauklis, kā arī masturbācijas veselīgums nav nemaz tik absurdi izteikumi, taču tie tiek izteikti redukcioniskā kontekstā. Proti, ‘sekss ir dabisks’ ir morāli-ētisks uzsaukums, kas liek domāt, ka ‘dabiskums’ attaisno seksa īstenošanu jebkādos apstākļos, tas ir ‘kaut kas, ko darīt, lai izklaidētos’.

³⁸⁸ **Laqueur Th.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, P. 397. – 420.

Šāds priekšstats turklāt veidojas ķermeņa instrumentalizācijas kontekstā – sekss kļūst par ķermenisku nodarbi, ar ko izklaidēt *es-apziņu*, tas vairs nav obligāti saistāms ar intersubjektivitāti, savstarpējām attiecībām vai intimitāti, bet gan ar baudas imperatīvu, proti, *es-apziņas* šķietamo ‘zinātnisko’ vajadzību apmierināšanu.

Seksualitātes diskursā vieta mūsdienās ir gandrīz visiem iepriekš aplūkotajiem faktoriem, tostarp *normalizēšanai*, *objektīvizēšanai* un *instrumentalizēšanai*. Visuzskatāmāk šos diskursa aspektus, šķiet, demonstrē porno industrija, kas tiešā veidā rāda ķermeņus kā lietojamus objektus, kuru lokalizētās jutekļu zonas var tikt utilizētas baudas imperatīva vārdā, un kuriem jāatbilst noteiktai normalitātes shēmai, lai tie varētu tikt atbilstīgi izmantoti. Pornografijas sfēra, protams, nevar tikt uzskatīta par ikdienas realitātes reprezentāciju, taču tās izmantotā simboliskā valoda reprezentē skatītāja vai lasītāja diskursu lauku, jo citādi tai nebūtu iespējams komunicēt ar savu patērētāju.

Normālais arī seksualitātes kontekstā tiek izcelts ārpus *īstenā* un pastāvošā, tā radot pretrunīgu situāciju, kur seksualitāte un seksualā bauda tiek uzskatīta par ‘tikai dabisku’ parādību (jo zinātne tā ir pierādījusi!), kas tomēr bieži jāveic ar piepūli un pat mākslīgu palīgīdzekļu palīdzību. Turklāt ar *normalitātes* meklējumiem saistāms ne tikai pats seksuālais akts, bet arī ar to saistītās norises – ‘normālā’ izskata, pareizo attiecību u. c. meklējumi, kas reducē seksuālo attiecību norisi dažādās ‘ja x, tad y’ formulās.

Kontekstā ar iepriekš minētajiem aspektiem jāieņem arī mūsdienu ķermeņa *fragmentizētā* uztvere – ķermeņa sašķeltības princips jeb fragmentāra ķermeņa izpratne, kas veidojas objektīvizācijas un zinātnes diskursa kontekstā. Šis princips līdzdarbojas arī seksualitātes kontekstā, saistībā ar seksualitātes atributēšanu noteiktām ķermeņa zonām, proti, tā saucamajām ‘erogēnajām zonām’. Kontekstā ar instrumentalizācijas paradigmu medicīnā to vislabāk reprezentē tādas parādības kā slimību lokalizācija un orgānu tirgus,³⁸⁹ t. i., orgānu pirkšanas un pārdošanas darbības. Fragmentarizāciju reprezentē arī spermas un olšūnu donēšana, sevišķi, kur tā tiek iesaistīta tirgus attiecībās un, piemēram, sievietēm ar ‘labākajām īpašībām’ (vērtējot tādus faktorus kā, piemēram, izglītības līmenis vai ārējais izskats). *Fragmentāra* ķermeņa izpratne izpaužas arī citās

³⁸⁹ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen, 2003, S.154.-169.

medicīniskajās praksēs, piemēram, surogāta grūtniecību izplatībā. Minēto reproduktīvo prakšu fragmentārisma bīstamība ir ne vien to seku (piemēram, nespējā noteikt indivīda izcelsmi, kas nozīmē incesta draudus) vai reproduktīvo problēmu iemesla izvērtējuma neiespējamībā, bet arī kontekstā ar individualitātes vērtībnovērtību pārapdzīvotības sabiedrībā, proti, ‘egoisma’ uzvaru pār sabiedrības vajadzībām un vēlmes uzvaru pār spējām.

Jāpiebilst, ka *fragmentārisms* savu sociālo bīstamību jau ir pierādījis, kad par zinātni uzskatītā eugēnika gāja savu uzvaras gājienu, akcentējot vienas sociālas grupas pārkāpumu un ‘zinātniski’ attaisnojot citu grupu tiesību apspiešanu ar ģenētiskā pamatotas fragmentāras ķermeņa izpratnes palīdzību. Nav izslēdzams, ka arī nākotnes perspektīvā sabiedrība nav pasargāta no ģenētiskās segregācijas, kas novedīs pie indivīda privilēģiju noteikšanas balstoties datos par šī indivīda ģenētisko fondu.

Visbeidzot jāpiemin individuācijas procesi un mūsdienu ķermeņa pasivizācija, kas iezīmēta jau šīs daļas sākumā. Terminā ‘individuācija’ tiek iekļauta iepriekš aprakstīto *ķermenizācijas diskursu* īstenošanās intersubjektīvā līmenī, proti, *ķermeņa atsvešināšana* intersubjektīvā līmenī īstenojas *ķermeņu atšķiršanā* vai *atsvešināšanā* jeb individuācijā. *Individuācija* visupirms ir attīstījies higiēnas diskursa ietekmē – lai izvairītos no saslimšanām, kuras higiēnas diskursa ietvarā tika tieši sasaistītas ar nepieciešamību pēc svaiga gaisa, ķermeņi kļuva aizvien savstarpēji atšķirtāki un izolētāki. It īpaši tas ietekmēja dzīves formas urbanizētajā vidē, kur iedzīvotāju blīvums ir lielāks, un slimības potenciāli izplatās straujāk. *Individuāciju* pastiprina arī apgaismības ideju postulētais indivīda jēgnozīmīgums, kā arī romantisma postulētais indivīda pašrealizācijas jēgnozīmīgums, kas mūsdienās transformējies prasībā pēc indivīda pašpietiekamības. Sociālekonomiskā ietvarā pašpietiekamību pieprasa arī materiālie urbānās dzīves apstākļi, kur kopienu veidošana nav izdevīga kapitālisma projekta īstenošanai, un visefektīvākais ir darbinieks, kurš nav piesaistīts ģimenei vai bērniem.

Mūsdienās *individuācija* ir saistāma arī ar virtuālās vides veidošanos, turklāt šajā kontekstā tā jo īpaši ir saistīta arī ar *pasivizācijas* procesiem. Savstarpējā komunikācija ir kļuvusi virtuāla, savukārt cilvēku dzīves iemūžināšana – ātra un digitalizēta, līdz ar to cilvēkam jāpieliek aizvien mazāk pūļu un *miesiskā* spēka, lai komunicētu ar apkārtējiem vai saglabātu savas atmiņas par dzīvi.

Individuācija stiprina arī fragmentarizāciju, sevišķi fragmentāras informācijas pozīciju nostiprināšanos, jo dinamiskā virtuālā vide rada nepieciešamību pēc īsas, kodolīgas un ātras datu apmaiņas. Šādai kodolīgai datu apmaiņai ir izgudrots pat speciāls, plašu popularitāti guvis sociālais tīkls – *Twitter*, ko šobrīd jau uztver par nopietnu spēlētāju mediju vidē. Proti, *Twitter* patlaban tiek izmantots kā nopietna sociālo mediju diskusiju platforma, kas tiek citēta arī sabiedriskajos medijos, lai arī ziņojumu garums nedrīkst pārsniegt 140 zīmes.

No vienas puses, sociālo tīklu kultūra ļauj ikkatram ‘tapt sadzirdētam’ sabiedriskajā murdoņā, bet, no otras puses, – šī sarunāšanās notiek bez *miesiskas klātbūtnes*, tādēļ tā bieži ir anonīma vai (jo mūsdienās virtuālajā vidē sarunas, vismaz burtiskā nozīmē, vairs nenotiek anonīmi) *emocionāli atsvešināta* (un tāpat miesiski atsvešināta), jo pietrūkst klātbūšanas un savstarpējā, intersubjektīvā, vērtējošā skatiena. Līdz ar to bieži iztrūkst arī empātijas spējas un miesiskās savstarpējības, un pastāv risks, ka šis *objektīvizētais* komunikācijas stils tiek pārnestis arī ikdienas komunikācijā. Tāpat šis komunikāciju veids vairo arī *pasivizēšanās* iespēju, jo diskusija vairs ir nevis aktīva norises telpa, bet gan pasīva, virtuāla, ar īstenību tieši nesaistāma telpa, kurā izteikšanās notiek pēc daudz vaļīgākiem noteikumiem (nekas netiek pieprasīts un indivīds nedomā, ka no viņa kāds kaut ko sagaida) nekā reālajā dzīvē.

Individuācija izpaužas arī kontekstā ar mūsdienu attiecību veidošanas paradumiem (sevišķi urbānajā telpā), kā arī priekšstatiem par ģimenes veidošanu un ģimenes lomu sabiedrībā, kā arī sociālas pašpietiekamības pieprasījumā. Mūsdienās aizvien vairāk zūd savstarpējās *miesiskās* attiecības, to vietā nākot virtuālajām attiecībām, kas apdraud ne vien vērtību pārmantojamību, kuras vietā nāk egoistisko vēlmju apmierināšana, bet arī sabiedrības sociālās struktūras (gan ģimenes, gan valsts līmenī), kuras par pašpietiekamiem kļuvušie indivīdi vairs nespēj uzturēt, jo tās nav savienojamas ar egoistisko vēlmju apmierināšanas imperatīvu. Sevišķu sociālo un ētisko apdraudējumu *individuācija* līdz ar to izraisa ķermeņa *pasivizēšanās* kontekstā jeb kontekstā ar tiecību baudīt bez piepūles jeb dzīvot, ‘veicot vismazāko iespējamo kustību skaitu’.

Kopumā ķermenizācijas diskursu tāpat raksturo virzība anonimitātes, pasivitātes, objektīvizācijas un instrumentalizācijas (tostarp higienizācijas, fragmentarizācijas, seksualizācijas un optimizācijas – idealizācijas) jeb *ķermeņa atsvešinājuma* virzienā.

4.2 Miesiskās patības ētikas pieejas raksturojums un nepieciešamības pamatojums

Vispirms jāatzīmē, ka miesiskās patības ētikas pieēja kopumā raksturojama kā ‘biokonservatīva’, izmantojot tos apzīmējumus, kas parādās pārspriedumos attiecībā uz transhumānisma problemātiku³⁹⁰. Transhumānisma problēma ir viena no nopriegotākajām ar ķermeniskā sfēru saistītajām ētiskām izvērtējumiem pakļaujamām tēmām mūsdienās, jo tā ne tikai ir saistīta ar jaunajām medicīniskajām tehnoloģijām un to izmantošanu, bet saistās arī ar 20. gadsimta vidū aktuālo eugēnikas problemātiku.

Transhumānisma atbalstītāji patlaban ir kulturāla un intelektuāla kustība, kas par mērķi ir izvirzījusi mehānisku cilvēku ‘uzlabošanu’ ar tehnoloģiju palīdzību, proti, medicīnisko un intelektuālo faktoru optimizēšanu, ar mērķi padarīt cilvēci pēc iespējas ‘efektīvāku’ (ekonomiskā un sociālā ziņā).

Sākotnēji varētu domāt, ka tā patlaban ir margināla kustība, kuras apspriešana nav tā vērtā, lai tam veltītu veselu nodaļu šīs disertācijas ietvaros, tomēr tā nebūt nav. Pirmkārt, lai arī publiski tiek kritizēti daudzi no transhumānisma kustības postulātiem un darbības virzieniem, tomēr transhumāns *ētiskās* argumentēšanas veids mūsdienās tiek plaši pielietots jebkurā bioētiska jautājuma risināšanā (proti, valdošā diskursa paredzētās domformas ir atbilstīgas transhumānisma politikas realizēšanai). Otrkārt, esošās tehnoloģijas jau šobrīd tiek un var tikt pielietotas transhumānisma mērķu īstenošanā, pat gadījumos, kur tām tiek paredzēti ierobežojumi. Šajā tēzē apgalvoto, protams, nepieciešams tālāk izvērst un pamatot, tāpēc, pirms pievērsties atsevišķu transhumānisma ideju paredzēto un īstenoto tehnoloģisko manipulāciju aprakstam un to potenciālo un esošo ētisko un sociālo seku analīzei, nepieciešams pievērsties jau iepriekš iezīmētajam transhumānisma veidošanās diskursīvajam pamatam, proti, noskaidrot tā veidošanās ģenealoģisko gaitu.

Ģenealoģiskā kontekstā jāatzīmē, ka transhumānisms ir veidojies apgaismības ideju ietekmē, proti, kontekstā ar vēlmi kontrolēt un pārvarēt dabisko, – kā pretreakcija

³⁹⁰ Bostrom N., Savulescu J., Introduction. Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. // **Borstrom N., Suvulescu J., Introduction to Human Enhancement**, Oxford University Press, 2009.

Rietumu sabiedrībai izteiktajām bailēm no dabas (kas varētu miesas ‘ilgstošās pagātnes’ kontekstā būt veidojušās Eiropas skarbo izdzīvošanas apstākļu rezultātā, bet ‘pārejošās’ jeb diskursīvās pagātnes kontekstā tiek saistītas ar ģeoloģiskajiem un sociālpolitiskajiem notikumiem Eiropā. Tātad transhumānisma augsne ir arī Rietumu sabiedrības domāšana tās kopumā, proti, uzsvars tiek likts uz racionālismu. Tomēr jāatzīmē, ka pirms 18. gadsimta beigu zinātnes diskursa iestrādes un 19. gadsimta sekulārisma veidošanās transhumānisms tā pašreizējā formā (kā arī 20. gadsimta eugēnika) nebija iespējams, jo šajā laikā būtiskākas ir vērtības nekā racionalitāte (utilitārisma izpratnē), ko ietekmē pirms 17. gadsimta valdošā paļaušanās uz autoritāti. Arī mūsdienās, piemēram, Romas katoļu baznīca u. c. kustības vēl joprojām cenšas noturēt aksioloģisku dzīves tvērumu pretstatā aprēķina jeb utilitāram tvērumam.

Turklāt jāatzīmē, ka šajā gadījumā ar transhumānismu apzīmēju arī visu mūsdienu medicīnas diskursa tendenci mehāniski pārvarēt cilvēku, nevis tikai noteiktu grupu cilvēku, kas apzināti vēlas īstenot ‘transhumānus’ mērķus, piemēram, ierobežot sabiedrības tiesības vairoties³⁹¹. Jāpiebilst gan, ka arī šādu mērķu apzināta noteikšana dažās pasaules vietās pastāv (lai arī tas pārsvarā ir ārpus Eiropas robežām), kā, piemēram, Ķīnā, kur demogrāfijas ierobežošanā jau notiek par spīti tam, ka šī valsts ir it kā atteikusies no oficiāliem aizliegumiem vairāku bērnu radīšanai³⁹².

Šajā aspektā transhumānisms ir cieši saistīts ar biovaras jēdzienu, proti, ar bioloģisko spēku un resursu pārdales un disciplinēšanas procesu. Tāpat transhumānisms saistīts arī ar indivīda vērtības pieaugumu un priekšstatu par dzīvību kā neatsveramu pamatvērtību un tās paildzināšanu kā vienu no augstākajiem humānistiskajiem uzdevumiem.

Vēl jāatzīmē, ka fakts, ka iepriekš minētie ‘transhumānisma’ mehāniskās cilvēku uzlabošanas mērķi nenozīmē, ka pastāvošās parādības, kuru mērķis it kā ir cilvēku labklājības uzlabošana, nesatur ‘transhumānu’ bāzi. Transhumānisms mūsdienās (un ne

³⁹¹ Sk: rakstā “Aizliegt nelicensētu bērnu radīšanu” // <http://brighterbrains.org/articles/entry/ban-baby-making-unless-parents-are-licensed> (Skatīts Rīgā, 24.08.2014)

³⁹² Tostarp jāatzīmē, ka ‘neoficiāli’ valdība realizē arī piespiedu abortus, kā arī ir noteikusi pasaulē vidēji augstāko atļauto laulību vecumu. Par Ķīnu arī informācija, ka plānota ģenētiskās inženierijas programma ar mērķi paaugstināt cilvēku inteliģences koeficientu Sk.: Ķīna <http://www.vice.com/read/chinas-taking-over-the-world-with-a-massive-genetic-engineering-program> (Skatīts Rīgā, 10.08.2014.)

tikai) jau ir sastopams visur, sākot ar pretsāpju zālēm, asins pārliešanu un orgānu transplantāciju un beidzot ar orgānu audzēšanu, topošā bērna intelekta un dzimuma izvēli un visbeidzot potenciālu cilvēka klonēšanu. Transhumānisma aktīvie un apzinātie pārstāvji bieži pārstāv, piemēram, arī uzskatu, ka bērna radīšanai būtu nepieciešams izņemt licences u. tml.³⁹³

Savā ziņā transhumānisms gan nav nekas jauns, jo pieder pie cilvēka dabiskās tiecības ‘pārvarēt’ pašam sevi, t. i., var uzskatīt, ka cilvēkā jau ir iemītoša *pārvarējuma* tendence, kas liek meklēt veidus kā kļūt un būt nemirstīgam, un attiecīgie strāvojumi, proti ‘transhumānisms’ šaurākā nozīmē jeb eugēnikas ‘zinātne’ ir tikai šīs raksturības atsevišķās, pārejošās izpausmes. Tomēr, šķiet, transhumānisms ir kas vairāk, jo tā īstenošanā un idejas veidošanā būtisks ir arī racionalitātes ‘metadiskurss’, bez kura diez vai veidotos sistemātisks zinātnes diskurss, kura ietvaros īstenot mehānisku cilvēka pašpārvarējumu.

‘Biokonservatīvisms’ parādās kā norūpētība attiecībā uz ‘dabas’ robežu pārbīdi, kas iespējama mūsdienu medicīnas un zinātnes tehnoloģisko iespēju pielietojuma rezultātā, un šīs pārbīdes iespaidā iespējamo cilvēka ‘dabas’ un cilvēka būšanas apdraudējumu. Lai ētiski izvērtētu transhumānismu, jeb cilvēka ‘uzlabošanas’ (‘optimizēšanas’) centienus, vispirms jāizpēta ētiskās pieejas, kas to iespējo vai noliedz un līdz ar to konstituē iespējamus pasaules skatījumus, kas piedalās lēmumā ‘par’ vai ‘pret’ transhumānu pasaules skatījumu. Tas it sevišķi nepieciešams tāpēc, ka ētisks novērtējums vienmēr zināmā mērā ir subjektīvs, ciktāl tas saistīts ar ētisko pieeju, kas ir tā pamatā, un tāpēc neviens novērtējums nevar būt patiesi neatkarīgs.

Lai aizstāvētu ‘biokonservatīvu’ skatījumu mūsdienās, nepieciešams, pirmkārt, pamatot nepieciešamību pēc tā un, otrkārt, pamatot izmantotās ētikas pieejas lietojumu. Šajā nodaļā vispirms aplūkoju metodoloģiskās problēmas, kas rodas, mēģinot pamatot biokonservatīvus uzskatus, un pēc tam piedāvāju ētisko risinājumu, lai skaidrotu miesiskās patības ētikas nepieciešamību. Mans nolūks ir parādīt, ka miesiskās patības ētika, kuras mērķis ir pamatot rūpīgu attieksmi pret cilvēka dabas saglabāšanu un aicināt uz ētiski pozitīvu rīcību, nevar tikt balstīta utilitārā pieejā un, lai radītu

³⁹³ Sk. *Jāaizliedz bērnu ražošana, ja vecāki nav licenzēti*. <http://brighterbrains.org/articles/entry/ban-baby-making-unless-parents-are-licensed> (Skatīts Rīgā, 09.08.2014.)

pietiekamo pamatu transhumānisma kritikai, ir nepieciešama eksistenciāla ētiskā pieeja, kas būtu pamatota atbilstībā cilvēka ontoloģiskajam novietojumam pasaulē. Pamatojums, kas balstīts cilvēka ontoloģiskajā novietojumā pasaulē, veido teorētisko pamatojumu eksistenciālas ētiskās pieejas pielietojumam.

Iepriekšējā nodaļā apskatīju *ķermenizācijas diskursu* un *transhumānisma* problemātiku kā divas nozīmīgākās mūsdienu dzīvespasauls izpausmes, kas rada ētisku norūpētību un nepieciešamību meklēt morālus un ētiskus risinājumus. Ķermenizācijas diskursam ir būtiska nozīme transhumānisma veidošanā un raksturo transhumānisma vēsturisko iestrādni jeb tā eksistenciāli hermeneitisko 'augšni', taču tajā pašā laikā transhumānisms jāaplūko arī kā autonoma un neatkarīga cilvēkbūšanas paradība, kas balstīta cilvēka būšanas kopējā dabas pārvarēšanas orientācijā un mūsdienās vairs nav tikai teorētiskas norūpētības un zinātniskās fantastikas priekšmets, bet ir arī pragmatiski risināms jautājums.

Gernots Bēme darbā "Miesiskās eksistences ētika" raksta: "Morālus jautājumus, ar kuriem jāsastopas indivīdam, galu galā var izšķirt vienīgi caur eksistenci, nevis argumentāciju."³⁹⁴ Kā saprast šo apgalvojumu? Vai tas vispār ir patiess? Šķiet, mūsdienās ētiskus jautājumus pārsvarā pieņemts risināt ar argumentācijas palīdzību, un eksistence nebūt netiek uztverta kā objektīvs un uzticams spriedumu izdarīšanas avots. Turklāt lielākoties mūsdienu 'profesionālā ētika', kuras uzplaukuma iemeslus un izpausmes kritizē arī G. Bēme³⁹⁵, vairāk vai mazāk ir balstīta utilitārisma paradigmā un tātad priekšstatā, ka cilvēks ir pelnījis saņemt tik daudz labumu, cik to saņemšana netraucē citiem.

Transhumānisma paradigma turklāt balstīta tādā utilitārisma, kas saistīts ar racionalitātes, pragmatisma un objektivizācijas ideāliem un *ķermeņa atsvešinājumu*, un, esot atsvešināts no miesiskās patības un tās eksistences nosacījumiem, līdz ar to ir atsvešināts arī no jēgu veidojošām dzīves vērtībām, ciktāl tās nekalpo pragmatisma vai racionalitātes ideālam. Proti, tas nepieļauj visa veida sevis īstenojumu, bet tikai tādu, kas ir saskaņā ar objektīvo cilvēka būšanas uzlabošanas mērķi, bet tajā pašā laikā

³⁹⁴ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.216.

³⁹⁵ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.213. – 216.

neizvirza cilvēka ētiskās būšanas ‘pozitīvo’ ideālu, ētiskā ziņā atstājot cilvēka pašstenošanos pašplūsmā, kamēr tā nekaitē apkārtējiem.

Vispārīgākā līmenī utilitārisma ētiskās pieejas problēma ir vienkārša – tā nav ētiska. Proti, tās mērķis gan ir panākt cilvēku sadzīvošanas iespēju, taču tas aicina nevis uz ētiski pozitīvu rīcību, bet gan tādu rīcību, kas nav negatīva, t. i. tā ir ētiski neitrāla. Turklāt šī ētiskā neitralitāte iezīmē mūsdienu Rietumu sabiedrību kopumā un veidojusies ne tikai globalizācijas un vērtību plurālisma ietekmē, bet arī iepriekšējā nodaļā aplūkotās mūsdienu urbanizētās vides anonimitātes, individuālisma un pasivitātes kontekstā. Var pat teikt, ka mūsdienu *ķermenizācijas* diskurss un tā ietvarā pastāvošās parādības (anonimitāte, individuālisms un pasivitāte) nepieciešami pieprasa utilitāri neitrālu ētisko pieeju, proti, šāds ētiskais noskaņojums darbojas kā *sadzīvošanas māksla*. Turklāt utilitāra pieeja, kas ir pamatā arī lielākajai daļai praktiskās (vai ‘profesionālās’) ētikas pieeju, vienmēr ir balstīta racionalitātē, turklāt tādos racionālos apsvērumos, kas jau pamatā pieņem noteiktus priekšspriedumus attiecībā uz cilvēka būšanu.

Tāpat argumentācijā pret šādu praktiskās vai utilitārās ētikas pielietojumu par labu eksistenciālai ētikai nozīmīgi ir trīs aspekti: 1) metodoloģiskas grūtības ar utilitārās ētikas palīdzību virzīt argumentāciju pret transhumānismu, kā arī utilitārisma rezultēšanās nepieciešamā transhumānisma pieļāvumā 2) metodoloģiska iespēja ar eksistenciālas ētikas palīdzību virzīt argumentāciju pret transhumānismu un 3) eksistenciālas ētikas samērojamība ar cilvēka ontoloģisko novietojumu pasaulē; tas attiecīgi pamato tā lietojumu utilitārās pieejas vietā.

4.2.1 Daži teorētiski apsvērumi pret ‘transhumānismu’

Viedokli attiecībā uz **metodoloģiskām grūtībām** pielietot utilitārisma ētiku argumentācijā pret transhumānismu balsta vairāki teorētiski aspekti, kas iezīmē mūsdienu praktiskās ētikas karkasu:

1) Utilitārisma sabiedrība kā neizbēgams transhumānisma pieļāvums

Lielā mērā praktiskā ētika ir balstīta utilitārā ētikas pieejā (kas valda arī kā sabiedriskās ētikas pamata paradigma) un tāpēc tās priekšspriedumos aizvien kā vērtība ietilpst individuālā brīvības realizācija laimes meklējumos, kamēr tā nekaitē citu

cilvēku brīvības realizācijai. Ja to pieņem kā nosacījumu, tad diskusija var būt tikai par transhumānisma pieļaujamo izplatību, t. i., tā pieļāvuma nosacījumiem, taču ne tā būtisku ētisku noliegumu, jo utilitārisma ietvaros nepieciešams akceptēt individuālo laimi kā pietiekamu pamatu transhumāna dzīvesveida izvēlei un realizēšanai, ja caur to tiek sasniegts indivīda vēlmju apmierinājums, nekaitējot citiem.

Tas, protams, neizslēdz ētisku diskusiju par atsevišķiem aspektiem, kas varētu ilgtermiņā ietekmēt sabiedrību negatīvā veidā (kā, piemēram, ģenētiskā selekcija, balsoties prenatalās dzimuma diagnostikas rezultātos), taču noteikti izslēdz diskusiju par daudziem citiem aspektiem, kas šķiet racionāli pamatojami kaut vai ar medicīnisko tehnoloģiju dalījumu tādās, kas pielietojamas ārstēšanas, un tādās, kas pielietojamas tīri subjektīvas ‘uzlabošanās’ nolūkos (piemēram, ģenētiskā selekcija, balstoties prenatalās dauna sindroma diagnostikas rezultātos, kas jau tagad ir plaši pieņemta prakse).

Tāpat jāņem vērā, ka liela daļa šo ētisko diskusiju, kamēr tās paliek praktiskās ētikas ietvaros, nespēj panākt galēju vai vienotu viedokli, pirmkārt, tāpēc, ka balstoties tās lietotās argumentatīvās pieejas ietvaros (kas pamatā balstīta medicīniskos vai racionālos (šķietami uz sabiedrisko un individuālo labumu vērstos) apsvērumos) iespējams panākt secinājumus par labu jebkuram no viedokļiem, un, otrkārt, tāpēc, ka ilgtermiņa sekas dažādažādām tehnoloģijām bieži ir neapreķināmas³⁹⁶. Tāpat arī šī argumentācijas pieeja bieži noved pie šķietami neatšķetināmām domstarpībām, nemaz nerunājot par lobiju, vai – vienkārši sakot – finansiālo piesaisti, kas ‘profesionālos

³⁹⁶ Pastāv arī viedoklis, ka pat ja šīs sekas ir apreķināmas, to ietekme nespēlē noteicošu lomu lēmuma pieņemšanā. Kognitīvo spēju izpēte liecina, ka jebkuru šķietami racionālu apsvērumu pamatā nosaka emocionālais situācijas izvērtējums. Proti, saņemtā informācija vispirms tiek neapzināti iedalīta ‘nozīmīgā’ un ‘nenozīmīgā’ atkarībā no tā, cik attālas vai personiskas ir šīs informācijas izraisītās sekas. Līdz ar to informāciju, kas attiecas uz laiku tālāku par 50 gadiem vai neattiecas uz pazīstamiem cilvēkiem, smadzenes pārsvarā iešķiro ‘nenozīmīgi’ kategorijā, izņemot tos gadījumus, kad, piemēram, ‘vides aizsardzība’ ir kāda cilvēka personiska interese. Tieši tas tiek uzskatīts par iemeslu, kāpēc cilvēki nav spējīgi apturēt siltumnīcas efektu, globālo sasīšanu vai aizsargātu sugu izmiršanu – kaut kas tā labā tiek darīts, taču nav iespējams panākt lielas tautas masas iesaisti, jo paredzamie rezultāti ir pārāk teorētiski un konkrētajai situācijai attāli.

ētiķus' saista ar farmācijas biznesu, medicīnas un zinātnes sfēru un pat valdības institūcijām³⁹⁷

2) Praktiskās ētikas aksiomātiskie pamati

Tāpat utilitārisms ir problemātisks, jo tā pamatā ir sabiedriskās (un tāpat arī individuālās) dzīves labklājība, un tas kā aksiomātisku vērtību ietver indivīda dzīvi un laimi. Šī, manuprāt, ir uztverama kā ideoloģiska struktūra, kas gan var būt pietiekama attiecībā uz valdības darbību, iedibinot un nosakot ētiski pieņemamā robežas (kas bieži ir praktiskās ētikas uzdevums), bet nevar tikt uzskatīta par pamatu filosofiskiem ētiskajiem apsvērumiem. Proti, uzskats, ka cilvēka dzīvība, tās paildzināšana un kvalitātes uzlabošana ir uzskatāmas par pašvērtību, nav pašpietiekams un pašsaprotams – tas balstīts filosofiskos un ontoloģiskos priekšstatos. Tāpēc apstiprinās nepieciešamība pēc ontoloģiska situācijas izvērtējuma.

