

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE  
FILOZOFIJAS UN ĒTIKAS NODAĻA

Vēstures un filozofijas fakultātes  
Filozofijas bakalaura studiju programmas  
3. kursa studente  
Aurēlija Džordana Auzere  
Stud. apl. Nr. aa21213

**Kaislību loma paštapšanā: miesiski eksistenciālā perspektīva**  
Bakalaura darbs

Darba zinātniskais vadītājs:  
Dr. phil., prof. Igors Šuvajevs  
Darba konsultante:  
Dr. phil., doc. Anne Sauka

Rīga 2024

*In memoriam*  
*Igors Šuvajevs (1963-2024)*

## Anotācija

Bakalaura darba caurviju tēma ir kaislību loma paštapšanā. Kaislības tiek aplūkotas miesas fenomenoloģijas tvērumā, pievēršoties Morisa Merlo-Pontī un Benrharda Valdenfelza filosofijai. Atainojot patību kā procesuālu akcentējot *patapšanas* dinamisko raksturu, darba mērķis ir definēt apiešanos ar kaislībām kā centrālu patības dinamiskajā un radošajā tapšanā, pievēršoties iemiesoto kaislību ontoloģiskajiem un ētiskajiem apsvērumiem. Attīstot kaislību jēdzienu kā tiekšanos uz pasauli, tās tiek postulētas kā nepieciešamas radošuma un spontānuma īstenošanā. Kaislības izārda patības ieradumu tīklu, tādejādi virza uz priekšu tapšanas procesu un attiecas uz pašrūpi. Izvēršot kaislību problemātiku patīgo un producēto vēlmju problemātikā, tiek piedāvāta Ivana Illiča konvivialitātes izpratne kā pašrūpi veicinoša attiecību forma.

Atslēgvārdi: patība, miesas fenomenoloģija, kaislības, iekāre, paštapšana, dzīves māksla, konvivialitāte

## Abstract

The bachelor's thesis researches the role of passions in self-becoming. Passions are examined through the lens of lived-body phenomenology, focusing on the work of Maurice Merleau-Ponty and Bernhard Waldenfels. Defining selfhood as processual and exposing the dynamic character of self-becoming, the objective of the work is to define the handling of passions as central to the dynamic and creative formation of selfhood, addressing the ontological and ethical considerations of embodied passions. By the concept of passion as a striving towards the world, they are postulated as necessary for the realization of creativity and spontaneity. Passions disrupt the network of habit and care, thereby advancing the process of becoming and relating to self-care. In the context of exploring the issue of passions in the problematic of authentic and produced desires, the understanding of conviviality by Ivan Illich is offered as a social framework with the potential to promote self-care in relation to the passions.

Keywords: Self, phenomenology of the lived-body, passions, desire, self-becoming, art of living, conviviality

## Satura rādītājs

Anotācija.....	3
Ievads.....	5
1. Miesa un eksistence .....	10
1.1. Savpatais ķermenis kā jūtošā patība .....	10
1.2. Miesas afektivitāte un svešums .....	16
2. Iemiesotās kaislības kā radoša tieksme .....	25
2.1. Kaislību sadursme ar saprātu .....	26
2.2. Kaislības un iekāre kā radoša paštapšanas virzība .....	31
2.3. Patīgo un producēto kaislību problemātika .....	35
3. Konviviālais subjekts paštapšanā .....	40
3.1. Producētās iekāres un vēlmes industriālajā sabiedrībā.....	40
3.2. Paštapšanas dzīves māksla rūpēs par sevi un citiem .....	45
3.3. Apiešanās ar kaislībām konviviālajā dzīves modā .....	49
Noslēgums .....	53
Literatūras saraksts .....	56

## Ievads

Kaislības (*pathē, passiones*) iedzīvina, bet aptumšo, iedvesmo un ierobežo, spēj aizvest apsēstībā un ārprātā, bet arī ļauj intensīvi izjust dzīvoto pasauli. Ikdienas valodā sastopami tādi izteikumi kā “deg kaislībā”, “cieš no kaislību varas”, “ir kaislību pārņemts” un “nespējīgs tās savaldīt” vai cenšas no tām “atbrīvoties”. Rietumu filosofiskajā tradīcijā var izcelt Stoa filosofiju, kurā kaislības un afekti ir dvēseles kaitēkļi vai slimības, kamēr epikūrieši iekļāva tās mācībā par baudu. Stoa filosofija kalpo kā labs piemērs tam, kā tiek interpretētas kaislības mūsdienās – nestrauktība un atturība no ļaušanās kaislībām un emocijām. Tās tiek traktētas kā iracionālas dziņas, prāta skaidrību aptumšojošs afekts, “dzīvnieciski” instinkti. Tā arī racionālisma un intelektuālisma tradīcijā, ko pārstāv, piemēram, Dekarts, un mehānistiskajā zinātniskajā domā ierakstās objektivitātes pārkums pār subjektīvo, racionālā pārsvars pār iracionālo, apzinātā pret neapzināto, sakārtotā pret nesakārtoto.

Tomēr kaislības ir cieši saistītas ar vēlmi jeb iekāri, tās virza rīcības. Kaislību pamatā ir vispārīga, ontoloģiska vēlme būt aficētam, vēlme just pasauli. Miesiskā patība ir jau sākotnēji vērsta uz pasaules uzņemšanu sevī un uz iesaistīšanos. Bet tas, kā pasaule man atklājas, nav tikai manas skatīšanās uzmanības nosacīts. Es izjūtu un pārdzīvoju to, kā sastapšanās ar pasauli ietekmē un motivē patību rīkoties. Kaislības norāda uz miesas jutīgumu, tās nav tikai prāta stāvokļi vai ķermeniskas tieksmes. Kaislības ir izpausme saziņai ar pasauli atbildēs nevis klusēšanā. Tāpēc tās nav tikai prātu aptumšojošs iracionālais spēks, ko par visām varēm būtu jāizskauž no ikdienas un filosofijas, lai nebūtu traucēkļu, lai viss būtu sakārtots un paredzams.

Urda jautājumi: *kā palikt pašam, esot kaislību vadītam? Vai kaislība pieder man vai kam svešam?* Šie jautājumi izgaismojas īpaši akūti brīžos, kas pašu pārņem dažādas kaislības, kuras šķietami nemaz nepieder sev. Šī iemesla dēļ nereti tās var arī pielīdzināt pilnīgi citai, svešatanei personības šķautnei, jo kaislībā cilvēks rīkojas ne tā, kā rīkotos tikai tīri racionālu apsvērumu vadīts (jāvaicā, vai prāts vien var būt vienīgais virzītājspēks rīcībai, vai ikvienas darbības pamatā tāpat nav arī piesaiste pasaulei emocionālā veidā?). Sākotnēji tiecoties šķetināt kaislību problemātiku no patības perspektīvas attiecībā uz ko “pašu” un “ne-pašu”, nākas saprast, ka jau pašā sākotnē tie ir maldinoši. Tie implicē statisku nemainīgu patības izpratni, kur visas izjūtas ir arī tas, ar ko identificējas persona, ka tās nāk no paša cilvēka, no instinktīvajiem un dabiskajiem “dziļumiem”. Tomēr ne jautājumi par to, vai kaislības ir manas, nav izšķiroši. Drīzāk būtisks ir jautājums *kā apieties ar kaislībām, pieņemot, ka tās ir neatņemama miesiskās patības sastāvdaļa un ka tās spēlē eksistenciāli svarīgu – destruējošu un radošu – lomu patības tapšanā?*

Bakalaura darbā tiek pētīti kaislību ontoloģiskie un ētiskie aspekti, balstoties miesiski eksistenciālajā perspektīvā. Par darba prioritāti ir izvirzīta problēmas risināšana, tāpēc pievērsšos Morisa Merlo-Pontī (1908 – 1961)<sup>1</sup> un vācu filosofa Bernharda Valdenfelza (1934)<sup>2</sup> miesas fenomenoloģijai, par otršķirīgu atstājot vēsturisko kaislību jēdziena attīstību. Merlo-Pontī eksistenci definē kā iemiesošanos vērstībā uz pasauli, un Valdenfelzs attīsta responsīvu miesas fenomenoloģiju, kur svarīgs ir miesas *pātiskums* jeb spēja uzņemt un atbildēt uz pasaules iespaidiem. Abi autori pievērsšas miesas fenomenoloģijai un ontoloģijai. Šis ir teorētiskais ietvars kaislību iedabas un ar tām saistīto prakšu izvērsumam, pat ja autoru pieejās atrodamas nelielas atšķirības.

Tātad šī bakalaura darba **mērķis** ir definēt apiešanos ar kaislībām kā centrālu patības dinamiskajā un radošajā tapšanā, pievērsties iemiesoto kaislību ontoloģiskajiem un ētiskajiem apsvērumiem un salāgojot tos ar konviviālo dzīvošanu kā pašrūpi veicinošu attiecību formu.

Lai sasniegtu šo mērķi, iedalāmi **uzdevumi**, ar kuru palīdzību, izrietot no iemiesotības perspektīvas, tiek skaidrotas kaislības un apiešanās ar tām plašākā sadzīvošanas kontekstā. 1. nodaļā tiek pētīta miesiski eksistenciālā perspektīva attiecībā uz eksistenci ķermenī un miesas afektivitāti jeb pātiskumu, par ko raksta Valdenfelzs. Vispirms aplūkoju miesisko patību ķermeņa un miesas nošķiruma kontekstā.<sup>3</sup> Abi jēdzieni nošķirami pēc to atklāšanās citiem kā ārēji pieejamais *ķermenis* un sev kā iekšēji dotā *miesa*. Ķermenis ir piederošs, tas ir pakļaujams dažādām manipulācijām un ir fizisko procesu un diskursīvo prakšu kopums. Ķermenis ir pieejamais citiem kā priekšmets starp citiem priekšmetiem, tas ir kas tāds, ar ko mēdz identificēties. Bet pievērsšanās tikai ķermeniskajam ir saistīta ar atsvešināšanos no miesas jeb atmiesiskošanos. Miesiskās patības pieņemšana nav vien attiecināma uz ķermeni un tā kopšanu. Lai izvairītos no atsvešinājuma, jāsalāgo ķermenis ar miesu un apziņu kopā, kas paredz iemiesošanos, iemājošanu miesā, sadraudzēšanos ar miesu.<sup>4</sup> Miesa kā subjektīvi pieejamais ir kas plašāks un dziļāks par audiem un kauliem, tajā ievijas decentrēta, nevis dominējoša apziņa pār ķermenisko. Vēršoties pret kartēzisko subjektivitātes raksturojumu un definējot patību

---

<sup>1</sup> Moriss Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*) pieskaitāms pie eksistenciālisma un fenomenoloģijas tradīcijas Francijā. Ietekmējās no Edmunda Huserla un Martina Heidegera. Apvienoja un integrēja geštaltpsīholoģiju, fenomenoloģiju un eksistenciālismu, pievērsās tieši uztveres fenomenoloģijai, bet par centrālo caurviju elementu izvirzīja ķermeni. Cieši draudzējās ar Žano Polu Sartru un Simonu de Bovuāru.

<sup>2</sup> Bernhards Valdenfels (*Waldenfels*) ir vācu fenomenologs, kurš pievērsšas Huserla, Heidegera un Alfrēda Šuca (*Schütz*) filosofijai, gan franču filosofiem, kā Merlo-Pontī, Sartram, Mišelam Fuko un Emanuelam Levinam. Valdenfelzs ir pārtulkojis Merlo-Pontī uz vācu valodu, turklāt arī mācījies pie viņa un Pola Rikēra Sorbonnas universitātē 60. gados. Filosofijas profesors Mīnhenes Universitātē no 1968. gada līdz 1976. gadam, pēc kā palika Rūras Universitātē Bohumā līdz 1999. gadam.

<sup>3</sup> Nošķirums atrodams Edmunda Huserla *Idejas II* grāmatā. Šo tematiku saistībā ar miesisko izvērš Gernots Bēme (*Böhme*), un vēl minams Marsels Moss (*Mauss*) par ķermeņa tehnikām.

<sup>4</sup> **Šuvajevs I.** Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu // *Filosofija. LU raksti.* 784. Sējums. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012. 67. lpp.

dubultā izvērsumā Merlo-Pontī attīsta miesas ontoloģiju, miesu definējot kā pasaules pamatelementu, dabu un savijumu, kas raksturojams ar vienmēr esošu saistīšanos ar citiem.

Nīče par miesas nicinātājiem raksta tā: “Tavas miesas darbarīks ir arī tavš mazais prāts, mans brāli, ko par “garu” tu dēvē, tava lielā prāta mazais darbarīks un rotaļlieta. / “Es” saki tu un lepns esi par šo vārdu. Taču daudz lielāks, kam negribi tu ticēt, – ir tava miesas un tās lielais prāts: tas nesaka Es, bet darina Es.”<sup>5</sup> Tātad paštapšana ir Es darināšanas process, ko īsteno miesa kā lielais prāts. Apziņa vai “gars” ir tikai instruments, rīks šim lielajam prātam, kas ir miesa – šis tad ir viens no darba vadmotīviem.

Kaislības ikdienas valodā tiek definētas caur to pretstatījumu saprātam un nepieciešamību tās savaldīt. Neprātīgais, nesaprātīgais ir neizskaidrojamais un pat mežonīgais, tāpēc ir vērtīgi runāt par neprātīgā jēdzienu, par ko raksta Mišels Fuko, pieminot, ka kaislības ir kā priekšnoteikums neprātam, delīrijam. Vienlaikus neprātīgums ir vēsturiska ideja, tāpat arī iracionālais nav viennozīmīgi jāinterpretē kā drauds saprātīgumam vai risks kārtības izjaukšanai. Ja raksturo kaislības kā radošu virzību, tiecību, tad arī apiešanās ar tām varētu būt citāda. Tāda, kas paredzētu indivīda ētiskās stājas kopšanu un rūpes un kas būtu virzīta uz otra ieraudzīšanu, pieņemšanu un dialogu.

Līdz ar to, definējot kaislības kā to, kas pārņem, atbildot uz iespaidiem, nākušiem no pašam svešā, 2. nodaļā tiek tuvāk aplūkotas kaislības ontoloģiskā un ētiskā skatījumā. Proti, tiek ieskicēta un ierāmēta kaislību pamatproblēma – “vara” pār prātu, *logos* un *pathos* pretnostatījums racionalizācijas laikmetā ar mērķi atsvabināties no šīs varas un pakļaut pašas kaislības. Pēc tam tiek argumentēts par labu tam, ka vēlme just, piesliešanās pasaulei un iesaistīšanās pasaulē paredz kaislības pozitīvākā nozīmē – uztveres, pieredzes un spriedumu pamatā ir primāra tieksme jeb vēlme uz pasaules iekļaušanu sevī un būšanu pasaulē. Iekļaujot paštapšanas problemātiku un pamatojoties patības procesualitātē, kaislības atklājas kā spēks, kas virza, izārda un konstituē pašu no jauna. Kaislība kā tieksme savpatajā ķermenī attiecas uz vēlmēm un iekārēm, kas paredz sociālo un politisko filosofiju, jo ikdienas prakses ir dzīvotās vides, kultūras un vēstures savītas. Mūsdienu sabiedrībā var runāt par autonomām vēlmēm un producētām vēlmēm, ar producētām saprotot tādas vēlmes, kas ir nevis tikai cēlušās no citiem (jo jau pārsvarā vēlme ir vērsta uz pasauli un citu, kaut vai tad, ja runa ir par savu nākotni, un paredz pasaules uzņemšanu sevī), bet producētas kā dzīves formas jeb modi. Problematizējot kaislību iedabu attiecībā uz paša tapšanu, tiek izšķirtas patīgās un producētās kaislības, kas ilustrētas, pievēršoties politizētajam ķermenim un iekāru kontrolei Silvijas Federiči (*Federici*) filosofijā. Iekāres tiek regulētas, ķermenis – objektivizēts un standartizēts, piemēram, skaistuma

---

<sup>5</sup> Nīče F. *Tā runāja Zaratustra*. (Tulk. I. Šuvajevs) Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. 31. lpp.

industrijā, kas ir nesaraunami saistīts arī ar sociālo statusu un atzišanu. Fundamentālāka vēlme uz sadzīvošanu un otra iepazīšanu ir pārorientēta uz virspusīgām, ķermeniskām praksēm, piemēram, patēriņa precēm aizstājot rūpēšanos par to, kā pats jūtas.

Virzoties no eksistenciālā pie ētiskā, 3. nodaļā kaislību problemātika tiek izvēsta saistībā ar prakšu iespējošanu un apiešanos ar kaislībām, baudām, sāpēm un vēlmju producēšanu industriāli orientētās attiecībās. Patēriņa sabiedrībā ļoti spilgti atklājas vēlmju producēšanas fenomens, par ko raksta Zigmunds Baumans (1925-2017). Tā nav apzināta producēšana no cita puses, bet jau plašāks, sistēmisks fenomens, kur patības brīvība, autonomija, spontānums un iemājošanas prakses apslāpējas industriālo rīku ēnā. Kā viens no risinājumiem standartizēti pārsātinātajā sabiedrībā tiek pieteikts dzīves mods, kurā taptu iespējama dzīves māksla un radoša pieeja ikdienai. Producēto vēlmju problemātiku ļauj izvērst konvivialitātes jēdziens, ko ievieš teologs un filosofs Ivans Illičs (1926-2002), apzīmējot atbildīgi ierobežotus rīkus sabiedrībā. Konviviālie rīki ir klātesoši kā civilizācijas vēsturiskās un kultūras pēdas, kas nepāraug ārpus pašu cilvēku kontroles. Konvivialitāte var darīt iespējamu to dzīves mākslu, kuras pamatā ir iemājošana miesā, kaislību iepazīšana un tādējādi sevis un citu iepazīšana.

Dzīves mākslas prakses apraksta un apkopo Vilhems Šmids (*Schmid*). Patība nav izolēta vienība, bet saistījums ar vidi un visu apkārt esošo, sociālo pasauli ieskaitot. Tāpēc jāmin interkorporealitātes loma, kas paredz arī sociālos uzslāņojumus (ne tikai tādā nozīmē, ka priekšmetiem pasaulē piemīt noteikta civilizācijas klātbūtne, bet arī tajā, kā personas savā starpā mijiedarbojas). Patība atklājas daudzējādās formās, ne tikai pašā sevis tapināšanā, bet arī sociālā un vēsturiskā diskursīvā noteiksmē. Fuko un Illiča<sup>6</sup> novērojumi kalpo kā ietvars, kurā var raudzīties uz praktiskajām implikācijām. Viens no vingrinājumiem tādēļ ir patiesības teikšana sev pašam un citiem, proti, parrēsija.

Tā iezīmējas arī darba aktualitāte, kuras pamatā ir fenomenoloģiska, filosofiski antropoloģiska un ētiska pieeja. Būt par cilvēku nozīmē būt kaislīgam. Nav tā, ka tas ir stingri ierakstīts cilvēka “dabā”, taču sevis darināšana un eksistence kā iemiesošanās top pārmaiņu dinamiskajā rezultātā. Šis pārmaiņas ir kaislību virzītas. Kaislības ir tās, kas iekustina prātu, kas virza *ratio*. Domājot par praksēm un apiešanos ar kaislībām, neizbēgami jāvērs uzmanība kapitālistisko sabiedrību tendencēm. Lai gan šis arguments varētu šķist nonivelēts, tas kalpo kā fons, pret ko formulējami principi autonomai un sociāli iesaistītai dzīvei, kurā kaislības interpretētas kā formējoša un nepieciešama, nevis apspiešanu pieprasosa tieksme.

---

<sup>6</sup> Illičs daudzos jautājumos var šķist radikāls un kontroversāls, jo viņš pieņem anarhistisku pozīciju. Taču šī darba ietvaros būtiskākais ir tieši konvivialitātes nojēgums izvērst saistībā ar mājošānu un vernakulāro, tāpēc tādi jautājumi kā medicinizācijas prakses vai sabiedrības atskološana tiek novietotas atstāt.



## 1. Miesa un eksistence

Lai pievērstos kaislību un paštapšanas problemātikai, ir jāsāk ar subjektivitātes un dzīvotās pieredzes pamatu. Bez tā uztveršana, reaģēšana, gribēšana un sadzīvošana ar citiem nebūtu iespējama. Tātad ir jāsāk ar ķermeni, paša miesu un vērstību uz pasauli. Patības un ķermeņa nesaraujamība iezīmējas tieši fenomenoloģiskajā tradīcijā, un tam pastiprinātu uzmanību vērsis franču fenomenologs Moriss Merlo-Pontī it īpaši viņa *magnum opus* – *Uztveres fenomenoloģijā*, kā arī tiek ņemta vērā viņa vēlīnā miesas ontoloģija darbā *Redzamais un neredzamais*. Tomēr bez ķermeņa fenomenoloģijas, ir svarīgi runāt par miesu, uz ko fokusējies vācu filosofs un Merlo-Pontī eksistenciālās fenomenoloģijas turpinātājs Bernhards Valdenfelzs. Viņš artikulē miesai raksturīgo pātiskumu, t.i., miesa ir afektīva un uzņemoša, kas izgaismojas *pathos* izpratnē saistībā ar svešo darbā *Svešā fenomenoloģija*.

Šīs nodaļas ietvaros paredzēts ir pievērsties tieši šiem diviem autoriem, tomēr tiek ņemti vērā arī citi domātāji un viņu pienesums miesas un afektivitātes iekļaušanai filosofijā, kā piemēram, franču filosofs Reno Barbaras (1955). Viņš iekārei jeb vēlmei piedēvē centrālu lomu subjekta patībai un vietām arī kritizē Merlo-Pontī par apziņas izvirzīšanu priekšplānā, piedāvājot “dzīves fenomenoloģiju”. Eksplicīti neiedziļinoties dažādo strāvojumu pārklājumos un terminoloģiskās atšķirībās, ir tomēr svarīgi pieminēt, ka fonā klātesošas ir Frīdriha Nīčes, Edmunda Huserla, Martina Heidegera, un eksistenciālisma filosofijas iestrādnes kopumā, kas risinātas, polemizējot ar Dekarta un Kanta pozīcijām.<sup>7</sup> Abi autori izteikti izvērš kartēziskā *cogito* kritiku un pretojas Rietumos dominējošajai intelektuālisma tradīcijai. Par cilvēka situāciju franču eksistenciālisma tradīcijā raksta arī autore Sonja Kruksa (1947). Miesiski eksistenciālā perspektīva balstās fenomenoloģijā un eksistenciālismā, feminisma filosofijā, un tā kalpo par sākumpunktu poststrukturālajās teorijās, pat ja šī ietekme nav bijusi atzīta atklāti.<sup>8</sup> Runājot par Merlo-Pontī miesas izpratni, atklājas poststrukturālā pieeja ontoloģijai, kur svarīgs ir dinamisms un procesualitāte. Šo aspektu izvērš Alens Veiss rakstā par Merlo-Pontī miesas ontoloģiju kā libido teoriju.

### 1.1. Savpatais ķermenis kā jūtošā patība

Pirms pievēršanās kaislību un iemiesotības problemātikai, uzreiz ir jāprecizē, kādā nozīmē tiek saprasta patība. Patība neattiecas tikai uz apziņu, bet iemiesotu būtnei, personu

---

<sup>7</sup> Bez pieminētajiem autoriem viņa domu spēcīgi ietekmēja arī Anrī Bergsons, Makss Šēlers, Žans Pols Sartrs, arī Marsels Prusts. Merlo-Pontī izstrādāja savu fenomenoloģijas projektu, inkorporējot tajā gešaltpsiholoģiju un arī psihoanalīzi, kā arī marksismu savos politiskajos tekstos. Valdenfelza filosofija var tikt raksturota arī kā Merlo-Pontī un arī Huserla domas turpinājums, izvērsums.

<sup>8</sup> **Toadvine T.** Maurice Merleau-Ponty // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/merleau-ponty/>

miesā, no kuras nav iespējams aizbēgt – ne no savas apziņas, ne no miesas, kā arī ķermeņa. Šīs nodaļas ietvaros būtiski ir izskaidrot, kā tiek saprasta miesa un dzīvotais ķermenis, jo tā ir iespējams attaisnot kaislību nozīmīgumu jūtošajā miesā. Kā raksta Igors Šuvajevs: “Ķermenis ir noteiktu diskursīvo prakšu efekts. Cilvēks sadzīvo ar ķermeni (pareizāk sakot – ķermeņiem), kuru veido un kurā atveidojas noteikti priekšstati, procedūras, tehnikas, stratēģijas, kurās iekļaujas bailes, vēlmes, iekāres, alkas u. tml. Līdz ar to ķermenis ir nevis kaut kas pašesošs, bet gan attiecību, diskursīvo prakšu transfigurācija, kaut gan ķermeni var uztvert kā kaut ko pašesošu, pat būtīgi esošu.”<sup>9</sup> Tikmēr miesa ir subjektīva. Miesa nav citiem pieejama. Es neesmu tikai apziņa, kas ir ielikta ķermenī, bet neesmu tikai objektīvs ķermenis, jo man piemīt arī apziņa.

Pievēršoties fenomenoloģiskajai tradīcijai, par atskaites punktu patības kā miesas izpratnei ir uzstādīta Merlo-Pontī pieeja, kuru vēlāk ļauj attīstīt Bernharda Valdenfelza ieguldījums. Merlo-Pontī pieeja ir fenomenoloģiska, tā balstās redukcijā, ļaujot lietām atklāties tādām, kādas tās ir dotas uztvērējam un uzsverot pieredzi kā pilnīgu un pētāmu, aprakstošu procesu virkni. Viņa gadījumā redukcija pēta aktuālās pieredzes nosacījumus, kas nav skaidroti ar apziņas veiktiem spriešanas aktiem, reprezentāciju (kad objektīvā pasaule ir dota tikai kā reprezentācija vai šķitums subjektam nepilnīgi, t.i., tikai kā kaut kā attēlojums) vai kauzalitāti.<sup>10</sup> Tātad tā ir eksistenciāla, nevis intelektuālistiska vai empīriskā pieeja<sup>11</sup>, jo pievēršas eksistencei, izrietot no subjekta nemītīgās iesaistes pasaulē un virzības uz to. Abās pieejās manāma perceptuālās pieredzes fragmentarizēšana, tāpēc Merlo-Pontī par uztverei nepieciešamo pamatvienību min geštaltu jeb jēgpilnu kopumu.