Šķiet, ka utilitārs pasaules izvērtējums, ko lielā mērā reprezentē arī praktiskā ētika, kā priekšpieņēmumu akceptē aksiomu, kas izriet no pirmskantiskās un (līdz zināmai robežai) arī Kanta (vai vismaz viņa iespējamās interpretācijas) ontoloģiskās pieejas – ‘būtība pirms eksistences’ (jo citādi nevarētu izskaidrot priekšspriedumus attiecībā uz tiesībām uz laimi un brīvību), un tā nonāk pie secinājuma, ka jebkura cilvēciska būtne ir vērtība pati par sevi, kā arī ‘dzīvība’ un it īpaši tās paildzināšana (arī kvalitātes uzlabošana) ir neapšaubāma vērtība pati par sevi.

Protams pirmskantiskā un kantiskā ētika kā savu mērķi neizvirza utilitārisma ‘negatīvās’ ētikas programmu (proti, cilvēka laimes īstenošanu ‘ciktāl tā nekaitē citiem’ pretstatā cilvēka cilvēcības īstenošanai tās labākā iespējamā veidā) un drīzāk aizstāv eksistenciālas vērtības, kas šīs agrākās ētiskās pieejas ļauj pieskaitīt *negatīvā nihilisma* paradigmai. Taču, tāpat kā *negatīvā nihilisma* paradigma kopumā, šīs ētiskās pieejas apvienojumā ar apgaismības ideāliem ļauj veidoties *reaktīvā nihilisma* utilitārisma, un viens no būtiskākajiem aspektiem, kas ir šīs iespējamības pamatā, ir jau minētais ‘būtība pirms eksistences’ formulējums, kas nepieļauj ontoloģisko ‘atvērtību’ un līdz

³⁹⁷ Par šo problēmu skat. **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.213. – 216.

ar to vērtību zuduma un 'Dieva nāves' paradigmas ietekmē rezultējas utilitārisma paradigmā.

Tādējādi utilitārisma problēma nav individuālistiska pieeja, bet gan tas, ka indivīdam tiek piešķirta papildu vērtība, neņemot vērā tā eksistences nosacījumus. Šī argumentācija daudzu filosofu konceptualizācijā pārsvarā paredzēta ar ētisku cilvēku līdztiesības un vienlīdzības mērķi, kā arī mērķi akceptēt iespējamās cilvēka patoloģijas kā nenovēršamus eksistences nosacījumus, kas gan traucē pasaules uztvērumu, taču nemazina cilvēka vērtību un nenoliedz tā pašrealizācijas tiesības. Šis mērķis, manuprāt, varētu būt atzīstams, taču, ja 'būtība pirms eksistences' tiek izprasta kā ontoloģiska situācija, nevis ētisks uzstādījums (ka cilvēkam piedēvējama vērtība arī pirms tas apstiprinājis sevi kā ētisku būtni), šī formula noteikti pieļauj transhumānismu kā vērtību vai iespēju, jo par maznozīmīgiem cilvēka būtības izpausmē tiek atzīti tā eksistences nosacījumi un tāad akceptēts priekšstats, ka cilvēka būtībai nav apdraudēta tās eksistences nosacījumu izmaiņu rezultātā. Turklāt mūsdienās metodoloģiskas problēmas šai ētikas pieejai bieži rada 'būtības' un 'cilvēka' jēdzienu noteiksme, kas dara problemātisku arī šīs formulas - 'būtība pirms eksistences' ētisko pielietojumu un atklāj tā trūkumus.

Runa ir par situācijām, kurā šāds formulējums ētikā nav nepieciešamais vai pat (noteiktos gadījumos) pietiekamais pamats. Piemēram, praktiskās ētikas argumentācija bieži vien nonāk pašpretrunīgā situācijā, atzīstot cilvēka dzīvību kā neapšaubāmu pašvērtību, bet tajā pašā laikā noliedzot embrija (un it sevišķi patoloģiska embrija) tiesības uz dzīvību un savā ziņā arī aizstādot medicīnisko eitanāziju, un tādā veidā atklājot, ka dzīvība pati par sevi ('cilvēka būtība pirms tā eksistences') kā vērtība ir nenozīmīgāka par dzīvības 'kvalitāti' (eksistences nosacījumiem), turklāt tādu kvalitāti, kas atbilst noteiktiem normalitātes kritērijiem (priekšstatiem par būtību). Varbūt jāpiebilst, ka šādā veidā neizpaužas 'eksistence pirms būtības', bet gan drīzāk medicīniskā biovara, kas noteiktus dzīvības realizēšanas procesus pasludina par būtiskākiem nekā citus (parasti atkarībā no iedomātās 'kvalitātes', ko šie procesi subjektīvi apzinātam indivīdam piedāvā), tajā pašā laikā nenoliedzot indivīda dzīvības vērtību vispārējā mērogā. Būtība tāad ir pirms eksistences, taču tai mūsdienās ir nozīme tikai tad, ja iespējams pielāgot tās eksistences apstākļus tā, lai šī būtība izpaustos pēc iespējas labākā un vēlams 'uzlabotā' formā. Šī situācija atklāj ar cēlu mērķi veidoto vispārīgo t. s. 'esenciālo' ētikas sistēmu transformāciju

individualizēšanās procesa un zinātnes diskursa iestrādnes rezultātā, kurā tās rezultējas utilitārisma ētikā.

3) Utilitārā pasaules skatījuma individuālisms

Lai arī praktiskā ētika ētisku situāciju apsvērumus konstruē sabiedrības ietvarā, tās nozīmīgākais intereses objekts ir indivīds, tā iespēja realizēt sevi sabiedrībā un individuālās dzīves kvalitāte tiktāl, ciktāl tā netraucē un nekaitē citu dzīvei vai videi kopumā. Tāpat sabiedrības konteksts nepieciešams tieši saistībā ar ‘nekaitēšanas’ uzstādījumu un tā šī ētikas pieeja būtībā attiecināma uz indivīdu. Līdz ar to tā neveido pamatu ‘biokonservatīvam’ pasaules skatījumam ne tikai tāpēc, ka tai (pragmatiskā nolūkā) vienmēr jāpievēršas konkrētiem gadījumiem, nevis vispārējai aksioloģiskai (vērtību) problēmai, bet arī tāpēc, ka tās ietvaros cilvēka dzīvei un dzīvībai (sevišķi kvalitātes aspektā) piemērojama papildvērtība ārpus tās patiesā īstenojuma³⁹⁸.

Piemēram, ja apsver sāpju nozīmi bērna dzimšanas procesā, jāapsver vērtību spriedumi, uz kuriem ir gandrīz neiespējami attiecināt objektīvus kritērijus, ja tie tiek attiecināti uz konkrētu indivīdu vai ja tiek atvasināti no diskusijas attiecībā uz šo atsevišķo problemātiku, jo, pirmkārt, iesaistītie kritēriji aizvien būs kultūrkontekstuāli un saistīti ar tā cilvēka pasaules skatījumu, kas izsaka spriedumus par konkrēto jautājumu, un, otrkārt, tāpēc, ka vispārējais jautājums visticamāk ‘izšķīdīs’ atsevišķos, sīkākos apsvērumus, it sevišķi ņemot vērā to, ka praktiskās ētikas domas process savā ziņā jau sākotnēji ir vērsts virzienā no fragmentārās realitātes uz vispārēju nosacījumu.

Jāņem vērā, ka praktiskās ētikas un utilitārisma apsvērumi nav apeijami, kaut vai tāpēc, ka tie pastāv sakarībā ar mūsdienu pasaules skatījumu. Rietumu sabiedrība lielā mērā ir pieņēmusi utilitāru pasaules skatījumu, lai būtu iespējams noteikt nepieciešamās ētiskās robežas. Tas vērojams arī pragmatiskā pielietojumā, jo utilitāru apsvērumu balstīta praktiskā ētika pietiekami veiksmīgi ir piedalījies praktisku lēmumu pieņemšanā sabiedrības kontekstā. Sabiedrībā, kur visiem patiesi “ir izvēle”,

³⁹⁸ Turklāt, iespējams, vēlreiz jāpiezīmē, ka šī papildvērtība diemžēl nav jāuztver kā tīri ētiska papildvērtība jebkuram cilvēkam ārpus tā konkrētā patiesā īstenojuma (kā, piemēram, attiecībā uz invalīdiem), bet gan papildvērtība, kas uzstādīta kā zināmā mērā ‘norma’ un praktiskā pielietojumā darbojas kā biovaras nosacījums attiecībā uz akceptējamu ‘dzīves kvalitāti’. Proti, ir svarīgi dzīvot skaistu un garu dzīvi, taču tikai tad, ja priekšstati par skaistumu un ilgumu ir samērojami ar priekšstatu par cilvēka būtībai atbilstošu, tai derīgu dzīvesvedumu.

utilitāra ētika ir pamats ētiskajai struktūrai, kas šo izvēli var ierobežot, lai nodrošinātu, ka kāda indivīda izvēle nekaitēs citam³⁹⁹.

Līdz ar to utilitārisma apsvērumi dara neiespējamu izvairīšanos no transhumānisma. Pret transhumānismu gan ir iespējams izvirzīt argumentāciju arī praktiskās ētikas ietvarā, taču šī argumentācija pārsvarā nodarbojas ar robežu noteikšanu un mēģinājumiem pievērst uzmanību iespējamām praktiskām problēmām, kas iesaistītas konkrētu cilvēka ‘uzlabošanas’ mēģinājumu realizācijā, taču visticamāk neatradīs (un nemeklēs) vispārēju pamatojumu, kas spētu pasludināt par neētisku transhumānismu tā kopumā. Turklāt jāpiebilst, ka nepieciešamība pēc mūsdienu praktiskās ētikas it sevišķi pamatojama ar to, ka patlaban Rietumu sabiedrībā patiešām ir situācijā, kurā personai ir spējas un tiesības izlemt par labu savas dzīves ‘uzlabošanai’ legāli atļauto demokrātisko iespēju ietvarā. Proti, sabiedrībā (modernitātes, globalizācijas u. c. procesu ietekmē) valda vērtību pluralitāte un ētisks eklektisms, un tāpēc ir nepieciešama ētiska pieeja, kas ļautu līdzās pastāvēt visdažādākajiem ētiskajiem strāvojumiem, kamēr tie nekaitē cits citam. Tāpēc katru gadījumu (vai gadījuma veidu) nākas izvērtēt atsevišķi, lai rastu praktisku tā risinājumu sabiedrības sadzīvošanas nolūkā, t. i., nevar tikt apspriests transhumānisms tā kopumā, ja dažas tā parādības ‘nekaitē’ apkārtējai sabiedrībai – tātad jautājums ir tikai par robežām. Tas savukārt rada situāciju, kurā teorētiska, vispārēja analīze praktiskās ētikas ietvarā nav iespējama.

4.2.2 Eksistenciālas pieejas nepieciešamība argumentācijā pret transhumānismu

Tomēr teorētiskās ētikas ietvarā (un kā vēlāk noskaidrosim, arī praktiskā tās pielietojumā) ir iespēja atsvešināties no ideoloģiskā, fragmentētā un individuālistiskā

³⁹⁹ Protams, paliek jautājums, cik veiksmīgi ar šo ētikas pieeju ir iespējams patiesi izvērtēt jautājumus, kas attiecas uz iespējamo kaitējumu galvenokārt tāpēc, ka bieži spriešanas procesā tomēr tiek iesaistītas arī citu ētisko un morālo struktūru vērtības. (Kas bieži nepieciešams tāpēc, ka utilitārā sistēma nav pašpietiekama, proti, trūkst novērtējuma kritēriju, sevišķi attiecībā uz ‘kaitējumu’.) Tā, piemēram, alkohola lietošana uz ielas netiek izvērtēta tīri balstoties utilitārā izvērtējumā, bet gan kontekstā ar sabiedrības morālajiem priekšspriedumiem, piemēram, ‘dzert nav labi’. Tieši šis ētisko struktūru sajaukums rada situāciju, kurā utilitārisma balstītās ētikas spējas izvērtēt situācijas nākotnes perspektīvas ir ierobežotas sevišķi tāpēc, ka tieši šāds izvērtējums tai būtu nepieciešams, bet nav iespējams.

praktiskās ētikas skatupunkta, apsverot cilvēka dzīvi eksistenciāli, piemēram, aksiomātiski nepieņemot dzīvības vērtību, tādējādi gūstot plašāku perspektīvu, kas nebalstās esošajā sabiedriskajā situācijā un nepieņem mūsdienu pasaules skatījumu kā objektīvu patiesību. Šo skatījumu var balstīt formulējumā “eksistence pirms būtības”⁴⁰⁰, kas attēlo nozīmīgāko atšķirību starp esenciālisma un eksistenciālisma pieejām.

Lai arī tiek uzsvērti meklējumi pēc vispārīgā, šo eksistenciālisma pieeju gan nav jāuzskata par ideālisma paveidu – šajā gadījumā ideālisms parādās tikai tiktāl, ciktāl tas ietverts, piemēram, Sartra filosofijā⁴⁰¹. Sartrs savā esejā “Eksistenciālisms un humānisms”⁴⁰² atklāj, kā lēmumu pieņemšana, kā brīvības īstenojums noved pie atbildības ne tikai pašam par sevi, bet arī tādā nozīmē, kur katra lēmuma pieņemšana ir cilvēcības (t. i., sava priekšstata par to, ko nozīmē būt cilvēkam) realizācija. Tātad tas ir sevis kā cilvēciskas būtnes īstenojums, un tikai caur šo aktu ‘es’ *top* par cilvēku, līdz ar to cilvēka *tapšana* ir ētisks process un katrs lēmums ir mana priekšstata par cilvēcīgo apstiprinājums, tā postulējot šī lēmuma vispārīgumu attiecībā pret ‘būšanu cilvēkam’. Tāpēc šķiet, ka formulējums ‘eksistence pirms esamības’ attiecas arī uz dzīvesmākslas ētiku (nevis kā tās teorētiskais pamats, bet drīzāk kā praktisks iznākums) un ir pamatotāka ētiskā pieeja, kas turklāt droši pamato personiskās atbildības jēdzienu atšķirībā no esenciālistu pieejas.

Turklāt utilitāra pieeja (kas loģiski un vēsturiski izriet no esenciālisma pieejas) patiesībā nepiedāvā izdarīt ētiskus lēmumus, bet gan lēmumus, kas nepārkāpj ētiski pieņemamā, akceptējamā sfēru (kas bieži sakrīt ar legāli pieļaujamā robežām), un tātad, lai arī tās izvērsumu var uzskatīt par nepieciešamu kā morālo robežu sabiedrības

⁴⁰⁰ Kas izriet no Žana Pola Sartra slavenā teiciena ‘*l'existence précède l'essence*’ (Mūsu eksistence ir pirms būtības). Sk.: **Sartre J.P.** *Existentialism and Humanism* (1946).

⁴⁰¹ Īru izcelsmes filozofs Vilijams Dezmonds, piemēram, nošķir četras iespējamā ētisko pieeju formas – univokālo, ekviovokālo, dialektisko un metaksoloģisko, kur univokāla ētika izriet no objektīvās ‘noteiktības’ meklējumu pamatpieņēmuma (kā tas ir, piemēram, Kanta ētikā), ekviovokāla – no subjektīvā plurālisma pamatpieņēmuma, dialektiska – sintēzes, bet tomēr ‘viena’ *būtības* risinājuma meklējošā (Hēgelis), un metaksoloģiskā – *starpbūšanas* ētika, kas pamatu meklē cilvēka kā ‘bezdibeņa malā’ stāvošā koncepta ietvarā, un ko raksturo ‘atvērtība’ nezināmajam un brīnumainajam. Sk.: **Desmond W.**, *Ethics and the Between*, New York: SUNY, 2001, p.51.

⁴⁰² Ibid.

teiksmei pēc personiska apmierinājuma un piepildījuma, tā nepiedāvā ētisku ceļu pie ‘rūpēm par sevi’ tādā nozīmē, kā bieži tiek izprastas rūpes par dvēseli. It īpaši to pamato utilitārās pieejas vērstība attiecībā pret laimes (un ‘labumu’) kā augstākās vērtības sasniegšanu.

Turpretī eksistenciāla pieeja piedāvā ētisku pašizpratnes un pašrealizācijas ceļu, jo nevis nosaka morāli vai legāli pieļaujamā robežas, bet tiecas pēc tādas ētiskās pieejas, kuras ietvaros cilvēks sevi būtiski realizē kā ētisku būtni, nepieņemot laimes vai labklājības sasniegšanu kā aksiomātisku ētisko mērķi. Šī pieeja tātad transformē vienkāršo jautājumu “Kādu lēmumu man pieņemt?” jautājumā “Vai tas, ko domāju, atbilst manām vērtībām?”, vai vēl vispārīgāk “Vai visiem būtu jārikojas tā, kā vēlos rīkoties es?”. Tātad parādās ētiska atšķirība starp “drīkstēt, jo tas ir atļauts” (*Du darfst*) un “būtu jādara, jo tas ir visētiskāk” (*Du Sollst*).

Jāpiebilst, ka esenciālisma pieeja, ciktāl tā noved pie utilitārisma iespējamības, ne tikai noved pie sprieduma, ka ‘visi ir svarīgi’, bet arī atzinuma, ka ‘cilvēki ir tādi, kādi tie ir’, atmetot *tapšanas* imperatīvu. Savukārt šī būtības pierakstīšana noved pie pieņēmuma, ka dzīves kvalitātes uzlabošana (paildzināšanas vai funkcionalitātes aspektā) aizvien ir vērtība pati par sevi un nevar tikt apšaubīta kā leģitīma dzīvesveida izvēle.

Turpretī ētiska pieeja, kas balstīta eksistenciālā formulējumā ‘eksistence pirms būtības’, pieļauj *tapšanas* imperatīvu, t.i., ētisku vērtību spriedumu, kas demonstrē dzīves vērtības rašanos no sevis kā cilvēciskas būtnes īstenojuma, kas sekojoši uzsver tos eksistences aspektus, kas cilvēku padara par cilvēku un varētu novest pie atziņas par to, ka transhumānismā balstīts un *ķermenī atsvešinošs* dzīvesveids varētu izjaukt ‘cilvēcības’ eksistenciālos pamatnosacījumus un miesiskās patības pašvērtību⁴⁰³, kas var tikt īstenota tikai cilvēkbūšanas pieredzējumā.

⁴⁰³ Līdzīgi šo problēmu aplūko Gernots Bēme, komentējot ‘cilvēka būtības’ atkarību no eksistenciālajiem nosacījumiem un līdz ar to argumentējot par labu iespējamai ‘cilvēka būtības’ fundamentālai izmaiņai antropoloģisko apstākļu (proti, tehnoloģizācijas) izmaiņu kontekstā. Sk. nodaļu “Antropoloģiskās izmaiņas tehniskajā civilizācijā” // **Böhme G.** *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008. – S. 218. – 223. (Par eksistenciālismu un esenciālismu konkrēti 219.lpp.)

Šie apsvērumi tātad ne tikai rada teorētisku (un filosofisku) pamatu mūsdienu vērtību spriedumu izvērtēšanai, bet piedāvā arī pastāvošā kultūrkonteksta kritiku, tā novedot pie vēl kāda mūsdienu individuālētikas atzara, proti, pie filosofijas kā dzīvesmākslas⁴⁰⁴, kas indivīdam piedāvā ētisko pieeju, kuras centrā ir pārdomāta dažādo mūsdienu sabiedrības piedāvāto izvēļu izvērtēšana, iegūstot autonomitāti. Ar jēdzienu “autonomitāte” šajā ziņā nav jāsaprot autonomitāte kā ‘dzīvesveida izvēles iespēja’, ciktāl šis dzīvesveids nekaitē citiem, kontekstā ar to, ko indivīds priekšstata kā ‘labāku dzīvi’, bet gan autonomitāti ‘pašpārvaldes’ un ‘pašrūpes’ kontekstā, ētiski un atbildīgi īstenojot savas cilvēkības potenciālu⁴⁰⁵ vislabākajā iespējamajā veidā.

Iespējamās pretargumentācijas izvērtējums

Šajā ētisko pieeju izvērtējumā, protams, varētu rast iebildumus izteiktajiem argumentiem, uzsverot, ka tieši eksistenciālā ētika pieļauj un apsver cilvēka ‘uzlabošanu’ kā potenciālu iespēju, argumentējot, ka *tapšanas* process varētu tikt uzskatīts par līdzīgu vai identisku cilvēka sugas mehāniskas uzlabošanas mēģinājumiem, īstenojot transhumānisko ideālu, savukārt esenciālisma priekšstati, gluži pretēji, paredz konservatīvāku pasaules skatījumu un priekšstatu par cilvēka ‘uzlabošanu’ vērtētu kā iejaukšanos cilvēcības būtībā. Jāatzīst, ka šāda argumentācija ir iespējama, ņemot vērā, ka pastāv liels vairums eksistenciālistu, kas atbalsta transhumānismu un (iespējams vēl lielāks vairums) esenciālistu, kas to noliedz, (un līdzīgi var teikt arī par citu filosofisko uzskatu sekotājiem).

Šajā kontekstā jāņem vērā jau iepriekš izteiktais komentārs attiecībā uz esenciālisma priekšstatiem kā *negatīvā nihilisma* laikmeta iezīmi, kas atklāti neatbalsta transhumānismu un pat ir pret to, taču iespējo utilitārismu, kas savukārt atbilst iepriekš aprakstītajām utilitārā esenciālisma pazīmēm.

Turklāt nepietiek ar to, ka esenciālisma pārstāvji pārsvarā ir pret transhumānismu, jo daudz nozīmīgāka šajā kontekstā ir eksistenciālisma un esenciālisma pozīcijas

⁴⁰⁴ See: **Schmid W.** *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt/M: Suhrkamp Taschenbuch, 2004. – S.182.

⁴⁰⁵ Iepriekš jau minēts, ka atbildības jēdziens (un tā trūkums) ir vēl viens esenciālisma „vājais posms“. Ja cilvēks tiek uzskatīts kā ‘esenciāli’ cilvēcisks tā būtības kontekstā pirmskantiskā vai kantiskā izpratnē, tad nav nepieciešama papildu atbildība savas cilvēcības īstenošanā.

ontoloģiskā struktūra. Tas ir – izvērtējot esenciālisma pieejas ontoloģisko pamatu, ir jāatzīst, ka tas kā iespējamu nepieļauj fundamentālu cilvēctības transformāciju, cilvēka paša spēkiem paveiktā un īstenotā rezultātā. Proti, būtu loģiski neiespējami iedomāties, ka gadījumā, ja tiek pieņemta sākotnēja ‘cilvēka būtība’, kas pastāv neatkarīgi no jebkura cilvēka patiesās eksistences un attiecas uz visiem vienlīdz lielā mērā, tajā pašā laikā būtu iespējama arī šīs būtības transformācija vai iznīcināšana transhumānisma procesu rezultātā, tiecoties uzlabot cilvēka dzīvi, cilvēka būtību un tās apstākļus. Savukārt, ja pieņem eksistenciālu pieeju, kur eksistence ir pirms būtības, var pieņemt, ka, izmainot eksistences nosacījumus, būtība var tikt izjaukta vai transformēta. Tā esenciālisms (no ontoloģiskā skatpunkta) transhumānismu un cilvēkbūšanas ‘uzlabojumus’ var pieņemt vai nu kā pozitīvu vai negatīvu cilvēka eksistences apstākļu pielāgojumu, kas tomēr tieši neapdraud cilvēces ‘būtību’, savukārt eksistenciāla pieeja paredz, ka eksistences nosacījumu maiņa vai ‘uzlabošana’ noved arī pie cilvēces būtības izmaiņām, un tāpēc lielā mērā pieaug ‘atbildības’ vērtība savas brīvības apzināšanās un lēmumu pieņemšanas kontekstā ⁴⁰⁶.

Tas, protams, nenozīmē, ka jebkurš eksistenciāls izvērtējums automātiski satur cilvēkbūšanas uzlabojuma un transhumānisma noliegumu, taču demonstrē tā teorētisku iespējamību.

4.2.3 ‘Transhumānisma’ ētiskās un sociālās konsekvences

Lai iezīmētu transhumānisma negatīvos aspektus, jāpārdomā eksistenciālā ētika kontekstā ar cilvēka ontoloģisko dispozīciju. Ontoloģiskās struktūras ietvaros cilvēks atklājas kā būtne, ko iezīmē atrašanās *starp* dabu un kultūru, *starp* dzīvību un nāvi (tostarp arī *starp* slimību un veselību) un *starp* dionīsiskajiem un apolloniskajiem spēkiem, kā tie iezīmēti Nīčes darbā “Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara”⁴⁰⁷

Īsi sakot – cilvēks ir *nenoteiktais dzīvnieks*. Kontekstā ar eksistenciālisma ētisko pieeju, šī ontoloģiskā dispozīcija uzsver cilvēka *tapšanas* problemātiku. Proti,

⁴⁰⁶ Šis apgalvojums ir saskaņā arī ar Ž. P. Sartra skaidrojumu attiecībā uz „atbildības” jēdzienu darbā „Eksistenciālisms ir humānisms” // Sartre J.P. *Existentialism and Humanism* (1946).

⁴⁰⁷ Nietzsche F.W. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 1.

ontoloģiskā *starpbūšana* akcentē cilvēkbūšanas pieredzējuma nozīmību attiecībā pret cilvēka *tapšanas* iespējamību jeb iespēju *tapt* cilvēkam ('būtības' kontekstā), kā arī nozīmību sevis kā cilvēka īstenojumam ētiskā dimensijā, lai piešķirtu savai dzīvei jēgpilnu vērtību un līdz ar to piešķirtu vērtību arī savai cilvēkbūšanai.

Tapšana ir cieši saistīta arī ar *pārvarējuma* konceptu, kā nepieciešama cilvēkbūšanas daļa, un šis aspekts ļauj saskatīt noteiktus cilvēkbūšanas pieredzējuma faktoros (pat tos, kas tradicionāli tiek uzskatīti par negatīviem) kā būtiski nepieciešamas cilvēka *tapšanas* sastāvdaļas. Šie faktori ietver sāpes un ciešanas, kas ietvertas melnholijas, izmisuma, izsalkuma, fizisku sāpju, traumējošu psiholoģisku pieredzējumu u. c. formās.

Īpaši nozīmīga ir visgalējākā cilvēka pieredzējuma sastāvdaļa – proti, mirstīgums. To ietver arī cilvēka *starpbūšanas* ontoloģiskā dimensija – cilvēku definē mirstīguma pieredzējums un apziņa, ka dzīve ir ceļš uz nāvi. Līdzīgi arī citas traumatiskās pieredzes konstituē konkrēto *miesisko patību*, kā arī cilvēcību kopumā.

Tā kā transhumānisma ideāls ir visu šķietami negatīvo cilvēkbūšanas pieredzes aspektu iznīcināšana, tad galējā variantā tam būtu jānozīmē arī mirstīguma pārvarēšanu, un šaurākā mērogā – sāpju, slimību un izmisuma pārvarēšanu. Galēja mirstīguma iznīcināšana acīmredzami novestu arī pie cilvēces iznīcības, jo ir neiespējami iedomāties, ka cilvēkbūšanas pieredzējumam varētu nebūt vajadzīga *starpbūšanas* pieredze.

Arī *miesiskās patības* negatīvie pieredzējumi ir cieši saistīti ar cilvēkbūšanas pieredzējumu, kas demonstrē cilvēkbūšanas nesaraucamo saistību ar miesisko būšanu, turklāt miesisko būšanu, kur cilvēks ir cilvēks, ciktāl tā miesiskā patība ir mirstīga, novecojoša, spējīga ciest un tikt traumēta. To plaši apraksta arī Gernots Bēme, grāmatā "Miesiskā būšana kā uzdevums: Miesas filosofija pragmatiskā nolūkā"⁴⁰⁸, kā arī grāmatā "Dzīve ar slimību. Par mākslu apieties ar sāpēm un ciešanām"⁴⁰⁹, kur tuvāk tiek aplūkota slimības pieredze. Šo problēmu analizē arī filosofija kā dzīvesmākla.

⁴⁰⁸ Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S.402.

⁴⁰⁹ Böhme G., Akashe-Böhme, F. *Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen*, München: Verlag C.H.Beck, 2005. – S.144.

Piemēram, Vilhelms Šmids argumentē, ka veselību iespējams pieredzēt tikai caur slimības pieredzi un tāpēc nepastāv 'tīra' veselīguma pieredze, tāpat kā nav iespējams 'veselīgs' būšanas stāvoklis, ko necauraustu potenciālas vai pastāvošas slimības apziņa⁴¹⁰.

Turklāt *miesiskā patība*, kas būtu nonākusi nemirstības stāvoklī, vairs nebūtu spējīga īstenot *pārvarējumu*, jo nebūtu nekā uz ko tiekties un ko pārvarēt, un tāpēc nebūtu iespējama arī *tapšana*. Tas nozīmētu arī dzīves dziņas un pašsaglabāšanās dziņas iznīcību, jo zustu pašsaglabāšanās jēgnozīmība. Horhe Luiss Borhess šo stāvokli lieliski ilustrējis stāstā "Nemirstīgais"⁴¹¹. Šajā nozīmē 'transhumānisma' ideāls ir saskaņā ar pašsaglabāšanās dziņas tieksmi pēc nemirstības nāvē, un no šī aspekta, lai arī transhumānisma ideālu varētu uzskatīt par nesasniedzamu vai arī noliegt šo mērķi kā pārspīlētu, jau pats tā virziena iestatījums atklāj tā sociālo un psiholoģisko jēgnozīmību un līdz ar to arī tā mērķu bezvērtību un pat kaitnieciskumu.

Protams, var vaicāt, kāpēc cilvēkam piemīt šāda pašuzlabošanās dziņa, ja (sevišķi tās galējā variantā) tā novestu pie tik traģiskiem rezultātiem? Šķiet, ka to pietiekami izskaidro cilvēka ontoloģiskā struktūra kontekstā ar nāves dziņu Freida koncepcijas ietvarā⁴¹². Proti, Freids argumentē, ka cilvēkam ir ne vien libido dziņa (jeb – *eros*), kas nodrošina dzīves īstenojumu, kā arī reprodukcijas un kreatīvo spēku funkciju (ieskaitot resursu vairošanu), bet arī nāves dziņa, kas ved pie sevis iznīcības un neorganiskā pieredzes. Turklāt ir iespējams pieņemt, ka abas šīs dziņas patiesībā ir viena dziņa, un tā sauktā 'nāves dziņa' patiesībā ir daļa no cilvēka pašpietiekamības meklējumiem, kas manifestējas kā dziņa pēc pilnīga apmierinājuma jeb sāta, kas nozīmē atpakaļejošu

⁴¹⁰ Schmid W. *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt/M: Suhrkamp Taschenbuch, 2004. – S.182.

⁴¹¹ "Nāve vai mājiens par to cilvēkam piešķir vērtību, piepilda viņu ar jūtām. Īslaicīgas parādības statuss cilvēku dziļi saviļņo, jo ikviena rīcība var būt pēdējā; nav tāda vaiga, kam nedraudētu izzušana tāpat kā sapnī redzētam vaigam. Mirstīgo pasaulē it visam piemīt zudīguma un nejaušības vērtība. (19.lpp.) // Nemirstīgais. **Borhess H.L.** *Alefs*, Rīga: Jumava, 2005, lpp. 5- 24.

⁴¹² Jāpiebilst, ka šādi apsvērumi neizriet no esenciālisma pieejas, jo būtu iespējams apgalvot, ka cilvēkbūšanas 'būtība' nav atkarīga no eksistences nosacījumiem, jo eksistence ir tikai konkrēta pastāvošās būtības manifestācija. Tāpēc, lai aizstāvētu 'biokonformistu' viedokli, tiek pieņemta eksistenciāla pieeja, kā tas jau paskaidrots iepriekš.

tapšanu, prettapšanu, kas virzās pirmsdzīvības stāvokļa virzienā, kas ir neorganiskais stāvoklis jeb ‘dzīvā nāve’ – proti, nemirstība, ko iegūst nāvē.

To parāda arī cilvēka ontoloģiskā *starpbūšana*, jo cilvēku kā *nenoteikto dzīvnieku* raksturo spēcīga tiecība uz nāvi gan caur aktīvo dziņas komponenti (Freida *erosu*) – tiecībā ‘izšķērdēt’ sevi reproduktīvā, kreatīvā un aktīvā darbībā, gan caur pasīvo dziņas komponenti – pašsaglabāšanās instinktu ‘prettapšanas’ (atgriešanās dzemdē) izteiksmē, lai sasniegtu nemirstīgo stāvokli ar ko raksturojama nāve.

Tostarp abas šīs komponentes reprezentē arī monētas otru pusi – tiecību dzīvot un pārdzīvot pašam sevi (izšķērdēšana ir arī radīšana un vairošana, pašsaglabāšanās ir arī izdzīvošana) būtībā atklājot Erosu un Tanatosu kā vienu un to pašu dziņu, kam piemīt aktīvā un pasīvā komponente, kas abas reprezentē tiecību uz nāvi un vienlaikus uz mūžīgo dzīvi, tā vēl vairāk uzsverot cilvēka *starpbūšanu*.

Tātad, lai arī cilvēki aizvien tiecas pēc pašīstenošanās pārvarējuma formā, ja šāda cilvēku ‘uzlabošana’ tiktu veikta mehāniski, tā būtu cilvēcības iznīcināšana. (Nemaz nerunājot par faktoru, ka nav iespējams noteikt, kādi mehāniskie ‘uzlabojumi’ patiešām ilgtermiņā varētu nākt par labu cilvēcei, un vai radītās tehnoloģijas patiesi ir ‘uzlabojošas’ vai drīzāk cilvēci degradējošas). Cilvēka ontoloģiskā dispozīcija ir raksturojama ar jēdzienu *starpbūšana* un ētisku nepieciešamību pēc mūžīga *pārvarējuma* jeb *tapšanas*, kas no šī *starpbūšanas* stāvokļa izriet. Tāpēc mehānisks cilvēka ētisko vai eksistenciālo problēmu risinājums būtībā nav labvēlīgs, jo var novest pie cilvēcības iznīcības.

Šo atziņu veiksmīgi demonstrē piemērs par sāpēm. Sokrats izsaka salīdzinājumu starp dzemdību sāpēm un gudrības mīlestību – un lai arī nevar apgalvot, ka dzemdēšana patiesi ir salīdzināma ar saviesīgu pasēdēšanu ar draugiem spriedelējot par lietu jēgu, tomēr šķiet, ka šis salīdzinājums atklāj sāpju būtisko saistību ar eksistenciāli nozīmīgiem momentiem vai ‘robežsituācijām’, un līdz ar to jebkurš liels sasniegums un tā īstenojumā sasniegtais gandarījums ir saistīts ar sāpju *pārvarējuma* pieredzi, un līdz ar to saistīts arī ar *pašpārvarējuma* procesu.

Turklāt *starpbūšanas* un no tās izrietošā ciešanu pieredze pozitīvās sekas iekļauj daudzus cilvēces kultūras sasniegumus, kuri nebūtu iespējami bez ciešanām un sāpēm, un no kuriem spilgtākie, piemēram, ir filosofu Epikūra, Epiktēta, Nīčes un Kirkegora,

mūziķu Paganīni, Bēthovena un Baha, zinātnieka Stīvena Hokinga sacerējumi un garadarbi u. c., bet var teikt, ka lielākā vai mazākā mērā neviens radošs sacerējums nerodas bez piepūles un tātad arī zināmām ciešanām. To raksturo arī cilvēka kā *pārvarējumā* esošas būtnes ontoloģiskā noteiksme, līdz ar to iezīmējot kultūras iespējamību.

Tāpat sāpes, izmisums un ciešanas kā nozīmīgs cilvēka eksistenciālais nosacījums tiek aplūkotas arī teorētiskos pārspriedumos, piemēram, S. Kirkegora slavenajā apcerējumā “Slimība uz nāvi”⁴¹³) un to pieredzējumu izmanto arī dažādas reliģiskās kustības, apzināti iniciējot sāpes un ciešanas, kā arī entuziastiskus *pārvarēšanas* mēģinājumus (piemēram, budisma gadījumā).

Tomēr, kā tas jau tika minēts attiecībā uz *starpbūšanas* ontoloģisko dispozīciju, miesiskās patības ētika neizslēdz arī iespējamu ‘cilvēkbūšanas mehānisku uzlabošanu’, kamēr tā nekropļo ontoloģiskās *starpbūšanas* pieredzi un cilvēkbūšanai nepieciešamo *pašpārvarējuma* iespēju, un ir arī skaidrs, ka *miesiskās patības* ontoloģiskā struktūra līdz ar kultūras potencialitāti paredz arī mehānisku risinājumu meklējumu iespējamību problēmām, ar ko cilvēks sava dzīves pieredzējuma laikā sastopas.

Lielāko ētisko problēmu tātad raisa nevis *pārvarējuma* klātbūšana kultūrā (kas ir pastāvējusi visos cilvēces attīstības posmos un ir tās neatraujama sastāvdaļa), bet gan mūsdienu *ķermeņa atsvešinājuma* ietvarā veidojusies tiecība pēc patības ‘iesaldēšanas’ transcendentajā, proti, pašsaglabāšanās dziņas realizācijā ‘ķermenī bez orgāniem’⁴¹⁴ vai nāves nemirstībā (individuālā un sabiedriskā līmenī), proti, *reaktīvā nihilisma* ietvaros mēģinot realizēt zemes virsū ‘dzīvi pēc nāves’ (kas patiesībā nozīmētu ‘dzīvo nāvi’) un miesiskās patības iznīcībā un aizmirstību par pasauli kā miesiskās patības mājām. Proti, ir runa par dabas un kultūras līdzsvara izjaukšanu, ko ikdienā var vērot arī kontekstā ar

⁴¹³ Šis darbs ir arī izcils paraugs ‘izmisuma’ kā eksistenciālas pieredzes aprakstam, raksturojot ‘izmisumu’ kā stāvokli, kas savā ziņā formē cilvēcisko pieredzi un ir viens no eksistenciālajiem stāvokļiem, kas saistīts ar *pārvarēšanas* konceptu. **Kierkegaard S.** *Sickness Unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, Kirkegaards Writings XIX, Edited and translated by Hong H.W., Hong E.H., Princeton: Princeton University Press, 1980.

⁴¹⁴ **Deleuze G., Guattari F.**, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. (1984), New York: Continuum, 2003, P.427.

pragmatiskām pasaules resursu izšķērdēšanas problēmām, ekoloģiskām katastrofām u. tml.

Jāpiebilst, ka realitātē, īstenot ‘transhumānisma’ ideālu visticamāk nebūs iespējams, taču miesiskās patības vietā pasīvās ‘pašsaglabāšanās’ dziņas izpausme, *reaktīvā nihilisma* ietekmē atrauta no miesiskās patības ietvariem *ķermeņa atsvešinājumā* vispirms netīši iznīcinātu pasauli, kurā cilvēks māj. Šādu tendenci parāda arī pastāvošās vides problēmas un pārapdzīvotība, par ko atbildību arī jāuzņemas cilvēka ‘pašuzlabošanās’ tendencei kontekstā ar medicīnas tehnoloģijām un industriālo revolūciju, kas individuālā līmenī uzlabo dzīves kvalitāti un ilgstamību, bet plašākā mērogā izjauc dabisko līdzsvaru un noved pie pārapdzīvotības. Pragmatiskās pasaules uzturēšanas problēmas ir vēl viens aspekts, kas norāda uz *ķermeņa atsvešinājuma* kaitīgo ietekmi miesiskās patības būšanu tai paredzētajā *starpbūšanas* līdzsvarā, apdzīvojot planētu Zeme.

Tāpēc visbeidzot jāatzīmē, ka nozīmīgākā atšķirība, kas nošķir transhumānisku cilvēka uzlabošanas mēģinājumu no cilvēka pašuzlabošanās vispār, kas izriet no *pašpārvarējuma* nepieciešamības, nav ‘mehāniskās’ cilvēka uzlabošanas tehnikas (lai arī tās spēlē lielu lomu cilvēka mūsdienu *ķermeņa atsvešinājuma* īstenošanā), bet gan vispārējā *ķermeņa atsvešinājuma* pasaules priekšstats balstītā virzība. Proti, cilvēce aizvien tiecas pēc uzlabošanās, piemēram, medicīnas vai tehnoloģiskās izaugsmes jomā un tā ir neatraujama cilvēka kā kulturālas būtnes dzīvespasaules sastāvdaļa⁴¹⁵, taču vispārējā racionālās Rietumu sabiedrības attīstība (un ne tikai) ir novedusi pie *ķermeņa atsvešinājuma*, kas nākotnes perspektīvā atklāj iznīcības dziņas pakāpenisku atraušanos no radošās jeb dzīvības dziņas *ķermeņa atsvešinājuma* izpratnes ietvarā.

Tātad ir iespējams ‘aiziet par tālu’, ja cilvēkbūšanas transformācijas ir vērstas ne tikai individuālo sāpju iznīcības virzienā, bet fundamentālu eksistences nosacījumu izmaiņu virzienā, proti, sāpju *iespējamības* iznīcības virzienā. (Piemēram, ja sāpes tiek izskaustas pēc tam, kad tās jau radušās un pieredzētas, ‘vieglākā ceļa izvēle’, iedzerot pretsāpju zāles, nemaina vispārējos eksistences nosacījumus un ir individuālētiska

⁴¹⁵ Borstrom N., Suvulescu J., *Introduction to Human Enhancement*, Oxford University Press, 2009.

problēma, bet sāpju iespējas izskaušana iznīcina šīs pieredzes iespējamību tās kopumā)⁴¹⁶.

Tāpēc nav iespējams nošķirtums starp ‘traumatiskām’ sāpēm (kuras labāk novērst) un ‘labvēlīgām’ sāpēm, jo mehāniska ‘traumatiskās’ pieredzes iznīcināšana labvēlīgi iedarbotos individuālā līmenī un novestu atpakaļ pie utilitāra skatījuma (kā tas aplūkots iepriekš). Lai arī indivīda līmenī iespējams nošķirt ‘bejjēdzīgas’ vai ‘maznozīmīgas’ ciešanās – no kopējās ciešanu pārvarēšanas tendences, proti, ciešanu kā būtiskas cilvēkbūšanas pieredzes sastāvdaļas.

Šajā kontekstā ‘sokratisko’ racionālo elementu (kur iztrūkst dionīsiskā un apolloniskā saspēle), kas raksturo Rietumu sabiedrību, varētu saistīt ar Delēza aprakstīto sadisma ideālu jeb pirmo natūru⁴¹⁷ - kas saistīta ar racionalitāti pašas racionalitātes labad un atrauta no libidinālās (jeb radošās) dziņas. Delēzs apraksta pirmo natūru jeb sadistisko ideālu kā tādu, kas tiek īstenots pašīstenojuma pēc, un saista šo konceptu ar racionālo, neieinteresēto domāšanu, principā norādot, ka sadisma īstenojums būtu racionālītātes iemiesošana⁴¹⁸. Racionalitātes struktūras saistību ar sadisma ideālu aplūko arī Ž. Lakāns, analizējot Kanta un Sada domāšanas struktūru līdzību⁴¹⁹.

Jāpiebilst, ka šo pirmo natūru (atšķirībā no otrās natūras, kas raksturo radīšanas un iznīcības ciklu un iznīcību jauna sākuma labad) nav iespējams īstenot, līdzīgi kā neiespējams ir arī ‘transhumānisma’ ideāls jeb nāves atcelšana un no tās izrietoša mūžīgi ‘iesaldēta’ dzīve jeb dzīvā nāve, kas būtu mūžīgā dzīve zemes virsū. Iespējama ir tikai tiecība uz šo pirmo natūru, analogiski tam, kā iespējams *ķermeņa atsvešinājums*, bet nav iespējama pilnīga miesiskās patības pašatsvešināšanās.

⁴¹⁶ Ta sir arī iemesls, kāpēc cilvēki nespētu “nejauši” gūt atziņu, ka ‘cilvēka uzlabošana’ ir gājusi par tālu—līdz brīdim, kad cilvēka mirstīgums beidzot tiks “pārvarēts”, aizvien pastāvēs kāds *pārvarēšanas* elements. Šis brīdis arī varētu būt cilvēcības (vismaz tās pašreizējā formā) izzušanas mirklis, un brīdis, kad cilvēki saprot, ka pieļauta kļūda.

⁴¹⁷ Sk. Deleuze G. Coldness and Cruelty, // **Deleuze G., Sacher-Masoch L., Masochism: Coldness and Cruelty & Venus in Furs**, 1991, Zone Books, P.294.

⁴¹⁸ Deleuze G. Coldness and Cruelty, // **Deleuze G., Sacher-Masoch L., Masochism: Coldness and Cruelty & Venus in Furs**, 1991, Zone Books, P.294.

⁴¹⁹ **Lacan J.** *Kant avec Sade*, 1963.

Turklāt sadisma ideālu, tāpat kā miesiskās patības pašatsvešināšanos, raksturo arbitrārā racionalitāte, kas nav saistīta ar ontoloģisko īstenību jeb tiecība iznīcināt subjektīvi konkrēto 'es' (*ego*), pārnesot to racionālajā (jeb simboliskajā un *Virsi-Es* sakārtojumā) un tādad (miesiskās patības kontekstā) objektivizējamajā sfērā. (Vēlreiz jāpiebilst, ka šī 'es' (*ego*) iznīcība nav iespējama un pastāv tikai tiecībā.)

Līdz ar to parādās arī teorētisks ietvars tam, kāpēc patības pašatsvešināšanās drīzāk noved pie pasaules bojāejas, nevis rezultējas pasīvās pašsaglabāšanās dziņas galēji negatīvajā mērķī. Proti, pirmās natūras īstenojuma mēģinājums ir 'es' (*ego*) iznīcināšanas mēģinājums, kas drīzāk iznīcina visu tam apkārt, bet nespēj sasniegt tā augstāko mērķi – *es* (*ego*) iznīcību, un tāpat arī 'sokratiskā' principa galējs īstenojums jeb *ķermeņa atsvešinājums* un 'es-apziņas' atrašanās racionalitātes pašīstenojumā drīzāk iznīcina pasauli tai apkārt, bet nespēj realizēties patības atrašanās no tās miesiskuma. Tādejādi 'sokratiskais' princips, kas balsta Rietumu sabiedrības racionalitāti, atklājas kā 'sadistisks' kontekstā ar sadisma tiecību pēc 'pašiznīcības' jeb 'neorganiskā' caur Freida konceptualizēto pašsaglabāšanās jeb prettapšanas un patības 'iesaldēšanas' dziņu

Šajā nodaļā tādad ir parādīti trīs būtiski aspekti, kas jāņem vērā argumentācijā pret transhumānismu. Pirmkārt, praktiskā ētika, ciktāl tā saistīta ar utilitārisma ētiku un valdošo utilitāro paradigmu, nav pietiekamais pamats argumentācijā pret transhumānismu, jo šāda argumentācija būtu pretrunā ar tās vērtībām, kas iekļauj individuālo laimi kā primāru iepretim solidaritātei un kopienas vērtībām (proti, tā šķietami nenoliedz solidaritātes vērtību, taču pārstāv uzskatu, ka laimīgu sabiedrību veido laimīgi indivīdi, nevis otrādi) un cilvēka dzīves ilgumu (kvalitāti, kvantitāti u. c.) izmērāmus aspektus, kas norāda uz ķermeņa vērtīgumu biovaras kontekstā (*objektivizēto* dzīvi), nevis cieņpilnu *miesiskās patības* novērtējumu. Otrkārt, argumentācijā pret transhumānismu kā būtiska atklājas eksistenciāla ētikas pieeja, kas ir saskaņā ar cilvēka ontoloģisko struktūru. Treškārt, būtiska ir arī ontoloģiskā struktūra kopumā, kas iezīmē transhumānisma noliegumu divu pirmo teorētisko apsvērumu kontekstā. Proti, ontoloģiskā *starpbūšana* par nepieciešamu padara visu cilvēkbūšanas pieredzējumu spektru.

Kā atklāj īss Z. Freida nosaukto dzīves dziņu (*erosa* un *tanatosa*) aplūkojums, abi ekstrēmālākie miesiskās patības pārdzīvojumi – mirstīgums, nāve, ciešanas iepretim

tiecībai pēc nemirstības (gan transcendences, gan reprodukcijas ziņā), dzīvošanai un baudai – ir ne vien nepieciešami, bet visdrīzāk savstarpēji daudz ciešāk saistīti, nekā atklājas sākotnējā novērojumā. Turklāt šo dziņu aplūkojums ontoloģiskās struktūras kontekstā atklāj arī to, ka *miesiskās patības* būšana aizvien ir saistīta arī ar ideju par ‘cilvēka uzlabošanu’ (*human enhancement*), esot būtiski saistīta ar *pārvarēšanas* principu. Savukārt šīs tiecības realizācija transhumānisma virzienā, ‘aizejot par tālu’ no sevis jeb *ķermeņa atsvešinājums*, var nozīmēt visas cilvēkbūšanas atcelšanu, ņemot vērā, ka mehāniska cilvēka *pārvarēšana* nozīmētu arī paša cilvēkbūšanai nepieciešamā faktora – *pārvarējuma* nepieciešamības atcelšanu. Tātad galvenā problēma transhumānismā nav tiecība pēc cilvēcības ‘uzlabojuma’, bet gan tiecība pēc ciešanu vai nāves *iespējamības* iznīcības, kas nozīmētu arī cilvēkbūšanas pieredzes iznīcību.

4.2.4 Miesiskās patības ētikas mērķis un nozīme

Kontekstā ar iepriekš teikto, vēl jāiezīmē miesiskās patības ētikas mērķis un nozīme. Iepriekšējā izklāsta kontekstā atklājās, ka miesiskās patības ētika saistīta ar atsacīšanos no *ķermeņa atsvešinājuma* un transhumānisma paradigmas. Tomēr vēl jāpiebilst, ka miesiskās patības ētikas mērķis galvenokārt saistīts ar savas miesiskās patības apzināšanu, proti, atbildību par sevi un savu būšanu pasaulē un līdz ar to arī atbildīgu attieksmi pret pasauli kā savas miesiskās patības mājām. Miesiskās patības ētika tātad nav konkrētu prakšu kopums vai laimes sasniegšanas formula, bet gan pieeja, kuras mērķis ir veicināt atbildīgu attieksmi un rūpes par sevi un savām mājām, kā arī savas miesiskās būšanas īstenošanu vislabākajā iespējamajā veidā, un tātad ar ‘pozitīvu’ ētisko pieeju jeb cilvēka pašīstenošanās aplūkojumu kontekstā ar cilvēcības īstenojumu, nevis minimālo ētisko nosacījumu izpildi.

Šis ētiskais mērķis savu pamatojumu rod kontekstā ar disertācijā aplūkotajiem aspektiem, kas iezīmē mūsdienu sabiedrības diskursīvo dzīves telpu. Proti, disertācijas gaitā atklājās, ka mūsdienu dzīvespasaule ir raksturojama ar *ķermeņa atsvešinājuma* un no tā izrietošās transhumānisma paradigma jēdzieniem, un par valdošo ētisko paradigmu, kas balsta *reaktīvā nihilisma* sabiedrību ir uzskatāms utilitārisms (protams, jāpiebilst arī tas, ka nozīmīgs ir arī šī utilitārisma konkrētais īstenojums diskursu savijuma ietvarā).

Tāpat disertācijas 1. un 2. daļā atklājās arī, ka divvērtību pasaules aina (subjekts–objekts), kas raksturīga Rietumu sabiedrībai (un ko aktīvi kritizē, piemēram, 20. gadsimta ebreju filosofija), priekšnosaka univokālas (vienvērtības, vertikālās hierarhijas) vai ekvivokālas (plurālisma, vērtību zuduma) ētikas savstarpējo miju, kur subjekta–objekta binārās attiecības jau iepriekš paredz pasaules objektivizāciju, iztrūkstot trešajam ‘uzrunājošajam’ elementam. Kā ‘trešo’ elementu, kas pieprasa neutilitāru ētikas pieeju, var saskatīt ‘Dievu’ vai ‘citu’, taču tāda reliģiskā pieeja, kur šis trešais elements kļūst ‘iesaldēts’, iestrēgst *negatīvajā nihilismā*, proti, visu vērtību pakļaušanā ‘Dievam’, kas noved pie subjekta jau sākotnējas objektivizācijas, kas savukārt izraisa ‘dumpi’ un līdz ar to – *reaktīvo nihilismu*. Savukārt *reaktīvā nihilisma* ietvarā subjekta nozīmes palielināšanās un pasaules objektivizēšana ar laiku noved arī pie paša subjekta objektivizēšanās, kas nozīmē pasaules, Dieva un cilvēka jēgas nivilēšanos. Risinājumu šai situācijai sniedz ‘atvērtības’ princips jeb mūžīgi subjektīvā ‘dievišķā’ vai ‘cita’ elementa izpratne, proti, savas *starpbūšanas* apzināšanās un dzīvošana ‘uz bezdibeņa malas’, aizvien pieņemot jēgas pārpalikuma un pārpilnības iespēju. Pasaulīgā izpratnē tā ir atvērtība ‘citam’, neizšķīstot tā skatienā, bet neobjektivizējot to. (Citastarp filosofs Viljams Dezmonds to nosauc par metaksoloģisku pieeju.)

Tāpat *miesiskās patības ētikas* mērķis ir atrast ētisko pieeju, kas, neatgriežoties pie *negatīvā nihilisma* vai obligātas reliģiskās sistēmas (kas nozīmētu ‘iesaldētu’ un objektivizējošu ‘Dieva’ skatienu), rastu nereliģisku pamatojumu dzīvei, kas balstīta vērtību ētikā kā atbildi valdošajai utilitārisma paradigmai. Tas ir jēgpilnas dzīves pamatojums, nepieņemot subjekta–objekta attiecību binaritāti cilvēka attiecībās ar pasauli un aizvien uzturot arī ‘es-tu’ (es-cits) attiecību modulācijas iespēju. (Te jāpiebilst, ka Martina Būbera minētās ‘Es-Tu’ attiecības var saistīt arī ar *es-apziņas* attieksanos pret savu miesisko būšanu, proti, savas miesiskās patības apzināšanos. Vilhelms Šmids to nosauc par ‘draudzību ar sevi’.)

Miesiskās patības ētika vedina uz atteikšanos no *ķermeņa atsvešinājuma*, pievēršoties ētikai, kas atzīst vērtību nozīmību, un pozitīvu ētiskumu (proti, centieniem ‘būt’ vislabākajā iespējamajā veidā) kontekstā ar cieņu pret savu miesisko patību un tāpat – arī pasauli, kurā dzīvojam, uztverot to nevis kā objektivizējamu ‘instrumentu’, bet gan kā mūsu ontoloģiskās mājas.

Miesiskās patības ētika, protams, ne noliedz ne apstiprina iespējamu Dieva eksistenci (metafiziskā nozīmē), bet atstāj to ‘nezināmajā’ sfērā, uzskatot par nepieciešamu arī meklēt nereliģisku pamatojumu vērtību sabiedrības veidošanai, kur galvenā nozīme ir *miesiskās patības* cieņas jēdzienam un cilvēku savstarpējības uzsvērumam, pretstatā individuālismam vai *ķermeņa atsvešinājumam*. Svarīga ir *parrhēsiā* – jeb tieša runa, un miesas kontekstā – tiešs uztvērums, atzīstot to, kas mēs esam un no kurienes nākam. Proti, *miesiskās patības* ētikas kontekstā nav būtiski, vai cilvēks ir vai nav veģetāriets, vegāns, vai ekofeminists – būtiska ir izpratne par to, ko ēdam un kāpēc, kā arī to, ko domājam.

Šajā ziņā *miesiskās patības ētika* ir saistāma ar savas ontoloģiskās struktūras aptveršanu un sadzīvošanu ar to, kā arī ar savu *miesisko jutoņu* vērtībnozīmīguma atzīšanu.

4.3 Racionalitātes nozīme miesiskās patības ētikas kontekstā

Šajā nodaļā pievērsos racionalitātes nozīmei miesiskās patības ētikas kontekstā. Iepriekšējā iztirzājumā racionalitāte parādās kā Rietumu sabiedrībai raksturīga domāšanas forma, kā arī dzīves vešanas tendence, un tajā pašā laikā *miesiskā patība* tiek aplūkota kā tāda, kam piemīt zināma veida iedzimts jeb iemiesots ētiskums, proti, sākotnējs ētiskums, kas iespējo miesiskās patības ētikas pieeju, tāpēc aktuāls kļūst jautājums par šī ētiskuma iespējamo iemiesoto ‘racionalitāti’ un racionalitātes nepieciešamību miesiskās patības ētiskuma konceptualizēšanā.

Tātad šīs nodaļas mērķis ir parādīt, ka nav nepieciešams sākotnējas racionalitātes koncepts, lai runātu par miesiskās patības sākotnēju ētiskumu. Iepriekš aplūkoto miesiskās patības teorētisko aspektu kontekstā ir skaidrs, ka netiek pieņemta prāta virzīta racionalitāte, tāpēc šajā nodaļā tiek apsvērta ‘*jutekliskas* racionalitātes’ nepieciešamība, kā piemēru izraugoties darbu ‘Eros un civilizācija’⁴²⁰, kurā Herberts Markūze piedāvā šādas racionalitātes konceptu Freida libidinālo spēku kontekstā.

Vispirms jāatzīmē, ka no ētiska skatpunkta Markūzes formulētais ētikas projekts ir līdzīgs *miesiskās patības ētikas* uzstādījumam, kas ir iemesls, kāpēc racionalitātes

⁴²⁰ Marcuse H., *Eros and Civilization, Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966, p.312.

kontekstā runāju par šo autoru. Proti, miesiskās patības ētika aicina ‘atminēties miesu’, lai izvairītos no objektivizētās un mehāniskās pasaules ainas un tās ietvarā īstenotā *ķermeņa atsvešinājuma*, kas līdzinās Markūzes uzsaukumam atgriezties pie ‘erotizētas’ ķermeņa izpratnes, un līdz ar to arī neapspiestas sociālās vides.

Ir skaidrs, ka *miesiskās patības* kontekstā nevar runāt par arbitrāru, transcendentālu racionalitāti, tomēr filosofijas vēsturē ir bijuši arī jutekliskās jeb iemiesotās racionalitātes piedāvājumi. Vienu no šādiem piedāvājumiem, piemēram, izsaka Herberts Markūze, argumentējot par labu ‘*jutekliskai* racionalitātei’⁴²¹.

Šī argumentācija akceptē iekšēja morāla nolikuma pastāvēšanu baudas principā, bet tajā pašā laikā uztur pieprasījumu pēc kāda veida racionalitātes kā sākotnējas cilvēka dabas raksturības. Markūzem var piekrist, ciktāl ir runa par cilvēkbūšanas kā sākotnēji ētiskas būšanas raksturojumu, bet šīs nodaļas uzdevums ir parādīt, ka *miesiskās patības* ētiskumu nav obligāti jāraksturo ar ‘iekšējas racionalitātes’ jēdzienu.

Runa ir par to, ka miesas ētiskuma pamatojumam nav nepieciešams racionalitātes kā sākotnējas un iemiesotas cilvēcības sastāvdaļas atzinums un ka elementi, kas cilvēkā formē ētisko predespozīciju, drīzāk ir pirmsracionāli un var tikt racionalizēti tikai no apzināta vērotāja skatpunkta.