Merlo-Pontī runā par ķermeni ne tikai ievietotu telpā, bet kā dzīvoto ķermeni.<sup>12</sup> Dzīvotais ķermenis telpu apdzīvo, nevis tajā tikai atrodas. Tas to arī iemājo. Un šis ķermenis ir raksturojams ar, pirmkārt, potencialitāti jeb varēšanu un, otrkārt, būšanu noteiktā situācijā. Situāciju veido ne tikai telpiskais novietojums, laiks un konteksts, bet arī atmiņa un ieradumi, kurus nēsājam sev līdzī. Subjektivitātes raksturojumā būtiska ir ilgstamība<sup>13</sup>, kas nodrošina arī subjektīvi pieredzētā kopumu. Savpatais ķermenis ir gan aktuālais ķermenis, gan sevī ierastais (*habituel*) ķermenis, kas ar pagātnīgumu ir klātbūtnīgs tagadnē. Ierastais ķermenis funkcionē kā aktuālā ķermeņa nodrošinātājs ar zināmām darbībām un žestiem, kurus aktuālais ir aizmirsis

---

<sup>9</sup> Šuvajevs I. Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu, 65. lpp.

<sup>10</sup> Toadvine T. *Op. cit.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Savpatais ķermenis un dzīvotais ķermenis šeit tiks lietoti kā sinonīmi.

<sup>13</sup> Savā agrīnajā filosofijā Merlo-Pontī neliek tik lielu uzsvāru uz Bergsona filosofiju, taču vēlīnajā filosofijā laika loma iezīmējas daudz spilgtāk. Subjektu raksturo laiks, un subjekta situācijas nenoteiktība jeb divdomība izriet no laiciskuma nenoteiktības. Viņš runā par laika miesu kā pieredzes audumu, kas slēpjas zem daudzajiem ilgumiem. Ilgstamība ir telpiskās eksistences garants. Skatīt: Merleau-Ponty M. *The Visible and Invisible*, P. 111.

vai kam nav piekļuves vai vienkārši tos neaktualizē attiecīgajā mirklī.<sup>14</sup> Varēšana izpaužas dialektiskā attiecībā<sup>15</sup> starp tagadnē dzīvoto ķermeni un pieradumus apkopujošo anonīmo patību, kas ir principā autonoma, jo tiek īstenota bez piepūles, papildu refleksijas.<sup>16</sup> Uztvere ir iespējama vienmēr no kaut kādas pozīcijas, tā nepārskata visu esamību vienkopus un vienlaikus, tāpēc ir jārunā par indivīda situētību – ievietotību noteiktā situācijā. Lai arī Merlo-Pontī koncentrējas uz ķermeņa nojēgumu, viņš tāpat runā par ķermeni tā miesiskajā nozīmē, akcentējot iemiesotību, sensibilitāti, jušanu. Proti, tādā izpratnē, ka ķermenis nav vien priekšmets pasaulē, bet gan miesisks. Tiecoties pārvarēt subjekta un objekta pretnostatījumu, Merlo-Pontī akcentē iesaisti un dzīvoto pieredzi pasaulē kā pretmetu racionalizētai, objektīvai pasaulei. Objektīvo ķermeni apdzīvot apziņa nespēj, tāpēc ir jārunā par uztverošo apziņu, kas ir savienota ar jūtošo ķermeni.

Dzīvotais jeb savpatais ķermenis ir kā vidutājs, caur ko patība eksistē, bet tā ir arī pirmsreflektīva eksistence, tai sākotnēji piemīt anonimitāte dotā vispārīgumā. Būt pašam nenozīmē tikai reflektēt par piedzīvoto vai arī tikai uztvert bez refleksijas. Tāpēc Merlo-Pontī mēdz arī runāt par uztveršanu kā anonīmu procesu, kurā vispārība nāk pirms subjektīvā, personīgā.<sup>17</sup> “Es” apziņa vairs nav transcendentāla, bet gan “decentrēta” kā ķermeņa funkcija.<sup>18</sup> Šo anonimitāti var ilustrēt ar pamošanos pēc dziļa miega, kurā eksistence šķietami ir apstājusies vai arī norisinās tikai kā pašsaprotama klātbūtība, taču netiek nekādi konceptualizēta. Pamostoties pēc šāda miega, pirmā sajūta ir eksistences apzināšanās, kaut kā sajušana, gaismas un pasaules iedarbošanās, būšana pasaulē kaut kādā vietā, bet vēl nesaistīti ar to, kas es tieši esmu, kas to pieredz. Pieredzes vispārējībā, atbrīvojušies no visiem nojēgumiem, nozīmēm, vispirms ir sajūtas veselums. Pirmsreflektīvais uztveres process sniedz kaut ko dziļāku par objektīvās pasaules nozīmēm, tam nav vēl pievienotas apziņas piedēvētās nozīmes.

Tomēr, tieši pateicoties ķermenim, ir iespējams izzināt pasauli, kā arī sevi. Savpatais ķermenis kā vienots veselums “iedzīvina no iekšpuses” uztveramo pasaules ainu.<sup>19</sup> Ķermeņa situētību Merlo-Pontī apraksta, izrietot no ķermeņa shēmas, kas situē ķermeni kā vērstu uz

---

<sup>14</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, Rīga: LU FSI, 2018. 106. lpp.

<sup>15</sup> Merlo-Pontī atkārtoti lieto dialektikas jēdzienu. Kristofers Polards atsevišķi izpēta šī jēdziena lietojumu *Uztveres fenomenoloģijā*. Šis jēdziens nav uzlūkojams tā tradicionālajā hēgeliskajā izpratnē. Merlo-Pontī dialektikas jēdzienu ievieto eksistenciālās fenomenoloģijas ietvarā, bet tā lietojumu neatrunā. Dialektiskas attiecības drīzāk paredz dzīvotās pieredzes ietveršanu racionālajā. Vairāk skatīt: **Pollard, C.** Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in Phenomenology of Perception // *Critical Horizons*, 17, 3–4., 2016.

<sup>16</sup> **Toadvine T.** *Op. cit.*

<sup>17</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 182. lpp.

<sup>18</sup> **Weiss A. S.** Merleau-Ponty's Concept of the “Flesh” as Libido Theory // *SubStance*, 10(1), 1981.  
<https://doi.org/10.2307/3684399>

<sup>19</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 225. lpp.

nākotnes un telpiskuma apdzīvošanu.<sup>20</sup> Situētā pieredze atklājas man tieši tā, kā atklājas *man*. Kad Merlo-Pontī raksta, ka “subjekts atrodas situācijā, viņš pat nav nekas cits kā vien šī situāciju iespējamība, jo viņš īsteno savu patību, pa īstam būdams ķermenis un ar šo ķermeni ienākot pasaulē,”<sup>21</sup> viņš jūtošajam ķermenim piedēvē spēju, kas drīzāk ir ne tikai potencialitāte, bet drīzāk nejaušības pārvēršana nepieciešamībā.<sup>22</sup> Situācijas, kurās esam ievietoti un iesaistīti nejaušībā un dīvdomībā, mēs patapinām par savām, par nepieciešamām. Tāpēc Merlo-Pontī filosofijā eksistence paredz transcendēšanos,<sup>23</sup> kur nozīme tiek ģenerēta no pasaules un patības mijiedarbības, piesavināšanas un arī atvērtības tam, ka lietas iekārtojas un sakārtojas noteiktā veidā, un bieži vien tieši neapzināti. Bet šī transcendēšanās būtu jāsaprot drīzāk nevis kā transcendentā patība vai apziņa, bet drīzāk transcendēšanās, kurā rodama refleksija par to, ka tiek uztverts. Situāciju iespējamība tās nejaušībā ir nepieciešama, jo manis nav bez pasaules, pasaules nav bez manis, tā kā pasaule un lietas ir dotas *man*.

Salīdzinot uztveri un uztverto objektu, ķermenis nav pašam uzskatāms kā tikai uztveres priekšmets, bet veids, kā piekļūt pašai pasaulei.<sup>24</sup> Jo mans ķermenis ir redzams gan man pašai, gan pārējiem, tam var pieskarties cits, varu pieskarties pati un šie abi pieskārieni būs jūjami (lai gan atšķirīgi, jo es jūtu, ka es esmu tā, kas kaut kam pieskarās, kur tas “kaut kas” ir manis pašas ķermenis). Te attiecības ar pasauli un patību izvēršamas dubultā darbībā – eksistence ir dota no pirmās perspektīvas, es uztveru, bet vienlaikus esmu arī uztverta. Pat ja, pārdzīvojot sevi kā ķermeni, pārdzīvojums man nekad nebūs tieši tāds pats kā citam, tas nav iemesls iegrimt sevī kā izolētā vienībā, jo eksistence definējama tieši caur šo divējādību vienajā. Merlo-Pontī akcentē dialektikas izpaušanos visas eksistences sfērās<sup>25</sup>, jo tā ir nemitīga dialektiska relācija starp redzamo un vēl neredzamo, redzošo un redzēto, jūtamo un jūtošo.

“Ķermenis izsaka visaptverošu eksistenci, būdams nevis eksistences ārējs papildinājums, bet gan tās īstenojums”<sup>26</sup>, no kā izriet ķermenis kā vidutājs, kā eksistences nodrošinātājs, kā “vispārīgs līdzeklis, ar kuru mūsu rīcībā nonāk pasaule”<sup>27</sup>. Tā vietā, lai pašā ķermenī būtu atdalīts no apziņas, ķermenis ir tas, iekš kā pats ir ievietots un pateicoties kam eksistence vispār ir iespējama; jo eksistence ir “nemitīga iemiesošanās”<sup>28</sup>. Tajā pašā laikā

---

<sup>20</sup> “Tāpēc nevajag teikt, ka ķermenis ir *pasaulē*, nedz arī to, kas tas ir *laikā*. Ķermenis *apdzīvo* telpu un laiku” *Ibid.* 162. lpp.

<sup>21</sup> *Ibid.* 432. lpp.

<sup>22</sup> *Ibid.* 193. lpp.

<sup>23</sup> **Kruks S.** *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. London: Unwin Hyman Ltd, 1990. P. 122.

<sup>24</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 163. lpp.

<sup>25</sup> **Kruks S.** *Op. cit.* P. 123.

<sup>26</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 188. lpp.

<sup>27</sup> *Ibid.* 169. lpp.

<sup>28</sup> *Ibid.* 188. lpp.

ķermenim piemīt arī svešums un nepieejamība salīdzinājumā ar citiem objektiem pasaulē. Ir vietas uz ķermeņa, kuras nekad paši nevarēsim apskatīt vai nevarēsim pieskarties.<sup>29</sup> Ķermenis ir kā starptelpa vai medijs ar ko pasaule ienāk pašā, būšana *ķermenī* paredz arī iesaistīšanos un pieredzētā nozīmīgumu ikdienā.

Savā vēlinajā filosofijā Pontī pārskata savu pozīciju (it īpaši attiecībā uz kartēziskā *cogito* kritiku) un ievieto ķermeni plašākā miesas ontoloģijā. Jau pēc nāves izdotajā *Redzmais un neredzmais* ir runa par hiasmu kā pārklāšanos, kas “definē pasaules tekstūru kā miesu, kuras galvenais raksturojums ir atgriezeniskums” un šī “hiasmātiskā krustošānās un atgriezeniskums raksturo redzamā un neredzamā attiecības.”<sup>30</sup> Viņš raksta par *entrelacs* jeb savijumu. Divu aspektu, subjekta un objekta kontinuitāte savērpjas (ņemot vērā, ka starp sajūtamo un sajūtošo ir atstatums, distance) vienā miesā, vienā veselumā starp ķermeni un citiem ķermeņiem intersubjektīvā (jeb drīzāk interkorporeālā) veidā.<sup>31</sup> Miesa nav sinonīms ķermenim, bet “subjekta ontoloģiskā nozīme” kā apstāklis, nosacījums, lai subjekts taptu atvērts būšanai ķermenī.<sup>32</sup> Reno Barbaras skaidro šo domu tā, ka “mans ķermenis ir *no* pasaules, ne jau tāpēc, ka tas *ir* pasaulē. Tieši pretēji, pateicoties tam, ka miesa ir *no* pasaules, ķermenis arī var būt pasaulē.”<sup>33</sup> Ķermeņa un miesas nošķīrumā runa ir par diviem ontoloģiskiem līmeņiem, kur miesa ir *no pasaules* jeb veidota, konstituēta, sastāvoša no tā paša, no kā sastāv visa pasaule, tā ir eksistenciāla piederība pasaulei, kas nav saraujama, bet ķermenis ir telpiski piederošs tādā nozīmē, ka tam piemīt robežas, saskarsmes punkti. Miesa implicē kontinuitāti, bet ķermenis iezīmē pieskaršanos, atdalīšanos no citiem ķermeņiem. Bet esamība šajā gadījumā ir viena<sup>34</sup>, un subjektivitātes un objektivitātes attiecības tajā ir savīstītas kopā nesaraujamā vienumā jeb geštaltā.

Hiasms tad ir ne tikai miesas forma, bet arī miesas kustības forma.<sup>35</sup> Reno Barbaras atzīmē, ka Merlo-Pontī miesas ontoloģija nav attīstīta pietiekami tālu un nespēj pārvarēt šo dihotomiju, jo, viņaprāt, patība tāpat tiek atvedināta uz uztverošo apziņu tāpat, kā tas iestrādāts duālismā, ideālismā, intelektuālismā. Atzīstot kritiku par Merlo-Pontī nespēju līdz galam atrisināt duālismu, viņam neizbēgami atgriežoties pie paša jūtošās miesas no pasaules miesas,

---

<sup>29</sup> Par šo plašāk lasīt, piemēram: **Vials I.** Ķermenis kā svešums sevī (Tulk. **Stepiņš T.**) // *Tvērums Nr. 7: Ķermenis*, 2024.

<sup>30</sup> **Rubene M.** Redzes tēlu noslēpumi un filozofiskā estētika // *Satori*, 05.10.2007. [https://satori.lv/article/redzes-telu-noslepumi-un-filozofiska-estetika#\\_ftn34](https://satori.lv/article/redzes-telu-noslepumi-un-filozofiska-estetika#_ftn34)

<sup>31</sup> **Toadvine T.** *Op. cit.*

<sup>32</sup> **Barbaras R.** *Introduction to a Phenomenology of Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2021. P. 67.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 68.

<sup>34</sup> **Kruks S.** *Op. cit.* P. 117.

<sup>35</sup> **Mensch J.** *Selfhood and Appearing: the Intertwining*. Leiden: Brill, 2018. P. 73

t.i., savu un citu ķermeņu nošķiršanas,<sup>36</sup> tas uzreiz nefalsificē viņa izteikumus. Jebkurā gadījumā tas ir kartēziskā duālisma satricinājums, miesas iekļaušana paver iespēju runāt par būšanu miesai caur un caur, pat ja jušana ir tikai pašam no sava skatupunkta atklātais un ja sajūst tieši tāpat, kā jūt cits, nav iespējams. Tāpēc, paturot prātā šo piezīmi, tas neliedz pieņemt iepriekšējos uzstādījumus un līdzās tiem virzīties tālāk uz miesas fenomenoloģijas aspektiem, kas vairāk attiecas uz kaislību problemātiku.

Patība Merlo-Pontī nav konstituēta, tā nav arī sevī-esamība.<sup>37</sup> Patībā ir arī autonomi, no paša neatkarīgi, pirmsreflektīvi procesi. Tiešā pieeja pasaulei sākotnēji ir anonīma, pēc tam tā tikai gūst veidolu sapratnē, ka tieši “es redzu”, “es atceros” vai “es jūtu”. Pats nav pilnīgi autonomš subjekts; patība ir iemiesota un uztveršana noteiktā temporālā un telpiskā ievietojumā. Būt pašam nozīmē būt noteiktā punktā pasaulē, noteiktā laikā, iemiesojot pagātnes liecības, ieradumus un esot tiecībā uz nākotni, dēvējot sevi par tādu, kas *var*, kas top uz kaut ko nākotnē. Pasaule top tās dzīvīgumā arī pašā subjektā, tā nepastāv atdalīti, nošķirti no tā, ko tas nozīmē būt pašam. Kā raksta Sonja Kruksa,<sup>38</sup> vērsoties pret kartēzisko subjektivitātes raksturojumu un definējot patību dubultā izvērsumā, tā nesaskan ne ar Sartra, ne Fuko vai Lakāna interpretāciju. Tomēr runāt par patību nenozīmē runāt par cilvēku kā izolētu vienību, bet saistījumā ar vidi un visu apkārt esošo, sociālo pasauli ieskaitot. Lietas nevar citādi man atklāties kā vien tās atklājas man kā subjektivitātei, būšanā kopā un iekšā pasaulē. Turklāt, lai arī, atklājot uztverošo ķermeni un apziņu, ir iespējama koeksistence un sastapšanās ar citu, iezīmējas arī solipsisma problēma. To, kā otrs, esot telpiski citur un citā situācijā, citā ķermenī, piedzīvo kādu priekšmetu, kas ir vienā kopīgā telpā, es nevarēšu piedzīvot. Pasaulei vienmēr paliek apslēptā, neredzamā puse, perspektīvas, kuras nekad neaizsniegšu. Jo pārdzīvojums vienmēr būs tikai un vienīgi caur manis pašu dotais, tā kā es sākotnēji jau esmu dots sev. Un, pat esot iesaistītam pasaulē, ir iespējams atdalīties, atslēgties no sabiedrības un cilvēces zīmēm, kodiem, nozīmēm.<sup>39</sup> Tā kā ir iespējams arī izlikties neietekmētam, neatzīt uztverto par kaut ko *kā* kaut ko, nepieņemt pasaules un ikdienas notikumu virknēs atrodamos vēstījumus un nozīmes, rodas attālināšanās no pasaules kā kaut kā objektīva un neaizsniedzama. Taču arī

---

<sup>36</sup> **Barbaras R.** *Introduction to a Phenomenology of Life*. P. 73 un **Merleau-Ponty M.** *The Visible and Invisible*, P. 142.

<sup>37</sup> Merlo-Pontī nepieņem Sartra nošķirumu starp sev-esamību un sevī-esamību, apgalvojot, ka ikdienas pieredzējumos nav izšķirama to atšķirība. Drīzāk sev-esamība kā vienkārša būšana un sevī-esamība kā pašnoteicošā būšana ir viens un tas pats.

<sup>38</sup> **Kruks S.** *Op. cit.* P. 119.

<sup>39</sup> “Pret sabiedrisko pasauli es vienmēr varu vērst savu sajūtošo dabu, es varu aizvērt acis, izlikties kurš, dzīvot sabiedrībā kā svešinieks, izturēties pret otru, ceremonijām un pieminējumiem kā pret vienkāršiem krāsu un gaismu salikumiem, tiem atņemot cilvēcisko nozīmi. (...) Fiziskā un sabiedriskā pasaule vienmēr darboja kā stimulš manām reakcijām, vienalga, vai tās būtu pozitīvas vai negatīvas.” **Merlo-Ponty M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 383-384. lpp.

bēgšana no sabiedrības ir iespējama tikai esamības ietvaros, piemēram, cilvēku neskartā dabā un izolācijā.<sup>40</sup>

Lai arī Merlo-Pontī *Uztveres fenomenoloģijā* izvirza nošķirumu starp fenomenālo un objektīvo ķermeni, vadoties pēc apziņas un objekta nošķiruma,<sup>41</sup> viņa vēlīnajā filosofiskajā domā miesa kā dabiskais izvirzās kā galvenā saistviela starp pašu un citu, tā dara iespējamu sastapšanos ar citu. Miesa ne tikai kā fenomenālais, pašam dotais savpatais ķermenis, bet kā daba, elements, mežonīgais un nesakārtotais lauks, kas veido gan mani, gan citus. Paturot prātā šo hiasmātisko krustošanos un pārklāšanos, itin viss ir savstarpēji saistīts.<sup>42</sup> Tātad ontoloģiski cilvēks tapšanā ir saistījumā ar visu citu topošo, tāpat kā ir citu uztverts.

## 1.2. Miesas afektivitāte un svešums

Merlo-Pontī miesas jēdziens ir ontoloģiska pamatvienība, esamība jeb daba kā viens. Bernharda Valdenfelsa gadījumā tas ir sinonīms dzīvotajam ķermenim (*Leib* un arī *Körper* (tāpēc jārunā arī par *Leibkörper*, kurā ietverti arī bioloģiskie, fizioloģiskie ķermeņa procesi, nevis tikai subjektīvā miesa)<sup>43</sup>, kur tomēr līdzīgi kā Merlo-Pontī tieši miesiskā patība, nevis apziņa vai ķermeņa bioloģiskie procesi skaidro cilvēku. Miesa Valdenfelza traktējumā ir ārējo kairinājumu uzņemšana, kurā akcentējas attiecības ar svešo. Merlo-Pontī pieeju varētu raksturot kā ne tik pasīvu, cik aktīvu vēršanos *uz* pasauli, piesliešanos tai, tātad intencionālu. Tikmēr Valdenfelzs attīsta responsīvu fenomenoloģiju, kurā miesa vispirms ir uzņemšana un atbilde.

Valdenfelzs uzstāj, ka joprojām ir ierasts runāt par *iemiešanos*, būšanu *iekš* ķermeņa, kur ķermenis ir kā mājas garam,<sup>44</sup> bet tas ir problemātiski, tā kā norāda uz duālistisku pieņemšanu, nevis apliecinājumu, ka *es* esmu miesa, kuras ārējā robeža ir ķermenis. Un ir tiesa, ka ķermenī būtu *jāiemājo*, bet jāiemājo ir arī miesā, kura esmu es pats. “Miesa, kuru raksturo paša pieredze un pārdzīvojumi, nepavisam nav identificējama ar patību. Miesa vienlaikus ir arī kaut kas cits, ar ko ir iespējams draudzēties un kas paredz savstarpējību. Miesīgā patība ir uzdevums, nevis naturāls dotums, lai gan miesiskā eksistence ir pašbūšanas pamats, t. i., bezmiesīga patība laikam ir tikai domājama.”<sup>45</sup> Ķermeņa jēdziens ir parocīgs, lai runātu par ķermeņiem kā pasaulē esošiem objektiem, kas ir fizioloģisku un bioloģisku procesu vadīti. Racionālistiski un

---

<sup>40</sup> Merlo-Pontī M. *Op. cit.* 384. lpp.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. P. 200.

<sup>42</sup> Hamrick W.S. Maurice Merleau-Ponty: "Ethics" as an Ambiguous, Embodied Logos// Drummond J.J., Embree L. (Eds.) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Springer Science+Business Media, B.V., 2002.

<sup>43</sup> Waldenfels B. *Phenomenology of The Alien*. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P. 52.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 44.

<sup>45</sup> Šuvajevs I. *Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu*, 67. lpp.

mehānistiski ķermeņa traktējumi balstās tajā, ka ķermenis ir pakļaujams dažādām matemātiskām, aprēķināmām operācijām, ar ķermeni var rīkoties, to var ietekmēt, pakļaut, to var izrotāt, izrādīt, modificēt. Tomēr subjekts nav tikai apziņa, kas kontrolē ķermeni, vai ķermenis, kurš ar saviem bioloģiskajiem procesiem nosaka visu pieredzēto vai arī ķermenis kā diskursīvu prakšu rezultāts nav viss, kas nosaka cilvēku. Drīzāk miesa ir kā robežjēdziens, kas attiecas uz cilvēcisko subjektu, kuru raksturo “starpbūšana” un “pārvarēšana”,<sup>46</sup> kalpo kā viduspunkts, kā visu šo saskarsmju kopums.

Valdenfelzs rakstā par ķermenisko pieredzi starp patību un citādību (kas, vēlāk pārskatīts, integrēts darbā *Svešā fenomenoloģija*) pievēršas tam, kā intencionalitātes, intersubjektivitātes un pašapzināšanās jēdzienus varētu skaidrot, par pamatu jau pieņemot ķermenisko pieredzi, nevis apziņu.<sup>47</sup> Fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros intencionalitāte ir viens no svarīgākajiem jēdzieniem, lai skaidrotu fenomenus, tāpēc ir svarīgi ieskicēt, kā intencionalitātes nojēgums kalpo par pamatu, lai skaidrotu afektus. Intencionalitāti saprotot tā, ka kaut kas parādās jeb atklājas *kā kaut kas*, ir norāde uz nozīmes tapšanas procesu.<sup>48</sup> Nozīme kaut kam vienmēr atklājas tikai vienā no daudzajiem veidiem, kā tā var vēl atklāties. Un šis savienojums – ka kaut kas atklājas *kā* kaut kas – padara iespējamu pārvarēt ierasto nošķirumu starp iekšējo un ārējo jeb mentālo un fizisko.<sup>49</sup> Tomēr Valdenfelzs pamana, ka gan uztvere, gan atcerēšanās, gan vēlēšanās nav intencionālas tāpat vien, tās arī nerodas tikai no paša miesas. Visos dzīvotās pieredzes gadījumos ir klātesošs sākotnējais pārsteigums, stāvoklis, kurā esam kaut kā afektēti, ietekmēti, iespaidoti. Lai redzētu kaut ko *kā* kaut ko, vispirms ir arī jābūt impulsam uz to palūkoties. *Kaut kas ar mani notiek* un tam es arī atbildu. Līdzīgi arī vēlmes un kaislības, ne tik racionāla prātošana nosaka to, kas tiek pamanīts, par ko tiek domāts, uz ko esam vērsti. Valdenfelzs piemin, kā Nīčes, Bergsona un Prusta domā atklājas spontānā atmiņa – tā vadās pēc vēlmēm un izjūtām, nevis pēc gribas.<sup>50</sup>

Valdenfelza pieeja miesas problemātikai vispirms izriet no tās pātiskuma, uzsverot *pathos* lomu miesiskajā būšanā trīs nozīmēs.<sup>51</sup> Vispirms tas ir attiecināms uz pārņemšo aspektu, kurā es esmu *kāda* vai *kaut kā* afektēts, iespaidots subjektīvā pieredzējumā tā, ka

---

<sup>46</sup> “Pārvarējums attiecas uz miesisko kā sevi pārvarošo, proti, miesu kā kaut ko tādu, kas es-apziņā atsvešinās pats no sevis, tā konstitūējot 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.” Plašāk skatīt: **Sauka A.** *Mieiskās patības ģenealoģija. Miesas eksistenciāli hermeneitiskie un ētiskie aspekti*. Distertācija. Rīga: LU VFF, 2015. 51. lpp.