Lai izprastu šo apgalvojumu, vispirms jāapsver ‘racionalitātes’ iespējamība (piemēram, Markūzes ‘*jutekliskās* racionalitātes’ kontekstā) miesiskās patības ietvarā, kā arī miesiskās patības ētikas kontekstā. Šķiet, ka Markūzes teorija piedāvā ‘*juteklisko* racionalitāti’ izprast kā ierobežojumu, kas virza libidinālo spēku iepretim kāda veida produktīvam mērķim. Lai pieņemtu šādu pozīciju, būtu jāpieņem divi priekšspriedumi.

Pirmkārt, būtu jāpieņem, ka patiesi cilvēkā ir kaut kas tāds, ko nepieciešams ierobežot, lai būtu nepieciešama kāda veida ‘racionalitāte’. ‘*Juteklisko* racionalitāti’ šajā kontekstā varētu uztvert kā libidinālo spēku satura formu, no kā izriet, ka šo libidinālo spēku saturs sākotnēji ir nesakārtots un pirms-produktīvs. Tāpat kā Freids,

⁴²¹ **Marcuse H.**, *Eros and Civilization, Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966., p.228

Markūze, šķiet, uztur šādu pozīciju, sakot, ka libidinālie spēki atrodas ‘viņpus laba un ļauna’⁴²².

Otrkārt, jāpieņem arī tas, ka ētisks iestatījums attiecībās ar pasauli un līdzcilvēkiem ir sastopams tikai ‘virzībā uz produktīvu mērķi’ un ka funkcionējoša, bet neapspiesta sabiedrība var pastāvēt tikai tad, ja tā ir virzīta uz ‘produktīvu mērķi’. Bet ko gan var saprast kā šādu mērķi? Vai tiešām cilvēks spēj būt ētisks tikai šādu ierobežojumu ietvarā?

Abi iepriekš minētie priekšspriedumi raisa būtiskus iebildumus. Pirmajā apgalvojumā tiek pieņemts, ka libidinālie spēki paši sevī ir 1) vai nu nesakāroti (un tāpēc racionalizējami), 2) vai racionalitāte tiem piemīt kā sekundāra raksturība, kā tas šķiet ir Markūzes teorijas gadījumā⁴²³, vai arī 3) tiem piemīt iekšējs sakārtojums, ko dēvē par *juteklisko* racionalitāti. Taču netiek pieļauta iespēja, ka tiem tik tiešām piemīt iekšējs sakārtojums, bet šis sakārtojums nekādā veidā nav racionāls, tam arī nav jātop racionalizētam un tomēr tas ļauj cilvēkam piepildīt tā sabiedrisko funkciju.

Iemesls, kāpēc, piemēram, Markūze grib pieņemt šāda veida racionalitāti ir divejāds – pirmkārt, tiek pieņemts, ka cilvēka dabu kādā veidā teorētiski ir iespējams reducēt līdz ‘dabai *per se*’, tas ir – pirmsētiskai, objektīvai ‘dabas pasaulei’, un, otrkārt, tiek pieņemta duālistiska cilvēka izpratne (tādā nozīmē, ka ķermenis tiek atributēts kā tāds, kas cilvēkam ‘pieder’, no kā psihoanalītiskā tvērumā izriet, ka *es* (jeb *ego*) piemīt dziņas, nevis otrādi. Šāds uztvērums liktu pieņemt Freids hipotēzi par nesakārtotu dzīves un nāves dziņu (lai gan iespējams argumentēt, ka Freida kontekstā varbūt ir runa arī par pirmssakārtojumu).

Tāpēc arī ‘*jutekliskas* racionalitātes’ koncepts, lai arī atzīst juteklības sākotnējību, izceļot racionalitātes vērtību, tomēr parādās kā tāds, kas veidojies apgaismības laikmeta ideju ietvarā. Proti, šādas ‘*jutekliskas* racionalitātes’ pieņēmums, protams, pārkāpj priekšstatu, kur prāts tiek novērtēts augstāk par citiem cilvēka spēkiem un ir vienīgais iespējamais morāles patvērums cilvēkā, tomēr vēl joprojām uztur priekšspriedumu par racionalitātes pārākumu pār iracionalitāti, nepieņemot, ka racionalitāte vai

⁴²² Marcuse H., *Eros and Civilization, Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966, P.226.

⁴²³ Ibid, P.226 – 227.

racionalitātes varētu būt 'es' raksturība, kas izriet no 'pirmskārtībā'⁴²⁴ balstītas iracionālās vai pirmsracionālās dabas ētiskuma.

Turklāt pieņēmums par cilvēka dabas reducēšanu 'dabas pasaules' ietvaros noved pie pretrunas. No vienas puses, gan pirmsmodernitātes, gan modernitātes laika filosofi tiecas pretstatīt prāta un racionalitātes jēdzienus ar dabu un tās instinktiem, un, sekojot šai shēmai, Freids izskaidro iracionālās 'erosa' un 'tanatosa' dziņas, bet, no otras puses, – priekšpieņemtais mehāniskais pasaules skatījums paredzētu dabā iemītošu racionalitāti. Tādējādi filosofija nonāk pretrunā starp izpratni par dziņām kā 'dzīvniecisku', 'iracionālu' un 'instinktīvu' un mehānisku dabas izpratni⁴²⁵.

Tāpēc pieņēmums, ka libidinālais saturs ir nepieciešami jāierobežo ar kādu tieši cilvēkam piemītošu racionālo spēku, lai cilvēks spētu funkcionēt sabiedrībā, paredz priekšspriedumu, ka Visumā nepastāv nekāda pirmssakārtojuma kārtība, taču, ja pieņem šādu priekšstatu, tad nav iedomājama 'jutekliska racionalitāte', jo ētiska dzīvespasaule būtu tikai cilvēka racionālā saprāta produkts. Savukārt, ja pieņem, ka dabā pastāv sākotnēja racionāla kārtība, kas atspoguļojas arī cilvēka 'jutekliskās racionalitātes' struktūrā (kā to paredz mikrokosmos–makrokosmos jēdzienu ietvars), tad nav saprotams, kāpēc tomēr pastāv antisociālas rīcības (kas neved uz produktīvi virzītu mērķi), turklāt rastos arī jautājums par to, kāda vispār ir *es-apziņas* (vai 'es') loma un kāpēc tā pastāv?

Līdz ar to galvenās grūtības izraisa mehāniskas vai 'dzīvnieciskas' cilvēka dabas pieņemšana, jo tā liktu akceptēt vai nu prāta eskalāciju vai arī determinētu pasaules ainu, kurā *es-apziņai* (ego) nav vispār nekādas funkcionālas nozīmes.

Izeja no šīs pretrunas, kas pieļautu 'jutekliskās racionalitātes' iespējamību būtu pieņemt, ka libidinālā spēka neatraujama īpašība ir kāds cilvēkam līdz galam nesaprotamas racionalitātes paveids, kas iezīmē miesiskās patības ētisko būšanu, taču

⁴²⁴ Par pirmskārtību, būšanu *starp* kārtību un racionalitāšu radīšanu sk.: Waldenfels B. On the Threshold between Order and Disorder // **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J. Parent, 1996, Ohio: Ohio University Press, P.1. – 25.

⁴²⁵ Šī pretruna, šķiet, ir balstīta plašākā racionāla Visuma izpratnē, kas ir balstīta agrākā filosofijas tradīcijā, kur cilvēks ir mikrokosmos jeb Visuma atspulgs, un papildināta ar vēlāku cilvēka un cilvēciskā saprāta vērtības pieaugumu (prāta dominanci apgaismības laikmetā), kā rezultātā šo divu pasaules izpratņu kombinācija vēl aizvien nosaka mūsdienu cilvēka pasaules izpratni un priekšspriedumus.

šādu racionalitāti visticamāk būtu jāatrauj no priekšstata par ‘virzību uz produktīvu mērķi’. Šāds koncepts ļautu atteikties no priekšstata par libidinālo spēku ierobežošanu, izvērsot libidinālajiem spēkiem iekšēji piemītošas racionalitātes jēdzienu, kas nevis virza šos spēkus, bet ir pati šī virzība; tomēr šāda veida racionalitāti visdrīzāk nevarētu apzīmēt kā ‘racionālu’ un līdz ar to, to precīzāk būtu jādēvē par ‘pirmskārtības kārtību’.

No iepriekš teiktā izriet secinājums, ka ir jāpieņem cilvēka daba kā jau sākotnēji cilvēcīga (kā tas atklājas arī pirmajās šīs disertācijas daļās), proti, *starpbūšanā* tverta, un līdz ar to tai piemīt jau sākotnējs ētiskums⁴²⁶.

Kontekstā ar otro apgalvojumu, ka cilvēka rīcības varētu tikt izprastas kā tādas, kas vērstas uz ‘produktīvu’ mērķi, jāņem vērā vairāki aspekti. Pirmkārt, šo apgalvojumu var noliegt caur sociālās analīzes vai psihoanalīzes prizmu, kā to, piemēram, dara Žils Delēzs un Fēlikss Gvatari darbā “Anti-Oidips”, ilustrējot šizofrēniķa – mākslinieka, rakstnieka, āksta un filosofa figūru kā primāri ‘iracionālu’ (sabiedriskā iracionalitātes izpratnes kontekstā) un tādu, ko virza neproduktīvs mērķis, kas tomēr vēlāk tiek ‘racionalizēts’ kapitālistiskās kārtības ietvaros, internalizējot šķietami bezfunkcionālo ‘šizofrēniķu’ darbības dominējošās pasaules kārtības ietvaros, un tādējādi padarot tos ‘noderīgus’, kā arī ‘piejaucējot’ tos, lai to darbošanās pārvērstos par vienkāršu ‘izklaidi masām’ un viņi pārtrauktu būt ‘neproduktīvi’, ‘bejjēdzīgi’ un bezmērķīgi⁴²⁷.

Līdz ar to var teikt, ka cilvēka būšanu nav jāsaprot caur jēdzieniem ‘produktivitāte’ un ‘neproduktivitāte’ un ka liela daļa cilvēcisko darbību ir bezmērķīgas, proti, ‘nevirzītas’, bet vēlāk var tikt racionalizētas eksistējošās kārtības ietvaros, apslēpjot skatienam to, vai šīs rīcības patiesi ir balstītas kādā racionalitātē, vai arī tā tikai šķiet. Šis apgalvojums ir saskaņā arī ar Markūzes lakānisko priekšstatu par bezapziņas (*Id*) korelāciju ar Virs-Es saturu, jo Virs-Es simbolsikā struktūra ir identiska bezapziņas struktūrai⁴²⁸, un tāpēc Virs-Es neatspoguļo objektīvu moralitāti, bet tā

⁴²⁶ Par *starpbūšanu* sk. arī: Šēlers M. *Cilvēka novietojums kosmosā*. No vācu val. tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2008. – 144.lpp.

⁴²⁷ Sk: Deleuze G., Guattari F., *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. (1984), New York: Continuum, 2003, P. 1 – 58.

⁴²⁸ Pirmoreiz šo atziņu konceptualizējis Žaks Lakāns// See: Lacan J. *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, New York: Routledge.

uzbūve ir komplimentāra bezapziņas dziņām un funkcionē kā bezapzinātā racionalizācija.

Savukārt bezapziņu daļēji konstruē Virs-Es, un tādējādi notiek simboliskās Virs-Es struktūras internalizācija. Šīs diskusijas kontekstā ir būtiski, ka no šīs savstarpējās konstitūšanās savukārt izriet racionalizētas dzīvespasaules iespējamība (ko reprezentē Virs-es), un kas tiek konstruēta bezapziņas un 'es' (kā bezapzinātā atspulga) savstarpējība, kas savukārt 'racionalizē' bezapziņu, formējot bezapzināto pakārtoti iluzīvajai racionalitātei un tā traumatizējot to⁴²⁹.

Šajā kontekstā jāatceras iepriekš aplūkotā miesas fenomenoloģijas pamatstruktūra, kur *es-apziņa* (jeb psihoanalītiskais 'es') ir sekundāri pakārota miesai, pielietojot to kā komunikācijas rīku ar pasauli. *Es-apziņas* miesu atsvešinošā funkcija rada nepieciešamību *es-apziņā* konceptualizēt ķermeni objektīvā uztvēruma ietvarā⁴³⁰ tā radot ilūziju par *es-apziņas* primaritāti iepretim ķermeniskajai eksistencei un līdz ar to veidojot duālisma ilūziju, kur *es-apziņa* aptver sevi kā 'es, kam ir ķermenis'⁴³¹. Atbilstoši šai shēmai miesiskās patības ētika attiecas uz miesiskās patības sākotnēju ētiskumu, kas konstituē miesiskās patības sabiedriskās funkcionēšanas iespējamību, bet tiek komunicēta ar pasauli caur *es-apziņas* atsvešinošo un 'racionalizējošo' uztvērumu. Miesiskās patības ētiskums šajā kontekstā ir pirmsracionāls jeb pirmssakārtota kārtība, kas neatrodas 'viņpus laba un slikta', bet visticamāk varētu tikt dēvēta par tādu, kas atrodas 'viņpus laba un ļauna'⁴³².

Miesiskās patības ētiskuma ilustrācija, piemēram, ir maza bērna socialitātes funkciju veidošanās zīdainības posmā. Bērns jau agri savā attīstībā apgūst, ka maigi apskāvienu ir 'labi', bet asas kustības un sitieni ir 'slikti'. Šādi apsvērumi visdrīzāk nav balstīti racionālā domas procesā, kas novestu pie secinājumiem attiecībā uz mātes

⁴²⁹ Traumatizējošo Virs-Es konstrukciju internalizācija ir iemesls, kāpēc Delēzs un Gvatari iesaka psihoanalīzi un tās racionālo struktūru, aizstāt ar šizoanalīzi. Sk. **Deleuze G., Guattari F.**, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. (1984), New York: Continuum, 2003, P.354. – 372.

⁴³⁰ **Caysa V.** *Leib/Körper. // Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* Hrsg.von H.Ottomann, Stuttgart: Weimar: Metzler, 2000, S.271.-273.

⁴³¹ **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S.11.

⁴³² Sk: **Nietzsche F.** *Zur Genealogie der Moral.*, KSA 5. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: dtv, 1999., – S. 245.-413.

reakciju (lai arī šādam vērojumam arī ir sava nozīme, jo miesiskās patības eksistenci kā ētisku, protams, var novērtēt tikai tāpēc, ka cilvēkam ir pieejama *es-apziņa* caur kuru šādu novērojumu veikt), bet gan saistīti ar *pirmssakārtotu* pozitīvu attieksmi pret māti (ko apstiprina arī Markūzes apsvērumi nodaļā “Eross un Tanatoss”, kur viņš pārspriež narcistisko mātes un bērna saikni⁴³³) un no tā izriet riebuma vai skumju sajūta, ieraugot māti reaģējam negatīvi.

Tātad runa ir par cilvēkiem raksturīgu *mēsbūšanu* pirms ķermeņa objektīva uztvēruma (*atsvešināšanas*) un pēc tam izsecinātas ķermeņu savstarpējības apzināšanās (*sastatīšanas*), kas jau iepriekš nosaka tālākās sadzīvošanas spējas. Līdz ar to tikai laika gaitā, dažādu racionalizācijas procesu rezultātā bērns uzsāk rīcības vērtēt pēc izdevīguma produktīva mērķa kontekstā vai citām racionāli klātirosajām pazīmēm, tā iespējams izjaucot pirmskārtībā esošo ētiskumu un aizstājot tā elementus ar citiem, sabiedriski racionalizētajiem, lai arī šī aizstāšana neatceļ ētiskuma kā miesiski iepriekšdotas raksturības pastāvēšanu un tātad ētiku kā miesisku potencialitāti.

Tātad miesiskās patības ētiskums izriet no ‘pasaulē-iemestības’ apstākļiem, kas rada patīkamus apstākļus ētiskas funkcionēšanas gadījumā un neērtus apstākļus neētiskas funkcionēšanas gadījumā. Šis apgalvojums varētu pamatot ‘*jutekliskas racionalitātes*’ pastāvēšanu miesiskajā patībā, jo šāda funkcionēšana, šķiet, ir virzīta uz ‘produktīvu mērķi’, ja pieņem, ka ar racionalitāti saprot cilvēkbūšanā ietvertu visā dabā sastopamā tieksme izdzīvot, taču nav pamata pieņemt, ka izdzīvošanas tieksme pamatā ir racionāla, jo, ja tā būtu un pieņemtu mehānisku pasaules ainu jeb cilvēku kā mikrokosmosu, kas darbojas attiecībā pret makrokosmosu, tad savukārt nav izskaidrojama iracionalitātes rašanās iespējamība un cilvēka neētiskās un iracionālās rīcības. Savukārt, ja uz dabu nav attiecināms nekāds ētiskums (arī cilvēka dabas kontekstā) un cilvēks piedzimst kā ‘dzīvnieciska’ un ‘instinktu’ vadīta būtne, tad nav izskaidrojama racionalitātes veidošanās, lai arī ‘dzīvnieciskos’ instinktus tik un tā būtu jāatzīst 1) vai nu par dabas racionalitātes pierādījumu, vai arī 2) par ētiskiem, ciktāl runa ir par cilvēku, tāpēc ka cilvēka gadījumā tos tāpat būtu iespējams komunicēt pastarpināti caur *es-apziņas* uztvērumu.

⁴³³ **Marcuse H.**, *Eros and Civilization, Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966, P.230.

Tāpēc teorētiski vieglāk ir pieņemt izdzīvošanas dziņas pirmsakārtotību, nevis pasludināt to par racionālu, ja nav iespējams noskaidrot Visuma kopējās virzības ‘produktīvo mērķi’, miesiskās patības kontekstā saistot izdzīvošanas dziņu ar *kopbūšanas prieku* un patīkamības jēdzieniem, kā arī iedzimtu nepatiku pret vardarbību, ciktāl tā nenotiek spēlēšanās nolūkā, kuras uzdevums ir arī pārbaudīt savas miesiskās patības robežas un iespējas un spēt aizstāvēt sevi, kā arī, iespējams, darīt iespējamu seksualitāti, kuras sastāvā arī ir varas elementi. (Bet par atsevišķajām miesiskās patības raksturībām, tostarp vardarbības elementu cilvēkā būtu nepieciešams atsevišķs pētījums).

Tāpat varētu mēģināt attiecināt racionalitāti uz ‘patīkamību’ kā produktīvu mērķi. Taču, šķiet, ka tā nebūt nav. Lai arī daudzos gadījumos dziņu tiecība pēc baudas un patīkamības ar novēlojumu var tikt racionalizēta, daudzos gadījumos tai ir iracionāls un rotaļīgs raksturs jeb pirmsracionāla kārtība, t. i., kārtība, kas racionalizējama tikai pastāvošās sabiedriskās kārtības ietvaros. Tā kā jebkura pastāvošā kārtība nes kādu daļu primārā ētiskuma, tad *es-apziņa* vai sabiedrības *mēs-apziņa* kādu ētisko predispozīciju var tikt atzinusi par racionālu, jo uztvērumā tā var tikt saprasta kā racionāla. Šāda veida racionalizācijas process notiek pēc ētiskuma izpausmes, nevis ir iemītoša tajā.

Piemēram, var racionalizēt bērnu rotaļāšanos vai cilvēku apskaušanos, norādot, ka rotaļāšanās ved uz mērķi apgūt pasauli vai apskaušanās rada drošības izjūtu, kas liecina par ‘*juteklisko* racionalitāti’, taču visas šīs darbības var notikt arī bezmērķīgi, vai vismaz akcidentāli (balstoties iepriekš noteiktā pirmskārtībā, kas tās pozicionē kā iespējamās ētiskas rīcības), un vēlākā racionalizācija neliecina, ka dziņa, kuras rezultātā notiek rotaļāšanās vai apskaušanās, ir bijusi racionāla vai *jutekliski* racionāla. Šai darbībai plašākā kontekstā var būt vai nebūt racionāls skaidrojums, taču katra atsevišķā rīcība notiek ar spontānu iracionalitāti (par ko liecina tās neplānotība un neparedzamība), kas šīs rīcības drīzāk ļauj dēvēt par rotaļīgām un atbilstošām iekšējam miesiskās patības ētiskumam, nevis tiek sakārtotas racionālā kārtībā.

Turklāt ir arī novērojams, ka tieši sabiedriski racionālā domāšana pasaulē pieļauj patoloģiska ētiskuma pastāvēšanu. Citiem vārdiem sakot, racionāli virzītas darbības var izjaukt cilvēka ētisko predispozīciju, kā to parāda piemērs par bērnu, kas tikai vēlāk, racionālās domāšanas ietekmē, atklāj sišanas vai sāpju izraisīšanas racionāli produktīvo mērķi – vēlmju apmierināšanu. Līdz ar to neētiska rīcība var būt gan racionāla, gan arī

virzīta ‘uz produktīvu mērķi’, un traumatizēts vai patoloģisks ētiskums varētu būt saistīts ar pasaules uztvērumu, kas virzīts caur *es-apziņu*, un tā racionalizējošo realitātes tvērumu⁴³⁴.

Iepriekš pateiktā kontekstā jāizsaka daži secinājumi attiecībā uz racionalitātes problēmas apsvērumiem ‘*jutekliskās* racionalitātes’ nepieciešamības kontekstā. Attiecībā uz minētajiem iebildumiem pret ‘*juteklisko* racionalitāti’ tātad var secināt, ka, runājot par cilvēku kā *starpbūšanā* starp dabu un kultūru⁴³⁵ esošu būtni un citu miesiskās patības apsvērumu, kā arī miesiskās patības iekšējā ētiskuma kontekstā, nav nepieciešams runāt par racionālu libidinālo spēku ierobežojumu, jo šie spēki tiek aplūkoti kā tādi, kas jau sākotnēji ir ētiski pirmsracionālā veidā. Savukārt sabiedriski eksistenciālie nosacījumi var tikt skatīti kā tādi, kas ir virzīti racionalitātes vai racionalitāšu un ‘produktivitātes’ virzienā, bet tajā pašā laikā kategoriska *Virš-Es* formā potenciāli traumē libidinālo spēku plūsmu.

Līdz ar to ir skaidrs, ka sabiedrības ‘erotizēšana’ (kā to nosauc Markūze) iekļauj ne tikai cilvēku attiecību ‘erotizēšanu’ (*ķermeņa atsvešinājuma* atcelšanas kontekstā), bet attiecas arī uz prāta sfēru attiecinātu darbību ‘erotizēšanu’, pieņemot cilvēku kā vienotu miesiskās patības veselumu un neatšķirot ‘prāta sfēru’ kā atsevišķu ontoloģisko vai metafizisko apvidu, no kā izrietētu tālākie spriedumi attiecībā uz ētisko sfēru un sabiedrības ‘erotizēšanu’.

Visbeidzot jāsecina, ka nav izslēdzams, ka miesiskās patības struktūra varētu saturēt kāda veida ‘*juteklisku* racionalitāti’, taču cilvēks šādu racionalitāti nespētu aptvert dēļ savas racionalizējošās *es-apziņas*, kas aizmiglo cilvēkam pieejamo izvērtējumu un liek saskatīt Visumu kā racionālu. Līdz ar to jautājums par iekšēju racionalitāti ir atvērts, un nav pietiekama pamata pieņemt racionalitātes nepieciešamību

⁴³⁴ Kas vēlreiz atgādina par minēto Kanta un Sada teoriju salīdzinājuma shēmu Lakāna psihoanalīzes piedāvājuma kontekstā, kur Sada pasaules aina tiek raksturota kā tāda, kas reprezentē racionalitātes īstenojumu un Kanta piedāvāto racionālo ontoloģisko struktūru. Sk: **Lacan J.** *Kant avec Sade*, 1963.// The rationality of Sade is also assessed by Gilles Deleuze, see: Deleuze G. *Coldness and Cruelty*, // **Deleuze G., Sacher-Masoch L.,** *Masochism: Coldness and Cruelty & Venus in Furs*, 1991, Zone Books, P.294.

⁴³⁵ **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S.120 and **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 247 – 259.

ētikas vai miesiskās patības un libidinālo spēku plūsmas sākotnēja ētiskuma pamatošanā.

4.4 Miesiskās patības ētika un dzīvesmākslas potencialitāte

Šajā nodaļā sīkāk pievērsos miesiskās patības ētikas piedāvājumiem dzīvesmākslas filosofijas kontekstā, tātad komentēšu miesiskās patības ētikas pielietojumu individuālētikas kontekstā. Dzīvesmākslas filosofijas auditorija ir individuālais cilvēks. Sarežģītajā mūsdienu pasaulē cilvēks sastopas ar nopietniem morāliem un ētiskiem jautājumiem, taču, kā tas atklājās iepriekšējās šī darba nodaļās (sevišķi nodaļās, kas iekļautas trešajā darba daļā), pastāv visai niecīga iespēja, ka šos ētiskos jautājumus varētu risināt tikai juridiskā ceļā, izmantojot profesionālo “ētiķu” darbaspēku⁴³⁶. Tātad konfrontācija ar šiem jautājumiem sagaida katru atsevišķo cilvēku, kurš turklāt mūsdienu dzīves pasaulē bieži vien jūtas vientuļš un kuram nav ticības saulainai nākotnei.⁴³⁷ Šīs nodaļas mērķis ir sniegt ieskatu iespējamajās individuālētiskajās pieejās kontekstā ar iepriekš aplūkoto miesiskās patības ētikas pozīciju.

Viens no dzīvesmākslas ētikas lielākajiem riskiem (kas saistīts ar tās individuālo pieeju un attiecināšanu uz indivīdu) ir risks pārvērsties par ideoloģiju, proti, pavēlnieciskiem un bieži nepamatotiem priekšrakstiem par to, ‘kā dzīvot’, vai *pasīvo nihilismu* jeb ‘izdziestošās patības’ filosofiju, kas attāli atgādina budismu un uzstāda nerasniedzamus mērķus. Bieži vien dzīvesmākslas filosofija diemžēl balansē uz šīs robežas. Līdz ar to šīs nodaļas uzdevums ir divkāršs – no vienas puses, tai ar dzīvesmākslas ētikas palīdzību jāatklāj iespēja realizēt miesiskās patības ētiku individuālā līmenī, savukārt, no otras puses, – jāparāda miesiskās patības ģenealoģija kā dzīvesmākslas filosofijas individuālētikas piedāvājuma pamatojums ar kura palīdzību izvairīties no dzīvesmākslas ideoloģiskuma vai *pasīvā nihilisma*.

⁴³⁶ Sk., piemēram, **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.253.

⁴³⁷ Sk., piemēram, intervijas ar Hansu Peteru Dueru, **Duerr H.P.** *Vom Nomaden Zur Monade*, Köln: Styria, S.87.

Viens no prominentākajiem humānistiem, kura darbos izstrādāts sava veida dzīvesmākslas piedāvājums ir Ērihs Fromms. Viņš turklāt attīstījis savu dzīvesmākslas piedāvājumu jēdzienu ‘būt’ un ‘piederēt’ kontekstā, un līdz ar to ir būtiski analizēt viņa filosofisko devumu, lai atsegtu dzīvesmākslas filosofijas riskus un izvērtētu tās iespējas. Līdz ar to viņam veltīta šīs nodaļas pirmā daļa un caur viņa filosofiskā piedāvājuma analīzes prizmu tiek piedāvāts piemērs gan tam, kā dzīvesmākslas filosofijas ietvarā iespējams saskatīt (un iespējams arī īstenot!) *pasīvā* nihilisma ētisko uzstādījumu, gan arī to, kā Fromma filosofiskās atziņas iespējams savietot ar miesiskās patības ētikas uzstādījumu, līdz ar to veidojot iespējamu bāzi miesiskās patības ētikas pieejai individuālētiskā līmenī.

Otrajā šīs nodaļas daļā savukārt pievēršos eksistenciāli ētiskajām situācijām, kurās mūsdienu pasaulē nonāk cilvēks, vai nu sastopoties ar savu miesisko būšanu, vai nonākot būšanas bezdibeņa priekšā.

Jāpiebilst, ka, lai izvairītos no dzīvesmākslas ideoloģiska izklāsta un arī tāpēc, ka filosofijā nav iespējams sniegt ‘gatavas atbildes’ ne uz vienu no *dzīves vaicājumiem* jautājumiem, šajā darba daļā tādas netiek sniegtas. Tieši tāpēc šīs nodaļas 2. daļa drīzāk ir veltīta miesiskās būšanas lielajām dilemmām un problēmsituācijām mūsdienu sabiedrībā, kurās varētu noderēt filosofiskā dzīvesmāksla (ko pašam visdrīzāk ir jāstāp un jāatklāj savā ceļā) kontekstā ar miesiskās patības ģeoloģiju.

Iepriekš jau parādīju miesiskās patības ģeoloģiju kā iespējamu ētikas pamatu, savukārt šīs nodaļas mērķis ir parādīt miesiskās patības ģeoloģiju kā iespējamu dzīvesmākslas problemātiku, t. i., norādīt uz ētisko pamatu, kas mūsdienās cieši saistīts ar miesisko būšanu, kuru apsverot cilvēkam varētu kļūt iespējams izdarīt kādus secinājumus attiecībā uz sevi un savu dzīvi.

Jāpiebilst, ka šīs nodaļas izklāsts ir komplimentārs šīs daļas 1. apakšnodaļas izklāstā paustajai atziņai, ka mūsdienu dzīvespasaulē ētisko problemātiku nav iespējams viennozīmīgi atrisināt vispārsabiedriskā līmenī un ar šodien aktuālajiem morālajiem un ētiskajiem jautājumiem būs un ir jāstāp ikvienam indivīdam atsevišķi vai sava kultūrkonteksta ietvarā. Līdz ar to rodas nepieciešamība veidot arī individuālētisku piedāvājumu attiecībā uz miesisko patību un miesisko būšanu mūsdienu sabiedrībā.

4.4.1 “Būt” un “piederēt” modu skatījums ‘miesiskās patības ētikas’ kontekstā

Šīs apakšnodaļas ietvaros tiek atklāti veidi, kādos „būt” un „piederēt” dzīves pamatorientācijas, kuru raksturojumam Ērihs Fromms ir veltījis savu grāmatu „Piederēt vai būt?”, kā arī darbu „Māksla būt”, var tikt konceptuāli saistīti ar *miesas* un *ķermeņa* nojēgumiem, tādā veidā stiprinot šī nošķiruma teorētisko pamatojumu un konceptualizējot tādu filosofisko aplūkojuma veidu, kurā šo nošķirumu kontekstā iespējams tvert cilvēka vēsturisko, sabiedrisko un ontoloģisko novietojumu pasaulē.

Kā dzīvesmākslas mērķi Ērihs Fromms izceļ labbūtīgās dzīves un dzīvošanas jēdzienu⁴³⁸, tādā veidā norādot, ka dzīves mērķis ir nevis, piemēram, laime vai bauda, bet gan kvalitatīvi, produktīvi nodzīvota dzīve, t. i., dzīve, kas nodzīvota „būt” modā. Jau tika noskaidrots, ka dzīve ‘būt’ modā drīzāk jāsaprot kā dzīve ‘būt’ un ‘piederēt’ modu līdzsvarā. Lai šāda dzīve būtu iespējama, cilvēkam visupirms ir jāiespēj pašam sevi, tātad viņam ir jāspēj „būt pašam”, kas nozīmē arī būt brīvam un apzināt to, kas esi tu pats. To, pēc Fromma domām, spēj tikai cilvēks, kurš ir izzinājis un apzinājis savu novietojumu pasaulē. Miesiskās patības ētikas uzdevumi ir līdzīgi⁴³⁹ – tā iekļauj ne tikai cilvēciskās pasaules ainas izziņu tās ontoloģiskajā aspektā, bet arī miesiskās patības ģenealoģiju, proti, ķermeņa vēstures un tā diskursīvo aspektu kopuma analīzi.

Tātad „būt/piederēt” konceptuālā sasaiste ar jēdzienu pāri „miesa/ķermenis”, kas atbalsojas arī Fromma norādītajās pretējībās „būšana/šķitums un būt/piederēt” un plašākā kontekstā, Fromma koncepcijas sasaiste ar miesiskās patības ētiku, ne tikai piešķir šo dzīves pamatorientāciju izpratnei plašāku filosofisko un ontoloģisko dimensiju un nepretrunīgumu, bet arī vienkārši paplašina filosofiskās dzīvesmākslas horizontu.

Šis konceptuālais tvērums savukārt var kalpot par tādas ētikas pamatu, kuras aizsākums meklējams filosofiskā dzīvesmākslā, proti, runa ir par ētisku dzīvošanas orientāciju, kas, pirmkārt, balstās personīgās sociopsiholoģiskās un vēsturiski noteiktās

⁴³⁸ Sk.: piemēram, **Fromms Ē.** *Dzenbudisms un psihoanalīze*, No angļu val. tulkojusi Andžela Šuvajeva, Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, lpp.119.

⁴³⁹ Skat, piemēram, Böhme G. *Die Sorge um Sich// Böhme G.* Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Kusterdingen : Die Graue Edition, 2003.S. 359 – 374.

dzīves telpas apzināšanā, un, otrkārt, par spīti prevalējošai neproduktīvai dzīves orientācijai dara iespējamu apzināti izvēlēties produktīvu dzīves orientāciju.

Apakšnodaļas pirmajā daļā tiek analizētas konceptuālās problēmas un teorētiskās neskaidrības, kas 'būt' un 'piederēt' nošķiruma ētisko mērķi – aicinājumu 'būt' atklāj kā iespējamu aicinājumu uz *pasīvo* nihilismu. Pastarpināti šī sadaļa norāda uz nepieciešamību rast stingrāku teorētisko pamatu 'būt' un 'piederēt' modu nošķirumam, caur kura prizma izprast šī nošķiruma patieso aicinājumu. Šādu nepieciešamību atklāj *pasīvā* nihilisma problēma, savukārt šāda pamata iespējamību pamato Fromma patiesā ētiskā mērķa nesakritība ar *pasīvā* nihilisma uzstādījumu. Kā pamata problēma tika identificēta 'būt' moda vēlamā un iespējamā ētiskā mērķa pretrunīgums.

Otrā apakšnodaļas daļa veltīta miesiskās patības ētikas mūsdienu izaicinājumiem, ar kuriem jau šobrīd vai tuvākajā nākotnē jāstopas ikvienam cilvēkam, izdarot piedāvājumu 'būt' un 'piederēt' sociālpsiholoģisko nošķirumu skaidrot un pamatot caur miesiskās patības ētikas prizmu, tā risinot 'būt' moda vēlamā ētiskā mērķa un ētiskā mērķa potencialitātes pretrunīgumu.

Uzreiz jāatzīmē, ka Fromma darbs netiek izmantots kā paraugs 'būt' un 'piederēt' aspektu diskursīvam un ētiskam izvērsumam – mana attieksme pret viņa veikumu šīs tematikas izpētē drīzāk ir kritiska, tā, manuprāt, izriet no viņa darbu interpretācijas izrietošā neadekvāti pārspīlētā 'būt' un 'piederēt' nošķiruma ētiskās nozīmes radikāla un pārspīlēta pretnostatījuma. Līdz ar to šīs nodaļas nozīme ir norādīt uz 'piederēt' un 'būt' radikāla nošķiruma interpretāciju un šādas interpretācijas problemātiskumu, kā arī, rehabilitējot Fromma koncepcijas sociālpsiholoģiskos aspektus citā lasījumā, parādīt Ē. Fromma 'piederēt' un 'būt' modu samērojamību ar miesiskās patības ētikas uzstādījumiem.

Tātad šīs nodaļas mērķis ir divpusējs. Pirmajā tās daļā uzmanība tiek vērsta uz Fromma humānisma iekšējo pretrunīgumu, kas izriet no iespējamās Fromma koncepcijas kritikas, kas balstīta paša Fromma sniegto „būt” un „piederēt” vēlamā attiecību vadlīniju un *pasīvā* nihilisma koncepta analīzē. Proti, tiek parādīts, kā „piederēt” un „būt” nošķiruma radikāla izpratne, kā arī „piederēt” pilnīga degradācija, pasludinot tā pilnīgu „neproduktivitāti”, var novest pie *pasīvā* nihilisma stāvokļa

(indivīda vai sabiedrības līmenī), kas ir pretrunā ar Fromma izvirzīto ētikas mērķi – panākt cilvēka potencialitāšu pilnīgu piepildījumu⁴⁴⁰.

Lai arī Ē. Fromma veiktajai dzīves modu analīzei ir pragmatiski ētiska ievirze mācīt produktīvo jeb labbūtīgo, biofilo⁴⁴¹ dzīvošanu iepretim neproduktīvajai, tukšajai, nekrofilajai⁴⁴² dzīvošanai, (kas pieļauj arī interpretāciju, ka Fromma teorija lielā mērā sabalsojas ar ideoloģiskas dzīvesmākslas tradīciju), kā arī analizēt pastāvošo sabiedrisko situāciju, un uz šīs analīzes pamata nošķirt un definēt sabiedrībā pastāvošās parādības un tendences. Tomēr miesiskās patības ētikas kontekstā iespējams saskatīt šāda uzstādījuma pretrunīgumu, ja netiek ņemtas vērā ‘būt’ un ‘piederēt’ savstarpējās saistības attiecības (skat., apakšnodaļa 1.2).

Fromma koncepcijas kritika vienlaikus ir arī iespējamās miesiskās patības ētikas interpretācijas kritika, kurā ‘piederēt’ aspekts tiktu pārprasts kā būtiski pārvarams vai atmetams ētiski ievirzītas dzīves realizācijā. Pirmās daļas uzdevumos ietilpst arī izvērtēt Fromma ētiskā piedāvājuma iespējamību un sasniedzamību.

Savukārt otrajā apakšnodaļas daļā tiek izteikts Fromma koncepcijas rehabilitācijas piedāvājums, ņemot vērā ‘citādu’ viņa rakstītā lasījumu, kas izriet no iespējamības Fromma iezīmētās dzīves pamatorientācijas saistīt un balstīt miesas fenomenoloģijas piedāvāto *miesiskās patības* „būt” un „piederēt” aspektu nošķīrumā, kas parādās kontekstā ar miesas un ķermeņa jēdzienu nošķīrumu⁴⁴³. Tātad tiek parādīts, ka, piešķirot ‘būt’ un „piederēt” modi ontoloģisku pamatu, kas balstīts miesiskās

⁴⁴⁰ **Fromm E.** *The Art of Being*, London: Constable, 1993, P.1-9.

⁴⁴¹ Burtiski – *bio- philia* no sengr.val. „dzīves mīlestība”, „tieksme pēc dzīves”. Skat: **Fromm E.**, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974), London: Penguin Books, P. 485 – 486.

⁴⁴² Turpat. P.433; Ē. Fromms raksta: „*Nekrofilija pēc tās raksturojošām pazīmēm var tikt aprakstīta kā kaislīga tīksme pēc visa, kas ir miris, trūdošs, sapuvis, vārgs; tā ir kaisme pārvērst dzīvo nedzīvajā; iznīcināt iznīcināšanas pēc, tā ir interese tikai par visu to, kas ir pilnīgi mehānisks; Tā ir degsme izārdīt dzīvas struktūras.*” (*Tulkojums mans*). Tātad var arī teikt, ka visa rietumnieciskā zinātne ir savā ziņā „nekrofila”, jo nodarbojas ar dabiskā kontrolēšanu un mehanizēšanu. Skat: **Fromm E.**, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974), London: Penguin Books, P. 441

⁴⁴³ Sk., nodaļa 1.2, un: **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg.von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 17 – 41; **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S.119 -135.

patības ētikā, iespējams atcelt tā sociālpsiholoģiski radikālu interpretāciju un ‘būt’ un ‘piederēt’ nošķiruma pretrunīgumu, kā arī izdarīt secinājumus par to, kā Fromma aplūkotās dzīves pamatorientācijas, (ja tiek atcelta „būt” un „piederēt” radikāla nošķirtība) iekļaujas visdažādāko dzīves jomu īstenojumā, atklājot miesbūšanu⁴⁴⁴ kā „būt” moda realizāciju.

Ērihs Fromms – vai *pasīvais* nihilists?

Darbā „Piederēt vai būt?” un tam sekojošajā „Māksla būt” Ērihs Fromms izvērš mūsdienu sabiedrības kritiku un piedāvā divus sabiedrības sociālpsiholoģisko orientāciju raksturojošus dzīvesodus – „būt” un „piederēt”, caur kuru prizmu tiek skaidrotas cilvēku savstarpējās attiecības pasaulē un indivīda iekšējā dzīves uzstādījuma virzība. Šī Fromma koncepcija saistīta ar vairākām filosofijā nozīmīgām jomām – individuālpsiholoģiju un sociālpsiholoģiju, ētiku un sociālo filosofiju (konkrētāk: patērētājsabiedrības kritiku), kuru ietvarā jau pirms un arī pēc Fromma izvirzītas līdzīgas koncepcijas. Jāatzīmē, ka Fromma ētiskā pozīcija būtiski saistīta arī ar dzenbudisma ētisko dimensiju, kas plašāk tiek izvērsti viņa darbā „Psihoanalīze un dzenbudisms”, un parādās arī darba „Māksla būt” ietvaros. Tieši saikne ar dzenbudisma mācību visupirms ļauj nojaust iespējamo Ē. Fromma koncepcijas *pasīvā* nihilisma raksturu.

Pirms risināt *pasīvā* nihilisma problēmu Ē. Fromma darbos, īsi jāapkopo sabiedrības kritika, ko Fromms koncentrē nošķirumā „būt” un „piederēt”:

‘Piederēt’ moda pamatorientācija pārsvarā aplūkota darbā „Piederēt vai būt?”, un Fromms to lielākoties atklāj caur mūsdienu sabiedrības kritikas prizmu. Šis dzīves mods iezīmējas kā patērētājsabiedrībā dominējošā dzīves ievirze, cilvēka vispārēja tieksme pēc ‘īpašuma’, kas izpaužas ne tikai kā vēlme iegūt materiālus labumus un vērtēt savas dzīves kvalitāti, attiecībā pret iegūtajām lietām, ko var nopirkt par naudu (kā mašīna, māja, apģērbs u. tml.), bet arī vispārēja tieksme izvērtēt visu caur ‘īpašuma iegūšanas’ kvantitatīvo prizmu. Mūsdienās iegūta tiek ‘izglītība’, ‘cilvēku uzmanība’,

⁴⁴⁴ Sk.: **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 247. – 264; **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen:Die Graue Edition, 2003. S. 55 – 72.

kā 'iegūtas' tiek vērtētas arī atmiņas, uzkrātās zināšanas un pieredze. Tātad 'piederēt' mods attiecas uz visām trim pamata attiecību pastāvēšanas dimensijām:

- attiecībām ar sevi (identitātes izpratne 'piederēt' modā – *es* kā iegūto zināšanu, pieredzes, atmiņu un īpašību summa u. tml.),
- attiecībām ar citiem (kvantitatīva draudzības izpratne („man *facebook* ir 403 draugi, tātad esmu populārs”), mīlestība kā īpašumtiesības, attiecības kā varaskāres un sāncensīguma izpausmes iespēja u. tml.), un
- attiecībām ar pasauli (*laime* kā vēlamo īpašumu 'savākšana', dzīve kā 'iepirkšanās virkne' u. tml.);

'Būt' dzīves pamatorientāciju Fromms pozicionē kā pilnīgu pretstatu aprakstītajai 'piederēt' moda pamatorientācijai. Prasība 'būt' paredz sevis izkopšanu, dzīvesmākslu, attieksmi pret sevi kā 'mērķi, nevis līdzekli', patiesas mīlestības un draudzības jūtas, kā arī varaskāres, naudaskāres, lepņības un citu destruktīvu jūtu atmešanu.

Galvenās problēmas, ar ko sastopamies šo dzīves modu nošķīrumā, ir šādas:

- 1) Radikalitātes problēma: No pirmās problēmas izrietošā nošķīruma radikalitāte, moda 'būt' principiālais ētiskais pārkāpums pār modu 'piederēt'.
- 2) Ideālisma problēma: 'Būt' moda ētiskā mērķa 'nesasniedzamība', cilvēka principiālā nespēja atrasties tikai 'būt' moda dimensijā;
- 3) Nihilisma problēma: 'Būt' moda iekšējais pretrunīgums, proti, 'būt' moda vēlamā un potenciālā ētiskā mērķa pretruna;

Visas šīs problēmas, protams, ir savstarpēji saistītas. 1. problēma ietver arī 2. problēmu, un priekšnosaka 3. problēmas rašanās iespējamību, savukārt 4. problēma tieši izriet no 2. problēmas, tomēr to atsevišķa eksplikācija nepieciešama izklāsta skaidrības nodrošināšanai. Turpmākajā izklāstā iezīmēta šo problēmu filosofiskā dimensija, uzrādot *pasīvā* nihilisma ētisko pozīciju Ē. Fromma darbos.

1.-2. Radikalitātes un ideālisma problēma

Radikalitātes problēmu var nosaukt arī par dihotomijas problēmu. Iepriekš, iezīmējot ‘piederēt’ moda struktūru, atzīmēju, ka šis mods iedarbojas uz visām trim cilvēka attiecību dimensijām – attiecībām ar sevi, attiecībām ar pasauli un attiecībām ar citu. Šo trejādību nepieminu nejausi – tā norāda uz vēl kādu iespējamu Fromma koncepcijas risinājumu, kas diemžēl darbā „Piederēt vai būt?” neparādās.

Proti, šī trīskāršā attiecība parādās vairāku ebreju filosofiskās tradīcijas pārstāvju darbos – piemēram, Levina, Martina Būbera un Franca Rozencveiga filosofijā. Iepriekšējās nodaļās jau tika aplūkots kā šajās filosofiskajās sistēmās tiek kritizēts ‘es – tas’ attiecību binārais stāvoklis, kas raksturīgs rietumnieciskajai racionalitātei⁴⁴⁵,

Ja Fromma filosofiju saprastu caur šo shēmu, tad atklātos, ka ‘piederēt’ dominance ir iespējama tieši tāpēc, ka izspiesta ir ‘cita’, jeb ‘tu’ dimensija, un līdz ar to visos trīs attiecību līmeņos veidojas tīras ‘pieprasošā subjekta – apgūstamās pasaules’ attiecības⁴⁴⁶. Kā vēlamais stāvoklis tad parādītos ‘būt’ un ‘piederēt’ modu atrašanās līdzsvarā, kas iespējams, nereducējot ‘cita’ klātbūtnes dimensiju⁴⁴⁷. Tātad ‘būt’ un ‘piederēt’ pastāvētu nesaraujamā un nepieciešamā saistībā.

Savukārt bez šīs trejādās metafiziskās struktūras ‘būt’ un ‘piederēt’ parādās kā radikāli nošķirti elementi (subjekts – objekts, es – pasaule), sevišķi ņemot vērā, ka ētiskā vērtība tiek piešķirta tikai ‘būt’ dzīves modam, jo kļūst neizskaidrojama ‘būt’ potenciālā vērstība. Tātad ‘būt’ nevar atrasties orientācijā ‘uz pasauli’ – jo tā ir ‘piederēt’ moda orientācija, savukārt ja ‘būt’ iedomājam kā vērstu ‘uz sevi’ (*es-apziņu*), tad Fromma koncepcija kļūst līdzīga transcendentālajam ideālismam⁴⁴⁸ un nonāk līdz

⁴⁴⁵ Šajā gadījumā ‘dievs’ nav jāsaprot šaurā reliģijas kontekstā, bet gan kā ‘cits’ jeb metafiziska vai ontoloģiska vienība, kuras loma ir norādīt uz cilvēkbūšanas sašķelto stāvokli – no vienas puses, cilvēks ir aktīvais (uzrunājošais), no otras puses, – pasīvais (uzrunātais).

⁴⁴⁶ Proti, subjekts attiecībās objektivizē un instrumentalizē gan sevi, gan citu, gan pasauli.

⁴⁴⁷ Šajā stāvoklī attiecības ar pasauli vienmēr izgaismo arī ‘būt’ dzīves mods, attiecības ar citu parādās ‘attiecību ar pasauli’, jeb ‘piederēt’ dzīves moda kontekstā, bet ‘attiecības ar sevi’ jau vienmēr pastāv šo abu modu *starpbūšanā*.

⁴⁴⁸ Par to liecina, piemēram, „Māksla būt” 1. nodaļā izvirzītā normatīvās ētikas nepieciešamība. Skat.

Fromm E. *The Art of Being*, London: Constable, 1993, P.1-9

Kanta uzstādījumam ‘cilvēks kā mērķis nevis līdzeklis’ un visām no šī principa izrietošajām problēmām.

Pati būtiskākā no tām ir šī izvirzītā mērķa nesasniedzamība – proti, netiek ņemts vērā, ka cilvēks nepieciešami atrodas relācijā ar pasauli, tāpēc, ja iedomājamies ‘būt’ kā mērķi pašu sevī, tad subjekts ‘būt’ modā, vērstoties pats sevī, novēršas no pasaules, līdz ar to tiek veikts pasaules noliegums. Līdz ar to ideālisma problēma paver ceļu nihilisma problēmai.

3. Nihilisma problēma

Esošajā aprakstā ‘piederēt’ dominance pielīdzināma ‘cita’ nolieguma stāvoklim. Tiktāl Fromma viedoklim var piekrist. Iepriekš jau tika minēts, ka triādi ‘es’, ‘tu’, ‘pasaule’ var saprast arī kā ‘es’, ‘tu’ un ‘dievs’. Kā atklājas arī Nīčes filosofijas kontekstā, ‘dieva nogalināšana’ noved pie *reaktīvā* nihilisma. [...] Nīčes shēmā pēc *reaktīvā* nihilsima seko *pasīvais* nihilisms, un šķiet, Fromma vīzija to apstiprina. Proti, Fromma piedāvātais *reaktīvā* nihilisma pārvarējums nepārvar nihilismu, bet tikai tā *reaktivitāti*.

Jāizdara atkāpe, norādot, ka šāda interpretācija iespējama tāpēc, ka ‘būt’ mods Fromma koncepcijā parādās kā pretrunīgs. Autors, protams, tā jēdzienā nav vēlējis ietvert dzīves nolieguma ideju, gluži otrādi – tā mērķis ir dzīves apstiprinājums, taču, tā kā uzstādījums ‘būt’ parādās kā mērķis pats sevī, iztrūkst būtiskās ‘vērstības’ („uz ko būt?” „kam būt?”). Līdz ar to ‘būt’ mods attēlojas kā tāds, kura uzdevums ir iznīcināt vai izgaisināt cilvēka attiecības ar pasauli, tā gan novēršot ‘piederēt’ moda dominanci, bet arī izraisot paša subjekta ‘izgaišanu’.

Tātad Fromma iztēlotā pasaules aina īstenojas kā ‘pasaules noliegums’, kas atgriezeniski paredz arī ‘es’ izšķīšanu vai izgaišanu radītajā ‘nekuriēnē’, kas Nīčes filosofijas ietvaros pielīdzināms *pasīvā* nihilisma stāvoklim. Dievs jau ir miris, bet kā risinājums tiek piedāvāta nevis cilvēka rekonstitūcija, bet pasaules noliegums un tātad arī subjekta pašnoliegums⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ Tas, ka ‘pasaules’ noliegums izraisa arī subjekta ‘pašnoliegumu’ vēl jo vairāk kļūst skaidrs, ņemot vērā, ka *reaktīvā* nihilisma, jeb ‘piederēt’ moda dominances stāvoklī subjekts sevi jau ir instrumentalizējis, pārsātinot sevi ar ‘pasauli’, tādā veidā pats kļūstot par ‘pasaules lietu’.

Šo pretrunu der aplūkot tuvāk. Darba 'Māksla būt' 1. daļā Fromms piesauc prasību pēc 'totālas atbrīvošanas'⁴⁵⁰ kā 'būt' moda īstenojuma. Totālā atbrīvošana (liberācija) ir iekšējā atbrīvošanās, proti, tā visupirms paredz atbrīvošanos no iekšējiem brīvības ierobežojumiem⁴⁵¹, tādiem kā varaskāre, mantkārība un citas par destruktīvām uzskatītām īpašībām, kas balstītas 'piederēt' dzīves uztverē. Jāsaka, ka šāds uzstādījums visticamāk noved pie secinājuma, ka pilnīga 'būt' realizācija paredzētu arī principiālu atteikšanos no 'gribas' kopumā, un tādā veidā arī no individualitātes aktualizācijas un īstenošanas, ko Nīče postulē kā *aktīvo* nihilismu, jeb 'vērtību pārvērtēšanu' un 'jā' teikšanu dzīvei.

Te vēlreiz jāstāpjas ar radikalitātes un ideālisma problēmām Fromma koncepcijā – t. i., 'būt' – 'piederēt' modi tiek aplūkoti kā nošķirti elementi un ētiskais mērķis ir panākt pēc iespējas lielāku 'būt' dominanci, aizmirstot par cilvēka vērstību uz pasauli. Šis ētiskais mērķis paredz, ka cilvēks nevar pastāvēt, neatrodies *starp* abiem šiem dzīves modiem.

Visu vēl vairāk sarežģī arī apstākļi, ka Fromma atbrīvošanos no 'piederēt' iezīmē arī atbrīvošanās no gribas. Tiek iezīmēti gribas negatīvie aspekti (varaskāre, uzkundzēšanās, kāre pēc naudas u. tml.), taču 'būt' dzīves mods tomēr parādās kā *īstenojuma* mods. Lai cilvēks spētu *īstenoties*, tam nepieciešami jāpiemīt gribai, tātad ir saprātīgi pieņemt, ka 'būt' modu raksturo gribas jēdziens. Tomēr, ja pieņem, ka 'būt' realizējas tikai būšanas ietvarā, nevirzoties uz 'kaut ko' (jo 'kaut kas' uzreiz paredz zināmu 'piederēšanas' elementu), tad 'griba būt' kļūst pašatceļoša, proti, tā izšķīst vispārējā mērķī, kura vispārīgums norāda uz tā nebūtīgumu. Griba kļūst par gribu 'uz neko' vai principiālu *negribēšanu*, kas savukārt ir *pasīvā* nihilisma priekšnoteikums.

Lai to ilustrētu var minēt piemēru par 'mīlestību'- Fromma koncepcijā mīlestība no 'piederēšanas' moda („Es viņu gribu!”) tiktu pārvērsta 'būt' moda īstenojumā („Mīlu pašas mīlestības pēc!”). Sākotnēji tā šķiet produktīva pārmaiņa, taču, pārdomājot konsekvences, kas izriet no mīlestības, kurai nav mērķa ārpus sevis, atklājas, ka šādai mīlestībai visticamāk nav svarīgs subjekts, pret ko tā ir vēsta. Ja mīlestība pati sev kļūst par mērķi, tā pārvēršas par 'mērķi sevī', tāpēc tai ir pieejama tikai es-realizācija

⁴⁵⁰ **Fromm E.** *The Art of Being*, London: Constable, 1993, P.6-8.

⁴⁵¹ *Ibid*, P.8.

vai radikālā gadījumā (ja 'es' tiek iznīcināts) – pašrealizācija. Tā 'mīlestība', šādi izprasta, principā atceļ pati sevi. Tā var būt vērsta pret jebkuru pilnīgi neizšķirīgi no tā raksturojošām individualizējošām iezīmēm un līdz ar to tā nav vērsta ne pret ko, vai drīzāk – ir vērsta uz 'neko'.

Šāda koncepcija var būt iespējama, un tā ir vairāku ezotērisko un reliģisko tradīciju ētiskais mērķis. Līdz ar to Fromma nostāju lielā mērā var saprast, ja atceras, ka viņa koncepcija lielā mērā saistīta arī ar dzenbudisma uzstādījumiem. Līdz ar to vēlreiz atklājas pretruna – šāda koncepcija neaplicina 'jā' teikšanu dzīvei un tāpēc dara neiespējamu tādu cilvēka paštapšanu, kas ļauj realizēt cilvēciskās potencialitātes un realizēt sevi 'es-tu', 'es-es' un 'es-pasaule' attiecībās. Taču tieši cilvēka potencialitātes īstenojums ir Fromma pasludinātais mērķis.

Ēriha Fromma ētikas rehabilitācija miesiskās patības ētikas kontekstā

Iepriekš teiktā kontekstā jāatceras, ka Ēriha Fromma mērķis patiesībā ir pretējs *pasīvā* nihilisma uzstādījumam – viņš savā ziņā paredz cilvēka paštapšanu caur dzīvesmākslu, taču ontoloģiskā ziņā pašreizējā sistēma šķiet nestabila un viegli noved pie iepriekš aprakstītajām problemātiskajām konsekvencēm. Tātad nepieciešams ir 'cits' lasījums, kas pieļautu citādu 'būt' un 'piederēt' modu interpretāciju.

Šķiet, lielākā problēma, kas parādās Fromma koncepcijā un noved pie viņa ētiskam mērķim pretējām konsekvencēm, ir 'būt' un 'piederēt' modu nošķirtība, kas liek vienu no dzīves modiem pasludināt par 'pareizo' dzīves orientāciju, nemeklējot līdzsvaru starp abām dzīves vērstībām. Manuprāt, šo problēmu izraisa ontoloģiska pamata trūkums abu sociālpsiholoģisko elementu shēmā – proti, Fromma ētiskā pozīcija šķiet skaidra līdz brīdim, kad pievēršas tās ontoloģiskai analīzei. Tāpēc šajā apakšnodaļā tiek piedāvāts aplūkot 'būt' un 'piederēt' dzīves modus caur miesiskās patības fenomenoloģijas un ētikas prizmu, norādot uz šo elementu savstarpējo saistību, ciktāl tā atklājas *miesas* un *ķermeņa* nošķiruma un ontoloģiskās vienības kontekstā.

Miesiskās būšanas izpratne saskaņojas ar Fromma aprakstīto „būt” dzīves modu. Ķermenis savukārt tiek raksturots kā „tas, kas tev pieder”, tātad noteikti ir „pieder” moda sastāvdaļa, un iespējams arī „piederēt” moda vispārīgā potenciāla ierosinātājs, ja pieņem, ka tieši cilvēka attiecības ar sevi (un tātad arī savu ķermeni) ir tās, kas veido psihofizioloģisko pamatu sociālpsiholoģiskajam dzīvošanas orientācijām, pie kurām

pieskaitāms „piederēt” dzīves mods. Tomēr būtiskākais aspekts, kas ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķiruma kontekstā atklājas, ir ‘būt’ un ‘piederēt’ nešķiramība jeb to nepieciešama līdzāspastāvēšana *miesā*. Lai to saprastu, īsi jāiezīmē *miesas/ķermeņa* nošķirums un *es-apziņas* konstituēšanās.

Raksturojot miesas jēdzienu kā ‘to, kas esi tu pats’ ar ‘miesas’ jēdzienu miesas fenomenoloģijas kontekstā, Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbos, tiek tvurts cilvēks tā kopumā, nereducējot indivīda patību līdz ‘prāta’ vai ‘gara’ konceptiem. *Miesiskā patība* tātad ietver visu cilvēku kopumā, ieskaitot bezapzinātos un apzinātos procesus, kā arī miesisko jutoņu, kas ietver visatšķirīgākās izjūtas, sākot no ‘taureņiem vēderā’, savādām priekšnojautām, dusmām un greizsirdību un beidzot ar sāpēm, cilvēka ētisko dispozīciju kopumā un pat ‘racionāliem’ apsvērumiem. Kā tas atklājās šī darba 1. daļā, ar jēdziena ‘miesa’ palīdzību cilvēks tiek tvurts tā kopumā kā vienība, nenošķirot ‘prāta’ un ‘ķermeņa’ jēdzienus, (un līdz ar to izvairoties no analītiskajai filosofijai raksturīgajām problēmām, meklējot mākslīgu saikni starp tiem).