<sup>47</sup> **Waldenfels B.** *Bodily Experience Between Selfhood and Otherness // Phenomenology and the Cognitive Sciences 3*, Kluwer Academic Publishers, 2004. P. 236 un **Waldenfels B.** *Phenomenology of The Alien*. P. 44

<sup>48</sup> **Waldenfels B.** *Phenomenology of the Alien*. P. 45.

<sup>49</sup> **Waldenfels B.** *Bodily Experience Between Selfhood and Otherness*, P. 237.

<sup>50</sup> **Waldenfels B.** *Phenomenology of the Alien*, P. 45.

<sup>51</sup> **Waldenfels B.** *The Role of The Lived-Body in Feeling // Continental Philosophy Review Vol. 41*, 2008. P.132

pavisam to neizdodas kontrolēt. Otrajā nozīmē (*pathos* kā notikums) norāda uz refleksiju par afektu emocionālos stāvokļos, kas norit jau pēc tam, kad esmu ticis afektēts. Visbeidzot *pathos* nozīmē arī kaislību, kura ir saistāma ar iekāri, tātad norāda uz cilvēka “starpbūšanas” stāvokli<sup>52</sup>, proti, tādu stāvokli, ko raksturo arī cīņa, pretošanās kaislību pārņemšanai dabai. Tas, ka esmu kaut kā aficēts, savā mērā atvieglo arī no atbildības par šo afektu, bet ne pilnīgi – tas ar mani notiek, esmu tajā iesaistīts, bet es pats neesmu šī afekta cēlonis. Būt afektētam paredz ciešmi, ciešanu no afekta, jo tas jau nav paša izraisīts.<sup>53</sup> *Pathos* piemīt citādība, svešums no paša. Tas ir arī ķermenim piemītošais svešums, jo ķermenis kā eksistences īstenošanās nesējs šajā nozīmē tomēr ir arī pasīvs, pasaules afektus uzņemošs. Tā kā “cilvēks visupirms ir *pātisks* miesiskā īstenojums – pasaules pārņemtais, un tikai sekundāri realizē sevi *iedarbīgi*, ar *es-apziņas* kā *miesiskās patības* korelāta palīdzību”<sup>54</sup>, skaidri iezīmējas arī dažādu emociju, kaislību un vēlmju pārņemtais aspekts. Tātad intencionalitātes un jebkuras pieredzes pamatā ir *pathos* jeb pātiskais kā pārņemtais, pārdzīvojošais miesas apstāklis.

Līdzīgi arī raksta Merlo-Pontī attiecībā uz sajūtu anonimitāti. Sajūšana vispirms ir anonīma, tāpēc, ka vispirms “manī tiek uztverts”<sup>55</sup>, nevis “es uztveru”. Tas izpaužas arī tajā, ka šos procesus nav bieži vien iespējams artikulēt vai formulēt kā kaut ko. Tie ievīti pašā dzīvošanas sākotnējībā. Tas paredz arī to, ka, kaut ko sataustot vai uztverot, es apjaušu, ka pastāv vēl cita esamība, kas man ir apslēpta, jo sajūšana ir pielāgojusies tieši man. Šis apslēptais esamības aspekts arī ir citāda. Tomēr šī anonimitāte neatceļ iesaistīšanos, pat ja pieredze nekad nav skaidra savā pilnībā. Šeit Merlo-Pontī gan raksta, ka sajūta ikreiz skar nevis pašu patību, bet “skar citu es, kas jau ir nostājies pasaules pusē, kas jau ir pavēries noteiktiem pasaules aspektiem un sinhronizējies ar tiem.”<sup>56</sup> Turklāt nostāšanās “pasaules pusē” iezīmē distanci, parāda to, ka, pateicoties ķermenim, ir iespējams arī atgriezties sevī un sajūst sajūtu arī tās anonimitātē, bet vienlaikus arī iziet pretī pasaulei un būt noteiktā situācijā atkal. Pat ieslīgstot sevī un izjusto sajūtu klātbūtnīgumā, maņas un būšana pasaulē ar ķermeņa starpniecību no jauna atkal aicina dzīvot.<sup>57</sup>

Sajūtu un afektu mitināšanās vieta jeb norise atrodas nevis apziņā vai ķermenī, bet jūtošajā, atklātajā un ievainojamajā miesā.<sup>58</sup> Miesas afektivitāte norāda uz sastapšanos ar pašam svešo jeb ne paša aizsākto. Lai arī no paša miesas pilnīgi aiziet nevar (mēs vienmēr ņemam sevi līdzī), miesa mums pašiem ir sveša, patība ir sašķelta un neizbēgami ietver sevī šo nezināmā

<sup>52</sup> Sauka A. *Miesiskās patības ģenealoģija*: 59. lpp.

<sup>53</sup> Waldenfels B. *The Role of The Lived-Body in Feeling*, P. 132. .

<sup>54</sup> Sauka A. *Miesiskās patības ģenealoģija*, 56. lpp.

<sup>55</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 237. lpp

<sup>56</sup> *Ibid.* 238. lpp.

<sup>57</sup> *Ibid.* 187. lpp.

<sup>58</sup> Waldenfels B. *The Role of The Lived-Body in Feeling*. P. 133.

aizu. Pateicoties šim svešumam, mēs esam svešā uztveroši un uzņemoši.<sup>59</sup> Iziešana ārpus sevis un ķermeņa; svešums izceļas tieši no tā, kas es esmu. Ja ir vispār iespējams runāt par patību, par kaut ko *savējo*, ir jārunā arī par svešo sevī, kas jau aizvedina uz pašizziņas ceļu. Ja viss pašam par sevi būtu zināms un saprotams, kā tad arī būtu iespējama pašizziņa, pašizpēte, sevis paša pārsteigšana ar to, ko darām vai vēlamies?

Valdenfelza izpratnē dzīvotais ķermenis jeb miesa paredz svešatnīgumu.<sup>60</sup> Patībā vienmēr ietilpst svešais, tā vienmēr ir daļēji sveša un paliks anonīma un nezināma, sociālās identitātes nepārredzamajā veidojumā un bioloģiskā ķermeņa procesos, kas funkcionē kā fona lauks, kura ietvaros pats rīkojas un dzīvo.<sup>61</sup> Lai arī var teikt, ka “ķermeni raksturo cita, svešā pieredze, bet miesu – paša pieredze, piedzīvotais un pārdzīvotais”<sup>62</sup>, Valdenfelzs uzsver svešā pieredzi arī miesas jeb patības ietvaros.<sup>63</sup> Lai arī miesa ir paša pieredze, miesa ir sajūgta ar ķermeni un ir ievainojamā pozīcijā ar savu uzņemošo vērstību, tāpēc arī nav līdz galam aptverama vai izdalāma kā patīgā pret svešo ķermeni. Tieši šis nemierīgais stāvoklis, kas atrodas līdzās nespējai pieņemt savu ķermeni un miesu, pavisam piederēt sev pašam savā nenoteiktībā, iespējams, ir dzīvošanas dzinulis, nosacījums.<sup>64</sup> Svešums atklājas nevis kā kaut kas saprotams, paredzams, zināms, bet vispirms kā svešā izraisītais *pathos*. Turklāt šādā veidā mēs esam bez pašu kontroles nemitīgi citu veidoti, uzlūkoti, formēti. Valdenfelzs min to, kas izpaužas dzimtās valodas, piešķirtā vārda un seksualizētā ķermeņa izpausmēs, proti, jau kopš pašas bērnības mūsos ir ievietots svešais.<sup>65</sup> *Pathos* var pārsteigt, pateicoties esamībai pātiskā fonā, nemitīgi uzņemot, ciešot, saskaroties, miesa ir atvērta pasaules iespaidiem. Tāpēc ir jārunā par ķermeņa *ieradumiem*. Pātiskais fons paredz arī atmiņu, atcerēšanos, visa pieredzētā saslāņošanos, kas, tad saskaroties ar kādu afektu, izgaismojas. Tas iezīmē jaunā iekļaušanu savā dzīvotajā pieredzē, iekļaušanu patībā.<sup>66</sup> Tas ne vienmēr paredz rīkošanos vai atbildēšanu, tomēr top par daļu no tapšanas procesa, jo, ikreiz sastopoties ar svešo, var būt arī cita attieksme, apiešanās ar to.

Vēl ir svarīgi runāt par vienu no centrālajām iezīmēm intencionālajai, uz pasauli vērstajai jūtošajai patībai – seksualitāti. Tomēr seksualitāte neattiecas tikai uz seksualitāti tās ierastajā izpratnē, runājot par seksuālo iekāri vai tikai instinktīvu virzību uz reproducēšanos.

---

<sup>59</sup> *Ibid.* P. 134.

<sup>60</sup> Vācu valodā *Fremdes*, angļu valodā – *alien / the other*. Šī darba ietvaros svešais vai cits tiks izmantoti kā sinonīmi, lai gan ne vienmēr cits ir svešs, jo arī apzīmē, ka kaut kas ir tur, kur tam nevajadzētu būt, t.i. neviētā.

<sup>61</sup> *Ibid.* P. 56.

<sup>62</sup> Šuvajevs I. *Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu*, 66. lpp.

<sup>63</sup> Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien*. P. 56.

<sup>64</sup> *Ibid.* P. 57.

<sup>65</sup> *Ibid.* P. 55.

<sup>66</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 169. lpp.

Merlo-Pontī raksta, ka *libido*<sup>67</sup> nodrošina “piesliešanos videi”, tajā projicējas esamība pret pasauli, laiku un citiem cilvēkiem un veido uzvedības struktūras.<sup>68</sup> Seksualitāte šajā gadījumā ir saprasta kā intence, kas it visam piešķir dzīvīgumu, auglīgumu, pat ja paliek apslēpta ikdienišķajā vispārīgumā. Citādāk, piemēram, slimībā (Merlo-Pontī aplūko Šneidera gadījumu) vēlme un darbības paliek vien kā abstrakti lēmumi “afektīvi neitrālā pasaulē”, tie nav pielādēti ar nokrāsu, tonējumu, noskaņojumu.<sup>69</sup> Psihoanalīze šajā gadījumā atgriež seksualitāti cilvēciskajā esamībā un neatvedina to uz tikai ķermeniskiem, bioloģiskiem procesiem. Pontī uzstāj, ka psihoanalīzes devums fenomenoloģiskajā tradīcijā izpaužas tajā, ka it visam pieredzētajam un notiekošajam ir jēga.<sup>70</sup> Miesa kā patība atklājas pasaulei ar *libido*, dziņām, vēlmēm, seksualitāti, kā rezultātā patība kļūst raksturojama ar *varēšanu*.<sup>71</sup>

Alens Veiss rakstā *Merlo-Pontī “miesas” koncepts kā libido teorija* traktē Merlo-Pontī izpratni par miesu poststrukturālā izgaismojumā, tas ir, argumentējot, ka nozīmes nav atkarīgas no sistēmām, kuras ietvaros tās meklētas, bet gan no vēlmēm, dziņām, kas izklaidētā, izkaisītā veidā piesaista nozīmes apzīmētājiem, tādejādi “jeb kas var nozīmēt jeb ko citu”.<sup>72</sup> Afekti un tieksmes būtu drīzāk jāsaprot nevis to pozitīvajā iedabā, bet drīzāk atšķirībā vienas esamības ietvaros.<sup>73</sup> Veiss argumentē ka tieši šādā, tieksmēs pulsējošā esamības miesā rodas pamats eksistenciālajai brīvībai,<sup>74</sup> jo *libido* aktīvi piedalās pasaules veidošanā un īstenojas variabilitātē un dažādībā (tieksme neseko paredzētam, iepriekš zināmam ceļam). Šo ķermeņa aspektu uzsver arī Valdenfelzs, rakstot, ka ķermeņi ir ne tikai redzami, bet citu izpaušmju starpā arī “libidināli”.<sup>75</sup>

Apziņa par apziņu vai apziņa par sevi pašu paredz arī izešanu ārpus sevis, ignorējot sevi, nespējot piekļūt sev pilnīgā caurredzamībā,<sup>76</sup> tādejādi pašam piedaloties sevis afektēšanā. Piemēram, Merlo-Pontī dēvē redzi par fundamentāli narcisistisku.<sup>77</sup> Lietām atklājoties

---

<sup>67</sup> *Cupiditas* jau, piemēram, Sv. Augustīna izpratnē norāda uz tieksmi, kur *libido* ir šīs tieksmes perversētā izpaušme, kas raksturīga miesiskajai eksistencei kā zemākai par prāta spēju. Augustīna pozīcija var kalpot kā viens no agrīnajiem piemēriem, kā ir tikušas tradētas kaislības, proti, piesliešanās kārībai ir nopeļama un nevēlama tieši tāpēc, ka griba ir izvēlējusies miesisko pāri prātam. Šajā izpratnē afekti, lai gan nav pilnīgi izslēgti kā “slikti” vai kā slimības (kā tas vērojams stoicisma filosofijā), ir neitrāli paši par sevi, tomēr tieši gadījumos, ja dvēsele piesienas kaislībām, tad griba ir bijusi ačgārna, jo izvēlējusies ko sliktāku (miesu) labākā (prāta) vietā.

<sup>68</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 179 – 180. lpp.

<sup>69</sup> *Ibid* 179. lpp.

<sup>70</sup> *Ibid*. 180. lpp.

<sup>71</sup> **Weiss A. S.** *Merleau-Ponty's Concept of the “Flesh” as Libido Theory*, P. 93.

<sup>72</sup> *Ibid*. P. 93.

<sup>73</sup> **Merleau-Ponty M.** *The Visible and the Invisible*, P. 270.

<sup>74</sup> Veiss izšķir to, ka Freida psihoanalīzē eksistence noris uz libido apspiešanas fona, kas nav vērojams Merlo-Pontī izpratnē. **Weiss A.** *Ibid*.

<sup>75</sup> **Waldenfels B.** *Phenomenology of the Alien*, P. 50.

<sup>76</sup> **Merleau-Ponty M.** *The Visible and the Invisible*, P. 249.

<sup>77</sup> “Thus since the seer is caught up in what he sees, it is still himself he sees: there is a fundamental narcissism of all vision. And thus, for the same reason, the vision he exercises, he also undergoes from the things, such that,

nereducējamā pieredzē, tas tāpat ir manis vērtais redzēšanas akts. Es ieraugu to, ko vēlos ieraudzīt un saplūstu ar pasauli tā, ka vairs nav izšķirams redzošais no redzamā. Pasaule nav redzēta kā citu ietveroša. Notiek saplūšana un pasaules pilnīga uzņemšana sevī caur sevi pašu, pat ja sajūta sākotnēji ir anonīma. Tā arī halucināciju gadījumos, kur paša iztēles process izpaužas kā svešais, kā saplūšana kopā ar pasauli, atdaloties no sevis, ignorējot sevi. Skaņu halucinācijās paša domas var izpausties kā cita balss sadzirdēšana, lai gan neviens cits nav runājis, kā vien pati esmu iedomājusies šo balsi skanam, bet tikpat ļoti esot arī pārsteigtai no tās, it kā tā nebūtu es pati. Svešums sevī ļauj pietuvināties svešumam ārpus sevis, proti, sastopot otru, citu personu. Te ir dialektiska rakstura attiecība kā “eksistences tiekšanās pretim citai eksistencei, kura viņu noliedz un bez kuras tā tomēr nevar iztikt.”<sup>78</sup> Valdenfelzs aicina pieņemt Merlo-Pontī piedāvājumu runāt nevis par intersubjektivitāti, bet drīzāk interkorporealitāti jeb starpķermeniskumu.<sup>79</sup> Šādā veidā ir iespējams izvairīties no nespējas būt koeksistencē ar citu apziņu, kas man ir nepieejama. Sastapšanās ar otru, vienmēr paredz pārsteiguma elementu, jo citāda vienmēr pārsniedz sagaidāmo, tas nav paredzams, tas ir apslēptais.<sup>80</sup> Taču līdz ar dzīvoto ķermeni kā sākumpunktu, kļūst iespējams runāt arī par svešumu otrā kā atbalsojumu svešumam sevī, tāpat arī par sevis atrašanu citā.<sup>81</sup> Tātad indivīds nav pabeigts, tas ir nemītīgā individuācijas procesā, ko uztur arī šis anonimitātes un svešuma klātbūtnīgums.<sup>82</sup> Šie jautājumi atkal aktualizējas kaislību kontekstā, it īpaši iekārojot, vēloties svešo kā fascinējošo citu, vēl nezināmo, ko var padarīt par daļu sevis (vai arī drīzāk, kas parādās kā man līdzīgais, tāpēc arī veicina šo piesaisti).

Merlo-Pontī raksta par sastapšanos ar otru, iedibinot solidaritāti ar citiem. To var izgaismot, blakus nostatot Emanuela Levina interpretāciju par citādo kā “nākam no augšas” t.i. transcendences. Tas ir tāpēc, ka mēs nekad nevaram zināt vai sagaidīt, vai paredzēt, ko otrs domā vai dara.<sup>83</sup> Tur arī slēpjas šis neredzamais, par ko raksta Pontī.

“Neaizvietojamajā subjektā, vienīgajā un izraudzītajā – atbildība un aizstāšana –, brīvības veidā, kas ontoloģiski nav iespējams, pārtrūkst nesaraujamā būtība. Aizstāšana atsvabina subjektu no garlaicības, t.i., no piesaistītības sev pašam, kur Es smok patībā,

---

as many painters have said, I feel myself looked at by the things, my activity is equally passivity—which is the second and more profound sense of the narcissism: not to see in the outside, as the others see it, the contour of a body one inhabits, but especially to be seen by the outside, to exist within it, to emigrate into it, to be seduced, captivated, alienated by the phantom, so that the seer and the visible reciprocate one another and we no longer know which sees and which is seen.” **Merleau-Ponty M.** *The Visible and Invisible*, P. 139.

<sup>78</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 190. lpp.

<sup>79</sup> **Waldenfels B.** *Phenomenology of the Alien*. P. 53.

<sup>80</sup> *Ibid.* P. 57.

<sup>81</sup> *Ibid.* P. 55.

<sup>82</sup> *Ibid.* P. 56.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 56-57.

identitātes tautoloģiskā rakstura žņaugts, un bez mitas meklē izklaidi spēlē un miegā, nerimstošā gaitā.”<sup>84</sup> Tomēr Merlo-Pontī sastapšanos vaigu vaigā ar otru drīzāk raksturo kā pienākošu no horizonta. Vispirms tikai kā mans atspulgs, kā nezināmais sevī, kā apslēptais no visām pusēm, kā ēna pašam sev.<sup>85</sup> Šeit nav runa par sasvērtu plakni, kurā cits nāk no augstuma pie manis.<sup>86</sup> Merlo-Pontī ētika, kas izriet no hiasmātiskās krustošanās uztveramajam un uztvertajam, tā, kurš pieskarās, ielocīšanās ar to, kam pieskarās tādā veidā, ka es esmu es un arī cits. Tātad es varu iedzīvoties otra situācijā, lai gan tikai no savas situācijas.<sup>87</sup> Otrs nav absolūts, tas ir pietuvināts, tas ir tepat blakus un apkārt, es to sastopu, es brīnos, taču citāda ir tikpat ļoti iedzīvināts kā es. Interkorporeālitate, kas paredz savīšanos starp sevi un citu, tādējādi norāda uz plašākām piemēram, ētiskām, sociālām un ekoloģiskām implikācijām.<sup>88</sup>

Rietumu filosofijā ilgstoši līdz ar klasisko filosofiju ir iestrādāta *pathos* un *logos* dihotomiskā cīņa, *pathos* pakārtotība *logos*; jūtām ir jāpielāgojas, jāpieslienas prāta diktātam. Dažādas emocijas, iekāres un tieksmes, interpretētas kā cilvēka ne-rationālā, ne-logiskā izpaušanās, ir arī viens no galvenajiem argumentiem par labu cilvēka primaritātei vai ekskluzīvajam novietojumam dzīvības hierarhijā. Cilvēks kā sakārtotājs un iekārtotājs nostājas pretim haosam un nekārtībai, mežonīgajam dabiskumam, ko racionalizē, mēģinot piešķirt kārtību haosa, bezdibeņa un sajūtu neskaidrībai. Tomēr miesiski eksistenciālā perspektīva, pievēršoties lietām tā, kā tās atklājas, pievēršas atkal šim bezdibenim: “pastāv nepieciešamība doties atpakaļ pie ‘neapraķstāmā’, pie ‘haosa’, pie esošā, ko agrāk aizsedza ‘logos’, bet šobrīd aizsedz ‘vārdi’ jeb diskursu plāksteri.”<sup>89</sup>

Ja pasaulē nav iespējams izjust vai drīzāk jušana tiek pakārtota “saprātīgākām” nodarbēm, tad sajūtas tiek (vismaz šķietami) atliktas. Primāri ir būt mašinizētai, darbīgai būtnei un tikai pēc tam jūtošai un uzņemošai. Tiek apvērsta attiecība, kurā miesa nav vispirms pātiska, un primāra ir apziņa. Svarīgi ir apzināt “atmiesiskošanās” procesu mūsdienās, kas tiešā veidā

---

<sup>84</sup> **Lapinska I.** *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI, 2012. 106.lpp.

<sup>85</sup> **Mazis G. A.** *Merleau-Ponty and The Face of The World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*. Albany: SUNY Press, 2016. P. 162.

<sup>86</sup> Ieva Lapinska izvērš ētisko Levina izpratnē tā: “Tikšanās vaigu vaigā piešķir Es un cita attiecībām ētisku jēgu, tā ir atbildības un arī teorētiskās domas aizsākums, tāpēc šī tiešamība nav empīriskis notikums, bet gan empīrisku situāciju nosacījums, ko Emanuēls Levins meklē ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību. Taču redukcijā Levins nonāk nevis pie Es, kas – varbūt ar atsauci uz citiem – konstituē savu pasauli, bet gan pie Es un cita attiecībām – solidaritātes pirms zināšanām – un pie jēgas veidošanās attiecībās ar otru cilvēku.” (**Lapinska I.** *Op. cit.* 105.lpp.) Tāpēc ir vērts apšaubīt, vai tas fakts, ka cits nenāk no augšas Merlo-Pontī interpretācijā, paredz to, ka nav iespējama savīšanās ar citu klātbūtnē un tagadnē, ko raksta Mazis. Skatīt: **Mazis G. A.** *Op. cit.* P. 163.

<sup>87</sup> **Mazis G. A.** *Op. cit.* P. 163.

<sup>88</sup> **Merleau-Ponty M.** *The Visible and the Invisible*, P. 172.