Miesa šajā koncepcijā ir primāra *es-apziņai*, proti, *es-apziņa* var tikt saprasta kā miesas ‘instruments’, lai iedarbotos uz pasauli. Konstituējot *es-apziņu* miesa it kā ‘atsvešinās’ pati no sevis, jo, lai arī *es-apziņa* ir miesas daļa, tomēr tās raksturs, tās spēja konstituēt savu appasauli liek tai apzināties sevi kā miesai primāru, uztverot miesu kā savu instrumentu. Tā parādās ‘ķermeņa’ jēdziens – *es-apziņas* konstituēts, bieži arī konstruēts miesas tvērums. Līdz ar to uz ‘ķermeni’ ir attiecināms ķermeņa vēsturiskums, piederība diskursam. Lai būtu iespējama turpmāka diskusija par ‘būt’ un ‘piederēt’ dzīves modiem, būtiski ir trīs miesiskās patības aspekti:

1) Miesas nepieciešamā klātbūšana

‘Miesa’ nevar pavisam ‘izzust’, jo tā ir pamatā cilvēka būšanai un tātad nemitīgi klātiroša, pat ja cilvēks neatzīst vai nesaprot tās klātbūtni. Miesiskā patība cilvēku iezīmē ontoloģiski un esenciāli. Tas atklājas robežsituācijās, kurās cilvēks nepieciešami apzinās savu ‘miesiskumu’, tādās kā sāpēs, baudā, slimībā, svētlaimē u. c., bet arī mazāk izteiksmīgās situācijās – pēc labas maltītes, iemīloties, ieraugot skaistu ainavu u. c. Neatraidāmais ‘miesiskums’ vienmēr ir klātirošs, bet ne vienmēr jūtams.

2) ‘Ķermeņa’ iluzoritāte

Tā kā *es-apziņas* konstituētais ‘ķermenis’ ir sociālās realitātes daļa, tā ‘tēls’ savā ziņā ir iluzors, iztēlots ideāls, kas turklāt nevar aptvert visu *miesiskās būšanas* vienību (kas izskaidro ‘miesas’ nekonceptualizējamu un neobjektivizējamu ‘parādīšanos’). Proti, tas ir diskursīvais ‘ķermenis’, kas nepieciešams, lai *es-apziņa* spētu caur tā pastarpinājumu tvert un realizēt savu būšanu pasaulē. Tātad iespējama lielākā vai mazākā mērā izpaudusies ‘ķermenizācija’, atkarībā no tā, cik lielā mērā *es-apziņa* objektivizējusi savu ķermeņa tvērumu un cik lielā mērā apziņas savu primāro ‘miesiskumu’. Ja *es-apziņa* nepieņem savu miesisko iesaistību pasaulē un postulē savu pārākumu ‘pār ķermeni’, tā pasauli pārsvarā tver ‘piederēt’ dzīves modā. Līdz ar to diskusija par ‘piederēt’ un ‘būt’ ētisko dominanci Fromma koncepcijas kontekstā ir iespējama, ja pieņem, ka aicinājums ‘būt’ liek *es-apziņai* pievērsties savam miesiskumam.

Šajā kontekstā ir būtiski, ka arī Fromms, runājot par „būt” modu, iezīmē divas pretējības, kas katra atklāj citus „būt” aspektus. Viņš izšķir divus pretnostatījumus: „būšana / šķitums” un „būšana / piederēšana”⁴⁵². Nav grūti pamanīt, ka „miesas” un „ķermeņa” nošķirums tātad iekļauj abas šīs pretējības, kas katra norāda vienas parādības atšķirīgas dimensijas. Tātad *ķermenis* iepretim *miesai* realizējas ne tikai kā *piejerošais* iepretim *irošajam*, bet arī kā *šķietamais* iepretim *esošajam*. Ķermeņa jēdziens reprezentē „inscenēto” dzīves dimensiju vai diskursīvo un simbolisko cilvēka patības daļu, savukārt „miesa” tiek asociēta ar miesbūšanu, dabisko (saprastu nevis kā primitīvo, bet kā esošo) un labbūtiģo. Turklāt cilvēks atrodas šo abu ieskāvējumā, un īsteno sevi to sakausējumā.⁴⁵³

Jēdzienu pāris „būšana/šķitums” ir sakritīgs ar jēdzienu pāri „miesiskā patība/inscenējums”, savukārt jēdzienu pāris „būt/piederēt” ir saattiecināms ar jēdzienu pāri „miesbūšana/ ķermenis kā tev piederošais” vai vienkārši „miesa/ķermenis”. Tātad

⁴⁵² Skat: **Fromm E.**, *To Have or to Be?*, London:Continuum, 2008., P.21; 79.

⁴⁵³ Lai arī šis sakausējums var būt vairāk vai mazāk līdzsvarots un produktīvs atkarībā no sociopsiholoģiskā fona. Šī sakausējuma iekšējo korelatīvo attiecību izpēti var īstenot ar miesas fenomenoloģijas un ķermeņa filosofijas apvienotas disciplīnas palīdzību – un šīs domāšanas disciplīnas vienotais nosaukums varētu būt „miesiskās patības ģenealoģija”, kas ir arī manas promocijas darba nosaukums.

„būšana/šķitums” norāda uz miesiskās patības ģealoģijas sociālo un vēsturisko aspektu, t. i., šī jēdzienu pāra kontekstā ir iespējams runāt par visu to miesiskās patības problemātikas daļu, kas attiecas uz patības inscenējumu sociālajā telpā tagadnē un vēsturē, tātad vēsturisko kermeņa inscenējumu un miesas eksistenciāli hermeneitiskajiem aspektiem. Otra pretējība „būt/piederēt” savukārt iezīmē miesiskās patības ģealoģijas fenomenoloģisko aspektu – tas ļauj pievērsties cilvēka būšanai vispār, nepiesaistot cilvēku *konkrētai* sabiedriskajai situācijai laikā un telpā.

Jāņem vērā, ka „ķermenis, kā piederošais” ir arī inscenētais ķermenis⁴⁵⁴, tātad tas ir „šķietamais” īpašums, kas nozīmē, ka „piederēšanas” un „šķituma” nojēgumi ķermeņa problemātikas kontekstā ir savienojami. Savstarpēji saistīti šie jēdzieni ir arī Fromma interpretācijā, sevišķi kontekstā ar viņa dzenbudistisko ievirzi, kur materiālās pasaules īpašumi, t. i., „piederošais” ir „šķietamais” jeb neīstā un neproduktīvā dzīves orientācija.

3) Miesas būtiskais ētiskums

Iepriekšējā aspekta kontekstā vēl jāatzīmē, ka ‘miesa’ neapzīmē ‘dzīvniecisko’ cilvēkā. Miesa nav nošķirama no cilvēciskā un tai nepieciešami piemīt arī ētiskums. Tas nav racionāls vai normatīvs ētiskums, bet cilvēkam sākotnēji piemītoša ētiska dispozīcija, kas padara cilvēku ‘cilvēcisku’ (bet tāpēc ne obligāti labāku vai sliktāku par citām būtnēm, kas ir gluži citādas diskusijas tēma). Miesas būtiskais ētiskums ļauj saprast, kā Fromma aicinājums ‘būt’ var tikt saprasts kā ‘pievēršanās’ miesiskumam, tā it kā ‘atgriežoties’ pie īstenākas būšanas pasaulē. Tomēr vēlreiz jāuzsver, ka nav iespējama pilnīga ķermeņa destruēšana un ‘atgriešanās pie miesas’ šo vārdu radikālā nozīmē, pirmkārt, tāpēc, ka ‘miesas’ – ‘*es-apziņas*’ – ‘ķermeņa’ trijotne ir ontoloģiska noteiksme, nevis ētisks uzstādījums vai dzīves orientācija, un, otrkārt, tāpēc, ka, teorētiski iztēlojoties *es-apziņas* instrumenta ‘ķermeņa’ destruēšanu, būtu jāpieņem, ka līdz ar to tiktu iznīcināta arī *es-apziņu*, jo ķermeņa konstituēšana ir tā, kas *es-apziņai*

⁴⁵⁴ Proti, priekšstats par cilvēku kā būtni, kam piemīt „ķermenis”, kas funkcionāli ir šīs būtnes īpašums (nevis pati šī būtne), veicina ķermeņa inscenējumu, pašam ķermenim pārvēršoties par skatuvi vai arī ķermenim un pasaulei stājoties tēla un skatuves attiecībās. Līdz ar to patība nevis „jau ir” (kā iepriekšdotais) *miesiska*, bet izmanto ķermeni kā savas pašizpaušmes instrumentu.

ļauj sazināties ar pasauli, savukārt *es-apziņas* iznīkšana nozīmētu, ka arī miesa zaudē savu pastarpinājumu ar pasauli.

Tātad miesiskās patības ētikas kontekstā var runāt vienīgi par nepieciešamu līdzsvara saglabāšanu ‘piederēt’ un ‘būt’ dzīves modu īstenojumā, nevis viena moda būtisku dominanci pār otru. Piemēram, kā negatīvu un mūsdienām raksturīgu gan var iztēloties ‘piederēt’ moda dominanci sabiedrības tvērumā, taču tā pārvarējums nenozīmē šī moda atcēlumu.

Šie trīs aspekti, manuprāt, atklāj kā miesiskās patības ētikas kontekstā iespējams saprast ‘būt’ un ‘piederēt’ modu īstenojuma ētiskos aspektus, skatot šos dzīvesodus kā nešķiramus un nepieciešamus, bet tajā pašā laikā arī kā ētiskā vērtējuma iespējamo priekšmetu. Tātad jēdzienu pāris ‘būt’ un ‘piederēt’, ja to saprot miesiskās patības ētikas kontekstā kā atbilstīgu jēdzienu pārim ‘miesa’ un ‘ķermenis’, norāda uz dualitāti, kurā dzīvo cilvēks, proti, uz diviem miesisko patību iezīmējošiem dzīves modiem – „būt” orientāciju, kas korelē ar *miesas* jēdzienu un „piederēšanas/šķituma”⁴⁵⁵ orientāciju, kas korelē ar ķermeņa inscenējuma un ķermeniskā jēdzieniem. Un cilvēks vienmēr būtiski dzīvo šo abu dzīves orientāciju sakausējumā.

No Fromma koncepcijas izriet, ka sabiedrībā var dominēt tikai viena no šīm dzīves pamatorientācijām, nosakot cilvēces valdošo attieksmi pašai pret sevi un savu dzīves telpu. Ja saprotam to miesiskās patības ētikas kontekstā, atklājas, ka nav iespējama ‘būt’ moda dominance, jo ‘piederēt’ ir nepieciešams kā ‘būt’ īstenojuma instruments. Tādā ziņā kā ētiski vēlama ir situācija, kurā ‘būt’ gan nav dominējošs, taču ir ‘primārs’, savā ziņā pat ‘piederēt’ dzīves moda *iekustinātājs*. Tātad sasaistē ar miesiskās patības ētiku ir iespējama interpretācija, ka Ērihs Fromms patiesībā runā par apstākļiem, kuros ‘piederēt’ vairs nedarbojas kā ‘būt’ īstenojuma instruments, t. i. ‘miesas aizmiršanas’ stāvokli, ko tik tiešām iespējams saskatīt kā mūsdienu sabiedriskā stāvokļa raksturību.

Fromms grāmatā „Piederēt vai būt?” skaidro, ka kopumā sabiedrībā prevalējošs ir „piederēšanas” mods, un līdzīgi secinājumi tiek izdarīti arī miesas fenomenologu

⁴⁵⁵ Starp citu, interesanti, ka Gernots Bēme runā par ētisku nepieciešamību mainīt attieksmi pret ķermeni kā „īpašumu”, uzsverot ķermeņa īpašumtiesībām piemītošo „šķietamību”. Skat: **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003.

Bernharda Valdenfelza un Gernota Bēmes darbos, kur autori norāda, ka *miesiskā būšana* mūsdienu pasaulē ir ‘aizmirsta’, sabiedrībai ieslīgstot ķermenizācijā, kas paredz arī nodošanos sevis inscenējumam, zaudējot savas patības viengabalainību, ko var nodrošināt tikai savas miesiskās būšanas apzināšanās. Taču runa ir tikai par ‘psiholoģisku’ miesas aizmirstānu, nevis būtiski citādu cilvēka raksturojumu vai pastāvēšanas veidu.

Līdz ar to, saprotot Ēriha Fromma koncepciju miesiskās patības ētikas ietvarā ‘būt’ un ‘piederēt’ nošķīrums atklāj, ka mūsdienu dzīvespasaulē ‘piederēt’ dominē pār ‘būt’, ciktāl ar to saprotama ‘piederēt’ atteikšanās darboties kā ‘miesiskās patības’ instrumentam. Tātad vērojama miesas nespēja īstenot savu ‘būt’ caur ‘piederēt’ dimensiju. Runa tātad ir par *izkropļotām* ‘es–pasaule’, ‘es–cits’ un ‘es–es’ attiecībām. Tāda situācija var izveidoties tikai tāpēc, ka *es-apziņai* ir iespējams ‘aizmirst’ vai ‘nepamanīt’ savu miesisko būšanu. (Šī ‘aizmirstība’ gan nevar būt pilnīga, tāpat kā nav iespējama arī pilnīga miesiskās būšanas apzināšanās – tātad runa ir par gradācijām). Caur šo prizmu savukārt iespējams skaidrot mantiskā, mehāniskā un ‘mirušā’ dominanci pār dabisko, dzīvo un notiekošo, kā tā tiek parādīta Ē. Fromma darbos.

4.4.2 Miesiskās būšanas izaicinājumi mūsdienās

Iepriekšējās nodaļās miesiskās patības ētikas nepieciešamība atklājās mūsdienu *ķermeņa atsvešinājuma* (‘ķermenizācijas diskursa’ ietvarā) un transhumānisma paradigmas kontekstā, turklāt Ēriha Fromma dzīvesmākslas piedāvājuma aplūkojums atsedza ‘būt’ moda iespējamus uztvērumus, no kā var izvirzīt secinājumu, ka miesiskās patības ētikā būtiskāka ir nevis ‘būt’ moda īstenošana un personiski mēģinājumi pietuvoties miesiskās patības īstenojumam, bet gan cilvēka uztvērumš tā kopsakarā, sastopoties ar mūsdienu dzīvespasaules izaicinājumiem.

Lai izprastu iepriekšējo nodaļu kontekstā izdarāmos secinājumus attiecībā uz miesiskās patības ētikas pragmatisko problēmu loku, vēl jāpievēršas būtiskākajiem izaicinājumiem ar ko jāsastopas cilvēkam mūsdienās un tuvākās nākotnes perspektīvā.

Vispirms jāatzīmē, ka viens no būtiskākajiem mūsdienu dzīvespasauli iezīmējošajiem aspektiem ir cilvēces ‘tehnoloģizēšanās’, kas draud būtiski izmainīt

antropoloģisko pasaules ainu, tā atstājot vēsturiskās pēdas arī cilvēka ‘ilgstošajā pagātnē’, proti, fundamentāli mainot *miesisko patību*.

Kā atklājās šī darba gaitā, arī uz *miesu*, ne tikai *ķermeni* iespējams attiecināt vēsturiskumu, jo lielākā vai mazākā mērā cilvēka *es-apziņas* pasauli konstituējošā un uztverošā darbība atstāj pēdas arī *miesiskajā* (nepārejošajā) *patībā*. Tas izriet jau no cilvēka ontoloģiskās pamatstruktūras, kas tiek raksturota kā *starpbūšana*, kas cilvēku atklāj kā *nenoteikto dzīvnieku* un līdz ar to būtni, kas ne vien ‘ir’, bet arī apzinās, ka ir, uztver sevi kā pasaules lietu un spēj realizēt sevi pasaulē caur šo uztvērumu. Taču, kā atklājās šī darba gaitā, mūsdienu situācija ir atšķirīga, jo daudzās zinātnes diskursa ietvaros attīstītās tehnoloģijas draud ar būtiskāku *miesiskās patības* izmaiņu, kas var pārsniegt pieredzēto ‘lauksaimnieciskās revolūcijas’ laikā. Gernots Bēme darbā „Invazīvā tehnoloģizācija, tehnikas filosofija un tehnikas kritika”⁴⁵⁶, norādot, ka eksistenciālo nosacījumu maiņa mūsdienās draud iznīcināt līdzšinējo ‘cilvēka būtību’.

Pateiktā kontekstā var secināt, ka vislielākie *ķermeņa atsvešinājuma* izraisītie ētiskie izaicinājumi mūsdienās, kā arī tuvākās nākotnes perspektīvā ir *intersubjektivitātes* problēmas un *medicīnas* ētikas sfēra, kas abas saistītas ar utilitārisma ētikas paradigmas nosprausto cilvēces attīstības kursu.

Intersubjektivitātes sfērā visbūtiskākie ir jautājumi, kas saistīti ar individuālisma izplatīšanos, kā arī caur individuālisma prizmu risinātajām aktuālajām ētikas problēmām līdztiesību un sabiedrības solidaritātes jomā. Šie jautājumi saistīti arī ar seksuālās ētikas un sabiedrisko vērtību jautājumiem, kā arī ar tehnoloģiju un transporta attīstības rezultātā attīstījušos miesisko ‘pasivitāti’, kas vēl jo vairāk atsvešina individualizēto sabiedrību.

Turklāt intersubjektivitātes jautājums visciešākajā mērā saistīts arī ar jautājumu par sabiedrības un indivīda vērtībām, kas ir neizbēgams faktors intersubjektīvo attiecību veidošanā. Kā atklājās iepriekšējās nodaļās, mūsdienās sabiedrība ir iegrimusi utilitārā pasaules skatījumā, līdz ar to ir grūti pateikt, vai vērtību jautājumu iespējams risināt sabiedriskā līmenī. Tieši tāpēc indivīdu sabiedrībā būtisks ir jautājums par individuālētisko pieeju, kas šajā gadījumā konceptualizēta dzīvesmākslas jēdzienā. Šajā

⁴⁵⁶ Böhme G. *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008. – S. 219.

kontekstā miesiskās patības ētika vispirms aicina apzināt pašam sevi un savu vietu pasaulē, un, lai to paveiktu, būtiska ir arī ģenealoģiskā analīze – no kurienes nākam un kur ejam? Kā arī fenomenoloģiskā analīze – kas ir tie minimālie faktori un eksistences nosacījumi, lai spētu dzīvot un īstenot sevi pasaulē vislabākajā iespējamajā veidā?

Sevis apzināšanās jo sevišķi svarīga ir arī tāpēc, ka bieži sabiedriskās kustības un valsts likumdošanas procesi, kas darbojas Rietumu sabiedrībā un it kā veicina sabiedrības līdztiesību un solidaritāti, balstās utilitārā pasaules ainā un individuālo apmierinātību un ērtības vērtē kā pārākas par sabiedriskajām vērtībām. Turklāt vēl jo biežāk indivīdu tiesību aizstāvības, likumdošanas izmaiņu u. c., aiz individuālās apmierinātības vai labklājības līmeņa celšanas lozunga apslēpto sabiedrisko projektu un priekšlikumu mērķis ir sociāli utilitārs – valsts pēc iespējas ērtāka cilvēka izmantošana darbaspēka vajadzībām, proti, biovaras īstenošana, optimizējot cilvēku kā pieejamo intelektuālo, materiālo un bioloģisko resursu pēc iespējas ērtākai un efektīvākai pielietošanai.

Ar to gan nav saprotama apzināta sazvērestība sabiedrības apmuļķošanai, bet gan utilitārās un kapitālisma paradigmas pamatnosacījumi, kas veidojušies kontekstā ar Rietumu sabiedrības *reaktīvo nihilismu* un virza sabiedrisko procesu individualizēšanās, objektivizējošo un utilitāro vērtību virzienā. Līdz ar to katra atsevišķā cilvēka uzdevums ir censties apzināt un izvērtēt sabiedriskās vērtības un to pamatā esošos diskursus.

Vēl jāpiemin, ka intersubjektivitātes problēmas daudzos jautājumos pārklājas arī ar medicīniskās sfēras jautājumiem, sevišķi kontekstā ar mūsdienu diskursu savijumu un utilitāru pasaules skatījumu. Tostarp intersubjektivitātes problēmas tieši attiecas ne tikai uz reproduktīvās medicīnas (un citām) mūsdienu tehnoloģijām, bet arī uz pierasto un īstenoto aprūpi gan jautājumos, kas attiecas uz atļauju cieņpilni nomirt, gan arī (un vēl biežāk) jautājumos, kas attiecas uz atļauju cieņpilni dzīvot.

Tā, piemēram, kā vienu no sāpīgākajiem var minēt invalīdu aprūpes jautājumu, ne vien kontekstā ar Latvijas situāciju un nepietiekami pieejamajiem resursiem aprūpes nodrošināšanā, bet arī medicīnas sistēmas un sabiedrības kopējo attieksmi pret cilvēkiem, kuru kognitīvās vai fiziskās spējas ir citādas nekā pārējiem. Turklāt runa nav tikai par invalīdu tiesību jautājumu, bet gan par kopienas izjūtas trūkumu un pārlicēību, ka cilvēku ar citādām kognitīvajām spējām vislabāk ir nometināt, piemēram, bērnu

namā vai sanatorijā (vai vēl kādā citā iestādē), nevis jāļauj viņiem, saņemot nepieciešamo aprūpi, uzaugt un palikt dzīvot ģimenē, gluži kā visiem pārējiem sabiedrības locekļiem.

Pozitīvi novērtējams ir tas, ka aprūpes iestādes aizvien attīstās un kļūst indivīdam piemērotākas un pieejamākas, tomēr to veidošanas pamatā ir arī biovaras tehnoloģijas, kas nodala efektīvos indivīdus no 'neefektīvajiem' un resursu optimizēšanas dēļ (proti, lai ģimenēm nebūtu jāuzņemas viņu aprūpe) veido šos cilvēkus izolējošas iestādes tā vietā, lai medicīnas sistēmu veidotu tā, lai būtu iespējas šiem cilvēkiem uzaugt mājās, kopā ar savu ģimeni un radiem, jo viņu *miesiskajā patībā* nav nekā tāda, kas pamatotu viņu nošķiršanu fizisku vai kognitīvu spēju atšķirīguma dēļ. Tāpat invalīdu (un sevišķi bērnu – invalīdu) novietošanu bērnu namā (un savā ziņā arī prenatalo diagnosticēšanu un tās kontekstā veiktos abortus) balsta arī utilitārās un uz indivīda vajadzībām vērstās ētikas paradigma, kas pēc iespējas koncentrējas uz indivīda dzīves atslogošanu (kamēr ir runa par darbaspējīgu un lietderīgu indivīdu), nevis ģimenes vai kopienas kopības veicināšanu.

Līdzīgu procesu var vērot arī veselu bērnu gadījumā. Latvijā jau ir salīdzinoši laba situācija un māte ar bērnu var pavadīt kopā veselu pusotru gadu, būtiski nezaudējot iepriekšējos iztikas līdzekļus, savukārt daudzur Rietumeiropā mātēm ir pieņemts bērnu nodot bērnudārzā jau 3 vai labākajā gadījumā 7 mēnešu vecumā (kā to mēdza darīt arī Padomju Savienībā). Visās šajās situācijās šķiet, ka notiek rūpēšanās par darbaspēka pavairošanu un līdzekļu optimizēšanu (kas slēpti aiz sieviešu līdztiesības lozunga) un rūpēšanos par bērniem tiek aizstāta ar rūpēšanos par bērnudārziem (kas, protams, rada papildu darbavietas un ļauj mātēm atgriezties darbā).

Medicīnas ētikas sfērā visbūtiskākie ir jautājumi, kas tieši saistīti ar cilvēka eksistenciālo nosacījumu izmaiņām – proti, ar reproduktīvo medicīnu un klonēšanas potencialitāti tuvākajā nākotnē, sevišķi kontekstā ar embriju klonēšanas iespēju attīstīšanos un tā īstenošanas rezultātā paredzētajām orgānu audzēšanas procedūrām, kas visticamāk izvērsīsies par biznesu⁴⁵⁷. Apmēram pēdējo trīsdesmit gadu laikā lielākie zinātniskie atklājumi ir saistāmi nevis ar mehānisko tehnoloģiju attīstību, bet

⁴⁵⁷ Komatsu Y. The Age of a "Revolutionized Human Body" and the Right to Die. *Dark Medicine. Rationalizing Unethical Medical Research*, Edited by LaFleur W., Böhme G., Susumu Shimazono, Bloomington: Indiana University Press, 2007, p.181.

gan bioloģisko tehnoloģiju attīstību – tostarp medicīnas atklājumiem, kas cieši saistīti ar dzimšanu, slimību ārstēšanu un nāvi, sākot ar cilvēka genoma izpēti īstenošanu un beidzot ar embrija cilnes šūnu apguvi.⁴⁵⁸

Jāpiebilst, ka medicīnas sfērā būtisks ir arī jautājums par orgānu audzēšanas un reproduktīvās medicīnas komercializāciju un līdz ar to – cilvēka ķermeņa kā resursa izmantošanu, kas cieši saistīta ar iepriekšējā nodaļā aplūkotā ‘piederēt’ moda atraušānu no ‘būšanas’. Turklāt ētiski problemātisks ir ne vien katrs atsevišķais bioētikas jautājums, bet gan visa bioētikas nodarbe kopumā – kontekstā ar zinātnes lobiju un zinātnieku vēlmi atrast ētiskas atrunas, lai varētu turpināt aizvien tālejošāku cilvēka reprodukcijas, genoma un klonēšanas iespēju izpēti, kā arī utilitārisma paradigmu kopumā, kas šo sistēmu balsta apsvērumos par ētiski pieļaujamo robežu nospraušanu tur, kur argumentatīvi var pamatot kādas tehnoloģijas vai izpēti ‘nekaitīgumu’ attiecībā, piemēram, pret cilvēka cieņas jēdzienu.

Proti, izpēti vairs neaizkavē, piemēram, ‘cilvēka cieņas’ jautājums, jo šis jautājums tiek apiets, atrodot laika brīdi (Anglijā tās ir pirmās 14 dienas pēc ieņemšanas attiecībā uz apaugļoti olšūnu izmantošanu pētniecībā⁴⁵⁹ un miruša cilvēka gadījumā tā ir ‘smadzeņu nāve’), uz kuru ‘cilvēciskās cieņas’ jēdzienu nebūtu jāattiecinā, lai cilvēku varētu uzskatīt par parastu ‘lietu’.

Runa vairs nav pat par tādiem aizvien vēl aktuāliem jautājumiem kā aborts vai mākslīgā apaugļošana, jautājums ir kļuvis daudz plašāks un tik tiešām virzās tādas situācijas virzienā, kur cilvēka ķermenis var tikt uzskatīts par visparastāko bioresursu (lai arī iespējams argumentēt, ka šāda situācija jau ir izveidojusies). J. Komatsu savā rakstā “Revolucionizētā cilvēka ķermeņa” laikmets un tiesības mirt” runā par nepieciešamību minēto medicīnisko prakšu un nāves tiesību kontekstā cieņu attiecināt uz ‘cilvēka ķermeni’, nevis ‘cilvēku’, bet *miesiskās patības* kontekstā varētu runāt par cieņu pret ‘miesisko’, tā risinot jautājumu par ‘cilvēka ķermeņa’ nošķiršanu no tā, kas

⁴⁵⁸ Komatsu Y. The Age of a “Revolutionized Human Body” and the Right to Die. *Dark Medicine. Rationalizing Unethical Medical Research*, Edited by LaFleur W., Böhme G., Susumu Shimazono, Bloomington: Indiana University Press, 2007, p.180.

⁴⁵⁹ Ibid, p.182.

ir cilvēks. Tas ir tas, par ko runā arī Gernots Bēme, aicinot atteikties no priekšstata par ķermeni kā cilvēka īpašumu.

Diemžēl, šķiet, ka var pieņemt, ka tikai domāšanas paradigmas maiņa un jaunu (vai labi aizmirstu veco) vērtību iedibināšana varētu sniegt atbildes uz daudzajiem ētiskajiem izaicinājumiem, ar ko sastopamies tehnoloģiju, zinātnes un racionālās medicīnas uzvaras laikmetā. Taču, pat ja tas nav iespējams, *miesiskās patības ētika* individuālētikas līmenī var tikt praktizēta arī dzīvesmākslas formā, kam ilgtermiņā piemīt arī sabiedriski derīga domāšanas paradigmas maiņas potencialitāte.

Turklāt sabiedrībā ir arī pazīmes, ka valdošajiem diskursiem veidojas arī pamanāmas pretkustības vai prettendences, tomēr jāizvērtē, cik tās nav *negatīvā nihilisma* atskaņas⁴⁶⁰ vai aicinājums uz *pasīvo nihilismu* jeb ‘izdzišanu no pasaules’, un tāpēc vēl jo svarīgāka ir individuālā stāja, kas balstītos nevis egoistiskā sevis pašrealizācijā, bet savas eksistences nosacījumu apzināšanā un sevis vislabākajā iespējamajā pašīstenojumā, kas balstīts paša apsvērtās vērtībās.

Sevišķi būtiska individuālā stāja ir minētajos intersubjektivitātes jautājumos, kas tieši ietekmē ikviena cilvēka dzīvi mūsdienu Rietumu sabiedrības ietvarā, sevišķi tāpēc, ka izmaiņas, kas sociālā līmenī skartu intersubjektivitātes dimensiju, atspoguļotos arī lēmumu pieņemšanā citās ar minētajām diskursa vērtībām saistītajās jomās, sākot ar politiku un beidzot ar bioētikas problēmsituāciju risināšanu.