<sup>89</sup> Var, piemēram, izdalīt četrus paštapšanas posmus filosofijas vēsturē, kur cilvēka tapšanas sākotne ir 1) izkāpšana no dabiskās kārtības, bezdibeņa sastapšana, pēc kā seko 2) racionalizēšana un sakārību veidošana, 3) racionālās sakārtotības un pamata zudums diskursos un visbeidzot 4) pievēršanās nenoteiktajam, nezināmajam atkal atzīstot sapņķerētību. Par šiem posmiem, kuri aplicējami arī attiecībā uz ķermeņa izpratni filosofijas vēsturē, skatīt: **Sauka A.** *Miesiskās patības genealoģija*, 26-31. lpp.

ietekmē jūtošo patību.<sup>90</sup> Sanāk, ka es neesmu miesa, kas jūt, bet gan apziņa, kas var sajūtas pakārtot un sakārtot, un atlikt, nodarboties tikai ar domāšanu, ķermenis ir darītājs, izpildītājs vai mašinizēts viens, kas jātrenē un jāizskaistina, vai jāuzlabo. Drīzāk ķermeni jāuzlūko kā to, ar ko varu sadraudzēties, pieņemt un kurā iemājos kā nepieciešamu savu miesas sastāvdaļu. Jāmājo miesā, bet nevar arī noliegt ķermeņa lomu miesā – miesa nepastāv bez ķermeņa ar visiem tā bioloģiskajiem procesiem. Disociēšanās no miesas, disociē no tās sajūtām un padara pašu par nejūtošu. Atmiesiskošanās parasti izceļas no sāpju nolieguma, izvairīšanās, kas paradoksālā kārtā izspēlējas dažādu paškaitējošu darbību veikšanā, jo arī sāpju sliekšnis ir mainījies, tomēr šajā gadījumā kaitējums “norūda” vai drīzāk rada iluzoro iespaidu, ka svešais pašu vairs nevar sāpināt un ka it visas miesiskās norises ir kontrolējamas. Parasti šāda atmiesiskošanās rodas no miesas atmiņas sāpīgajiem ierakstiem.<sup>91</sup>

Tātad miesa savā būtībā ir afektīva, uzņemoša, bet arī spējīga iedarboties uz pasauli, veidot nozīmes, balstoties vēlmēs un dziņās. Miesas pātiskumā var izšķirt dažādus aspektus. Var runāt par izjūtām, kas ir vairāk ķermeniskas un tādām, kas ir vieglāk pakļaujamās apziņas procesiem. Sāpju gadījumā apziņa sagrupējas un vērš uzmanību uz sāpošo vietu, pārējais pārstāj pastāvēt tobrīd. Intensīvu sāpju gadījumos runā arī par “sāpju kosmosu”, kad “šķiet, ka viss universs ir sāpju pārpildīts un nesatur sevī neko citu. (..) viss ir tikai sāpes cietoša miesa, bet dvēsele – izmisis kļiedziens.”<sup>92</sup> Prāts neko nevar šādā brīdī darīt, tas nav spējīgs atrauties no savas miesas, lai cik ļoti gribētu, ja nu vienīgi var veikt disociēšanās aktu kā padošanos. Bet arī bez norādāmas vietas uz ķermeņa, kas sāpētu vai būtu traumēta, dažas izjūtas ir pārdzīvotas viscaur miesai vai iegremdējas noteiktos ķermeņa nostūros. Sēras apņem visu miesu, reizēm arī jūtot izteiktu iztrūkumu, nepilnīgumu, it kā būtu “izrauts gabals no paša”. Aizvainojums un skumjas var iesēsties kā smagums dziļi krūškurvī vai kauns – kā “kamols kaklā”, bet dusmas var likt “galvai kūpēt” vai arī pat zaudēt redzēšanas un dzirdēšanas fokusu. Piemēram, satraukums īstenojas viscaur miesai ar spēcīgu enerģijas plūsmu, gluži kā kutoņu vai sasprindzinājumu, kuru dažreiz var mēģināt remdēt ar kādu pret darbību ar ķermeni (ātri kustoties, saspiežot ādu vai pašam izprovocējot visaptverošu ķermeņa iekšējo sasprindzinājumu, kas attiecīgi atslābina uztraukto). Visas izjūtas sākontēji ir miesiskas. Bet dažas, piemēram, iekāres un baudu gadījumā cilvēks ir iemanījies tās kontrolēt un pārvaldīt.<sup>93</sup> Ķermenisko izjūtu sajūgtība ar kādu afektu tomēr apgrūtina šo procesu pakļaut prātam, kas pavēlēs “pietiek, šo vairs nejust!” vai racionalizēs sajūtu tā, ka tā dziļi iespiežas, apklususi un

---

<sup>90</sup> Šuvajevs I. *Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu*, 67. lpp.

<sup>91</sup> *Ibid.* 67. lpp.

<sup>92</sup> Šmids V. *Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā*. (Tulk. I. Šuvajevs) Rīga: Zvaigzne ABC, 2001. 42-43. lpp.

<sup>93</sup> Skatīt arī: Sauka A. *Miesiskās patības genealoģija*. 56. lpp.

neizpausta, vairs nejūtama akūti, bet tāpat paliekot miesas atmiņā. Atmiņa liek atkal izjust. Tas ir klātesošais pātiskais fons un situācija, kas nosaka, uz ko atsauksimies, kas izraus no ikdienas pašsaprotamā ritma. Kāda dziesma vai smarža uzreiz ietiecas pagātnē, piedzīvotajā, aktualizējot aizgājušo. Melanholija iesēdina pagātnes piedzīvotajā, gurdēnā neticībā uz nākotnē piedzīvojamo vēl tikpat spilgti un izjusti kā kādreiz. Ļoti sāpīgu atmiņu ieraksti veicina izvairīšanos, jau pašam zinot, ar kādiem pieredzes laukiem un kategorijām labāk nesaskarties, kur nelūkoties, lai nesāpētu.<sup>94</sup>

Tātad var secināt, ka miesa un dzīvotais ķermenis kā medijs būšanai pasaulē, ir jūtoša patība. Šis jutīgums un pātiskums ir atvērtība un ievainojamība svešā priekšā, kas ir ne tikai svešais pašiem, bet arī svešais sevī. Anonimitāte sajūtās apzīmē to, ka, esot afektēts, es vispirms uztveru vai jūtu, bet tikai pēc tam konceptualizēju apziņā kā to, ka tas notiek ar tieši *mani* un ka tas nācis no cita. Pateicoties tam, ka es eksistēju un esmu virzībā uz pasauli, es arī izeju ārpus sevis un nostatos pasaules pusē, uzņemot un iesaistoties. Svešuma un anonimitātes attiecības caurstrāvo eksistenci gan Merlo-Pontī miesas ontoloģijā, gan Valdenfelza svešuma un miesas responsīvajā fenomenoloģijā. Balstoties šajā teorētiskajā fonā, var jau specifiskāk pievērsties kaislību problemātikai.

---

<sup>94</sup> Merlo-Pontī M. *Op.cit.* 184. lpp.

## 2. Iemiesotās kaislības kā radoša tieksme

Balstoties miesas pātiskumā, ir jārunā par maņām, uztveri un sajūšanu, kā arī emocijām. Šī darba ietvaros par centrālo jēdzienu izvirzītas kaislības (grieķu val. *pathos*, *pathē*, latīniski – *passiones*), kas ikdienas valodā (vismaz latviešu) norāda uz spēcīgām sajūtām, kurām piemīt tendence “aptumšot prātu”. Kaislības ir cieši saistītas ar tieksmēm, vēlmēm un iekāri, tāpat arī ar baudu, izbaudīšanu, ciešanu un sāpēm. Tomēr tās var izšķirt no parastiem uztvērumiem tā, ka tās raksturo emocionālā intensitāte un saistība ar iztēli. Varētu teikt, ka tām piemīt arī pašģenerējošs spēks, tiklīdz tās ir izraisījušās. Tās ir miesiskas savā būtībā, tās sastāda dzīvotās pieredzes kodolu. Kaislību un tieksmju aplāpēšana, lai izvairītos no kaut kā, kas varētu nebūt “prātīgs” un racionāls, samazina dzīvotās pieredzes lauku. Šīs tieksmes var pārvirzīt noteiktajā kontekstā pieņemamās izpausmēs vai arī nemitīgi cīnīties ar tām.

Šīs nodaļas ietvaros par atskaites punktu ņemta šī ierastā kaislību izpratne, kas ir traktēta sadursmē ar saprātu, kas jau atkal sabalsojas ar *pathos* un *logos* iedomāto pretnostatījumu, kārtības, zināmā un skaidrā racionalizācijas spēka pretnostatīšanu neizzināmajam un neparedzamajam haosam. Šāda pretnostatījuma ieviešanās atvedināma uz racionālisma, intelektuālisma un ideālisma tradīcijām, kurās prāts šķietami pretnostatīts iracionālajam, kas maldina un attālina no patiesības. Kaislību saistību ar ārprātīgumu ļauj iezīmēt Mišela Fuko darbs *Ārprāts un civilizācija*.

Nav melots, ka kaislības spēj aptumšot apziņu, tomēr, pieņemot patību kā topošu procesa rezultātā, jānorāda, kā miesiskās izjūtas un it īpaši kaislības rada jaunas iespējas patības konstituēšanās procesā un ļauj iespējot brīvību, spontanitāti un radošumu. Citiem vārdiem, cīņa ar kaislībām nav atrisinājums. Tāpat kā kaislību racionalizēšana vai apspiešana. Jo, piemēram, arī pārmērīga *ratio* nodarbināšana var “pārkarsēt galvu”. Intensīva domāšana, skaitļošana arī var attālināt no pasaules (piemēram, rakstot bakalauru cilvēks “iegāžas” tēmā, tekstos un domās tā, ka neēd, neguļ un nepiedzīvo apkārtējo pasauli). Ir jārunā, kā ar kaislībām apieties un kā tās iekļaut vai pārdefinēt ikdienišķajā pieredzē, citādi cilvēciskā eksistence reducējas uz ķermeņiem, nevis jūtošām miesām, kas var arī sastapties. Šajā nodaļā virzoties uz kaislību ētisko nozīmi, ņemot vērā miesiski eksistenciālo pieeju, tiek pieteikta arī dzīves mākslas trajektorija, kas orientē uz labās dzīves veidošanu iemiesotības perspektīvā.

Kaislību fenomenoloģija pievērš iemiesoto sajūtu primaritātei, lai piedalītos un iesaistītos pasaulē, un, lai pievērstos arī plašākiem ētiskiem un sociāliem apsvērumiem kaislību un patības saistībā, tiek veikts nošķīrums starp producētajām un patīgajām kaislībām, it īpaši attiecībā pret vēlmēm. Šī problemātika tiek izvērsta, pievēršoties Silvijas Federiči politizētā ķermeņa problemātikai.

## 2.1. Kaislību sadursme ar saprātu

Afekts var uznākt ļoti spēji un tikpat pēkšņi arī izgaist, kā tas mēdz būt dusmu uzplaiksnījumos (lai gan šādi pēkšņi uzplūdi jau arī varētu būt ilgstoši noliegta pārkairinājuma rezultāts). Bet, tam ieilgstot, noturoties vai saasinoties, mēdz runāt par kaislību, kas aizgrābj, sagrābj, aizvelk prom no sevis paša vai pasaules. Lai arī kaislība nepieciešami neparedz negatīvu vai pārmērīgu sajūtu intensitāti, tā lielākoties ir izprasta tieši šādā veidā. Kaislības aptumšo prātu, paralizē rīcībspēju vai tieši otrādi – liek cilvēkam rīkoties tā, ka pašu izbrīna. Kaislības var ātri aizvest pārmērīgumā, tās ietiecas un kristalizē iztēles augļus un var pat nostatīt tos priekšā kā īstenus (veidojot saistības, nozīmes un sakarības savā realitātē). Te ir svarīgs arī kaislību ilgums, piemēram, dusmas no īstermiņa afekta pāraug naidā kā kaislībā vai interese, ziņkāre var pārtapt apsēstībā. Tāpat izbaudīšana var pārtapt atkarībā. Šīs sajūtas ir traktētas kā iracionālas, primitīvas, “dzīvnieciskas” jeb mežonīgas, impulsīvas, proti, tādas, kas ir pretējas *ratio* risinošajai iedabai vai vismaz tādas, kas būtu jāpakļauj, jāsavaldā vai pat jāapspiež vispār. Tāpēc ir vispirms jāaplūko kaislību sadursme ar saprātu, kas ir valdošais uzskats un izpratne par kaislībām.

Ierasti kaislības bijušas novietotas kā savienotājs starp pasīvo ķermeni un aktīvo dvēseli. Mišels Fuko darbā *Ārprāts un civilizācija* izgaismo, kā kaislību fenomenā tiek ir implicēts ārprātīgums.<sup>95</sup> Tiklīdz cilvēks ir ļāvies kaislībai, tad tajā var aizceļot tik tālu no pasaules, ka šī kaislības pasaule ir bezierunu īstenība. Kaislības atklājas kā ārprāta iespējamības nosacījums, turklāt uzreiz jārūnā par praksēm, kas normalitātes rāmējumā parādās kā neprāts un kā, piemēram, modernās psihiatrijas ietvaros tiek izšķirts saprātīgais no ārprātīgā, veicinot iekļaušanos noteiktā normā, kas paredz izstumšanu un apspiešanu, bet vienlaikus tieši kultivē ārprātīgumu nolieguma rezultātā. Ja kaislība var būt neprātīga un moderno psihiatrisko prakšu medicinizācijas rezultātā neprātīgais tiek izolēts un izņemts ārpus sabiedrības, tad no kaislībām, sanāk, ir jābaidās. Lai gan pārsteidzošākais ir tieši tas, ka ārprātīgums ir arī loģiski konsekvents, tajā pastāv tādas sakarības un izskaidrojumi, kurus pat uz ikdienišķajiem notikumiem vai svarīgām izvēlēm pat nevarētu attiecināt.<sup>96</sup>

Patoloģizēšana un izslēgšana var izraisīt aizvien lielākas patoloģijas. Piemēram, bailes no “sajukšanas prātā” kaislību dēļ. Ja neprātīgais ir ārpus normas un ja kaislība var izraisīt neprātu, tad kaislība ir neapšaubāmi jāeliminē. Bet visbiežāk uzlūkot tās no šādas nosodošas

<sup>95</sup> Foucault M. *Madness and Civilisation. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books, 1988. P. 85.

<sup>96</sup> *Ibid.* P. 95.

vai patalogizējošas pozīcijas vien veicina aizvien lielāku pārdzīvojumu, jo veicina noliegumu, izstumšanu un apspiešanu tam, kas ārprātu nemaz neizraisītu (jāvaicā, kas padara kaislību pārņemto par “ārprātīgu”, nevis drīzāk “apjukusu”, bet iesaistītu eksistencē?), ja nebūtu klātesoša sociālā spriedze. Tāpēc ir jāņem vērā, ka arī neprātīgums ir vēsturiski formējies priekšstats, nav tāda ārprātīguma būtības, viena kritērija, kas pārsver svaru kausu uz otru pusi, jo tiešām, dažreiz kaislību pārņemtais jūtas ārprātīgs, jo nezina, kā apieties un kā rīkoties. Kaislību saistība ar iztēli izgaismojas dažādu uz nākotni vērstu scenāriju tapinājumos, kas var arī būt ireāli. Kaislības var ģenerēt nozīmes, kas vēlreiz vērs pret patību, veicinot ciklisku spriedumu izvēršanos un apsēstību.

Kaislība dod vaļu fantāzijai un radošumam tā, ka kaislība tik ļoti vēlas sasniegt mērķi vai pašpiepildīties, ka meklē, ģenerē un par spīti visam atrod argumentus un paskaidrojumus, lai sevi uzturētu. Halucinācijas un delīriju, Pontī vārdiem, rada “pārdzīvojumā dotās telpas sašaurināšanās, lietu noenkurošanās mūsu ķermenī, priekšmeta reibinošais tuvums, cilvēka un pasaules solidaritāte, ko ikdienas uztvere vai objektīva pasaule, nevis anulē, bet gan izstumj, un ko filosofiskā apziņa atrod no jauna.”<sup>97</sup> Mītam piemīt potence vairot un izveidot sakarības un nozīmi it visiem elementiem, kas realitātē atklājas, it viss atgādina vai brīdina savā kopumā.<sup>98</sup> Bet, ņemot vērā uztveres virzību uz pasauli un nākotni, iluzorās sajūtas var tikt izdzēstas, tāpēc ka varam pārliecināties no jauna par izjustā jēgu. Proti, atslīgstot sevī un sevis uzburtajā realitātē, tāpat ir iespējams atkal pievērsties pasaulei, cenšoties notvert vai kā norādīt uz maldīgo uztvērumu. Iespējams, tieši nepieciešama sastapšanās ar citu, lai izlaušanās no paškultivētās kaislību neprātīguma būtu iespējama.

Paūkojoties senāk vēsturē, var piesaukt Spinozu, kurš *Ētikā* runā par afektiem. Visi afekti ir izrietoši no *conatus* jeb tieksmes uz pašsaglabāšanos. Spinozam iekāre ir cilvēka esence, jo vedina uz rīcību afektu ietekmē (III.59) Kaislības norāda uz prāta apjukumu un tās izriet no ārējiem stimuliem. Nākuši no neadekvāta, neatbilstīga sprieduma par afektiem, prāts no tā cieš. Tāpēc Spinoza pieturas pie uzskata, ka nespēja savaldīt kaislības padara cilvēku nebrīvu, it īpaši ņemot vērā to, ka afekts vedina uz noteiktu rīcību un darbību. Kaislībā kā svešajā var aizbēgt tik tālu, ka apziņa aizbēg no pasaules un arī no sevis. Jau ikdienas valodā bieži vien nākas sastapties ar to, ka esam “kaislību varā”, ka vēlamies “atbrīvoties no kaislībām”. Tās ir saprastas kā prātu apņemošas tādā veidā, ka domāšana kļūst gluži neiespējama ārpus šīs kaislības izjušanas.

---

<sup>97</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 314. – 315.lpp.

<sup>98</sup> *Ibid.* 316.lpp.

“Visas sajūtas sevī ietver sapņa vai depersonalizācijas iedīgli, it kā mēs tos izjustu tādā kā apdullumā, kurā sajūta mūs iemet, kad mēs patiešām dzīvojam tās līmenī.”<sup>99</sup> Lai arī sajūtas vispirms ir anonīmas, tām var piedēvēt patiesuma pakāpes, mēs varam izšķirt, kuras sajūtas ir īstākas, kuras ne.<sup>100</sup> Piemēram, gadījumos, kad izjūta ir vides izprovocēta, kontekstuāli noteikta vai “liekulīgi neizvaicāta”. Izjūtas var būt izrādītas, bet nejustas, tās var būt justas un neizrādītas (cilvēks paliek funkcionējošs vismaz pienākumu un sociālo attiecību līmenī). Tās var būt mazāk balstītas īstenībā, kā tas notiek, piemēram, pārpratumu un pārsteidzīgu secinājumu veikšanā. Taču izjušana ierasti neatšķiras savā īstumā vai nu tā ir “argumentēti” izjusta, vai arī ne. Citiem vārdiem, *pathos* jau ir izraisījis patībā kustību, atbildi. Vai maldīga iemīlēšanās (ja par maldīgu varētu dēvēt tādu mīlestību, kad tas, kurā iemīlas, nejūtas tāpat) ir nepieciešami nepatiesa vai neautentiska? Vai neautentisks, piemēram, būtu arī satraukums, kas pārņem, meklējot kaķi, kurš patiesībā ir tikai veikli paslēpies dzīvoklī, nevis izkritis pa piektā stāva logu? Vai mātei, nespējot sazvanīt bērnu un vairākkārt zvanot vien desmit minūšu ietvaros? Pat ja sajūtas ir pārdzīvotas, nezinot par situāciju visā tās pilnībā, tās ir tikpat īstas, tikpat satricinošas, tās nav iztēlotas. Bet tomēr tās ir bijušas ne pilnīgi īstas, jo, vēl nesastopoties ar pierādījumu par to, ka patiešām tā ir noticis, baiļu pārņemtajam vēl ir cerība, ka varbūt tomēr dzīvnieks pa logu izkritis nav vai ka bērns nav nonācis bīstamā situācijā. Bailēs izgaismojas nākotnes iespējamības ieraudzīšana, paredzēšana, bet arī nevēlēšanās ar to nonākt saskarē.

Dažreiz pārpratuma tūlītēja novēršana var izkļaudēt afekta izraisīto izjūtu. Nenogaidīta, neiepazīta un tikai viendimensionāla iespaids vadītais reaģē ātri un impulsīvi, naivi noticot ikvienam iedarbīgajam spēkam. Tomēr nevajag atgāzties galējībā un visas sajūtas pakļaut šaubu plīvuram. Ikvienas izjūtas apšaubīšana var aizvest tādā pašā apdullumā, patiesi tā arī nezinot, vai tas, ko vēlos ir patiesi mana vēlme, vai baidīšanās iemesls ir pārdzīvojuma vērts, pamatots un attaisnojams. Merlo-Pontī galvo, ka vienīgais veids, kā šo stāvokli pārvarēt ir “mesties darīšanā”.<sup>101</sup> Šaubīšanās par savu jūtu patiesumu būtu jāattiecina uz darīto, tas ir, drošticamība par savām domām un nostājām izriet no tā, kā es rīkojos, kā tiek veikts justais.<sup>102</sup>

Bet runa nav par to, ka uzreiz jādara, nemaz neapdomājot, patiesums par izjūtām var parādīties atkal atgriezoties pie sevis, zinot un esot izzinājušam pasauli vairāk, nekā iepriekš, pieredzot situāciju pilnīgāk. Tātad, metoties iekšā pasaulē, no kaislībām var attālināties vai atbrīvoties. Pasaulē esam iesaistījušies tik ļoti, ka subjektīvās izjūtas kļūst otršķirīgas. Izejot ārpus sevis, izjūtas var būt distancētas, piemēram, tāpēc nemiera un satraukuma uzplūdos var

---

<sup>99</sup> Merlo-Pontī M. *Op. cit.* 237. lpp.

<sup>100</sup> *Ibid.* 237. lpp.

<sup>101</sup> *Ibid.* 406. lpp.

<sup>102</sup> *Ibid.* 237. lpp.

lūgt kādam pastāstīt kaut ko, kas novērstu uzmanību, lai mazinātu izmisumu. Tā, it kā ieslīdot atpakaļ pasaulē, var uz mirkli izkāpt ārpus sajūtu aptumšinošā efekta. Jo saiknes zudums ar realitāti un lietu stāvokļiem āprātīgumā ir pielīdzināms aklumam.<sup>103</sup>

Lai justu kaislības, ir jābūt atvērtam visām kaislībām, principā ir jābūt gatavam kaislību “varai”. Tām ir kāds izraisītājs, avots, piemēram, kāds cilvēks, notikums, atmiņa, un tām piemīt spēja it kā izsist cilvēku no ierastā ceļa, kur viņš uz mirkli vai ilgu laiku paliek guļus. Kaislība savās izpausmēs ir miesiska, tā kairina pašu būtmi, bet tā var arī paralizēt, padarīt nespējīgu rīkoties, darboties. Šāds šoks no kaislību spēka varētu būt arī sekas ilgstošam pātiskuma noliegumam, kas agri vai vēlu izlaužas ārā. Mēs neesam savu sajūtu autori, tā ir vispārējās eksistences modalitāte.<sup>104</sup> Kaislība ir tik ļoti priekšā pašam, tā ir pirmais, pasauli ieskaujošais apvalks, kas it visu piedzīvoto atvedina uz to. Vai drīzāk – caur kaislību izdzīvojam visu, jo tā mūs nepamet. Ja šis apvalks tiek ignorēts, vai arī nemitīgi plēsts, tas padara cilvēku nejutīgu, taču tas neatceļ nemitīgo iespaidu uzņemšanu no pasaules. Citos gadījumos var teikt, ka kaislībās var bēgt, kaislības var būt mehānisms, kā aizbēgt prom no pasaules, no ikdienišķās realitātes, jo to anonimitātē var pazust. Fascinējošais svešums, ko piešķir kaislības, pievelk un piesaista, tās var būt veids, kā izvairīties no atbildības, norādot, ka “kaislība bija mani pārņēmusi, tas jau nebiju es pats”. Kaislībā iemiesojas svešais, kas uzgāžas<sup>105</sup>, pielīp un pārņem miesisko patību jau pēc jauniem, pat autonomiem principiem.

Tomēr kaislības nav visiem vienādas. Var runāt par kaislību kā pārņemšu stāvokli, par kaislību *uz kaut ko*, piemēram, ēst gatavošanu vai mūziku, vai cilvēku iemīlēšanās gadījumā. Bet kaislība var būt naidīga, piemēram, tieksmē piesavināt, manipulēt, ekspluatēt, nodarīt pāri. Iespējams, kaislību objekti nav izšķiroši, bet tieši kaislību raksturs un avots ir galvenais. Apiešanās izriet no ieradumiem, turklāt tas, kas aficē un tik ļoti pārņem, arī nav pilnīgi nejaušs. Drīzāk kaislības nav pazītas un novērtētas, netiek pamanīta to nozīme. Apzinoties savu vēlmi, ir iespējams ar to rīkoties, apieties, to ievirzīt un iekļaut savā dzīvē.

Apiešanās ar kaislībām ir sakņota vides garā, tāpēc, ka eksistence, kas ir nesaraujami koeksistence ar citu eksistenciālā, politiskā un sociālā nozīmē, pielāgojas un nemitīgi ievietojas situācijās. Piemēram, kā min Nīče, ja par vadmotīvu ir uzstādīta un iemācīta atturība, dziļāko vēlmju un kaislību neartikulēšana un neizpaušana rīcībā, tad tas konsekventi notrulina jutīgumu.<sup>106</sup> Te ir parādās, kā audzināšana un vide, kurā apiešanās vai nu ir ietverta ikdienišķajā,

---

<sup>103</sup> Foucault M. *Madness and Civilisation*, P. 105-106.

<sup>104</sup> *Ibid.* 238. lpp.

<sup>105</sup> Piemēram, lietuviešu semiotiķis Alžirs Greimas, vadoties pēc Merlo-Pontī izpratnes par ķermeni kā kontinuitātes nodrošinātāju, darbā *Kaislību semiotika (Semiotics of Passions)*, kaislības definē kā objektu, kas, kļūstot par vērtību, tiek uzgrūstas (*imposed*) subjektam.

<sup>106</sup> Nietzsche F. On the suppression of the passions. In: *The Gay Science*. (Transl. W. Kaufmann) New York: Vintage, 1974. P. 112.

vai tieši otrādi – racionalizēta, atņemot kaislībām to garu un dzīvīgumu, izvēršas indivīda dzīves vedumā un priekšstats par apiešanos ar kaislībām, kas nereti konfliktē ar izjusto.