⁴⁶⁰ No kuru atvasinājuma gan iespējams var atvedināt arī kaut ko jaunu un derīgu, ja atmet vērtību ‘iesaldēšanu’, kas no jauna citā formā atgrieztu *reaktīvo nihilismu*. (Tāpat kā derīgumu var atrast arī *pasīvajā* un *reaktīvajā* nihilismā, kā arī *aktīvajā* nihilismā par ko šajā darbā nerunāju).

SECINĀJUMI

Secinājumi darba 1. daļas kontekstā

1. *Miesiskās patības* fenomenoloģisks izvērsums ļauj saistīt ķermeņa vēsturiskuma izpētes sfēru ar miesas ontoloģiskajām pamatdotībām un tādējādi izvērst miesas eksistenciāli hermeneitisko aspektu izpēti.

2. *Miesas/ķermeņa* nošķīrums formulējumā ‘miesa, kā daba, kas esi tu pats’, un ‘ķermenis kā piederošais’ pieļauj plašu ķermeņa izpratnes interpretāciju spektru eksistenciāli hermeneitiskā izvērsumā. Piederības darbības vārds *haben* var attiekties gan uz indivīdu, gan sabiedrību, gan valdību, gan valsti, gan, piemēram, zinātni vai dabu u. c. un atkarībā no valdošā diskursa akcentiem uz kādu no šiem var būt attiecināms lielākā mērā. Tātad formulējums ‘ķermenis kā piederošais’ norāda uz ķermeņa diskursivitāti un vēsturiskumu un arī iespēju analizēt ķermenisko ar diskursu analīzes metodes palīdzību.

3. Ja par diskursu analīzes sākumpunktu izvēlas formulējumu ‘ķermenis kā piederošais’, iespējams izvirzīt vairākus jautājumus, kas iezīmē valdošos diskursa usvarus laikā un telpā. Nozīmīgākais jautājums ir “Kam ķermenis pieder?”, no kā atvasināms jautājums “Kā ķermenis pieder?”. Šie jautājumi iezīmē ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu izpētes apvidu – publiskais/privātais, individuālais/sabiedriskais, daba/tehnika, pasīvais/aktīvais u. c., un to savstarpējās korelācijas.

4. *Miesas un ķermeņa* nošķīruma un jēdzienu formulējumu saattiecinājums ļauj izkristalizēties miesiskās patības genealoģijai – metodei, ar kuras palīdzību tiek atsegts miesiskās patības vēsturiskums ētikas un eksistenciālās hermeneitikas kontekstā. Ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu analīze līdz ar miesiskā fenomenoloģisku izvērsumu ļauj īstenot genealoģisku pētījumu, ar ko saprotams pētījums miesisko prakšu, tehniku un vērtību izcelsmē. *Genealoģija* nozīmē, ka tas ir pētījums, kura vēsturiskā dimensija ir pakārtota eksistenciālajai, proti, tā mērķis ir nevis izvērst lineāru ķermeņa izpratnes vēsturi, bet uzsvērt noteiktu parādību vēsturisko

izcelsmi un veidošanās gaitu, caur ķermeņa diskursu analīzi atsedzot miesiskās patības ētiskos un eksistenciāli hermeneitiskos aspektus mūsdienās.

5. *Miesiskās patības fenomenoloģijas ietvarā es-apziņa parādās kā starpbūšana starp miesu un ķermeni, savukārt miesiskā būšana kā starpbūšana starp dabu un kultūru. Miesa tāpat nav tikai dabiska, vai tikai kulturāla. Līdz ar to cilvēks antropoloģiskā kontekstā atklājas kā nenoteiktais dzīvnieks, kura būšanu nevar pilnīgi reducēt uz dabas vai kultūras sfēru.*

6. Atziņa par miesiskās patības starpbūšanu un cilvēku kā *nenoteikto dzīvnieku* pamato nepieciešamību pēc ētiskas un eksistenciāli hermeneitiskas izpētes, kas cilvēka būšanu aplūko ārpus zinātnes diskursa noteiktā apsvērumu tipa robežām un iekļauj zinātnes diskursu eksistenciāli hermeneitiskās analīzes izpētes priekšmetu lokā.

Secinājumi darba 2. daļas kontekstā

1. Jēdzienu ‘pasaules miesa’ un ‘dabas ķermenis’ kontekstā var iezīmēt Rietumu sabiedrības attīstību racionalitātes un zinātnes diskursa virzienā, aizvien *atsvešinoties* no miesiskā un sevis izpratnes dabas kopsakarā. Tiecība uz pāreju no ‘pasaules miesas’ uz ‘dabas ķermeni’ parādās jau antīkajā laikā, vērtībnozīmi iegūstot racionālajam, saistot racionālo ar ‘cilvēcisko’. Viduslaiki iezīmē bailes no iracionālā un racionalitātes ciešāku sasaisti ar ‘dievišķo’, savukārt renesansē cilvēks nostiprinās kā ‘dabas kronis’, tā sevi pretstatot pārējai dabai.

2. Antīkajos un viduslaikos notikušās diskursu pārmaiņas jaunajos laikos ļauj nostiprināties priekšstatam par dabu kā objektīvo, līdz ar to 18.–19. gadsimta zinātnes ietvaros ļaujot nostiprināties arī priekšstatam par cilvēka ķermeni kā dabas objektu. Tādējādi ir notikusi pāreja no ‘dabas miesas’ jeb cilvēka kā subjektīvās un iracionālās dabas sastāvdaļas, un cilvēka kā subjektīvās, bet racionālās dabas sastāvdaļas uz cilvēku kā dabas ķermeņa pārvaldītāju un kontrolētāju. 20. gadsimtā un 21. gadsimtā novērojama tiecība *pasivizēt* cilvēku kā dabas, bet šoreiz jau racionālās un objektivizētās dabas sastāvdaļu.

3. Nīces ‘dionīsiskā’, ‘apolloniskā’ un ‘sokratiskā’ principi var tikt izmantoti, lai skaidrotu līdzšinējo Rietumu sabiedrības attīstības gaitu. ‘Dionīsiskais’ reprezentē iracionālo, nepārvaramo dabas spēku, ar ko cilvēks sastopas, kā arī *miesisko* ‘pārņemošo’ spēku sevī, ‘apolloniskais’ – sakārtojuma, racionālas un sakārtotas atkārtotības, likumu, disciplīnas un autoritātes principu, savukārt ‘sokratiskais’ – “virsmas” (nereliģisko) racionalitāti jeb argumentatīvo, zinātnisko, empīrisko sakārtojošo principu, kas izjauc dionīsiskā un apolloniskā kaislīgo saspēli.

4. 18. gadsimtā veidojušos diskursu pamatu filosofiskā dimensijā iezīmē apgaismības laikmeta “prāta nozīmes eskalācija” un cilvēku ‘iziešana no nepilngadības’, proti *nenoteiktā dzīvnieka* cīņa ar dabu, kas veidojas jau jauno laiku zinātnes kontekstā. Cilvēks sevi pretstata dabai (filosofiski tas izteikts Kanta formulā ‘iziešana no nepilngadības’) un līdz ar to diskursu centrā novietojas ‘prāts’ un ‘kontrolē’. Šie diskursu pamatā esošie mehānismi ne tikai pozicionē cilvēku pret dabu, bet arī indivīdu pret sabiedrību, līdz ar to sāk veidoties mūsdienu individuālisms. Cilvēks kā indivīds, kas pretojas dabai, pieprasa sev tiesības būt ‘cilvēciskam’, proti, nekalpot dabas prasībām, un līdz ar to veidojas arī tehnoloģizācijas iestrādne, kas vēlāk rezultējas cilvēka *pasivizēšanās* procesā.

5. Diskursu attīstības ietvarā nav vērojama lineāra tiecība uz tikumisku vai ētisku ‘izaugsmi’, kas varētu liecināt par civilizācijas procesa lineāru attīstību privātuma, intimitātes vai augstākas tikumiskās satiksmes pakāpes virzienā. Tātad diskursu transformācijā nav nosakāma ētiska vai sociāla nepieciešamība un Rietumu sabiedrības racionalitāte un zinātne nav saistāma ar attīstību vai sociālu evolūciju. Turklāt, lai arī cilvēka *nenoteiktā dzīvnieka* stāvoklis paredz sevis (un savas dabas) *pārvarējumu*, tas drīzāk saistāms ar ontoloģisku *starpbūšanu*, kas neparedz obligātu mehānisku dabas *pārvarējumu* vai šāda *pārvarējuma* mēģinājumu.

6. Miesiskās patības ētika neparedz “racionalitātes” kā miesisko patību fundējoša principa nepieciešamu atzīšanu. Disertācijas 2. daļas kontekstā racionalitāte atklājas kā Rietumu sabiedrībā pastāvošs ‘metadiskurs’, no kura klātbūtnes bieži nav iespējams izvairīties, taču miesiskā patība obligāti neparedz *juteklisko* racionalitāti, lai arī miesiskajai patībai var piedēvēt iekšēju ētiskumu, kas nav obligāti saistāms ar ‘racionalitātes’ jēdzienu, arī atsakoties no pilnīga konstruktīvisma uzstādījuma.

Secinājumi darba 3. daļas kontekstā

1. Ķermeņa vēsturiskā izpratne, aplūkota eksistenciāli hermeneitiskā tvērumā, skaidro ar ķermeņa sfēru saistīto diskursu vēsturisko veidošanos, tā miesiskās patības ģealoģijas kontekstā iezīmējot miesiskās būšanas eksistenciālo aspektu vēsturisko izcelsmi. Ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu izpētē īpaši svarīgi ir analizēt ar ķermeņa sfēru saistīto diskursu vēsturisko transformāciju nozīmi mūsdienu ķermeņa izpratnes veidošanā.

2. Antīkā laikmeta ķermeņa diskurss atklājas gan kā mūsdienu ķermeņa diskursa sākotne, gan arī kā šī diskursa pretmets un sastāvdaļa. Tāpēc mūsdienu ķermeņa diskursa veidošanā antīkā laikmeta ķermeņa diskursam ir milzīga nozīme. Mūsdienām nozīmīgi antīkā laikmeta aspekti miesiskās būšanas kontekstā ir 1) *antīkais laikmets kā racionalitātes šūpulis*, 2) *humorālā teorija un dzimumu nošķirums*, 3) *daiatētikas prakses*, 4) *erotiskās attiecības un laulību ekonomija*, un 5) *sievišķā un vīrišķā dzimuma ontoloģija un ētika*, kā arī arhetipiskie un mitoloģiskās dzimuma un ķermeņa izpratnes struktūras, kas mūsdienās joprojām piedalās ķermeņa izpratnes veidošanā.

3. Viduslaikos ķermeņa eksistenciāli hermeneitiskie aspekti tverami pretstatos, kas izsakāmi jēdzienu pāros '*Deva templis*' vs '*Sātana baznīca*', *daba* vs *prāts*, *askētiskais* vs *sensuālais*, *oficiālais cermoniāls* vs *karnevāla kultūra*, un sievišķā dzimuma kontekstā – *madonna* vs *mauka*. Šie pretstatu pāri transformētā veidā turpina piedalīties mūsdienu ķermeņa inscenējuma veidošanā. Viduslaiku ķermeņa izpratni no antīkā laikmeta atšķir Fuko iezīmētā *iekāru hermeneitika* pretstatā antīkā laikmeta *erotisko spēku ekonomijai*. Ja antīkā laika sabiedrībā uzsvērtā tiek miesiskās būšanas īstenošana sabiedrības kontekstā, kas saistīta ar sabiedriski ētisku eksistences nosacījumu noteikšanu – *spēku ekonomiju*, tad viduslaikos tiek uzsvērtā miesiskā būšana tās attiecībās ar Dievu. Šīs attiecības paredz iekšējās noskaņotības atbilstību ārējām izpausmēm – *iekāru hermeneitiku*. Tas saistīts arī ar grēka jēdzienu un nepieciešamību pievērsties sev.

4. Anatomiskais teātris norāda uz pārejas posmu starp autoritātē balstītu un eksperimentālu zinātni. Anatomiskais teātris vēl nav jauno laiku zinātnes priekšvēstnesis, tomēr tā izpildījumā parādās racionalitātes struktūras, kas raksturīgas

jau antīkajiem laikiem un vēlāk ļauj realizēties jauno laiku (eksperimentālās) zinātnes projektam.

5. Renesanses laikmetā veidojas Rietumu sabiedrībai izteiktās individualitātes laikmeta vēsmas, kas vēlāk īstenojas Apgaismības laikmetā.

6. 17.–19.gadsimts ir arī laiks, kurā veidojas zinātnes diskurss tādā formā, kādā tas parādās mūsdienu ķermeņa izpratnes kontekstā, un tas iezīmē būtisku ar ķermeniskā sfēru saistīto diskursu transformāciju. Veidojas zinātnes, higiēnas un medicīnas diskurss, kurš mūsdienās joprojām pastāv ļoti līdzīgā formā. 18. gadsimtā veidojas arī divdzimumu ķermeņa izpratne, kā arī seksualitātes diskurss, parādās arī seksualitātes patoloģizēšana. Divdzimumu ķermeņa izpratne veidojas politiskās un sociālās un ekonomiskās situācijas kontekstā. Savukārt uz bioloģizēta pasaules skatījuma platformas rodas dzimumu sociālo un seksuālo attiecību formu un prakses.

7. 19. gadsimtā veidojas fizioloģijas diskurss, kas priekšnosaka mūsdienu *ķermenizācijas* diskursa veidošanos un ķermeņa *sakrālo sekularitāti*. Fizioloģijas diskursa un apgaismības prāta eskalācijas savienojumā veidoja ‘kontrolēta ķermeņa’ ideāls, proti, lai arī priekšplānā izvirzās prāts *vs* daba, dabiskais tiek atzīts par nepieciešamu, ciktāl tas pakļaujas cilvēka vajadzībām un vēlmēm. Cilvēka ķermenis kļūst par ‘pakļautās dabas’ izpausmi, tas tiek *instrumentalizēts* un *optimizēts*. Prasība pēc dabas optimizācijas un idealizācijas savienojumā ar duālisma apvērsumu un tā rezultātā veidojušos *reaktīvo nihilimu* veicina *sakrāli sekulāru* ķermeņa izpratni. Dabiskais iegūst lielu nozīmi kontekstā ar ‘veselīgā’ ‘fizioloģiski atbilstīgā’ jēdzieniem, uz to tiek attiecinātas normas un normatīvi. Šādā formā ‘dabiskā’ kults veicina pludmales kultūras rašanos un sporta attīstību, kas rada iestrādi mūsdienu *fitnesīguma* propagandai. Fizioloģijas diskurss iespējo bioloģizētu dzimumattiecību izpratni, kā arī kā vērtību pozicionē cilvēka ķermeņa efektivitātes celšanu un optimizāciju, līdz ar to medicīnā attīstot estētiskās ķirurģijas jomu.

8. Zinātnes diskurss apvienojumā ar “Dieva nāves” konstatējumu 19. gadsimtā iedibina duālisma apvērsumu, bet ne pārvarējumu 20. gadsimtā, savukārt duālisma apvērsums filosofijā rada intersubjektivitātes problēmas saasinājumu. Zinātnes diskursa un urbanizācijas kontekstā veidojušās ķermeņa prakses, kas noved pie sabiedrības *individualizācijas* rada intersubjektivitātes problēmas arī sabiedriskā dimensijā. Intersubjektivitāte vairs nav pašsaprotamība. 19. gadsimtā “Dieva nāves”

konstatējuma kontekstā sabiedrība ieiet *reaktīvā* nihilisma laikmetā, proti, indivīds meklē dievišķo uz zemes virsas. Šie meklējumi veicina normalitātes diskursa rašanos fizioloģisma ietvaros un ķermeņa izpratnes *sakrālas sekularitātes* veidošanos.

Secinājumi darba 4. daļas kontekstā

1. 20. gadsimta tehnoloģiju attīstībai ir liela ietekme uz miesiskās būšanas nosacījumiem mūsdienās, tomēr ne visu tehnoloģiju rašanās ir saistīta ar transhumānisma paradigmu un cilvēka eksistences nosacījumu izmaiņu. Tehnoloģizēšanās un urbanizācija sabiedrībā izraisa *pasivizēšanās* procesus un piedalās *individualizācijas* procesu stiprināšanā.

2. Miesiskās patības ģenealoģija piedāvā miesas eksistenciāli hermeneitiskajos aspektos balstītu ētikas pieeju, kuras pamatā ir eksistenciālisma ētikas skatījums.

3. Miesiskās patības ģenealoģija ļauj skaidrot miesiskās būšanas ētisko un eksistenciālo dimensiju caur miesiskās būšanas vēstures prizmu, proti, caur ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu prizmu, ciktāl tiek atklāta to piedalīšanās miesiskās patības veidošanā. Miesisko būšanu mūsdienās eksistenciāli hermeneitiskā (gan individuālā, gan sabiedriskā līmenī) un ētiskā dimensijā iezīmē *ķermenizācijas* diskurss un transhumānisma paradigma.

4. *Ķermenizācijas* diskurss veidojas medicīnas, higiēnas un zinātnes diskursa savijumā un no 18.-20.gadsimta diskursu transformācijās iestrādātajām iezīmēm sevī ietver ķermeņa *optimizācijas, higienizēšanas, instrumentalizācijas, idealizācijas (sakralitātes), normalitātes, fragmentizēšanas, individuācijas, pasivizēšanas* un *ģenitalizēšanas* kultūras principus.

5. Seksuālā revolūcija piedāvā mehānisku, fizioloģijas diskursā balstītu seksualitātes patoloģizēšanas risinājumu. Seksualitātes izpratnē joprojām valda bioloģisms (kas ieviesies 18. gadsimta beigās) taču 20. gadsimtā to papildina utilitārisma ētika, kas izceļ indivīda baudas nozīmi un daļēji atceļ iepriekšējo seksualitātes patoloģizēšanu. Seksualitāte joprojām (un ar pieaugošu tendenci) saistās ar ģenitalizācijas un normalizācijas diskursa principiem, lai arī uzsvars no tās ierobežojuma ir pārvirzījies uz seksualitātes sagādātās baudas realizāciju. Tālāka izpēte

varētu parādīt, kā konstruktīvas ķermeņa izpratnes paradigma iespējo bioloģizētu, utilitāru un mehāniski ieviešamu dzimumu līdztiesības programmu.

6. *Ķermenizācijas* diskurss un transhumānisma paradigma ir savstarpēji saistītas parādības, kas vēsturiski veidojušās zinātnes un higiēnas diskursu ietvarā. *Ķermenizācijas* diskurss attiecas uz zinātnes diskursa iestrādnē balstītajiem sociāli psiholoģiskajiem miesiskās būšanas aspektiem mūsdienās, iekļaujot indivīda pastāvēšanas jēgas mērķorientācijas skaidrojumu. Transhumānisma paradigma attiecas uz zinātnes diskursa iestrādnē balstītajiem ētiskajiem miesiskās būšanas aspektiem mūsdienās, iekļaujot sabiedrības jēgas mērķorientācijas skaidrojumu. Abi šie koncepti pamatoti darba 2. daļā veiktā ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu pētījuma ietvarā.

7. Miesiskās patības ētika ir piemērota un transhumānisma paradigmas kritikas veidošanai, jo pretstatā utilitārisma ētikai tās mērķis nav cilvēka kā indivīda labklājības pavairošana sabiedriskā un individuālā līmenī (realizējot ētisko minimumu), bet gan cilvēka kā miesiskas būtnes ētiskas pašīstenošanās iespējas nodrošināšana (realizējot ētisko potenciālu).

8. Transhumānisms piedāvā radikāli izmainīt un mūsdienās ir daļēji izmainījis cilvēka eksistences nosacījumus, kas draud pilnīgi mainīt cilvēka būšanas nosacījumus arī ētiskā un sabiedriskā dimensijā. Uzsverot cilvēka kā *nenoteiktā dzīvnieka* nepieciešamo saikni ar dabu, miesiskās patības ētika kritizē transhumānisma paradigmu, norādot uz negatīvajām sekām, kas varētu iestāties globāli kosmoloģiskā, sabiedriski ētiskā un individuālētiskā līmenī, ja cilvēks būs pilnīgi vai daļēji pārvarējis dabu un tātad arī savus dabiskos eksistences nosacījumus.

9. Atziņa par cilvēku kā *nenoteiktu dzīvnieku* un miesbūšanu kā *starpbūšanu* ļautu ģeoneoloģijas projektā turpmākā izvērsumā iekļaut arī psihoanalītisko patības aspektu izpēti. Proti, ja ķermeņa vēsturiskās izpratnes transformāciju analīze (vai diskursu analīze) ļauj ieskatīties ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu izveidē, tā atsedzot miesiskās patības ētiskos aspektus sabiedrības kontekstā, tad miesiskās patības psihoanalītisko aspektu izpēte ļauj ne tikai apzināt miesiskās būšanas ontoloģisko dimensiju *psihoanalītiskā* tvērumā, bet arī pietuvoties *es-apziņas* iekšējam pārdzīvojumam ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu kontekstā (vēsturiskā dimensijā). Psihoanalītisks tvērums sevišķi nepieciešams miesiskās patības

racionalitātes apšaubījuma kontekstā, jo tā uzdevums ir analizēt miesiskās patības iekšējo ētiski kulturālo struktūru un dispozīciju. Tās mērķis ir aplūkot cilvēka ‘ilgstošo pagātni’, cilvēces atstātās pēdas miesā. Tātad psihoanalītiskā izpētes sfēra varētu parādīties kā komplimentāra ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu izpētei.

10. Miesiskās patības ētika var būt pamatā dzīvesmākslas individuālētiskajiem piedāvājumiem, tā atturot dzīvesmākslas ētiku no ideoloģisku un nepamatotu dzīves ētiskas vadīšanas sistēmu veidošanas. Kā dzīvesmākslas ētika miesiskās patības ētika ir piemērota *ķermenizācijas* diskursa sociālo un ētisko konsekvencu kritikai un piedāvā individuālētisku alternatīvu valdošās paradigmas pārvarēšanai.

11. Dzīvesmākslas ētikas nepieciešamība izriet no valdošās ētiskās paradigmas mehāniskas pārvarēšanas neiespējamības sabiedriskā līmenī. Dzīvesmākslas ētiku var uzskatīt par veiksmīgu alternatīvu ētisko piedāvājumu indivīdam, kurš vēlas norobežoties no valdošā utilitārā ētiskā diskursa, kas pamatojas zinātnes un higiēnas diskursu iestrādē mūsdienu Rietumu sabiedrībā.

12. Miesiskās patības ģenealoģija šīs disertācijas ietvaros atklājas kā plaša pētniecības joma ar lielu turpmākas pētniecības potenciālu, kas ļauj vienotā pētniecības platformā aptvert vairākus filosofijā pastāvošus pētniecības virzienus (tostarp ķermeņa vēsturi, miesas fenomenoloģiju un psihoanalīzi) un savstarpēji saistīt tos nepretrunīgā pētniecības līnijā. Šāda pieeja ļauj pievērsties atsevišķo aspektu izpētei, tajā pašā laikā iezīmējot to vietu plašākā cilvēka antropoloģisko un ontoloģisko eksistences nosacījumu kontekstā un norādot to kultūrvēsturiskās piesaistes nosacījumus, līdz ar to pamatojot šīs izpētes nozīmi ētiskā dimensijā.

Gala secinājums

Šīs disertācijas mērķis ir “pieteikt un aprakstīt miesas fenomenoloģijas un vēsturiskas ķermeņa izpratnes savijumu – *miesiskās patības genealoģiju*.” Mērķis izvirzīts ar nodomu “1) noskaidrot miesiskās patības eksistenciālos aspektus, 2) izvērtēt miesiskās patības eksistenciāli hermeneitiskos aspektus un to sabiedriski ētiskās konsekvences mūsdienās, kā arī 3) pieteikt *miesiskās patības ētiku* un izvērst tās problemātiku.”

Disertācijas gaitā izdevās apvienot vēsturisku ķermeņa izpratni ar miesas ontoloģisko *miesas* un *ķermeņa* nošķirumu, kur miesa tiek identificēta kā “daba, kas esam mēs paši”, un ķermenis tiek identificēts kā “tas, kas ir piederošs”. Šis nošķirums atklāj, ka cilvēks, kā *starpbūšanā* tvertais aizvien atrodas situācijā, kurā miesa ar *es-apziņas* starpniecību ir atsvešinājusies pati no sevis, un līdz ar to cilvēks nepieciešami konstruē savu miesisko patību kā sev piederošu ‘ķermeni’. Ķermeņa priekšstatījums (kas var būt vairāk vai mazāk atsvešināts no miesiskās patības) savukārt ir atkarīgs no valdošā laikmetīgā diskursa, un tā veidojas ķermeņa ‘pārejošā pagātne’ jeb pastāvošais inscenējums.

Līdz ar to ar miesiskās patības jēdziena palīdzību iespējams pārvarēt pilnīga konstruktīvisma paradigmu un neatteikties no ontoloģiska dzīves tvēruma un fenomenoloģiskas pieredzes tvēruma nozīmības, tajā pašā laikā turpinot analizēt ķermeņa inscenējumu un prakses sociālo konstrukciju jeb diskursa jēdziena ietvarā.

Nozīmīgs šajā kontekstā ir ‘ilgstošās pagātnes’ un ‘pārejošās pagātnes’ jēdzienu nošķirums, kas ļauj piešķirt vēsturiskumu arī miesai (līdz ar to apstiprinot 1. daļas 1. nodaļā izteikto hipotēzi par miesas vēsturiskumu) un izšķirt miesiskās patības vēsturiskumu no ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu vēsturiskuma. Ar ‘ilgstošās pagātnes’ jēdzienu tiek apzīmēta miesiskās patības genealoģiskie aspekti, proti, tā tiek apstiprināta kā vēsturiski mainīga, ciktāl sabiedriskie diskursi un cilvēka dabiskie dzīves apstākļi (tostarp ģeogrāfiskie, evolucionārie, uztura u. c. apstākļi) ilgtermiņā (simtu un tūkstošu gadu ietvarā) aizvien miesā atstāj savas ‘pēdas’. Ar ‘pārejošās pagātnes’ jēdzienu tiek apzīmēti diskursīvie ķermeņa vēsturiskuma aspekti, kas ‘pārejot’ var atstāt vai neatstāt savas pēdas ‘ilgstošajā miesas pagātnē’, bet kuru aktuālā izpausme ir tīri diskursīva, sociāli konstruēta.

Šis nošķīrums ļauj saprast kā miesiskās patības pieredzējums atšķiras no ķermeņa sociālās konstrukcijas valdošo diskursu ietvarā un pamato, kāpēc, mainoties vai transformējoties diskursam, sabiedrības bezapziņā šī pārmaiņa drīzāk nāk kā ‘uzslāņojums’ (sk. nodaļa 4.4), proti, kāpēc Rietumu sabiedrības atmiņā aizvien saglabājas arī iepriekš valdījušu diskursu priekšstati un prakses.

Disertācijas gaitā izdevās arī pietiekami aplūkot jautājumu par miesiskās patības ētiku, balstot šīs ētikas pieejas nepieciešamību miesiskā cilvēka pamatnosacījumā. Miesiskā patība kā cilvēkbūšanas pamats atklājas jau darba 1. un 2. daļā, atsedzot miesiskā būtisko *starpbūšanu* un cilvēka kā *nenoteiktā dzīvnieka* dabu. Šajās daļās apstiprinās, ka cilvēka miesiskā patība nav piederīga tikai eksaktās zinātnes objektivizētās dabas apvidum un konstituējas jau primāri kā *starp* dabisko un kulturālo pastāvoša. Šī atziņa ir būtiska, lai varētu izvirzīt *miesiskās patības ētiku*, ņemot vērā, ka ētika ir izteikti cilvēciska sfēra. Arī miesas vēsturiskums (‘ilgstošās pagātnes’ kontekstā) atklājas kā nozīmīga miesiskās patības ētikas sastāvdaļa, jo ļauj aptvert, kāpēc un kā miesā *ierakstījušās* vēsturiskās *pēdas*.

Būtisks jau minēto mērķi apstiprinošo secinājumu papildinājums ir arī 2. un 4. daļā iekļautais racionalitātes kā ‘metadiskursa’ atsegums, kas ļauj izprast miesiskās patības ētiku atsvešināti no racionalitātes jēdziena, proti, atsvešināt ētikas sfēru no obligātas sasaistes ar racionālo un līdz ar to attālināti arī no obligātas sasaistes ar zinātnes diskursu un tā ietvarā attīstījušos kognitīvo zinātņi. Racionālā obligātas ‘iemiesotības’ noliegums ļauj tvert miesisko arī caur psihoanalīzes un citu interpretatīvu pieeju prizmu, atsakoties no obligāti stingrā determinisma, bet turpinot uzturēt priekšstatu par miesiskās patības iedzimtu ētiskumu.

Miesiskas racionalitātes noliegums ļauj arī noliegt transhumānisma paradigmu. Transhumānisms sevi attaisno ar pragmatiskiem, sekulāriem un zinātnes diskursā balstītiem argumentiem, mēģinot apstiprināt nepieciešamību kvantitatīvi un kvalitatīvi uzlabot cilvēka mūžu. Ja piekrīt miesiskās patības racionalitātes uzstādījumam, jāpiekrīt normalizācijas nepieciešamībai ‘dabas kļūdu’ gadījumā, kas ļauj izvērst transhumānisma pieeju un attiecināt to uz vismazākajām novirzēm no iedomātās normas. Sevišķi šo uzstādījumu pamato utilitārisma ētikas pieeja, kas paredz pēc iespējas liela labuma gūšanu (nevis īstenošanu) pēc iespējas lielākam skaitam cilvēku.

Runa principā ir par ‘mehānisku’ evolucionēšanās mēģinājumu jeb cilvēka centieniem pašam mainīt savu dabu un savas eksistences nosacījumus. Šos centienus, pirmkārt, var noliegt ar pragmatisko, sabiedrisko un ētisko konsekvencu izvērtēšanas neiespējamību, taču pārliecinoši tos nevar noliegt, ja vien neatsakās no utilitārisma ētikas, kuras īstenojuma galamērķis ir nevis cilvēka ētiska pašīstenošanās, bet gan cilvēka iespēju paplašināšana, ciktāl šo iespēju īstenojums tieši nekaitē citu cilvēku interešu realizācijai. Apvienojumā ar racionalitātē balstītu zinātnes diskursa uzstādījumu tiek piedāvāta cilvēka dabas mākslīga uzlabošana, ko var noliegt, demonstrējot miesiskās patības būtisko cilvēcīgumu iracionalitātes (vai potenciālas iracionālītātes) ietvarā.