Atgriešanās pie sajūtām 19. gadsimtā un arī 20.gadsimta filosofijā (kā tas ir fenomenoloģijas gadījumā, piemēram) norāda, ka kaislības ir ietvertas eksistencē un ka cilvēka pretstatīšana dzīvniekam, vadoties pēc prāta spēju neatbildēt impulsiem un būt brīvam attiecībā uz tiem. Tātad šāda attieksme drīzāk atkal norāda uz antropocentrisko domu, turklāt vedina domāt arī par vienu interesantu un turpmāk izpētāmu aspektu feminisma filosofijas ietvaros. Var palūkoties uz stereotipu par sieviešu emocionalitāti, neizzināmību un mistēriskumu, tādejādi arī gādīgumu, kas ir pretējs vīrieša racionalitātei. Vīrieši ir uzaudzināti neraudāt, neizrādīt vājumu. Tas ir, priekšstats par īsto, spēcīgo, aizsargājošo vīra tēlu tiek uzstādīts kā etalons. Vīrieši par sajūtām nerunā, viņi ir pārāki par tām. Taču atliek vien paraudzīties nedaudz vairāk, lai atklātos tas, kā kaislību neizpaušana rezultējās manipulatīvās attiecībās, agresijā kā vienīgajā pieļaujamajā sajūtā.<sup>107</sup>

Šī iemesla dēļ ir nepieciešama kaislību un miesas fenomenoloģija, kurā par primāro atskaites punktu ir ņemta iemiesotība un kaislības kā patības tapšanu virzošs process. Valdenfelzs tāpēc aicina runāt vienlaikus *par* sajūtām un *no* tām.<sup>108</sup> Kaislību fenomenoloģiskais apraksts bez distances, pašam esot kaislībā (vai reaģējot uz to), daudz neizskaidro, tieši tāpat kā pilnīga atsvešināšanās no tām padara filosofiju sausu. Par kaislībām jārunā un jāraksta tā, lai sajūta “spīdētu cauri”<sup>109</sup>. Te autors mudina uz afektīvu un responsīvu *epoché*<sup>110</sup>, pievēršoties tā, kas atklājas kā *pathos*, izcelsmei un reakcijas virzienam. Fenomenoloģiskā redukcija sniedz atbrīvošanos no pieņēmumiem, priekšstatiem un ekspektācijām. Pasaule nav pašsaprotama, ikdiena nav paredzama, pat ja gribētos iekalt akmenī visas tās sakarības. Valdenfelzs raksta, ka *logos* ir nošķēlies no *pathos*, taču pateicoties *pathos* prātam piemīt impulss.<sup>111</sup> Tātad *pathos* un *logos* attiecības paredz arī *ethos*. Pašrūpe kā ētiskā attieksšanās, kā paša attieksšanās pret sevi pašu norāda uz nepieciešamību pievērsties tam, ko kaislības sniedz pašam cilvēkam,

---

<sup>107</sup> Feminisma filosofijas ietvaros tātad varētu izvērst, kā saduras racionālais ar emocionālo sieviešu histērijas diagnozes gadījumos. Dzimtes ekspresija paredz uzvedības modeļus un prakses, piemēram, apgalvojums, ka “sievietes ir emocionālas”. Vēl interesants aspekts pamanāms, ka vīriešiem pēc 19. gs. sulu teorijas (*theory of humors*) piedēvēta karstasinība un sausums. Sanāk, ka vīrieši ir kaislīgāki, jo iekarst un tūlītēji reaģē, bet spēj ātri atslēgties atpakaļ racionālajā modā. Lai gan, iespējams, impulsivitāte un pēkšņi kaislību uzplūdi varētu būt sekas nemākulīgam vai nepraktizētam kaislību lietojumam patības veidošanā.

<sup>108</sup> Waldenfels B. *The Role of Lived-Body in Feeling*, P. 140.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Sākotnēji šis jēdziens ieviesies antīko grieķu skepticisma domā, kuras pamatlicējs bija Pīrons no Ēlidas. *Epoché* raksturojams kā stāvoklis, kurā netiek nekas ne pieņemts, ne noliegts, lai pietuvinātos *ataraxia* jeb dvēseles nesatrauktībai. Tā ir atbrīvošanās no jebkādiem spriedumiem par pieredzi. Šo jēdzienu par centrālu pārņēma Huserls, izdalot vispārēju jeb universālu un lokālu *epoché*. Šādi ir iespējams piekļūt fenomenam un veidot jaunas nozīmes. Tātad *epoché* fenomenoloģijā saprotama kā intencionāla spriedumu aizturēšana, lai pieredze atklātos tās tiešumā. Valdenfelzs gan aizstāj intencionalitāti ar responsivitāti. Vairāk par Huserla redukcijas izpratni skatīt šķirkli Interneta filosofijas enciklopēdijā: <https://iep.utm.edu/phen-red/#H5>

<sup>111</sup> Waldenfels B. *The Role of The Lived-Body in Feeling*, P. 139.

nelūkojoties uz valodisko un sociālo formatējumu. Tā ir atgriešanās pie sevis paša, atgriešanās mājās, kurās var sakārtot un iekārtot attieksmes, atbildes, pieejas un izvēles.

## 2.2. Kaislības un iekāre kā radoša paštapšanas virzība

Kaislības ir intensīvi, pārņemoši stāvokļi, kā emocijas, izjūtas, vēlmes, arī iekāre. Kaislības klātbūtne sevi ik no jauna var uzjundīt pat negaidītos nostūros. Pateicoties kaislībām, pasaule gūst simbolisko nozīmi. Kaislības liek uz laiku zaudēt patību, pārstrukturizēt līdz šim pieņemto, tās iezīmē, ka kaut kas ir jādara, ir jārīkojas. Ļaujoties kaislībām, notiek ļaušanās arī pazaudēt līdz šim uzbūvēto, jo tieši šī kaislība, kas izsit no līdzsvara, norāda uz iespēju mainīt dzīvotos ieradumus. Tas iezīmē jaunas intereses, jaunu savienojumu un tīklojumu ievērpšanu patībā. Jo citādi kaislība nemaz neafektētu tik intensīvi. Tā iegūst nozīmi un ir nozīmīga, jo tā notiek tieši ar *mani*, vienalga, vai tai pretojos, vai ļaujos. Tās nejaušība ir manas situācijas ievirzīta un es to padaru par nepieciešamu, ja reaģēju intensīvā pārdzīvojumā. Kaislība destrūē, atsvabina, tā izārda identitāti, iepriekšējās vērtības, viss pakļaujas kaislībai, pat ja tā ir kaut kādā ziņā nepatiesa attiecībā pret kādu lietu stāvokli.

Kaislību interpretēšana norāda uz pieņēmumiem par to, kāda ir pasaule un kā tajā norit sastapšanās ar citu.<sup>112</sup> Atminoties Merlo-Pontī miesas ontoloģiju kā libidinālu, jāsaka, ka “mūsu ievietošanās pasaulē ir iekāres manifestācija.”<sup>113</sup> Miesa iekāro (*desire*), pirmatnējā līmenī. Mēs jau no pašas sākotnes vēlamies just, mēs tiecamies, iekārojam jušanu. Jau pati uztveršana sagādā baudu, jo tā ir pasaules ieelpošana tā kā pirmo reizi piedzimšanas brīdī.<sup>114</sup> Iekāre te nav saprasta tās ilgajā tradīcijā tikt definētai kā izrietošai no trūkuma. Iekāre jeb vēlme te ir jāsaprot kā iedziļināšanās, iedibināšanās vēl dziļāk pasaulē un tās nozīmēs vispārīgā nozīmē.<sup>115</sup> Tā ir vērstība un tiekšanās uz pasauli, lai gūtu baudu, novērstos, pretotos un pieņemtu. Miesa izzina un iepazīst pasauli, izrietot no iekāres. Primāra ir iekāre kā iekustinošā tiecība uz pasauli. Tāda pieeja ir salāgojama ar Valdenfelza izpratni par miesas pātiskumu kā responsīvu, atbildošu un reaģējošu: jo, lai uzņemtu, jāvēlas just, jābūt vēlmei sākt ieelpot, lai gaiss ienāktu plaušās.

---

<sup>112</sup> Merlo-Pontī miesas izpratne ir ierasti traktēta kā ētiski neitrāla, tomēr, piemēram, Glens Mazis darbā *Merlo-Pontī un pasaulis seja: klusums, ētika, iztēle un poētiskā ontoloģija* ir pievērsies, kā viņa ontoloģija ir cieši saistāma ar ētiku. Par prioritāru ētikas aktualizēšanai viņš izvirza iztēli un poētisko valodu. Tāpēc viņš izceļ saskaršanos ar “sejām” kā nozīmēm mums pašiem, kas vedina uz ētiku, kas akcentē solidaritāti, nevis pienākumu. Saprotot kaislību kā poētisku impulsu un ieraugot, izjūtot un atzīstot otra kaislības, var formulēt ētiku, kas paredz dzīves mākslu, klātbūtni otram un arī autonomiju.

<sup>113</sup> **Mazis G. A.** *Merleau-Ponty and The Face of The World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*. Albany: SUNY Press, 2016. P. 91.

<sup>114</sup> *Ibid.* 88 – 89.

<sup>115</sup> *Ibid.* P. 92.

Reno Barbaras izšķir iekāri no vajadzības, kur vajadzību (*need*) raksturo apmierinājums, tiklīdz tā ir piepildīta, tā norāda uz pārliecinošu iztrūkumu, robu eksistencē, kas neļauj tai būt pilnvērtīgai, vitāli līdzsvarotai, tikmēr vēlme vai iekāre, lai gan ierasti nostafīta kā tas, kas iespējams pēc vajadzībām, raksturojama kā “sākotnējā pārplūšana” vai “pārpilnība” (*originary overflowing*).<sup>116</sup> Šāda tieksme, pat ja vērsta pret objektu, nav apmierināma ar šī objekta klātbūtnīgumu vai iegūšanu, jo šis objekts nav iegūstams kā tāds. Un, viņaprāt, tā ieceentrē subjektivitāti, tā ir tā, kas to nosaka. Kā subjektivitātes esence tās iespēju pārpilnībā, iekāre ir aktīva sākotne.

Tā tad var ietvert kaislību definīcijā arī šo iekārošanu, tas ir, esot kaislību pārņemtam, pamatā ir vēlme. Vēlme just, vēlme pieredzēt, vēlme iesaistīties pasaulē. Apātiskā stāvoklī patība vairs neko negrib. Vai arī var izšķirt konkrētas kaislības kā iekāres. Proti, kaislība kā tiecība, alkas, vēlēšanās gluži vai nepieciešamībā tā, it kā nevar nemaz citādāk.

Kaislība kā radoša virzība neparedz kaislību kā sevis paša izraisīto, lai gan pats var iesaistīties tās veicināšanā (ja ir tāda vēlme, kas nereti ir neapzināta un izriet no spriedumiem un ētiskiem apsvērumiem attiecībā uz izjusto kā vēlamu vai nevēlamu), tā ir atšķirību ieviešana iepriekš sakārtotajā, tāpēc rada jaunus savienojumus un atskaites punktus ikdienas pieredzē. Bet noteikta mērā atsvešināšanās tad ir nepieciešama, tāpēc ka, lai arī radoša, tai piemīt spējas tuvināt un izšķīdināt patību simbolu un mīta pasaulē, aptvert ar tikai pietuvināto intensitāti visas nozīmes tā, ka arī jaunrades process (iziešanā un atstatumā no kaislības un vēlmju nepieciešamības) apsīkst. Iekšējā loģika tiek izveidota, *pathos* virzot *logos*, bet tā var arī nonākt strupceļā. Strupceļā riņķojot kaislības ietvaros, vairs neredzot neko citu.

Ņemot vērā kaislību raksturojumu kā to, kas iedzīvina un kustina, varētu uzreiz nonākt pie secinājuma, ka it visām kaislībām ir “jāatdodas” vai arī otrādi – ka tās būtu jāapspiež, jāizstumj, jāapklusina. Kaislības uz kaut ko norāda, tās nav tāpat vien. To rašanos ietekmē ikdienišķais, redzētais, sastaptais. Tieši man ir noteiktā kaislība attiecīgajā situācijā un dzīves posmā, un, iespējams, citā laikā šāda kaislība mani nemaz nepārņemtu vai arī mana attieksme un apiešanās ar to arī būtu citādāka. Miesa brīžiem var būt vairāk tendēta un atvērta kaislību ietekmei. Tā kā kaislības vispirms ir kaut kas, kas mūs pārņem, pēc tam seko arī darbīgums, rīkošanās kaislības ietekmē. Bet vai ir iespējams neatbildēt tai, kā to mudinātu, piemēram, stoicisma filosofija? Viena no sekām šādai neatbildēšanai ir noslēgšanās no pasaules, neafektētība, kā arī nemitīga spriedzes uzturēšana sevī. Tā izpaužas kā noliegums, aizliegums aicinājumam pārdzīvot, ko reizēm ir nepieciešams izvēlēties un piekopt, jo ne vienmēr kaislības

---

<sup>116</sup> **Barbaras R.** *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*. Stanford University Press, 2005. P. 111.

ir atbilstošas vai pieļaujamas noteiktos kontekstos. Kaislības ietekmē visus dzīvotās pieredzes aspektus, ietiecoties ikdienišķajā. Tāpēc, kaislībai pazūdot vai esot frustrētai, tā var attiecīgi padarīt pasauli mēmāku. Pasaule pārstāj uzrunāt, jo kaislība vairs nevirza, neiedzīvina. Tā arī pārlieku liela identificēšanās ar kaislībām var rezultēties nespējā iemājot pasaulē, cilvēks ir izsviests no ieraduma, kad kaislība ir pārgājusi un ir jau izdzīvota, bet aizņēmusi visu pasauli.

Kaislības un patības relācija skaidrojama ne tikai šajā dialektiskajā kustībā uz pasauli un atgriešanos sevī, bet arī saprotot individu kā robežsituāciju. Waldenfels savas responsīvās fenomenoloģijas ietvaros izgaismo kārtības un svešā attiecības.<sup>117</sup> Kārtība te attiecas uz ieradumu, *habitus* un rūpēm, bet svešais uz kaislībām. Šī saskarsme ar *pathos* kā *Widerfahrnis*, kas notiek par spīti man, veido spriedzi un berzi.<sup>118</sup> Tomēr tas, kāda ir atbilde uz kaislību, mēs izgudrojam.<sup>119</sup> Tieši šis aspekts būtu jāpatur prātā, tāpēc ka fakts, ka mēs izgudrojam atbildēšanu uz *pathos*, paredz iztēli. Atkal atklājas, ka viens no patības aspektiem, kuru izgaismo un uzjunda kaislība, ir fantāzija jeb radošums. Bez tam radošums ir jāizceļ kā īpaši svarīgs dzīves aspekts, kas atkal atklāsies nākamajā nodaļā indivīda būšanai sabiedrībā, veidojot savu dzīvi kopībā ar citiem un aktualizējot, praktizējot savu brīvību spontānā veidā. Tātad, lai arī kaislības nāk no svešā, tas, kā mēs ar tām apejamies, ir mūsu rīcībā. Bet tas neimplicē izvēli nereaģēt, lai atbrīvotos no svešā neparedzamības. “Atbrīvošanās” no kaislību izraisītā nemiera, atceļot iespaidu uzņemšanu no pasaules, paredzētu arī miesiskās patības pātiskuma ignorēšanu.

Iemiesoto kaislību saistība ar patību atklājas baudu izmantošanas kontekstā, ko izvērš Vilhelms Šmids. Piemēram, bauda un baudīšana ļauj izirdināt ieradumus, sniedz iespēju atbrīvoties, atlaisties un ļauties. Dzīves mākslas projekta ietvaros ir nozīmīga ieradumu veidošana un rūpes par pašu un citiem, kas izpaužas autonomo ieradumu veidošanā un dažādu tehniku un vingrinājumu iekļaušanā. Taču tieši *atceļot* rūpes, kuras pašas par sevi prasa arī nemitīgu piepūli, ir iespējams patiešām *bezrūpīgi* baudīt.<sup>120</sup> Lai arī cik liels var būt valdzinājums vai kārdinājums, pārmērīgu rūpju pārņemts cilvēks taču nemaz nevar izbaudīt to, ko tik ļoti vēlas. Tas ir, pats neļauj sev baudīt, neuzskata to par prātīgu, pieļaujamu, atļautu, piederīgu savai patībai... Tāpēc baudu izmantošana nodrošina ne tikai rūpju, bet arī “patības atcelšanu, kas ir jaunas tās konstituēšanās priekšnosacījums: rūpes gādā par to pašizmiršanos, kurā patība zaudē savu koherenci un spēlīgi konstituējas no jauna.”<sup>121</sup> Runa ir par patības

---

<sup>117</sup> Friesen N. Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction // *Phenomenology & Practice*, 7., 2. 2014. P. 69.

<sup>118</sup> Waldenfels B. *The Role of The Lived-Body in Feeling*, P. 132.

<sup>119</sup> Friesen N. *Op. cit.* P. 75.

<sup>120</sup> Šmids V. *Skaista dzīve?* 34.lpp.

<sup>121</sup> *Ibid.* 35.lpp.

koherenci, nevis kā ārēju vai stingri noteiktu identitāti, bet kā kodolu, uzturēto kontinuitāti subjekta dzīvotajā pieredzē gan neapzināti apgūtajos, gan paša veidotajos ieradumos jeb praksēs un attieksmēs, kas notiek bez piepūles un jau var teikt ir “sev raksturīgi”. Šī koherence arī ir mainīga, jo, mainoties videi, var pārņemt citu ieradumus, manieres, attieksmes un žestus, kā arī paša spēkos ir izveidot vingrinājumu rezultātā paša izvirzītos ieradumus. Tomēr bauda izvanda, atšķetina šo koherenci. Tā it kā dod atļauju aizmirst to reizēm stingro, rigīdo patību, kas, savu ieradumu vadīta, iespējams, nemaz nebūtu ļāvusies.. Bet arī ne jau ļaušanās vien ir nozīmīga. Baudu izmantošana kalpo kā dzinulis jaunu savienojumu veidošanai. Šī pati iezīme atklājas arī iekārē, kārtībā pēc otra, ko gan Šmids uzlūko kritiski.<sup>122</sup> Aizmirstot par baudām, priekšplānā ir izvirzījusies iekāre. Iekāres pavirzīšanās un nostatīšana augstāk par baudām atšķiras ar to, ka, tikai iekārojot citu, ir pārstāts runāt par kopīgo baudīšanu, par baudīšanu *kopā* ar citu. Lai gan ne vienmēr iekāres rezultātā otrs padarīts par līdzekli un priekšmetu. Tā ne vienmēr ir akla, narcisistiska vai primitīva virzība. Iekārot var arī noteiktu dzīves veidu, attieksmi, dzīvošanu. Tomēr iekārei raksturīga arī tās nepiepildāmība, jo tai ir jāturpina iekārot kaut ko. Bet neciešama ir arī noilgusi, pārāk ilgstoša iekāre, kurai nav nekādu augļu – ir jābūt mazumam, kas spēj to uzturēt, tai noticēt. Turklāt jau iepriekš atklājās, kā iekāre ir centrāla pašā uztveres procesā, lai gan skaidrs, ka Šmids te runā par iekāri šaurākā izpratnē.

Šmidam norādot uz franču fenomenologa Emanuela Levina skatījumu attiecībā uz baudām, izgaismojas tagadnīgums kā nosacījums baudīšanai. Tā ir būtība tagad, kas ļauj izbaudīt, kas gan svārstās uz robežas ar iegāšanos baudas aizā, kurā rūpju trūkums izspēlējas pašam nepatīkamos scenārijos. Pilnīgas ļaušanās, atbrīvošanās gadījumos, neapsverot visus baudīšanas aspektus (būtību, ilgumu, apstākļus u.tml.) un atceļot rūpes un arī savu patību, var nodarīt sev vai citiem pāri, var kaitēt, tiecoties pēc baudas. Bet ļaušanās baudpilnajām kaislībām un sevis iepazīšana caur kaislībām paredz visa rakstura jušanu. Tiek uzstādīts pamats sensibilitātei, kurai ir svarīgas kaislības, pat tās ir neredzamas, grūti tveramas un izzināmas.

Mani pārņem kaislība, jo tā atklāj potencialitāti atbildēt, tā dod iespēju īstenot man piemītošo “es varu” apstākli, tā ļauj noticēt kaut kam, kas varbūt iepriekš šķitis neiespējams vai neieraugāms. Kaislībā atraisās radošums un nozīmes tiek veidotas no jauna. Turklāt līdz ar emocionālo piesātinājumu tiek atvērtas durvis tam, lai bailes no brīvības neliktu atgriezties iepriekš iesakņotā un stingā patībā.

---

<sup>122</sup> *Ibid.* 37. lpp.

### 2.3. Patīgo un producēto kaislību problemātika

Ir jāieziņē, kā miesiski eksistenciālā perspektīva ir aplicējama uz ētiku. Kā ievietot Merlo-Pontī un Valdenfelza domu jautājumos, par to, kā attiekties pret kaislībām, kā tās vērtēt? Šeit svarīga ir interkorporeālā, koeksistence, sastapšanās ar otru, brīvība un arī priekšstati par labo dzīvi. Lai izzinātu kultūras pasauli un civilizācijas rīkos apslēptās otra pēdas, kā raksta Merlo-Pontī, ir jāsāk ar otra ķermeni ārpus objektīvās domāšanas ietvariem.<sup>123</sup>

Izrietot no tā, ka *pathos* nāk no cita, ka kaislība ir reakcija uz citu, ir jāizšķir gadījumi, kuros ar kaislību identificējamies, to paši kultivējam un uzstādam par svarīgu. Bet to var darīt arī citi, konstruējot vēlmes, regulējot kaislības, liekot tās apspiest, noliedzot tās, kā arī veicinot. Šādos gadījumos var runāt par producētām kaislībām, kas visbiežāk izpaužas vēlmju gadījumos. Piemēram, pamanot to, ka persona gaida un vēlas X, tad, vadoties pēc šīs izpausmes vai arī zināšanām par vēlmi X, šo vēlmi var kairināt.

Producēšana jeb radīšana, veidošana paredz apzinātu, intencionālu aktu. Nav runa tikai par to, ka afekti nāk no ārpuses, jo tie nav paša izraisītie, bet gan par to, ka piesliešanos pasaulei noteiktā dispozīcijā ir iespējams mērķtiecīgi ietekmēt. Ir specifiskāk jāpievēršas paštapšanas un patības jēdzienu izpratnei Rietumu kapitālistisko un moderno sabiedrību konstituējošo principu ietvaros. Proti, individuālisma laikmets. Vai problēma ir rodama dažādos diskursos vai drīzāk pašā uzstādījumā par patību? Nevis identitāte, bet tas, kas uztur ikkatru dzīvei kontinuitāti. Nav runa par objektīviem lielumiem, pazīmēm, kas ir uzskaitāmas, kas nosaka patību. Miesiskās patības nenoteiktība un savīšanās ar citu norāda uz procesuālu ontoloģiju<sup>124</sup>, tādu, kurā primārs ir tieši process, nevis stabila, esenciāla identitāte.<sup>125</sup> Šāda ontoloģija implicē, ka patība un identitāte veidojas, pateicoties procesam, nevis stāvei. Jo, ja procesa, izmaiņu nav, tad, īsumā, ir nāve, ir iestājies sastingums. Merlo-Pontī miesas ontoloģijā subjekts ir decentrēts, fragmentēts, izplūdis un sadalījies. Kļūst problemātiski runāt par kāda paštapšanu šādā nozīmē, jo miesas ontoloģijā atšķirībā no tradicionālās izpratnes identitāte ir atvasināma no atšķirības, nevis no kontinuitātes.<sup>126</sup> Ir nozīmīgi pieņemt šādu ontoloģiju tieši tādēļ, ka "es" tiek darināts un tapināts, nevis atklājams. Kaislības neslēpjās dziļi iepriekš determinētā patības kodolā, bet nemitīgi no jauna aficē un pārņem patību, to saraujot, sašķobot, ieviešot jaunas sajūtas, tādējādi arī pieredzes.

<sup>123</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 373-374. lpp.

<sup>124</sup> Procesuālā ontoloģija ir pretnostatāma tādai ontoloģijai, kuras pamatā ir nemainība, pastāvēšana pāri izmaiņām, tas, ka esošajam ir piemītoša substance. Procesuālās ontoloģijas ietvaros identitāti vai patību nosaka un veido tieši process.

<sup>125</sup> Sauka A. *Life in Process // Reliģiski – filozofiski raksti XXVIII*. Rīga: LU FSI, 2020. 165.lpp.

<sup>126</sup> Weiss A. S. *Op. cit.* P. 92.

Tapšanas jēdziens pārvar *būt* un *piederēt* dualitāti.<sup>127</sup> Būt par cilvēku ir cilvēka eksistēšanas un dzīvošanas orientācija. Ērihs Fromms radikālā humānisma garā izšķir būšanu kā būšanu *vairāk* (būšanu vairāk, būt *cilvēcīgākam*), tikmēr piesavināšanos kā stindzinošu. Piederēšanas attiecībās izpaužas cilvēka subjektivitātes radošā potenciāla noraidījums, jo patība balstās tajā, kas tai pieder, tādējādi tā arī kļūst piederоша.<sup>128</sup> Apspiežot un savaņģojot dabu, kultūru un vēsturi un citus cilvēkus, pasaule tiek priekšmetiskota, cilvēks padarīts mazāk dzīvs un spējīgs iesaistīties procesā. Būšana drīzāk paredz spontāno iesaistīšanos dzīvē, piedalīšanos eksistencē, nevis uz piesavināšanos un uzņemšanu tendētu neapzinātu eksistēšanu.<sup>129</sup> Šos divus eksistences modos var attiecināt uz nošķirumu starp pozitīvo un negatīvo brīvību.

Tad var teikt, ka brīvība no kaislībām tiek implicēta kā vēlamais stāvoklis, tikmēr tiek aizmirsts par brīvību *uz kaislībām*.<sup>130</sup> Ja ir bail no brīvības, tad ir bail no sastapšanās ar sevi, no sastapšanās ar to, ka es autonomi varu izveidot ieradumus un pēc savas jutoņas pielāgoties tam, uz ko pats virzos. Tātad vēlme just ir sākotne, lai kaislības varētu indivīdu pārņemt. Bet kaislība uz kaut ko konkrētu, piemēram, iekārojot otru personu, jau norāda uz paša virzību uz kaut ko konkrētu. Kaislības tad vairs nav vispārīgas tieksmes, tās ir miesiskais noskaņojums, iekrāsojums situācijai, kas atklājas simbolu tīklojumā dzīvotās realitātes ietvaros.

Tomēr ir bīstami. Brīvība paredz atbildību. Un kaislības var vedināt izdarīt kaut ko tādu, ko racionālie apsvērumi nepieļautu un arī ko tādu kas var veicināt paškaitējumu. Tātad notikusi atgriešanās pie kaislību bīstamības un haosa; bet tam nav jākļūst par neapejamu ciklu. Patībai kā pārmaiņu ceļā topošam sakarību atmiņu, ieradumu un rūpju rāmim miesas ietvaros ir arī jāveic saruna pašai ar sevi. Nevajag sevi mānīt, pat, ja melošana sev pašam kalpo kā veids, kā atbrīvoties no atbildības vai apziņas par justu un var iet gulēt ar tīru sirdsapziņu. Pašapmāns var kalpot kā motīvs rīcībai, kuras pamatā ir neizjusta, neapzināta vai nereflektēta kaislība. Par kaislību izraisīšanos var runāt vairākās nozīmēs. Vispirms jāmin, ka kaislības var būt paša kultivētas, afirmējot un ļaujoties to patīkamajai dabai, kas parasti attiecas uz iemīlēšanos vai aizraušanos. Vai arī paša provocētas, atkal aktualizētas, piemēram, mērķtiecīgi atminoties sāpīgu notikumu, aplūkojot mirušā tuvinieka fotogrāfijas, lai atkal izjustu un izvadītu spēcīgo sēru un sāpju sajūtu. Šī sajūta izriet no rūpēm; ja cilvēkam rūp, kāds viņš ir un par ko top, tad, pašam provocējot sāpīgu sajūtu uzjundīšanu, indivīds veic drosmīgu aktu. Tā ir drosme ielūkoties neizzināmajā un saskarties ar svešo un neizzināmo, ar nāvi, ar zaudējumu, ar savu

---

<sup>127</sup> Sauka A. *Op. cit. Ibid.* 167. lpp.

<sup>128</sup> Fromm E. *To Have or to Be?* London: Continuum, 2008. P. 63-64.

<sup>129</sup> Skatīt vairāk turpat. Fromm E. *To Have or to Be?*

<sup>130</sup> *Brīvība* no kā negatīvā brīvība, kas izraisa eksistenciālu nemieru, jo pēkšņi cilvēks ir viens pats atbildīgs par ikvienu izvēli, ko nespēj veikt bez lielāka atbalstoša spēka, kam var pieslēties un uzticēt savu brīvību. Fromms raksta par bēgšanu no negatīvās brīvības. Viņš atgādina, ka ir svarīga brīvība uz jeb pozitīvā brīvība, kas paredz spontānu un autentisku iesaistīšanos pasaulē. Skatīt: Fromm E. *The Fear of Freedom*, 1942.

brūci. Tā ir arī sāpju, naida, iemīlēšanās, aizraušanās, baudas klātbūtnes atzīšana, pieņemšana. Vai manī ir šī kaislība, vai tā man pieder, vai tā notiek ar mani un es pats nekādi neesmu par to atbildīgs? Vai vispār var runāt par atbildību par savām sajūtām?

Vēl jāpiemin, ka kaislības izmirst, bet arī paliek atmiņā. Tomēr izmirušās kaislības vairs neaficē tik ļoti, jo ir mainījies arī fons, kurš nosaka, uz ko atbildam un kas rūp. Kaislība kā bauda tomēr var arī pēkšņi pārvērsties riebumā. Līdzīgi kā naidis un mīlestība pārplūst viena otrā. Riebumā pret sevi pašu. Baudas vadīts, cilvēks aizmirstas. Patība aizmirst pati sevi, tā iziet ārpus sevis, tā piedalās baudas procesā ar visu savu eksistenci un ļauj tai izārdīt patību. Pēc apmierinājuma un baudas sasniegšanas vēl kā apakšgadījumu var izdalīt to, ka izveidojas atsvešināšanās un kauns. Atgriežoties sevī, tad šī iziešana un ļaušanās šķiet nepieņemama, taču, iespējams, tā ir arī norāde uz to, kā apieties nākamreiz ar šādu kaislību. Pamanot negatīvās sekas un kaitējumu sev, var citādi apieties ar līdzīga rakstura sajūtu.

Atgriežoties pie producētajām vēlmēm, tās drīzāk ir aplūkojamas nevis individuālā līmenī, bet biopolitikas un biovaras ietvaros, kur tieši apslēptā, disciplinējošā vara veicinājusi kapitālisma izplatīšanos.<sup>131</sup> Protī, atbildība un brīvība ierakstās kā savu kaislību atkalatgūšana, kā tiesības uz jušanu, kā tiesības uz savu miesiskumu, kas ir sajūgts ar diskursu noteikto un apspiesto ķermeni.

Ierasti par kaislībām runā tieši seksuālās iekāres sakarā. Tā kā seksualitātei piemīt “ar dzīvību vienāds plašums”<sup>132</sup>, tad miesiskās patības kontekstā ir jāpiemin seksuālo vēlmju producēšanas un regulēšanas prakses. Producētās kaislības ķermeņa kontekstā drīzāk izpaužas ne tik ļoti ar sajūtu ražošanu, bet ar aizlieguma praksēm, pieņemot to, ka ir arī vēlmes, kas ir cilvēkā patīgākas. Piemēram, seksuālā iekāre uz kādu specifisku cilvēku vai preferences ir atšķiras. Tas, uz ko es atbildu un kā (ar piekrišanu vai noraidīšanu, patiku, nepatiku), ir izrietošs jau no manas attiecīgās situācijas.

Šajā kontekstā vērtīgi pievērsties Silvijas Federiči (*Federici*)<sup>133</sup> darbā *Aiz ādas perifērijas* izvērstajai politizētā ķermeņa problemātikai.<sup>134</sup> Pievērsties kapitālisma raksturīgajai materialitātes, ķermeņa, seksualitātes un citu sociālo prakšu regulēšanai, sākot no 19. gadsimta priekšplānā izvirzījusies efektivitāte kā vērtība, kuras rezultātā ķermeņi tiek

---

<sup>131</sup> **Dreyfus L. H., Rabinow P.** *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

<sup>132</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 191. lpp.

<sup>133</sup> Silvija Federiči (1942), turpinot sava darba *Caliban and the Witch* iesākto problemātiku, no feministiska skatupunkta analizē ķermeņa konstitūciju kapitālistiskajās sabiedrībās, izceļot pašnoteikšanās atgūšanu pār savu ķermeni.

<sup>134</sup> Federiči izejas punkts atšķiras no Fuko tādā ziņā, ka nepostulē vienu, bet vairākas ķermeņa vēstures, kurās apvienojas arī rasisma, diskriminācijas, kolonizācijas un ekspluatācijas diskursi. **Federici S.** *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Oakland: PM Press, 2020. P. 11

nodarbināti un mašinizēti. Viena no pašrūpes izpausmēm ir rūpes par savu ķermeni, kas mūsdienās institucionālās iegrozītības dēļ veicina dominēšanas un ekspluatēšanas prakses, tā kā paredz aizvien vairāk resursu un pakalpojumu piekļuves nepieciešamību (piemēram, plastiskās ķirurģijas, abortu politika, hormonālās terapijas).<sup>135</sup> Kā vajadzību un ikdienišķās iesaistes pasaulē satekpunkts, ķermenis ir ietekmējams. Tas nemaz nav pamanāms, ja miesiskais netiek ņemts vērā kā svarīgs patības atribūts. Tāpēc Federiči raksta, ka feminisma kustība ir pretošanās tam, ka indivīds tiek noteikts pēc viņa ķermeņa vien.<sup>136</sup> Kontracepcijas pieejamība un abortu aizliegums ir institucionalizēts un politiku regulēts, lai gan te jāmin, ka ir nepieciešams apzināt savus apstākļus un spēju ietekmēt politiskos procesus, apzināti piedaloties to veidošanā, tādējādi izpaužot rūpes par apkārtni, valsti un līdzcilvēkiem. Kontrole pār ķermeņiem, it īpašu sieviešu ķermeņiem izpaužas reproduktivitātes kontrolē,<sup>137</sup> tā kā ķermeņu ekpluatācija izpaužas cilvēku reducēšanā uz bioloģisko determinētību.<sup>138</sup> Ķermeņa priekšmetiskošana un objektivizēšana izpaužas ikdienā, kad otrs cilvēks nesaskata otru kā personu, bet tikai kā ķermeni. Te var pieminēt *MeToo* kustību, ko, kā raksta Federiči, sievietes ir pārpratušas, aizmirstot, ka tā ir sistēmiska, nevis tikai atsevišķos indivīdos atrodama problēma.<sup>139</sup>

Procesuālas un plūstošas identitātes, uz kurām vedina, piemēram, Džūdita Batlere<sup>140</sup>, ir jāskata sociālā kontekstā, kurā vēsturiski ir iesakņojušies uzskati par nemainīgu identitāti. Ja patība ir plūstoša un mainīga, tad rodas sadursme ar tādu pasauli, kura tendēta ievirzīt un ievietot personu vienā determinētā statusā. Federiči aicina neuzlūkot ķermeni tikai kā diskursīvu tapumu vai kā ķermeni spējīgu *strādāt*, drīzāk akcentējot vēlmes, sajūtas un spējas pašu ķermeņos kā lauku, kura ietvaros pretoties ķermeņa un personas objektivizēšanai.<sup>141</sup> Viņa uzsver evolucionāri izveidojušos vajadzību un vēlmju kopumu, kas var funkcionēt kā pretmets kapitālistiskajai darbaspēka ekpluatēšanai.<sup>142</sup> Pretojoties ķermeņa fiksēšanai telpā un laikā, Federiči formulē “dejojošā ķermeņa filosofiju”, kurā iemiesošanās un pretošanās racionālistiskajai dzīvības mehanizēšanai ievieš spontanitāti, neparedzamību, mistisko un paša iekāru apmierināšanu. Šādi tiek akcentēta dzīvotā materialitāte, kurā ietveras vajadzības un

---

<sup>135</sup> Federiči piemin plastiskās ķirurģijas kā pamatā ir ne tikai vajadzība, bet vēlme pēc ideālā ķermeņa, kas ir ne tikai gadsimtiem ilgu vajadzību manifestācija, bet neizbēgami dažādu diskursu un varas attiecību konglomerāts kapitālisma ietvaros. **Federici S.** *Beyond the Periphery of the Skin*, P. 55.

<sup>136</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>137</sup> Autore min piemēru no 70. līdz 90. gadu Indijas un Āfrikas kontracepcijas un sterilizācijas kampaņām.

**Federici S.** *Beyond the Periphery of the Skin*, P. 16.

<sup>138</sup> *Ibid.* P. 23.

<sup>139</sup> *Ibid.* P. 28.

<sup>140</sup> Plašāk par dzimtes performativitāti skatīt, piemēram, **Batlere Dž.** *Dzimtes nemiers*. (Tulk. **D. Ābele**) Rīga: Mansards, 2012.

<sup>141</sup> **Federici S.** *Op. cit.* P. 77.

<sup>142</sup> *Ibid.* P. 119.

tieksmes uz jušanu, mīlēšanu, pieskaršanos. Tātad kaislības norāda uz miesisko būšanu kā brīvības iespējošanas principu un kā disruptīvu procesu atmiesiskošanās un ķermeņa priekšmetiskošanas iestrādē.

### 3. Konviviālais subjekts paštapšanā

Ētiskā griezumā miesas un ķermeņa fenomenoloģiskie aspekti ļauj izvērst to, kā tiek apjaustas, iekļautas kaislības individuālajā un arī intersubjektīvajā saskarsmē. Pievēršoties tām, atklājas to ietiekšanās visās dzīves jomās, tāpēc ir jāaktualizē kaislības sabiedrības un varas attiecību ietvvaros. Tas, ka jau ontoloģiski cilvēks virzās un tiecas uz jušanu un ir procesā, nenozīmē, ka arī sociālā, politiskā un kulturālā līmenī tas ir vienmēr iespējams. Šajā nodaļā tiek argumentēts par labu tam, ka kaislības ir relevantas kapitālistiskās varas tīklojumos industriālajā sabiedrībā, t.i., formulējot problēmu par kaislībām to paradoksālajā dabā – tās tiek vienlaikus producētas, bet arī regulētas un izstumtas. Ir jādomā par dzīves mākslu, par sevis interpretēšanu, par iesaistīšanos pasaulē spontānā veidā, jo šādu prakšu ietvaros kaislības tiek integrētas, nevis atstumtas kā svešais un nevēlamais. Tā vietā var runāt par svešo, kas iemieso potenciālu, atšķirību un iespēju tapt mainībā. Attīstot šo problemātiku, šajā nodaļā papildus iepriekšējiem atzinumiem par kaislību dabu svarīgu lomu spēlē Ivana Illiča konvivialitātes un vernakulāro vērtību jēdzieni un patērniecisko sabiedrību kritika.<sup>143</sup> Pievēršoties tieši dažādajām praksēm, kas ļauj ekspluatēt kaislības vai tieši iekāres, darba ietvaros aplūkoju arī Zigmunda Baumana novērojumus. Iezīmējot industrializētās un tehnoloģiski avancētās pasaules paātrināšanos, tiek argumentēts par labu konviviālam dzīves modam, kas bez pasaules rīku un savstarpējo attiecību brīvības paredz iemājošanu (tā arī iemiesošanos) un radošā potenciāla atkal atklāšanu. Šāda pieeja iespējo dzīves mākslu un apstākļus paštapšanai autonomā savstarpējībā ar citiem.

#### 3.1. Producētās iekāres un vēlmes industriālajā sabiedrībā

Sajūtu loma mūsdienās svārstās starp to novērtēšanu un nonicināšanu.<sup>144</sup> Domājot tieši par mūsdienu procesiem Rietumu sabiedrībā, atklājas pēdējā pusotra gadsimta vērtības un ideoloģijas – efektivitāte, progress, modernisms (un postmodernisms) un funkcionālisms. To pamatā ir implicēta pasaules un dabas paredzamība, sakārtotība, iekārtošana, produktivitātes veicināšana, kā arī racionālā pārsvars pār iracionālo, nesaprotamo un “iedzīvināto”.<sup>145</sup> Indivīds ir atstāts viens pats ar savu sajūtu klātbūtnīgumu, kā arī pati pasaule zaudē jutīgumu un pilnumu, jo dominē svarīgākas un nozīmīgākas lietas par sajūtām. Miesiskās patības responsivitāte uz

---

<sup>143</sup> Jāakcentē, ka, protams, ne jau tikai Illičs kritizē patērnieciskās sabiedrības tendences. To dara jau Bodrijārs, Fromms, Frankfurtes skolas domātāji, Georgs Zimmels un Ričards Senets par šīm izpausmēm urbānajās vidēs u.tml. Tomēr šī darba ietvaros priekšplānā izvirzīts tieši konviviālais dzīves mods Illiča traktējumā, kas līdzās dažādiem iztirzājumiem top par vienu no potenciālajiem risinājumiem producēto vēlmju problemātikā.

<sup>144</sup> **Waldenfels B.** *The Role of The Lived-Body in Feeling*, P. 129.

<sup>145</sup> **Clarke D. B.** *Consumer Society and the Postmodern City*. London: Routledge, 2003. P. 75.

situācijām un iespaidiem mūsdienu pasaulē nav sadzirdēta. Iespaidi ir, bet vai kāds klausās, kas tiek justs, vai paši klausāmie un pamanām? Kaislības nav izolētas no citiem, tās parasti skar kādu vēl, tās attiecas uz iesaistīšanos pasaulē, tāpēc ir vispirms jārunā par to, kādas ir attiecības mūsdienu pasaulē.

Mūsdienu tendenču ietvaros par vajadzību, kaislību un vēlmju apmierināšanu raksta Zigmunds Baumans, piedēvējot patērēšanu jeb *consumption* indivīdu iekārēm un patērnieciskumu jeb *consumerism* sabiedrības procesiem, kuros patērēšana ir tik centrāla, ka top par vienu no eksistēšanas vadmotīviem. Viņš novēro, ka patērnieciskās sabiedrībā noris vajadzību un vēlmju atkārtota “reciklēšana” (atkal aktualizēšana, piedāvāšana, izrādīšana) primāri tendēta uz tieksmi īpašumnieciskot, piesavināties un būt tādā eksistenciālajā modā, kuru raksturo “piederēšana”.<sup>146</sup> Ja ražotāju sabiedrībā radīšana un īpašums apmierināja vajadzību justies droši, tad “patērētāju sabiedrībā laime ir vienādota ar pieaugošo iekāru apjomu un intensitāti”<sup>147</sup>, proti, vajadzības un iekāre ir nesaraujami saistītas ar radītajām precēm un to aizsākto tieksmju vilni, ņemot vērā preču apklusinošo iedabu – vajadzības var apmierināt ar precēm, un ja tomēr tās nevar apmierināt arī tā, tad var radīt jaunas vajadzības, kuras apmierinot, var aizmirst par citām neapmierināmajām vajadzībām. Prece var remdēt izsalkumu, bet nekad nesniedz sāta sajūtu.

Tiecoties pēc baudas, mēs kaut ko iekārojam, pēc kaut kā ilgojamies. Šīs vēlmes var sakņoties arī noteiktās vajadzībās, kas ir bioloģiski un evolucionāri noteiktas, tomēr ne vienmēr apzinātas. Ja neizdodas apmierināt fundamentālāku vēlmi pēc labās dzīves, tad labās un skaistās dzīves kopšana ir aizstāta ar labklājību. Proti, nevis labbūtība, bet labklājība kā pamatvajadzību apmierināšana šķietami aizpilda tukšumu.

Iekārotā apmierinājums nav iegūstams līdz ar aizvien lielāku paterēšanu, jo šis princips paredz iekāres neapmierināmo raksturu<sup>148</sup>; tā nekad nav piepildīta, tā atstāj gribot vēl, tādejādi mudinot aizvien meklēt jaunus veidus, kā apmierināt līdz galam nepiepildāmo, bet sistēmas ietvaros. Patērētāju sabiedrībā, tiecoties apmierināt ikvienu vajadzību un iekāri, neizbēgami rodas kompulsīva šo vajadzību producēšana. Lai arī ekonomiskajās teorijās pieņem patērētāju pieprasījuma spēku – ja jau pērk, tad to arī vēlas, tāvad jāražo un jāturpina darīt līdzīgais. Bet runa nav tikai par kādu ļaundari vai grupējumu, kas apzināti manipulē ar sabiedrību. Drīzāk ekonomiskā sistēma un kapitālismam raksturīgā rīku industrializēšanās.

Rīki un institūcijas ir normalizētas, pieņemtas kā pašsaprotama pasaules sastāvdaļa. Līdz ar to cilvēks kļūst nebrīvs spējā izvēlēties, vai vispār izmantot un kā izmantot rīkus. Izvēle ir

---

<sup>146</sup> Bauman Z. *Consuming Life*. Cambridge: Polity, 2007. P. 29.

<sup>147</sup> *Ibid.* P. 31.

<sup>148</sup> *Ibid.* P. 46, 47.

reducēta uz produktu un pakalpojumu dažādību, bet jau implicē ekonomiska rakstura attiecības ar pasauli. Vēlme var tikt producēta tāpēc, ka sistēma pieprasa un iepriekš paredz dzīves modu un uzstāda vērtības, kuras, lai īstenotu un piepildītu, jāsaģrib. Tomēr bieži vien rīks savā uzbūvē paredz tā rīka izmantošanu nepieciešami, lai remdētu nepiepildījuma sajūtu, kas ir izrietoša no paļaušanās uz šī rīka klātbūtni. Turklāt, kā uzsver Baumans<sup>149</sup>, tā nav tikai vajadzību radīšana no jauna, jo iedīgļi tāpat ir rodami jau esošās cilvēciskās vēlmēs. Uztaustot vājības un iekāres, tās tiek ekspluatētas, nodrošinot nemitīgu atgriešanos pie tām. Tas izpaužas arī tehnoloģiski pārsātinātās pasaules raksturierzīmē – algoritms vadās pēc veiktajām izvēlēm, un pietiek ar dažām, lai ievirzītu cilvēka intereses vienā ceļā, turpinot uzrādīt tikai līdzīgo, nevis liekot pašam izvēlēties un izpētīt un meklēt. Producētais tiek iekārots, atmests un frustrēts – uzturot tādu stāvokli, ka nemitīgi ir prasība pēc šī aizpildmateriāla.<sup>150</sup>

Līdz ar preču pārmērīgumu izvirzījies uzstādījums “sevi veidot”<sup>151</sup> caur dažādo preču, rīku piesavināšanu, kas tapšanu nejaušības rezultātā dara mazāk iespējamu. Tā nav vairs nav paša dzīves veidošana, bet kādas statiskas identitātes salipināšana kopā no visa apkārt esošā un identificēšanās ar patērēto. Identifikācija te būtu jāsaprot kā savas eksistences pamata rašana kādā citā, tā ir bēgšana konformismā, kā to raksturotu Fromms.

Proti, bailes no patības brīvības, no iespējamajiem jaunizveidotajiem tīklojumiem attiecas uz somatomāniju<sup>152</sup> jeb apsēstību ar ķermenisko, aizstājot diatētiku ar veselīguma un fitnesa diskursu. Te noris attaisnošanās caur atbildību pret sevi pašu: manas izvēles ir pieņemamas un labvēlīgas man, es esmu pelnījusi apmierināt šo iekāri, motivējošos faktorus ir iespējams atrast, un, pat ja sevis izvaicāšanas ceļā izdodas identificēt noteiktas iekāres kā sevis paša, vai tiešām tās ir attīrītas no patēriņa kultūras veicinošajiem spēkiem? Tā ir attaisnošana kā racionalizēšana, kas izpaužas arī mēģinājumā izjust to, ko nav iespējams izjust pilnīgi, tāpēc ka paša miesa ir kļūsi otršķirīga.

Šī dzīves moda apraksts prasa arī izvērsumu saistībā uz varas izpausmēm, tāpēc, ka komerciālās prakses un biovaras kontekstā ir runa par institūcijām. Nav tā, ka institūcijas ir avots visām šīm vēlmju producēšanas izpausmēm, jo tās ir vēsturiski izveidojušās, nākot no “apakšas” viscaur arī anonīmas, birokrātiskas un visur esošas varas izpausmēs.<sup>153</sup> Tāpēc ir jārunā par to, kā cilvēku veidotie rīki konstituē dzīvoto vidi. Izšķirot industriālus un konviviālus rīkus, ir jārunā par industriāliem rīkiem kā tādiem, kas ir izgājuši ārpus cilvēku kontroles un

---

<sup>149</sup> *Ibid.* P. 99.

<sup>150</sup> Te vēl jāpiemin kaislību apslāpēšana, nodrošinot pašīvas izklaides formas, ko jau aprakstīja Adorno un Horkheimers *Apgaismības dialektikā*. Skatīt: **Adorno T. V., Horkheimers M.** *Apgaismības dialektika*. Rīga: LLMC, 2009.

<sup>151</sup> **Bauman Z.** *Consuming Life*. *Ibid.* P. 57.

<sup>152</sup> **Šuvajevs I.** *Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu*, 67. lpp.

<sup>153</sup> **Dreyfus L. H., Rabinow P.** *Op. cit.* P. 187.

nosaka un formē to, kā dzīvot. Illičs lieto jēdzienu “konviviāls”<sup>154</sup>, lai skaidrotu tādu relāciju starp cilvēkiem un rīkiem, kas ir balstīta autonomijā, izvēlē, bet vienlaikus arī savstarpēja atbalsta tīklojumā.<sup>155</sup> Rīkiem būtu jābūt ierobežojamiem, citādi tie radikālā monopola<sup>156</sup> ceļā uzurpē noteiktas dzīves jomas, piemēram, izglītību, veselību, pārvietošanos, iesaisti apkārtējās vides veidošanā u.tml., apelējot pie speciālistu zināšanu vērtīguma un pārējo neziņas vai nesapratnes. Illičs atsevišķi izvērs konceptu “radikālais monopols” piedēvējot to gadījumiem, kad profesijas, institūcijas un instrumenti pretendē noteikt ikdienas darbības jomas, kļūst neizbēgami un obligāti, lai turpinātu iekļauties sabiedrībā. Piemēram, manas zināšanas ir leģitīmas tikai, ja to apliecina skolas vai universitātes diploms, prasmes – ja ir licence; mana ķermeņa veselības stāvokli var reducēt uz diagnožu virkni, kuras ārstējamās pēc ārsta uzstādītājam kārtulām. Ārsti, skolotāji, eksperti top par noteicošajām “kvazi-reliģiskām” autoritātēm, kas nosaka, *kam jābūt un kā ir*.<sup>157</sup> Viens no piemēriem, ko pats Illičs min,<sup>158</sup> ir gadījums, kad cilvēks, piedzimstot un uzaugot blakus maģistrālēm un šosejām, nevar vairs iedomāties dzīvi bez tām, tāpēc arī turpina dzīvot, pieņemot, ka mašīnas ir nepieciešama dzīves sastāvdaļa un tāpēc vēlas tās izmantot un iegūt īpašumā, jo tās jau ir ierakstītas ikdienā kā neapejamas.