Tā kā cilvēks ir (potenciāli) iracionāla ētiska būtne, viņa eksistences nosacījumi pieder pie patības īstenojuma jeb cilvēka potenciālās būtības, kas nav determinēta, un vispārīgā līmenī šī potenciālā būtība priekšnosaka cilvēkbūšanas eksistenciālo nosacījumu nepieciešamību. Iedzimta racionalitāte visdrīzāk paredzētu atzīt, ka cilvēka būtība pastāv pirms cilvēka eksistences, proti, ir kaut kas tāds, kas cilvēkā nav atkarīgs no tā eksistences nosacījumiem, un ar šo aspektu pietiek, lai cilvēks neatkarīgi no savas eksistences nosacījumiem būtu cilvēks. Līdz ar to par pragmatisku varētu uzskatīt šo eksistences nosacījumu ‘uzlabošanu’. Kā iracionāla (vai potenciāli iracionāla) būtne (vai polimorfī perversa būtne, kā to raksturoja Z. Freids) cilvēks savukārt vienmēr pastāv *starpbūšanā* un potencialitātē, kas padara viņa eksistences (mainīgos un nemainīgos) nosacījumus par nozīmīgu cilvēkbūšanas sastāvdaļu.

Miesiskās patības ētika atklājās kā nozīmīga arī sabiedriskā līmenī kontekstā ar *reaktīvā nihilisma* paradigmu un 19.–21. gadsimta cilvēka mēģinājumiem atrast Dievu zemes virsū. Šajā kontekstā atklājās dzīvesmākslas kā potenciāla individuālētikas pieejas veida nozīmība individuālā cilvēka dzīvē, mēģinot norobežoties no *reaktīvā nihilisma* izraisītajām ētiskajām un sabiedriskajām konsekvencēm.

Miesiskās patības ētikas ietvertība ģeoloģijā (sevišķi darba 3. daļas kontekstā) atklājās kā būtisks miesiskās patības ētikas (un dzīvesmākslas ētikas) pamatojuma veids, ņemot vērā, ka cilvēka dzīvi priekšnosaka un ietekmē miesiskās patības ietvertība ķermeņa eksistenciāli hermeneitisko aspektu kontekstā. Šo aspektu analīze (nodaļā 4.1 “Ķermenizācijas diskurss”) ļauj secināt, ka miesiskās patības ētika ir būtiska ne tikai miesas ontoloģisko un eksistenciālo aspektu kontekstā, bet arī

sabiedriskās situācijas un valdošo diskursu kontekstā. Tāpat atklājas arī vēstures kopējā nozīme miesiskās patības konstitūcijā un līdz ar to arī nepieciešamība sasaistīt miesiskās patības eksistenciālos aspektus ar ķermeņa vēsturisko analīzi, lai būtu iespējams ģenealoģiski atsegt cilvēka situāciju sabiedrībā. Tādējādi arī atsedzot cilvēces kopējos ētiskos un eksistenciālos nosacījumus, kas ļauj individuālētiskā līmenī apzināt sevi pasaulē ģenealoģiskā kontekstā.

Līdz ar iepriekš pateikto var secināt, ka darba gaitā apstiprinājās ķermeņa vēsturiskuma un miesiskās patības fenomenoloģijas savietojamības iespējamība ģenealoģiskas analīzes ietvarā, kā arī tika parādīta ģenealoģijas nozīme miesiskās patības ētikas ietvarā. Tāpēc var uzskatīt, ka darba mērķis ir sasniegts un izpildīti arī darbā izvirzītie uzdevumi. Turpmākā pētījumā vajadzētu padziļināti izvērst miesiskās patības ētiskos un eksistenciālos aspektus, tostarp caurskatot tos ar modernitātes ‘lielo interpretatoru’ – Marksa, Nīčes un Freida ietekmē veidojošos pieeju palīdzību, analizējot vēsturiskos, vērtību, un psihoanalītiskos aspektus ģenealoģiskā ietvarā.

NOSLĒGUMS

“Ikviens cilvēks ir mirstīgs. Sokrats ir cilvēks, tātad Sokrats ir mirstīgs.” Tas ir viens no pazīstamākajiem deduktīva slēdziena piemēriem, ko gandrīz ikviens pirmkursnieks, kurš izvēlēties studēt filosofiju, apgūst kā pirmo loģisko slēdzienu. Droši vien, ka šis slēdziens paliek katra studenta atmiņā pat tad, kad studiju gadi gandrīz jau aizmirsušies. Manuprāt, šo piemēru tik labi atceramies ne tikai tāpēc, ka tas ļoti skaidri un uzskatāmi reprezentē loģisko struktūru “Ja A pieder X un X ir B, tad A arī ir B”, bet arī tāpēc, ka tajā ietvertas vēl vairākas filosofijā ļoti būtiskas tēmas, kas saistītas ar jautājumu par to, kas ir cilvēks un viņa eksistences nosacījumi. Plašākā nozīmē šis spriedums iekļauj ne tikai ‘spriedumu’ ikviena indivīda dzīvei, bet arī norāda uz cilvēka dabas ciešo saikni ar cilvēka mirstīgumu vispārīgākā nozīmē. To mūsdienu transhumānisma ideju kontekstā varētu pārveidot arī tā “Lai būtu cilvēks, ir jābūt mirstīgam. Tas, kas nav mirstīgs, nav cilvēks”.

Un tomēr, kā atklājās arī šīs disertācijas gaitā, pie cilvēka *nenoteiktā* dzīvnieka statusa taču pieder arī atrašanās *starp* dabisko un tehnisko, *starp* dabu un kultūru. Pie šī statusa pieder arī tiecība iemūžināt savu būšanu, izgudrojot un radot kaut ko, kas pārsniegtu sevi pašu. Ikviena cilvēku sabiedrība kaut kā ir pūlējusies veidot attiecības ar pārcilvēcisko jeb mūžīgo, saskatot to gan dabā, gan pasaulē tās kopumā, gan arī *pārdabiskajā* un pat transcendentālajā. Līdz 18./19. gadsimtam cilvēka centieni pārvarēt un uzveikt nāvi, pašam sevi, savu dabu un dabu vispār, šķiet, vienmēr ir atradušies līdzsvarā ar cilvēka bijību pret dabu un kosmosu kā *pārcilvēcisko*. Cilvēks kā *pārdabiskais*, dabā tomēr saskata *pārcilvēcisko*, un tā cilvēks zināmā mērā atrodas miesiskās būšanas līdzsvarā.

Taču patlaban svaru kausi ir nosvērušies un šīs attiecības ir mainījušās. Cilvēks vairs neatrod sevi *pārvarošo* elementu ārpus sevis un ir sācis to meklēt tikai sevī un savās kognitīvajās spējās. Kādu laiku cilvēks ‘dabu’ uzskatīja par ienaidnieci, ko vajadzētu kontrolēt, bet tagad jau ir sācis nožēlot savas rīcības sekas un saskata dabas bezspēcību cilvēka tehnoloģiskā spēka priekšā. Attālinājies no sevis un dabas sevī, cilvēks, šķiet, atkal meklē ceļu atpakaļ pie dabas vai vismaz cenšas sniegt samierinošu palīdzīgo roku pasaulei, kurā tas tomēr vēlas turpināt dzīvot. Tomēr cilvēks arvien cenšas novilcināt savu mirstīgumu, aizsedzot to ar medicīnas un zinātnes plīvuru,

pretendējot gandrīz būt *pārvarējis* pēdējo dabiskumu un aizmirstot, ka tā, iespējams, iznīcinās arī pašu cilvēctību.

Šajā disertācijā plašākā nozīmē centos atainot to cilvēka pasaules ainu, kas lielā mērā noteikusi mūsu izcelsmi, kā arī to ainu, kurā dzīvojam patlaban un uz kuriem ejam. Vēsture ieauž aizvien jaunus pavedienus cilvēka miesiskās pieredzes audeklā, bet lielākā laika mērogā miesiskā patība ir mainījusies maz. Atsevišķā ķermeņa vēsturiskās un sabiedriskās pieredzes daudzslāņainība un dažādība it kā liek aizmirst cilvēkam par miesā mītošo pārtaicīgo un ‘ilgstošo pagātņi’, kas ir tā eksistenciālās mājas. Tāpēc iespējama tagadējā situācija, kur ķermeņa inscenējums un performance jau tuvojas miesiski eksistenciālo būšanas pamatnosacījumu pārmaiņai un kur inscenējums sāk dominēt pār būšanu un tehnoloģija pār dabu.

Ētiskās un sociālās konsekvences straujajām tehnoloģiskajām un diskursīvajām pārmaiņām, ko piedzīvo mūsdienu cilvēks, aprēķināt ir grūti. Tāpat grūti ir novilkt robežu starp vajadzīgo un nevajadzīgo dabas pārvarējumu, ja iespēja mehāniski (nevis garīgi) *pārvarēt* pašam sevi un savas eksistences nosacījumus jau ir tehniski pieejama. Cilvēcīgi var saprast ikviena individuālo vēlmi dzīvot pēc iespējas kvalitatīvu dzīvi un tāpēc, vislabāko nodomu vadītiem, šīs tehnoloģijas un jaunievedumus izmantot, sevišķi situācijā, kur bieži vien ar kādu vienu zinātnisku izgudrojumu tiek mēģināts labot kāda cita izgudrojuma negatīvās sekas (kā, piemēram, gadījumā ar civilizācijas slimībām, autoavārijām u. tml. zinātnes iespējamām nelaimēm un jaunajām medicīnas tehnoloģijām).

Tā cilvēkam, kurš vēlas tomēr nosargāt miesisko būšanu jeb tos eksistences nosacījumus, kas cilvēku līdz šim ir padarījuši par cilvēku, atliek individuālētika dzīvesmākslas vai kādā citā formā, jo, šķiet, ka dziļi sevī cilvēks joprojām apzinās savas miesiskās patības uzlikto pienākumu pret dabu un cenšas saglabāt šo saikni.

Vai cilvēks savos centienos kļūt par pārcilvēku spēs izvairīties no kļūšanas par pārvēru? Un vai cilvēks, sastapies ar jauniem *pārvarēšanas* izaicinājumiem spēs turpināt attiekties pret savu dabu ar tai pienākošos bijību? Jautājums vēl pagaidām paliek atklāts.

LITERATŪRAS SARAKSTS

1. **Bahtin M.** *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984. – P. 484.
2. **Barris J.** *God and Plastic Surgery: Marx, Nietzsche, Freud and the Obvious*, Autonomedia, 1990. – P. 228.
3. **Böhme G.** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Deutschland: Suhrkamp, 1994. – S. 289.
4. **Böhme G.** *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, 1995. – S. 203.
5. **Böhme G.** *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp, 1985. – S. 516.
6. **Böhme G.** *Ethics in Context. The Art of Dealing with Serious Questions* (1997), Translated by Edmund Jephcott, Cambridge: Polity Press, 2001, S. 189.
7. **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. – S. 253.
8. **Böhme G.** *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen : Die Graue Edition, 2008. – S. 350.
9. **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen : Die Graue Edition, 2003. – S. 402.
10. **Böhme G., Akashe-Böhme, F.** *Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen*, München: Verlag C.H.Beck, 2005. – S. 144.
11. **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. – P. 504.
12. **Bübers M.** *Es un tu*, Rīga: Zvaigzne ABC, 160. lpp.
13. **Corbin A.** *Meeres Lust. Das Abendland un die Entdeckung der Küste.* (1988), Übersetzt von Grete Osterwald, Berlin: Wagenbach, 1990, S. 414.

14. **Corbin A.** *The foul and the fragrant. Odor and French Social Imagination.* Translated by Kochan M., Porter R., Pendergast C. Cambridge: Harvard University Press, 1986. – P. 307.
15. **Corbin A.** *Women for Hire: Prostitution and Sexuality in France After 1850.* Harvard University Press, 1996. – P. 512.
16. **Corbin. A.** *Time Desire and Horror: Towards a History of the Senses.* Polity, 1995. – P. 224.
17. *Dark Medicine. Rationalizing Unethical Medical Research,* Edited by LaFleur W., Böhme G., Susumu Shimazono, Bloomington: Indiana University Press, 2007, P. 259.
18. *Das Zivilisierte Tier. Zur Historischen Anthropologie der Gewalt.* Hrsg.von Michael Wimmer, Christoph Wolf, Bernhard Dieckmann., Zeitschriften Fischer. – P. 245.
19. **De Beauvoir S.** *The Second Sex,* Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, New York: Vintage Books, a division of Random House 2010. – P. 1002.
20. **Dekarts R.** *Meditācijās par pirmo filosofiju.* Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008. - 710. lpp.
21. **Deleuze G., Guattari F.,** *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus.* Translated by Lane H.R., Hurley R., Seem M. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008. – P. 400.
22. **Deleuze G., Guattari F.,** *Capitalism and Schizophrenia. A Thousand Plateaus,* London: Continuum, 2009, p. 688.
23. **Deleuze G.** *Coldness and Cruelty,* // Deleuze G., Sacher-Masoch L., *Masochism: Coldness and Cruelty & Venus in Furs,* 1991, Zone Books, P. 294.
24. **Deleuze G.** *Nietzsche and Philosophy.* Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983.

25. *Der andere Körper.* Hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf., Berlin: Mensch und Leben Verlag, 1984. – S. 250.
26. *Die Erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos.* Hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf., Berlin: Dietrich Reimer, 1988. – S. 457.
27. *Diets and Dieting. A Cultural Encyclopedia,* Ed.by. Gilman S.L., New York: Routledge, 2009. – P. 308.
28. **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I. Nacktheit und Scham.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, S. 516.
29. **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band II. Intimität.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990, S. 626.
30. **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band III. Obszönität und Gewalt.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993, S. 742.
31. **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV. Der Erotische Leib.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997, S. 670.
32. **Duerr H.P.** *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band V. Die Tatsachen des Lebens.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002, S. 1019.
33. **Duerr H.P.** *Vom Nomaden Zur Monade,* Köln: Styria, S. 87.
34. **Elias N.** *Die Gesellschaft der Individuen,* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987. – S. 339.
35. **Elias N.** *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations.* Translated by Edmund Jebhcott. Oxford: Blackwell Publishings, 2006. – P. 567.
36. **Foucault M.,** *Abnormal. Lectures at the Collège de France. 1974 – 1975.,* Translated by Graham Burchell, New York: Verso, 2003, P. 374.
37. **Foucault M.** *Madness and Civilization: A History of Insanity at the Age of Reason,* Translated by Richard Howard, New York: Vintage Books,

38. **Foucault M.** *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences.* London: Routledge Classics, 1989, P. 422.
39. *Fragen Sie Dr.Sex! : Ratgeberkommunikation und die mediale Konstruktion des Sexuellen.* Hrsg. Von Philipp Sarasin. Suhrkamp, 2010. – S. 376.
40. **Freids Z.** *Seksuālā dzīve*, No vācu val. tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2014, 278. lpp.
41. **Freud S.** *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.* Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch, 1996, S. 150
42. **Freud S., Breuer J.** *Studien über Hysterie.*, Leipzig : Deuticke, 1922, S. 269.
43. **Fromms Ē.** *Dzenbudisms un psihoanalīze*, No angļu val. tulkojusi Andžela Šuvajeva, Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 119. lpp.
44. **Fromm E.** *The Art of Being*, London: Constable, 1993.
45. **Fromm E.** *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974), London: Penguin Books.
46. **Fromm E.** *To Have or to Be?*, London:Continuum, 2008.
47. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgrība.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. – 109. lpp.
48. **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās.* Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. – 295. lpp.
49. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 190. lpp.
50. **Fuko M.** *Seksualitātes vēsture III. Pašrūpe.* Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 234. lpp.
51. **Gadamers H.G.** *Patiesība un metode*, Rīga: Jumava, 1999. – 508. lpp.
52. **Gilman S.L.** *Difference and Pathology. Stereotypes of Sex, Race and Madness.* United States: Cornell University Press, 1985. – P. 292.

53. **Gilman S.L.** *Health and Illness. Images of Difference.* London: Reaktion Books, 1995. – P. 200.
54. **Gilman S.L.** *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery.* New Jersey: Princeton University Press, 1999. – P. 396.
55. **Gilman S.L.** *Fat. A Cultural History of Obesity.* Cambridge: Polity Press, 2009. – P. 237.
56. **Heidegers M.** *Malkasceļi,* Rīga: Intelekts, 1998, 254. lpp.
57. **Heidegger M.** *Was ist Metaphysik?* (1929), Verlag von Friedrich Cohen im Bonn, 1931.
58. **Hegel G.W.F.** *The Philosophy of Right* (1821), Translated by S.Dyde, Kitchener: Batoche Books, 2001.
59. *Hipokratiskie raksti. Izlase.,* tulk.no sengrieķu val. Agnese Gaile un Aija van Hofa, Rīga: Liepnieks un Rītups, 2003. – 449.lpp.
60. **Husserl E.** *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* hrsg. von Marly Bielman. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
61. **Kaneti E.** *Masa un vara,* Rīga: Jumava, 1999, 441. lpp.
62. **Kants I.** *Kas ir apgaismība?,* sakārtojis un no vācu valodas tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. – 184. lpp.
63. **Kant I.** *Metaphysik der Sitten.* (1797.), Ditzingen Reclam, 1990. – S. 408.
64. **Kant I.** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* (1798.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. – S. 330.
65. **Kūle M.** *Eirodzīve: formas, principi, izjūtas.* Rīga: FSI, 2006, 446. lpp.
66. **Ksenofons.** *Dzīres.,* no sengrieķu val. tulk. Ābrams Feldhūns, Rīga : Zinātne, 2005. - 86 lpp.
67. **Lacan J.** *Kant avec Sade* (1963).

68. **Lacan J.** *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan*, Book VII, New York: Routledge.
69. **Laqueur Th.W.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press, 1992. – P. 313.
70. **Laqueur Th.W.** *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books, 2004, P. 501.
71. **Le Goff J., Truong N.**, *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. (2003) Übersetzt von Renate Warttmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S. 224.
72. **Lipša I.** *Seksualitāte un sociālā kontrole Latvijā. 1914. – 1939*. Rīga: Zināte, 2014., 622. lpp.
73. **Lipša I.** *Rīga bohēmas varā*. Rīga: Apgāds priedaines, 2002, 309. lpp.
74. **Marcuse H.**, *Eros and Civilization, Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966, P. 228.
75. **Merleau-Ponti M.** *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith, London: Routledge Classics, 2002, P. 544.
76. **Nietzsche F.W.** *Kritische Studienausgabe*. Hrsg.von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 1. – 15.
77. *Nietzsche. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* Hrsg.von Henning Ottomann. – Stuttgart; Weimar:Metzler, 2000. – S. 561.
78. **Nietzsche F.** *Lesebuch: Lebensphilosophische Texte für das Individueller-Werden*. Hrsg. Braun B. Books on Demand; Auflage: 2, 2007.
79. **Nietzsche F.** *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne // KSA I*, S. 873.-891.
80. **Nīče F.V.** *Antikrists. Kristietības kritikas mēģinājums*. No vācu val.tulkojis Pēteris Brants, Rīga: AGB, 2003.

81. **Nīče F.V.** *Gadījums Vāgners. Mūziķa problēma.* No vācu val. tulk. un priekšvārda autore Anne Sauka, zinātniskais redaktors Ainārs Sauka, Rīga: Ascendum, 2013., 50. lpp.
82. **Nīče F.V.** *Par morāles ciltsrakstiem,* Tulkojis Jānis Krūmiņš, Rīga: AGB, 2005, 272. lpp.
83. **Nīče F.V.** *Tā runāja Zaratustra.* Tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga:Zvaigzne ABC, 2007. – 424. lpp.
84. **Nīče F.V.** *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara.* Tulkojis Ivars Ījabs. Rīga: Tapals, 2005.
85. **Pinker S.** *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity,* London: Penguin, P. 1026.
86. **Platons.** Hipijs lielākais// **Platons.** *Dialogi un vēstules: Protagors ; Hipijs Lielākais ; Faidrs ; Septītā vēstule ; Astotā vēstule.,* no sengr. val. tulk. Ābrams Feldhūns, Rīga : Zinātne, 1999. – 273. lpp.
87. **Porter R.** *Blood and Guts. A Short History of Medicine.* London: Penguin Books, 2003. – P. 199.
88. **Sarasin Ph.** *Reizbare Maschinen, Eine Geschichte des Körpers 1765-1914.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. – S. 509.
89. **Sarasin Ph.** *Fremdkörper.* Themenheft: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, H. 3, 2005.
90. **Sarasin Ph.** *Anthrax: Bioterror as Fact and Fantasy.* Harvard University Press; 1 edition, 2006.
91. **Sarasin Ph.** *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 - 1920,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007
92. **Sartre J.P.** *Existentialism and Humanism* (1946).
93. **Schmid W.** *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst.* Frankfurt/M: Suhrkamp Taschenbuch, 2004. – S. 182.

94. **Schmitz, H.** *Der Leib*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011, S. 200.
95. **Schönherr-Mann. H.M.** *Der Übermensch als Lebenskünstlerin: Nietzsche, Foucault und die Ethik*. Matthes & Seitz Berlin; Auflage: 1., 2009.
96. **Schopenhauer A.** *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (1819.), Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998. – S. 1440.
97. **Schröder W.** *Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Reclam, Ditzingen, 2005.
98. **Schumacher G. H.** *Theatrum Anatomicum in history and today*. International Journal of Morphology 25(1):15-32, 2007.
99. **Sennett R.** *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Übersetzt von Kaiser R. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag GmbH, 2009. – S. 397.
100. **Sennett R.** *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Übersetzt von Bischoff M. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag GmbH, 2009. – S. 160.
101. **Sennett R.** *Flesh and Stone. The Body and The City in Western Civilization*. New York:W.W.Norton&Company, 1996.
102. **Sennett R.** *The Fall of Public Man*. London: Penguin Books, 1976. – P. 390.
103. **Šēlers M.** *Cilvēka novietojums kosmosā*. No vācu val. tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2008. – 144. lpp.
104. **Šuvajevs I.** *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. – 152. lpp.
105. **Šuvajevs I.** *Filosofija. Sarunas par filosofiju 1*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999. – 160. lpp.
106. **Šuvajevs I.** *Filosofija. Sarunas par filosofiju 2*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, – 175. lpp.
107. *The Healing Arts: Health, Disease and Society in Europe. 1500 – 1800*. Ed.by. Elmer P., Manchester: The Open University Press, 2004. – P. 408.

108. *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte.* Reihe Historische Anthropologie. Band 6. Hrsg. von Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Berlin: Reimer, 1989, S. 303.
109. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie.* hrsg. von Christoph Wulf., Weinheim: Beltz Verlag, 1997. – S. 1154.
110. **Waldenfels B.** *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M.:Suhrkamp, 1985, – S. 248.
111. **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.– S. 418.
112. **Waldenfels B.** Bodily experience between selfhood and otherness// *Phenomenology and the Cognitive Sciences 3*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. – P. 235–248.
113. **Waldenfels B.** *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2006. – S. 354.
114. **Waldenfels B.** *The Question of the Other.* New York: The State University of New York Press, 2007. – P. 148.
115. **Waldenfels B.** *Grenzen der Normalisierung, Studien zur Phänomenologie des Fremden 2, Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2008. – S. 331.
116. **Waldenfels B.** *Order in the Twilight* (1987), Translated by David J.Parent, 1996., Ohio: Ohio University Press, P. 181
117. **Waldenfels B., Därmann I.** *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik.* Deutschland: Fink, 2001. – S. 357.
118. **Wolff L.** *Inventing Eastern Europe. A Map of Civilization on the Mind of Enlightenment.*, Stanford: Standford University Press, 1994, P. 419.

Raksti

119. Foucault M. Nietzsche, Freud, Marx. // *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Ed.by: Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift, Albany: SUNY, 1990, P. 59 – 67.
120. Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History (1977)// *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D.F.Bouchard. Ithaca: Cornell University press.
121. Foucault M. On the Genealogy of Ethics // *The Foucault Reader*, ed.by Paul Rabinov (1984), London: Penguin Books, 1999, P. 351. – 359.
122. Fuko M. *Kas ir apgaismība?* // *Rietumu morāles filozofija. Antoloģija*. Sastādījusi Skaidrīte Lasmane, Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2006, 275.-286. lpp.
123. Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery // *Aesthetic Surgery*, ed.by Angelika Taschen, Köln: Taschen, 2005, P. 60. – 109.
124. Kants I. Atbilde uz jautājumu: Kas ir apgaismība? // **Kants I. Kas ir apgaismība?**, sakārtojis un no vācu valodas tulkojis Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. – 15.-21. lpp.
125. Kants I. Cilvēku vēstures nojaušamais sākums. // Kants. I. Kas ir apgaismība? No vācu val. tulk., Igors Šuvajevs, Rīga: Zvaigzne ABC, 36. – 41. lpp.
126. Lacan J., Freud, Hegel und die Maschine. // *Das Seminar, Buch II*, hrsg.von Jacques-Alain Miller, Weinheim, Berlin, 1991.
127. Laqueur Th. Orgasm, Generation and Politics of Reproductive Biology. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Ed.by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987, P. 1. – 41.
128. Poovey M. „Scenes of an Indelicate Character”: The Medical Treatment of Victorian Women. // *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in*

- the Nineteenth Century*, ed.by., Laqueur Th.W., Gallagher, Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987. P. 137–168.
129. Rainer O., „Haben oder Sein“- zwei Grundbegriffe der Medizin?// *Fromm Forum 17/2013*, Tübingen: Internationale Erich Fromm Gesellschaft e.V., 2013., S. 35. – 41.
 130. Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques“ // *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19.und 20.Jahrhundert.* Hrsg., Sarasin Ph., Tanner J., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 419. – 452.
 131. Sarasin Ph. „Mapping the body.“ Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und „Erfahrung“ // **Sarasin Ph.,** *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse.* Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003, – S. 100. – 121.
 132. Sarasin Ph. The Body as Medium: Nineteenth-Century European Hygiene Discourse. Translated by Brian Hanrahan// Grey Room, Fall 2007, No. 29, S. 48–65.
 133. Sarasin Ph. Was ist Wissensgeschichte? // Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 2011., Band 36, Heft 1, S. 159. – 172.
 134. Sarasin Ph. Feind im Blut: Die Bedeutung des Blutes in der deutschen Bakteriologie, 1870 – 1900. // *Mythen des Blutes.* Hrsg.von Braun Ch., Wulf Ch., New York: Campus Verlag, 2007, S. 296. – 310.
 135. Schiebinger L. Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth Century Anatomy.// *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century.* Ed.by. Laqueur Th., Gallagher Ca., Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1987. – P. 42-82.
 136. Schumacher G. H. Theatrum Anatomicum in history and today. *International Journal of Morphology*, 25(1):15-32, 2007.

137. Sonntag M. Die Zerlegung des Mikrokosmos. Der Körper in der Anatomie des 16. Jahrhunderts. // *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Reihe Historische Anthropologie. Band 6. Hrsg. von Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Berlin: Reimer, 1989, S. 59. – 96.
138. Šuvajevs I. Ķermeņa erotizācija, *Kentaurs XXI*. - Nr.36, 2005, 100.-108. lpp
139. Šuvajevs I. Miesiskās patības pieredze : daži apsvērumi par ētikas pamatošanu, LU Raksti 784.sējums, Rīga: Latvijas Universitāte, 2012., 64.-77. lpp.
140. Šuvajevs I. Par ķermeni un miesu, *Kentaurs XXI*. -Nr.43 (2007), 126.-133. lpp.
141. Šuvajevs I. Vīrietība un līdztiesība, *Reliģiski-filozofiski raksti*, 15.sēj. 2012, 34.-45., 173.-174. lpp.
142. Waldenfels B. The role of the lived-body in feeling// *Cont. Philos. Rev.* 41:127-142, Springer Science+Business Media B.V, 2008.

Uzziņu avoti:

143. ASV Nacionālā medicīnas bibliotēka, ieraksts par ķeizargrieziena vēsturi // <http://www.nlm.nih.gov/exhibition/cesarean/part2.html> (Skatīts Rīgā, 14.08.2014.)
144. **Borstrom N., Suvulescu J.**, *Introduction to Human Enhancement*, Oxford University Press, 2009.
145. **Brachet A.** *Etymological Dictionary of French Language*. Translated by G.W. Kitchin, , London: Macimillan & Co, 1873.
146. **Gemoll W., Vretska K.** *Griechisch-deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg, 2006.
147. **Grimms H.U.** *Uzturā lietot nav ieteicams. Kā mūs indē rūpnieciski ražota „veselīgā” pārtika.*, No vācu val. tulk. Anne Sauka, Rīga: Zvaigzne ABC, 2013., 224. lpp.
148. Dictionnaire de L'Académie française, 8th Edition (1932-5)// <http://portail.atilf.fr/cgi->

- bin/dico1look.pl?strippedhw=chair&headword=&dicoid=ACAD1932&articletype=1 (Skatīts Lēvenē, 25.04.2014.)
149. *Leib. (Herkunftswörterbuch)* Etimoloģijas vārdnīca portālā Wissen.de// <http://www.wissen.de/wortherkunft/leib> (Skatīts. Lēvene, 12.04.2014.)
150. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sw%3Dma&la=greek#lexicon> (Skatīts 15.05.2010.).
151. *Online Etymology Dictionary*// <http://www.etymonline.com> (Skatīts 08.08.2014.
152. Stenfordas filosofijas vārdnīca, ieraksts par “Mentālo cēloņsakarību” <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/> (Skatīts Rīgā, 4.09.2014.)