Konviviālais Illičam ir ētiskais ideāls, kas ir “sadarbībā tapušais”<sup>159</sup> un kura ietvaros tie, kas nosaka vai regulē dažādas dzīves formas nav vis eksperti jomā vai hiperspecializētas institūcijas, bet gan cilvēki paši “īstenojot radoši savu enerģiju”<sup>160</sup>. Un šī radošā darbība ietver sevī brīvības un kontroles attiecības vienlaikus – rīkiem, kas funkcionē kā cilvēka ķermeņa papildinājumi, palīgi, izvirzījumi, lai iesaistītos pasaulē, nevajadzētu būt citu kontrolētiem, tiem būtu jābūt kopīgi pieejamiem brīvā veidā tā, lai to lietojums nebūtu uzspiests ne no citu puses, ne no pašu rīku uzspūstās ietekmes. Lai arī Illiča tonis mēdz būt individuālistisks, autonomija noteikt to, kā pašam noteikt, kā dzīvot, paredz draudzīgas, birokrātiski nenoslogotas un nepastarpinātas attiecības ar citiem, kas kultivē sadarbību, palīdzēšanu, uzticēšanos otram un vienošanos. Šajā traktējumā Illičs atzīmē *eutrapelia* nozīmi, kas pievieno arī dzīrēm raksturīgo

---

<sup>154</sup> Jēdziens atvasināms no franču valodas (*convivialité*), kā pamatā ir pieņemšana, pretimnākoša attieksme pret jauno, bet tas attiecināts arī uz gastrofilosofiju, runājot par kopīgu sanākšanu pie galda, un līdzīgi arī spāņu valodas (*convivencia*) norāda uz kopā dzīvošanu, kopīgu sadzīvošanu starp atšķirīgām interešu grupām.

<sup>155</sup> Uzsverot individuālo brīvību, konvivialitāte nav tikai par “manis paša” izvēli, kas ir neatkarīga no citiem, bet drīzāk paredz kopību un savstarpējo mācīšanos, sastopot otra autonomiju. Tādejādi tas nav savstarpējās neatkarības stāvoklis, bet gan *interdependence* kā savstarpējība jeb savstarpība.

<sup>156</sup> Lai arī uz noteiktām izpausmēm šāds vērtējums ir saprotams, tas ātri kļūst problemātisks, it īpaši veselības jomā, kur zināšanu specifikas un komplicitātes dēļ slimnieks var kaitēt pats sev, jo noraida institucionalizēto veselības sistēmu visu kopumā, ieskaitot arī ārstus un profesionāļus.

<sup>157</sup> **Illich I.** *Tools for Conviviality*, P. 49.

<sup>158</sup> *Ibid.* P. 106.

<sup>159</sup> **Šuvajevs I.** *Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds) // Eko-fenomenoloģija mūsdienās. LU 79. starptautiskās zinātniskās konferences materiāli.* Rīga: LU FSI, 2021. 61. lpp.)

<sup>160</sup> **Illich I.** *Tools for Conviviality*, P. 25.

līksmību, jautrību un rotaļīgumu attiecībās. Tādejādi konviviāls norāda uz sadzīvošanu atšķirībās, gatavību citādam, bet Illiča filosofijā ieskanas arī tradicionālisms, t.i., atgriešanās uz vienkāršāku, cilvēkam pietuvinātāku dzīves vedumu, kas prevalējis kādreiz, bet tehnoloģiju intensīvās attīstības rezultātā ir zudis.

Ikdienas filosofijas kontekstā ir izšķiroši būt spējīgiem vispirms iztēloties citus veidus, kā mijiedarboties pasaulē. Šo aspektu īpaši izceļ Engins Atasejs (*Atasay*) rakstā *Ivans Illiĥs un ikdienas dzīves izpēte*, pievēršoties Illiĥa praktiskās filosofijas potenciālam.<sup>161</sup> Konviviālas attiecības starp cilvēkiem ir iespējamās poētiskā interakcijā ar pierasto, atsvešinot un izšķēdinot pieradumu par labu pašvadībai jaunu prakšu pieņemšanā. Un šīs jaunās prakses nemaz nav tik jaunas, tās ir sen aizmirstas, bet atbilst vienai no fundamentālām vajadzībām pēc socialitātes un sadarbības. Līdz ar individuālās iztēles un radošuma lomas apzināšanos savstarpējā pašrūpe iezīmējas kā viens no risinājumiem tehnoloģiju pakļautajai un ekonomiski noslogotai sabiedrībai, jo tiek atgriezta uzticēšanās savu un līdzcilvēku zināšanu validitātei. Atasejs trāpīgi atzīmē, ka Illiĥa filosofija balstās dzīvotajā pieredzē un uztverē, akcentējot materialitātes dinamisko un plūstošo iedabu<sup>162</sup>, tādejādi iespējot iesaisti un potenci arī praktiski īstenot pāreju no industriālām un hegemoniskām attiecībām starp rīkiem un cilvēkiem uz iesakņoto jeb vernakulāro. Tā top tāda ikdienas ētika, kas neapšaubā un nenoliedz citu intences un spējas.

Vernakulārais apzīmē mājās radīto, audzēto, kultivēto iepretim formālas apmaiņas rezultātā iegūtajam. Illiĥs 1981. gada eseju krājumā *Nemanāmais darbs* izvērš vernakulāro dzīves modu, kas iekļauj darbības formas ārpus ekonomiskajām saistībām. Vispirms apzīmējot vernakulāro arhitektūru kā pašpietiekamo un pazīstamo pasauli, “runa ir par pašu mājāsaimniecībā, ekonomikā tapušo un izmantoto, no paaudzes paaudzē mantoto un uzlaboto.”<sup>163</sup> Specifiskāk šo terminu var sastapt arī runājot par dzimto valodu, uzsverot tās dabisko un intuitīvo apguvi. Tātad vernakulārā pasaule ir tāda, kas ļauj cilvēkam pašam bez citu norādēm iekopt, mājot un apgūt pasauli nepastarpinātā veidā.

Viena no mūsdienu dzīvošanas raksturierzīmēm ir attālināšanās no rūpēm par sevi individuālisma ietvaros. Šāds izteikums varētu šķist paradoksāls, tomēr tas atklājas tajā, ka individuālisma laikmets nostata indivīdu kā vienu pašu, neatkarīgu, patstāvīgu un atbildīgu pašu par sevi. Lai arī ir tiesa, ka miesa ir paša, pārdzīvojums ir paša, līdzī jušana, solidaritāte, otra atpazīšana un ieraudzīšana, kā arī rūpēšanās par citiem iesavina nemitīgo saistījumu ar citiem.

---

<sup>161</sup> **Atasay E.** Ivan Illich and the Study of Everyday Life // *The International Journal of Illich Studies*, Vol. 3. No. 1. Feb, 2013. pp. 56-77.

<sup>162</sup> *Ibid.* P. 66.

<sup>163</sup> **Šuvajevs I.** Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds), 60. lpp.

### 3.2. Paštapšanas dzīves māksla rūpēs par sevi un citiem

Paštapšanas kontekstā ir jārūnā par rūpēm un ieradumiem un vingrinājumiem. Jo, lai arī kaislības var skaidrot dažādi, var arī tās neņemt vērā, tās *tāpat ar mums notiek*. Līdz šim darbā tiek pieņemta patība procesā un izmaiņā, kas iesakņota miesas subjektivitātē. Bet tādā gadījumā, vai vispār ir iespējams runāt par autentiskām un producētām kaislībām? Filosofiskās domas vēsturē šis jautājums attiecas uz dzīves mākslu un pašrūpju izpratni. Antīkajā domā pašrūpju izpratnē ievīstītās pašizziņa, pašrefleksija, patības veidošana, terapija, askēze kā vingrināšanās, parrēsija jeb patiesības teikšana, sevis transformēšana ceļā uz *aretē* jeb tikumu, iepriekšējā sagatavošanās, dzīvojot nākotnes virzībā, citu virzīšana uz pašrūpēm pedagoģiskā pieejā un rūpes par citiem politiskā (polisas) līmenī.<sup>164</sup> Pašrūpes attiecināmas ne tikai uz dvēseli, bet arī miesu, lai gan nostatītas drīzāk kā rūpes par dvēseli pretmetā rūpēm par ķermeni, kas vēlāk transformējas galējībā kristīgajā kultūrā.<sup>165</sup>

Šmids raksta par Nīces dzīves mākslu, kurā patība nav īstena, patiesa un “autentiska”, tā nav tāda patība, kas būtu jāatklāj vai pie kuras jāatgriežas.<sup>166</sup> Tomēr sevi jātapina, ir jāveido sevi pašu darbībā. Tātad ir problemātisks jēdziens “autentiskums”, kas jau šī darba ietvaros ir ņemts vērā, izvēloties to lietot pēc iespējas mazāk, tā vietā uzsverot paštapšanu kā pašveidošanu. Kaislību sakarā tad nevarētu runāt par kaut ko “neautentisku”, jo kaislība emocionālajā intensitātē kairina un pārņem visu patību, tas ir īstens pārdzīvojums, pat ja varētu būt iluzors un maldīgs. Tas tomēr nenozīmē to, ka es nepieciešami vienmēr rīkošos tieši *tā* ar savām kaislībām vai ka tieši *šīs* kaislības vienmēr būs manas.

Fuko dzīves mākslas pieeja pamatojas cilvēka vēsturiski noteikto nozīmju izpausmēs kuras, ja tapušas tādā veidā, var arī tikt mainītas un var būt citādas.<sup>167</sup> Lai arī iepriekš atzinis subjekta nāvi, viņš runā par eksistences estētiku, kas paredz, ka “dzīves māksla var izvērsties tikai tur, kur indivīdi izmanto paši savu varu un tādējādi prot nodrošināt brīvības telpu”.<sup>168</sup> Tā askēze kā vingrināšanās ir brīvības praktizēšana un autonomijas apliecināšana. Proti, paštapšana tomēr paredz refleksiju, saprašanu, ka notiekošais notiek ar *mani* un ka manis paša spēkos ir pievērsties savai sensibilitātei, īstenot pašvaru un iespējot brīvību tādā nozīmē, ka tas netiek atstāts pašplūsmā, pašritējumā neatkarīgi no manis paša. Biovaras un kapitālistisko

---

<sup>164</sup> Autors izceļ šos 11 punktus kā raksturīgus antīkajai izpratnei par pašrūpēm. Šmids V. *Eksistences estētika un ētika*. Rīga: Minerva, 2001. 37-38. lpp.

<sup>165</sup> Rūpes par miesu pārtop miesas pārvaldīšanā – drīzāk tās nicināšanā, lai pestītu dvēseli. Tāpat arī askēze, kas attiecas uz *aisthēsis* ir nevis tikai vingrināšanās, bet atteikšanās no pasaulīgā. Kristietībā labā dzīve nav meklējama miesiskajā eksistencē, bet an debesīs un garā.

<sup>166</sup> Šmids V. *Eksistences estētika un ētika*. 81. lpp.

<sup>167</sup> *Ibid.* 98. lpp.

<sup>168</sup> *Ibid.* 103. lpp.

sabiedrību sistēmas nav skaidri norādāmas, tāpēc ir jāpievēršas ikdienas praksēm, jāpietuvinās mikropolitikai, paša tehnoloģijām.<sup>169</sup>

Patības hermenetika, ko viņš izvērš 1982. gada lekcijās, analizējot antīkās un kristietības patības tehnoloģijas, balstās taisnības teikšanā pašam sev un par sevi.<sup>170</sup> Tā paredz introspektīvu refleksiju par savām darbībām un izvēlēm, un it īpaši arī vēlmju, iekāru un sajūtu pieredzēm, kuras ir daudz apslēptākas formulējumiem. Aplūkojot Stoa filosofiju, kaislības un iekāres tiek šādi drīzāk eliminētas, atvairītas, jo patiesība spēj izārstēt to, ka kaislības ir kļūdainuma pamats.<sup>171</sup> Līdzīgi viņš arī pievēršas baudas kā *aphrodisia* izpratnei saistībā ar miesisko patību, uz kuru attiecas diaitētika (jeb dietētika) un izpaužas mērenā baudu lietojumā.<sup>172</sup> Ja stoicismā afekts ir uzlūkots kā slimība, no kā dvēselei būtu jāatbrīvojas, tiecoties uz dvēseles nesatrauktību, tad dzīves mākslas ietvaros tiek aktualizēta pievēršanās baudām, bet ne jau pārmērīgumā. Tai jāklūst par ikdienas prakšu un miesisko rūpju sastāvdaļu. Te arī jāizgaismo maņu vingrināšana jeb pamanīšanas māksla, kas ir nepieciešama, lai apietos ar kaislībām un iemājotu miesā. Proti, sajušana paredz mācīšanos just, mācīšanos pamanīt un ievērot, kas tiek justs. Tāpat arī uz patēriņa sabiedrībā raksturīgo pārsātinājumu ir jāpārvirzās “no vienkāršās patērētāju uzvedības un apzināti izvēlētu dzīves stilu, *no izlietošanas uz izmantošanu*”<sup>173</sup>. Šeit vijas cauri pievēršanās paša ieradumiem pārdomātā, bet ne pārāk kalkulētā, zinātniskā veidā.

Baudu lietojums ir cieši savīts ar ieradumu veidošanu. Vilhelms Šmids izšķir heteronomos un autonomus ieradumus, kur heteronomie ir neapzināti veidojušies no apkārtējās vides, bet autonomie ieradumi jau ir apzināti formēti vingrināšanās rezultātā.<sup>174</sup> Ieradumu tīkla veidošana ir rūpes par sevi, jo šis ieradumu tīkls, lai arī mainīgs, nosaka situāciju, kurā esmu šobrīd, vada to, kādas ir attieksmes, izpausmes, reakcijas u.tml. Tātad patība ir šo pieeju mainīgums temporālā dimensijā, šie ieradumi mainās, jo mainās vide, mainos es, brīžiem apzinātāk pievēršos ieradumu veidošanai, brīžiem dzīvoju tikai neapzināto ieradumu virzošajā spēkā. Baudu un arī kaislību ierobežošana rada aizvien lielāku vēlmi pēc tām, tāpēc nav vēlams tās apspiest, bet drīzāk apzināti pievērsties (izvērtējot kad un kā un cik ļoti var ļauties, ņemot vērā savu situāciju) un tās lietot, ļaujoties tam, ka tās var izrādīt paradumu tīklojumu.<sup>175</sup> Šādā

---

<sup>169</sup> Dreyfus L. H., Rabinow P. *Op. cit.* P. 185.

<sup>170</sup> Foucault M. *Speaking The Truth about Oneself. Lectures at Victoria University, Toronto, 1982.* Fruchaud H.P., Lorenzini D. (Eds.) Chicago: University of Chicago Press, 2021. P. 1.

<sup>171</sup> *Ibid.* P. 204.

<sup>172</sup> Fuko M. *Seksualitātes vēsture II. Baudu lietojums.* (Tulk. I. Auziņa) Rīga: Zvaigzne ABC, 2002. 182. lpp.

<sup>173</sup> Šmids V. *Skaista dzīve?* 106. lpp.

<sup>174</sup> *Ibid.* 29. lpp.

<sup>175</sup> *Ibid.* 36.-37. lpp.

ziņā netiek argumentēts par labu mērenībai vai atturībai, bet gan reflektētai pieejai. Atzīt kaislību tad varētu būt pirmais solis, pēc tam ar to var kaut ko darīt.

Rūpēšanās un iemājošana ir paša māju sakārtošana, bet tas nenozīmē ieviest kārtību tā, ka jāsakārto visa pasaule. Iekārtot nesakārtoto kā tas izpaužas pārlietu racionalizētajā un aprēķināmā modernajā pasaulē neatklāj rūpes, tās ir drīzāk bažas par neskaidrā ienākšanu pasaulē, kurā izdevies no redzamā izskaust neapzināto un iracionālo.

Svarīgs aspekts radošuma un kaislību saistībā ir vingrinājums dzīves eksperimentā līdzīgi kā to raksturo Federiči ar dejojošā ķermeņa filosofiju. Pieņemot dzīvi kā eksperimentālu, svarīgs vingrinājums ir izmēģinājums, šī “mešanās darīšanā”, līdzīgi kā Monteņa eseju prakse.<sup>176</sup> Eksperimentam ir svarīgi sapņi, iedomas, fantāzija, iztēle, tas ļauj ieraudzīt nākotni kā iespējamu un izmēģināmu paša tapināšanas procesā. Kā raksta Šmids, fantāzijai ir vajadzīga arī patība, “jo tikai patība orientējas sakarībās, kas tās savpatīgajā realitātē iepazīstamas ar ar ļoti lielas fantāzijas starpniecību”. Vienīgā fantāzijas problēma ir risks apmierināties ar pašu fantāziju, tādejādi nepārdzīvojot to pieredzē un nemēģinot to ietvert tagadnē, kas dzīvi ievieto uzgaidāmās telpas robežās. Ikdienā ir jāpieņem un jāslavina nejaušības, jo tās iedzīvina pasauli, tajās atklājas jaunas iespējas īstenoties. Jārunā arī par laika tehniku integrēšanu ikdienā, jo, pat ja mēs nevaram piedzīvot otra laiciskumu<sup>177</sup>, klātbūtne tagadnē ar otru ir tuvākais, ko varētu dēvēt par “autentisko” būšanu. Iestrēgšana rutinizētā, aprēķināmā un mehāniskā tikai cēloņsakarību īstenībā arī patība stingst un drīzāk pretojas jebkurai novirzei no “normālā” un paredzamā. Nejaušībai ir jāgatavojas, jo tā ir neizbēgama, tā ir vienīgā noteiktība. Noliedzot, izbēgot, neizmantojot nejaušību potenciālu, it visa dzīvošana pieredze izplēn paredzamībā. Tad nav ko veidot, nav ko tapināt, var nodzīvot pēc priekšrakstiem un viss...

Rūpes par sevi paredz arī pedagoģisko aspektu jeb mudināšanu citus rūpēties par sevi. Iesaiste pasaulē ir darīšana, veikšana, ņemot vērā otru. Tas ir iespējams, iesaistoties dialogā ar pasauli, ar citu skatieniem, sejām, vārdiem. Dialogs ar pasauli izvēršas ne tikai pasaules izzināšanā, bet arī sevis izziņā.<sup>178</sup> Lai arī, esot ievietotam situācijā, nav viegli izkāpt no tās ārā, jo tā nav caurspīdīga, ir jājautā un jāklausa pasaulē, tai jāatbild. Tas, kā tiek atbildēts, kas tiek teikts un runāts ir svarīgs *parrhesia* saistībā, jo paredz to, ka patiesība ir arī paša veidota, tā nav

---

<sup>176</sup> Šmids V. *Skaista dzīve?* 64. lpp.

<sup>177</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 457. lpp.

<sup>178</sup> Šeit pastarpināti ir minama arī kritiskā pedagoģija, kuras pamatlicējs bija Pauls Freire (Freire, 1921-1991). Viņa pieejā savienojas brīvība, atbrīvošanās, dialogs, prakse un kontekstuālā apzināšanās. Dialogs paredz cieņu un sapratni pret citādo, ar tā palīdzību atklājas otra cilvēka doma un apziņa. Jo cilvēks nekad nav viens pats bez cita. Dialoga priekšnosacījums ir mīlestība, pazemība un ticība cilvēkos, tādejādi iespējot “horizontālu attiecību, kurā savstarpējā uzticība starp iesaistītajiem ir loģiski izrietoša konsekvence”. Skatīt vairāk: Freire P. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Bloomsbury Academic, 2000.

objektīvi atstatīta ārpus sevis, un ka patiesums implicē drosmi, atklātību un uzdrošināšanos teikt to, kā ir.<sup>179</sup>

Ņemot vērā interkorporealitāti un plūstošo saistību vienam ar otru, kurā tiek implicēta saskaršanās un ieraudzīšana, iejušana, kopjušana un solidaritāte, kļūst skaidrs, ka tieši konviviālās attiecībās politiskā līmenī varētu būt iespējama dzīves māksla, kas paredzētu arī baudu lietojumu, vēlmju īstenošanu un kaislību ietveršanu ikdienišķajā. Atbildība kā “atbildēt spēja” ierakstās miesiskajā eksistencē, kurā būtiska ir varēšana.<sup>180</sup> Libidinālā miesas savīšanās satuvina ķermeņus un patības interkorporealitātē, tāpēc padara pieejamas citu izjūtas un kaislības. Tas ir ontoloģisks kopienu un kopā dzīvošanas pamatojums.<sup>181</sup> Es varu pārņemt kāda kaislību, es varu kļūt kaislīga par kādu vai kaut ko, pateicoties tam, ka es nevaru aizbēgt no pasaules, no savas un citu miesas savijumā. Paša miesa izjūt kaislības, bet ķermenis ir arī otra kaislību noteikts. Pret otru ir arī vērsta iekāre kā ķermeņa statīšana. Tā ir iekāre, kas “vēlas savaldzināt”<sup>182</sup> esmu pakļauts otra iekārei, kā arī iekāroju otru.<sup>183</sup> Ik mirkli indivīda divdomīgā situācija nosaka, kāda arī būs atbildēšana kaislībai, un, iespējams, tā būs atbilde nevis pasaulei, bet gan tikai fantāzijas ģenerēšanās paša pasaulē. Rūpējoties par sevi un citiem, tā nevajadzētu notikt. Rūpējoties par sevi, kaislības tiek pārdzīvotas prātīgi, tās neliek uzreiz ieslēgties pagrabā vai pavadīt mēnešus halucinācijās. Iespējamā saraušanās ar īstenību ir apzināma, ja notiek sastapšanās ar otru, ja kāds “izsit” no apmātības vai paškaitējuma stāvokļa. Bet ir arī jābūt uzmanīgam ar citu kaislību pārtraukšanu, lai tas nerezultējas kaunā un galējā jutīguma liegšanā. Ir jāierauga, ka aiz tūlītējās uztveres horizonta ir cits.

Rūpējoties par sevi un savām kaislībām, ir svarīgi atminēties Valdenfelza mudinājumu uzturēt klīrensu, atstatumu starp apzinātām un domātām sajūtām un to izjušanu, vienlaikus runāt *no tām par tām*. Patiesīga pret sevi patības darināšana, saskaņojoties ar pasauli un atbildot tai, ir izrietoša no iemiesotās klātbūtnes otram. “Bez šaubām, mums otrs nekad nepastāvēs kā mēs paši, viņš vienmēr ir mazākais brālis, mēs nekad neesam klāt viņa laiciskošanās kustībā. Taču divi laiciskumi neizslēdz viens otru tā kā viens otru izslēdz divas apziņas, jo katrs laiciskums apzinās sevi, projicējoties tagadnē, kur tie var savīties.”<sup>184</sup>

---

<sup>179</sup> **Kebung K.** Michel Foucault: Subjectivity and Ethics of the Self as Practice of Freedom // *Melintas*, 35., 2., 2019. P. 117.

<sup>180</sup> **Hamrick W. S.** *Op. cit.* P. 302.

<sup>181</sup> *Ibid.* P. 301.

<sup>182</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 189. lpp.

<sup>183</sup> **Waldenfels B.** *Phenomenology of the Alien*, P. 55.

<sup>184</sup> **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*, 457. lpp.

### 3.3. Apiešanās ar kaislībām konviviālajā dzīves modā

Konviviālais dzīves mods ir tāds, uz ko būtu jātiecas, tas ir piederošs nākotnes ētiskajam principam, lai gan to būtu jāpraktizē un jāpielāgo jau tagad, nevis jāatliek uz vēlāku. Konvivialitāte ikdienā izpaužas kopienas spēkā, decentralizētā un deinstitucionalizētā savstarpējā sapratnē, atbalsta tīkļos un neformālā mācīšanās procesā vienam no otra. Konviviālās attiecībās ar citiem priekšplānā izvirzās rūpes par citiem.

Mājošana kā vernakulāra prakse indivīdam ir vienīga katrā atsevišķajā situācijā izvēsumā, pat ja tas paredz izstatīt sevi kā izņēmumu ārpus pārējā.<sup>185</sup> “Dzīves māksla tās kopumā – tas ir, māksla mīlēt un sapņot, ciest un mirt – padara katra dzīvesvedumu unikālu”.<sup>186</sup> Māksla dzīvot nav iemācāma, tā ir tikai apgūstama pašam; ikkatrs veido savu vernakulāro pasauli iemājošanas ceļā. Iemītnieks dzīvo iepriekš uzbūvētā pasaulē, kamēr iemājošana skar paša mēģinājumus veidot tādu pasauli, kurā ir telpa savējībai un citādības sastapšanai.

Konvivialitāte nodrošina ceļu uz vernakulāro dzīves formu un proporcionalitātes izjūtas apgūšanu un atgūšanu<sup>187</sup> jeb, citiem vārdiem, pašrūpe top iespējama līdz ar palēnināšanos un pievēršanos paša mājām, rūpēm par savējo, kas ir arī lokālais, ārējais un kopīgais. Vernakulārais kā mājotais un pazīstamais ir attiecināms ne tikai uz telpisko ikdienas darba organizāciju, bet ir arī par pievēršanos miesiskajam, ķermeniskajam un tā pielīdzināšanu sev aptveramajam laukam. Proporcionalitāte šeit ir atgriešanās uz pašu un citu sastapšanos ārpus aprēķināmības un statistikas patības reducēšanas. Cilvēciskā dimensija te ir pietuvināta ikdienas subjektivitātei un sensibilitātei, kas akcentē iemiesotību. Ja industrializētā sabiedrība nespēj tikt galā ar rīku dehumanizējošajām un apspiedošajām varas izpausmēm, tad viens no cēloņiem varētu būt atrodams risinājumu nepārredzamībā. Līdz ar to, ka paša miesai un mājām pietuvinātais ir politiskais,<sup>188</sup> iemiesošanās kā eksistences raksturojums atgādina par nepieciešamību praktizēt, īstenot iesaisti.

Konviviālo attiecību priekšrocība slēpjas šajā introspektīvajā raksturā, atbalstoties uz paša iekārēm kā vadošo spēku.<sup>189</sup> Konviviālās transformācijas pamatā ir ikdienas izvaicāšana caur atgriešanos pie sevis paša. Vienlaikus op tāda ikdienas ētika, kas neapšaubā un nenoliedz citu intences un spējas. Filozofs Igors Šuvajevs to raksturo tā, ka “šāda pasaule ir iespējama kā

<sup>185</sup> Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien*. P. 16.

<sup>186</sup> Illich I. *In the Mirror of the Past*. London: Marin Boyars, 1992. P. 56.

<sup>187</sup> Leão Neto E. P. S. *Vernacular Forms-Of-Living: Thinking After Ivan Illich*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2022. P. 129.

<sup>188</sup> Darbā *Virzība uz vajadzību vēsturi* Illičs izvērš konvivialitātes politisko kontekstu un formulē to kā cīņu sasniegt taisnīgu brīvības sadali tā, lai nenotiktu pārmērīga bagātības akumulēšana un intensīva profesionalizācija. (*Towards a History of Needs*, New York: Pantheon Books, 1978. P. xii-xiii)

<sup>189</sup> Atasay E. *Op. cit.*, P. 68–69.

samanīšanā, sadarbībā tapušais, ņemot vērā kā savas, tā citu mājošanas formas, kā pašas mājotnes, tā mājotņu telpisko izkārtojumu un virknējumu – no miesas līdz pilsētai un visai Zemei.”<sup>190</sup> Koeksistence, kopā dzīvošana nozīmē neuzlūkot otru kā priekšmetu, kas gadās, ja “atkāpjamiem mūsu domājošās dabas pamatnē”<sup>191</sup>, tāpēc ir nepieciešams ieraudzīt otru ar viņa seju un skatienu, jo saskarsme ar sabiedrību ir implicēta jau tāpēc vien ka eksistējam.

Atasejs raksturo konviviālo rīku plūstošo iedabu postsstrukturālā griezumā.<sup>192</sup> Konviviālā sabiedrība piedāvā nebeidzamu tapšanas procesu, apvienojot pieredzi un eksperimentu vienā formulējumā, un tas ir “rizomātisks”<sup>193</sup> process, kas vienmēr top un tiecas pēc nebeidzamiem rīkiem un praksēm, kas sazarotos konviviālās dzīves formās, t.i., eksperiments, kas iekļauj iekāres, idejas, sajūtas, attiecības un vidi”.<sup>194</sup> Te ir svarīga spontānā pārvietošanās un kustība. Piemēram, cilvēkam pilsētā būtu jābūt iespējai pastaigāties, flanierēt jeb klaiņot, kā to jau raksturojis Bodrijārs. *Flaneur* ir kā pretošanās struktūra svešinieku pilnajai modernisma pilsētai. Baumanam tā ir arī estētiskās pieredzes gūšana rotaļīgā un neapspiestā formā. Šis rotaļīgums izpaužas arī tajā, ka dara iespējamu kaut kā notikšanu, nevis nenotikšanu,<sup>195</sup> un tieši šis rotaļīguma, neparedzamības un brīvības izpausmes sakņojas justā un uztvertā izbaudīšanā. Ne telpa vien, bet sociālās struktūras ļauj vai drīzāk neļauj izjust kaislības, ļauties radošajam impulsam, veikt izvēles, kā arī izvēlēties kaut ko *nedarīt*. Patība iesakņojas dejojošā manierē, pierod un iekārtojas, lai tik atkal nejaušības un kaislību uzjundīta atrastu kādu jaunu punktu, kam pieaķēties.

Atsaucoties uz Mišelu de Serto<sup>196</sup>, Atasejs tapšanai piekabina brikolāžas (*bricolage*) nojēgumu kā pieeju tam, lai rastu jaunas dzīvošanas formas. Brikolāža kā jēdziens, ko izvērsš Klods Levī-Stross, ir komplementārs konviviālo rīku lietojumam. Citiem vārdiem, tas norāda uz rīku izmantošanu veidos, kā tie nav sākotnēji paredzēti, uz kompilēšanu no pieejamā.<sup>197</sup> Tā ikdienā ienāk eksperimentālās prakses. Pašam kaut ko izveidot un uzbūvēt (*bricolage* kā *do-it-yourself*), kā apgalvo Illičs, kļuvis vien hobija līmeņa darbība.<sup>198</sup> Kā viena no pieejām šajā

<sup>190</sup> Šuvajevs I. *Etnosa mājieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds)*, P. 61.

<sup>191</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 384.lpp.

<sup>192</sup> Atasay E. *Op. cit.* P. 63,73.

<sup>193</sup> Rizoma no bioloģijas apzīmē sakņošanas un tīklošanas, tā ir auga stumbra daļa, kas atrodas zem zemes. Bet rizomātisks kā poststrukturālisma jēdziens, ko izmanto Delēzs un Gvatari, tiek saprasts ar lielāku uzsvāri uz neorganizētu savienojumu starp jebkuriem diviem punktiem. Ar rizomātisko ir saprotamas tādas attiecības, kuras ir nelineāras, horizontālas un kurām nepiemīt kāda skaidra struktūra. Tās ir pretnostatītas hierarhiskām struktūrām un kokiem līdzīgām struktūrām, kur idejas izriet no viena sākuma un sazarojas šīs vienas idejas izpausmēs.

<sup>194</sup> *Ibid.* P. 74.

<sup>195</sup> Clarke D. B. *Op. cit.* P. 84.

<sup>196</sup> Serto dēvē brikolāžu arī kā *making do*, norādot uz radošām, poētiskām praksēm, kā atrisināt situācijas. Vairāk par šo Serto raksta darbā *The Practice of Everyday Life*.

<sup>197</sup> Piemēram, Delēzs un Gvatari darbī *Anti-Oidips* raksta par brikolāžas nojēgumu saistībā ar šizofrēnisko ražotāju. Producēto vēlmju saistībā ir arī jāpiemin Delēza nojēguma par “vēlmju-mašīnām” un “ķermeņiem-bez-orgāniem” (BwO).

<sup>198</sup> Illich I. *In the Mirror of the Past*, P. 61.

gadījumā ir minamas askētiskās prakses,<sup>199</sup>vingrinot maņas, iemācoties pamanīt, ieraudzīt, sadzirdēt, saost, sataustīt. Jutīgums un pašnovērošana ir vienīgā izeja no producēto vēlmju intensitātes rata. Tas ir responsīvais un afektīvais *epoché*, par ko raksta Valdenfelzs. Fenomenoloģiskā pieeja atklāj durvis jaunai sensibilitātei, kas, neieslīgstot pārstimulācijā un notrulināšanā, varētu atbrīvoties no vēlmju frustrācijas (nesaprast un nezināt, ko gribu, jo nemaz sevi nejūtu). Ja vēlmes ir pieredzētās pasaules horizontu noteiktas, tad ir jāsteno izplatīšanās ārpus šaurajiem pieredzes horizontiem, jāievietojas citās situācijās. Individīda vernakulārā pasaule paredz sakņošanos un šīs sakņošanās izplatīšanos.<sup>200</sup> Iemājot sevī, iemājot apkārtņē, neatkarīgi no tā, kādus dažādības punktus nāktos savienot. Turklāt, jo vairāk šo savienojumu un iegremdēšanās punktu un izvērsumu, jo labāk. Tie virza patību procesā un aktualizē radošo indivīda potenciālu. Un tāpēc kaislības ir nepieciešamā nejaušība ikdienā.

Kaislības izsviež ārpus mājām, ārpus ierastā un pierastā, taču kaislība ir patīga tieši tāpēc, ka tā notiek ar mani. Pārdzīvojot kaislību vai nu kā iekāri, kādu sāpīgu pārdzīvojumu vai arī dedzīgu aizraušanos, tā tāpat ir savējā. “Mūsu varā ir visas lietas vai arī nav neviena”.<sup>201</sup> Merlo-Pontī raksta, ka “brīvība nav jāmeklē samākslotās diskusijās, kurās sastopas dzīvesstils, kuru mēs nevēlamies apšaubīt, un apstākļi, kurus mums piespēlē kāds cits: patiesu izvēli veic viss mūsu raksturs kopumā un mūsu esamības uz pasauli veids”.<sup>202</sup> Tātad tas ir visas esamības jautājums, kā un cik ļoti izjustais tiek ņemts vērā kā auglīgs pamats tapšanai. Vēsturiskās un dabas motivācijas ir saziņas ar pasauli līdzeklis, tāpēc tās nevis ierobežo brīvību, drīzāk to iespējo. Pieslienoties un esot atvērtam pasaulei, vienīgi “darbība un izvēle mūs atbrīvo no mūsu važām.”<sup>203</sup>

Lai akcentētu kaislību lomu paštapšanā ir nepieciešams arī atzīt to disruptīvo, graužošo aspektu, aks var notikt ar patību. Taču, iespējams, nemaz nav jāpieķeras pie kādas stingras patības esences, nav nepieciešams arī kultivēt individuālisma laikmeta raksturīgo attālināšanos no otra skatiena, esot pašam savu rūpju pārņemtam. Libidinālā miesa tapina nozīmes spntanos uzplūdos, tā paredz to, ka ir iespējams aizāķēties aiz kā citādā, lai tādejādi paplašinātu savu patību un decentrētu to, neapkopotu vienā vietā. Konvivialitātes jēdzienā ietvertā *eutrapelia* mudina uz draudzīgu savstarpējo atzīšanu, pamanīšanu un sajušanu. Dzīves mākslas projektā tad ar kaislībām jāapietas nopietnāk, nekā līdz šim. Lai iemiesotos un sadraudzētos ar savu miesu, ir nepieciešams vērst uzmanību un neatgrūst kaislību kā nevēlamo. Ir jāpamana, kas ir

---

<sup>199</sup> Šuvajevs I. *Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds)*, P. 61.

<sup>200</sup> Šuvajevs I. *The Phenomenology of Forms of Dwellings: The Self, Others and the Uncanny // Analecta Husserliana*, 124, 2022. P. 224.

<sup>201</sup> Merlo-Pontī M. *Uztveres fenomenoloģija*, 460. lpp.

<sup>202</sup> *Ibid.* 462. lpp.

<sup>203</sup> *Ibid.* 480. lpp.

vajadzīgs no esošā un pieejamā, lai aktualizētu savu varēšanu – ta sniegtiešami neparedz izšķērdību, pārmērīgu ražošanu un patērēšanu apdomātas lietošanas vietā. Ir jābūt telpai kaislību izpausmei, jābūt vietai un apstākļiem, kuros nav jākaunās un nav jābīstas no neparedzamā un nejaušā, tā kā tieši tas padara mūs par dzīvām būtnēm, kurām eksistence ir nesaraujami saistīta ar jušanu un pieredzēšanu.

## Noslēgums

Kaislības šajā darbā atklātas no ļoti dažādām perspektīvām. Aplūkojot patību libidinālās miesas ontoloģijas ietvaros, kā procesa virzītājspēku varētu artikulēt iekāri vai kaislību. Kaislības ir uzplaiksnījumi, kas veicina pārmaiņu un procesualitāti, bet iekārei raksturīga virzība *uz*, tiecība būt dziļāk pasaulē, ieelpot un sajūst pasauli sevī un būt arī vienlaikus tajā.

Vispirms tika izvērstas miesiski eksistenciālā perspektīva, kurā kaislības lokalizējamas miesiskajā patībā jeb dzīvotajā, savpatajā ķermenī. Ķermenis var tikt skatīts kā priekšmets starp citiem priekšmetiem, taču tas ir gadījumā, ja to uzlūko no kartēziskā duālisma un objektīvās, zinātniskās domāšanas skatupunkta. Bez iemiesošanās nav iespējama klātbūtne ar otru tagadnē jeb koeksistence un otra eksistences nereducēšana uz priekšmetu. Un bez iemiesošanās nav kaislību. Savpatais ķermenis kā miesa ir pašam dotais, tajā satek subjektivitāte un pasaule. Eksistence ir iemiesošanās *no* pasaules miesas un ir vērstībā *uz* pasauli. Miesu raksturo ir pātiskums un iedarbīgums. Tā ir pātiska tādā nozīmē, ka uzņem iespaidus no pasaules un pēcāk – iedarbīga, tātad responsīva. *Pathos notiek* ar miesu, notiek ar patību, uz ko miesa atbild un iedarbojas pēc uzņemšanas.

Miesa ir skatīta arī kā hiasmātiskā krustošanās un savijums, kas cilvēku ievij pasaulē. Uztveramais un uztvērējs ir veidoti no tās pašas pasaules miesas, tāpēc apvienojas vienā esamībā dubultā locījumā, lai gan vienmēr paliek neredzamais, netveramā situācija, perspektīva, kas pašam ir apslēpta. Pasaule vienmēr atklājas man, jo “es” ir ievietots ik mirkli noteiktā situācijā, temporālā un telpiskā novietojumā. Turklāt situācijā ir klātesošs aktuālais ķermenis un ieradumu ķermenis.

*Pathos* ir saprotama kā afektēšana, notikums un kaislība. Miesa ir afektīva un uzņemoša. Tas, uz ko miesa ir responsīva, nosaka ieradumi un noteikts pātiskais fons, dispozīcija, kas ir atvērtāka, vairāk gatava kaislību pārņemtajam spēkam vai arī ne. *Pathos* ir sastapšanās ar svešo, kaislība norāda uz iesaistīšanos pasaulē. Miesas pātiskums nozīmē reaģēt uz iespaidiem, kas nākuši no svešā, nezināmā, neredzamā. Arī pašā miesā mīt svešais, tāpēc ir iespējams atpazīt svešo un sevi otrā.

Miesa kā savijums ir libidināla, to raksturo aktivitāte, dinamisms un procesualitāte, tāpēc patība nav viena, stingra un statiska visas indivīda dzīves laikā. Eksistences pamatā ir iekāre kā sākotnējā pārplūšana. Šī vēlme ir tieksme uz pasauli, tāpēc miesas afektivitāte ir sākotnēji arī iekārojoša, tā tiecas uz jušanu pirmsreflektīvā, anonīmā sajūtā.

Rietumos vēsturiski kaislības ir nostādītas pretim racionālajam, balstoties to kapacitātē aptumšot prātu un novest ārprātā un iedomu pasaulē. Tomēr arī pārmērīga racionalitāte attālina

no pasaules, jo nostata domāšanu kā nesavietojamu ar maņu iespaidiem to apšaubāmības dēļ. Turklāt eksistē arī kaislību logoss, sapņu, maldu un haluciāciju logoss jeb iekšējās sakarības, kas ir pietiekami pamatojamas arī atrautībā no objektīvas pasaules. *Pathos* un *logos* sadursme ir jārisina ētiskā plāknē, jo *pathos* ir pamatā miesiskajai būšanai, kas neatrauj subjektu no atsevišķas objektīvas pasaules, bet iekļauj to pasaules ietvaros un saista ar citiem jau ētiskā attiecībā.

Sajūtu īstenums izriet no situācijas pārzināšanas, un tas paredz arī refleksiju. Kaislības kā radoša tieksme saprotama kā fundamentāla tieksme uz jušanu un uzņemšanu un pārdzīvošanu. Tādējādi pasaulei tiek piešķirts dzīvīgums. Miesas jutīgums ir ievainojamība svešā priekšā, kas ir ne tikai svešais pašiem, bet arī svešais sevī. Anonimitāte norāda, ka izjustais vispirms ir bezpersonisks, pēc tam tas notiek ar *mani* un jau pēc tam aiz sava uztveres horizonta, ir iespējams sastapt, ka afekts ir nācis no svešā. Kaislības patības kontekstā norāda uz patības ieradumu tīkla izārdīšanu, lai tas varētu tapt no jauna. Ņemot vērā patības procesualitāti, kaislības pašas ir procesa pulsējošais dzinulis. Ierastā saistība ar neprātu norāda uz kaislību spēju maldināt un atsvešināt no pasaules solipsismā. Taču iztēles intensīvā darbībā var rast iemeslu nevis noraidīt kaislības kā nesaprotamo vai iracionālo, bet gan akcentēt to lomu nozīmju un simbolisma iesakņošanai dzīvotajā pieredzē. Lai justu kaislības, ir jābūt atvērtam visām kaislībām, principā ir jābūt gatavam kaislību “varai” vai jāuzdrošinās ar tām iesaistīties dinamiskās attiecībās. Tās paredz ne tikai baudu, bet arī sāpes, pārdzīvojumu un transformāciju, kas ir pretēja uz iekārtošanu un racionalizēšanu orientētajai pasaulei.

Tomēr radošums paredz nejausību un spontānumu, kas visas ir kaislību iezīmes. Ne vienmēr ir iespējams tās izjust, jo sociālā un ētiskā plāknē tās ir nevēlamas vai izskaustas. Bet ir nevis jāatbrīvojas no kaislībām, ir jābūt brīvībai *uz kaislībām*. Politizētais un objektivētais ķermenis tiek uzlūkotas kā manipulējams priekšmets, kura iekāres un vēlmes ir veicināmas, kairināmas un ievirzāmas. Tas paredz iekāru kontroli it īpaši seksualitātes gadījumā (ir baudas, kuras var slavināt, bet ir arī pretdabiskās un nevēlamās baudas). Kapitālistiskās un industriālās sabiedrības neparedz radošumu attiecībā uz dzīves formām, jo tajās dominē industrializēti rīki, kas nosaka un jau savā uzbūvē paredz institucionalizētu, birokrātiski noslogotu un izšķērdīgu dzīves vedumu. Sensibilitāte tiek pārstimulēta un iemiesošanās kļūst grūtāka, tāpēc ka ieklausīšanās sevī un citos ir aizvien grūtāka.

Lai iemājotu šādā pasaulē ir svarīgi virzīties uz sabiedrības konviviālo rekonstrukciju, kuras pamatā ir paša brīvības apliecināšana. Kaislību iepazīšana un atzīšana paredz rūpju īslaicīgu atcelšanu, lai atkal pievērstos tam, kā apieties ar kaislībām. Ļaujoties kaislībām, notiek ļaušanās arī pazaudēt līdz šim uzbūvēto. Tāpēc ir jāpraktizē dažādi dzīves mākslā ietvertie vingrinājumi un tehnikas, kas iespējo brīvību uz kaislībām. Apiešanās ar kaislībām ir sev

definējama izrietot no rūpēm, ieradumu veidošanas, sagatavošanās, baudu lietojuma, parrēģijas, radošuma un eksperimentālās dzīves piekropšanas. Pasaulei atklājoties man, ir arī jāatkāpjas no sevis un jāieņem distance, bet tāda, kas neatceļ iemiesoto kaislību izjušanu. Tāpēc ka svarīgs ir klātbūtnīgums tagadnē ar otru, ieaugot otra seju un izjutot otra kaislības, nevis tikai kā pārsteigumu un nesaprotamo, bet kā sev līdzīgo. Ir jāvirzās uz koeksistenci, kopā būšanu un sadzīvošanu, kas ir ierakstīta jau eksistenciālā plaknē – hiasmātiskajā miesā kā pārklājumā un ielocījumā starp jūtamo un jūtošo.

Kaislības atver durvis jaunu savienojumu un tīklojumu ievērpšanai patībā, tās iedrošina. Tāpēc ir jārunā par vernakulārās pasaules iekopšanu, kas ir paša apgūtā iemājošanas forma. Kaislību impulsu rizomātiska izplešanās un sadalīšanās neparedzamā un neorganizētā veidā veicina nozīmju veidošanos starp negaidīto un nejaušo. Eksperimentālo salikumu tapināšanā iezīmējas paša vadīšana pāri savam brīvības laukam improvizācijas ceļā. Citiem vārdiem, tā ļauj decentrēt “es”, lai pietuvinātos otra ķermenim kā miesiskajai patībai, nevis priekšmetam, uzlūkotam no nepieejamās apziņas skatupunkta.

Tātd var secināt, ka kaislības ir atklājušās pat vēl plašākā izvērsumā, nekā gaidīts. Kaislības ir kā atbildes uz pasauli, par ko esam noteiktā ziņā *atbildīgi*, ciktāl atbildēšana kaislībām ir paša izgudrota – iztēles, cerību, drosmes un dedzīguma pastarpināta darbība. Turklāt jāpiemin, ka kaislību nojēgumā implicētais “neprātīgums” rodams drīzāk pašā racionalizācijā, nevis kaislību miesiskajā jušanā. Atskatoties uz darbā aplūkotajiem jautājumiem, ir skaidrs, ka daži ir palikuši neatbildēti, taču tie kalpos par nākotnes pētījuma virzītājspēku. Piemēram, var izvērst kaislību laiciskumu un saistību ar atmiņām, pievērsties tieši iekāres specifikai vai attīstīt miesas fenomenoloģijas saistību ar posthumānisma ētiku un poststrukturālisma teorijām.

Ne jau kaislības dara neiespējamu domāšanu un rīkošanos, bet drīzāk prakšu un vingrināšanās trūkums, sevis neiepazīšana sarunās un bailes no bezdibeņa un svešā. Tāpat arī producēto kaislību problemātika ir izvēršama daudz plašāk, to var attiecināt uz virkni izpaušmēm, piemēram, uz arhitektūras un telpiskajām iespējām satikties un veicināt paša vadītu pārvietošanos (kā dejojosa būtne). Rūpes par sevi nozīmē rūpēties par savu miesu, mājām, citu un arī savām kaislībām. Kaislības ir jāatgūst kā pasaules daļa, kas virza patību arī ārpus apzinātās kontroles un kas jāiepazīst tāpēc, ka tā ļauj mums iepazīt pašiem sevi savā pagātnes un nākotnes satikšanās punktā.

## Literatūras saraksts

1. **Atasay E.** Ivan Illich and the Study of Everyday Life // *The International Journal of Illich Studies*, Vol. 3. No. 1. Feb, 2013. pp. 56-77.  
<https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/59300/59024>
2. **Barbaras R.** *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*. Stanford University Press, 2005.
3. **Barbaras R.** *Introduction to a Phenomenology of Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2021.
4. **Bauman Z.** *Consuming Life*. Cambridge: Polity, 2007.
5. **Clarke D. B.** *Consumer Society and the Postmodern City*. London: Routledge, 2003.
6. **Dreyfus L. H., Rabinow P.** *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
7. **Federici S.** *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Oakland: PM Press, 2020.
8. **Foucault M.** *Speaking The Truth about Oneself. Lectures at Victoria University, Toronto, 1982.* **Fruchaud H.P., Lorenzini D.** (Eds.) Chicago: University of Chicago Press, 2021.
9. **Friesen N.** Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction // *Phenomenology & Practice*, 7., 2., 2014.
10. **Fromm E.** *The Fear of Freedom*. London: Routledge, [1941] 1997.
11. **Fromm E.** *To Have or to Be?* London: Continuum, 2008.
12. **Hamrick W.S.** Maurice Merleau-Ponty: "Ethics" as an Ambiguous, Embodied Logos// **Drummond J.J., Embree L.** (Eds.) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Springer Science+Business Media, B.V., 2002.
13. **Illich I.** *In the Mirror of the Past*. London: Marin Boyars, 1992.
14. **Illich I.** *Tools for Conviviality*. Great Britain: Fontana (Collins), 1975.
15. **Illich I.** *Towards a History of Needs*. New York: Pantheon Books, 1978.
16. **Kruks S.** *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. London: Unwin Hyman Ltd, 1990.
17. **Lapinska I.** *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI, 2012.
18. **Leão Neto E. P. S.** *Vernacular Forms-Of-Living: Thinking After Ivan Illich*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2022.
19. **Mazis G. A.** *Merleau-Ponty and The Face of The World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*. Albany: SUNY Press, 2016.
20. **Mensch J.** *Selfhood and Appearing: the Intertwining*. Leiden: Brill, 2018.

21. **Merleau-Ponty M.** *The Visible and The Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
22. **Merlo-Pontī M.** *Uztveres fenomenoloģija*. Rīga: LU FSI, 2018.
23. **Nīče F.** *Tā runāja Zaratustra*. (Tulk. **I. Šuvajevs**) Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
24. **Nietzsche F.** *The Gay Science*. (Transl. **W. Kaufmann**) New York: Vintage, 1974.
25. **Pollard, C.** Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in Phenomenology of Perception // *Critical Horizons*, 17, 3–4., 2016.
26. **Rubene M.** Redzes tēlu noslēpumi un filozofiskā estētika // *Satori*, 05.10.2007. [https://satori.lv/article/redzes-telu-noslepumi-un-filozofiska-estetika#\\_ftn34](https://satori.lv/article/redzes-telu-noslepumi-un-filozofiska-estetika#_ftn34) (Sk. 30.05.2024)
27. **Sauka A.** Life in Process // *Reliģiski – filozofiski raksti XXVIII*. Rīga: LU FSI, 2020.
28. **Sauka A.** *Miesiskās patības ģeneoloģija. Miesas eksistenciāli hermeneitiskie un ētiskie aspekti*. Distertācija. Rīga: LU VFF, 2015.
29. **Šmids V.** *Eksistences estētika un ētika*. Rīga: Minerva, 2001.
30. **Šmids V.** *Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā*. (Tulk. **I. Šuvajevs**) Rīga: Zvaigzne ABC, 2001. 42–43.lpp.
31. **Spinoza B.** *Ethics*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd., 2001 (1677).
32. **Šuvajevs I.** *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
33. **Šuvajevs I.** Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu // *Filosofija. LU raksti. 784. Sējums*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012. 64.–77.lpp.
34. **Šuvajevs I.** The Phenomenology of Forms of Dwellings: The Self, Others and The Uncanny // *Analecta Husserliana*. 2022. pp. 215–228.
35. **Toadvine T.** Maurice Merleau-Ponty // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/merleau-ponty/>
36. **Waldenfels B.** Bodily Experience Between Selfhood and Otherness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences* Vol. 3, 2004. pp. 235–248.
37. **Waldenfels B.** In Place of The Other // *Continental Philosophy Review* Vol. 44 No. 2, 2011. pp. 151–164. DOI 10.1007/s11007-011-9180-y
38. **Waldenfels B.** *Phenomenology of The Alien*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.
39. **Waldenfels B.** The Role of The Lived-Body in Feeling // *Continental Philosophy Review* Vol. 41, 2008. pp. 127–142. DOI 10.1007/s11007-008-9077-6
40. **Weiss A. S.** Merleau-Ponty's Concept of the "Flesh" as Libido Theory // *SubStance*, 10(1), 1981. <https://doi.org/10.2307/3684399>