



RĪGAS STRADIŅA
UNIVERSITĀTE

II

V. SĪĻA UN
I. NEIDERA
REDAKCIJĀ

FILOSOFISKĀ ANTROPOLOĢIJA

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

II

25

GADI
HUMANITĀRO
ZINĀTŅU
KATEDRAI

RSU

VELTĪJUMS
RSU HUMANITĀRO ZINĀTŅU
KATEDRAS 25. GADSKĀRTAI

II

RAKSTU KRĀJUMS
V. SĪĻA UN I. NEIDERA
REDAKCIJĀ

RĪGA • RSU • 2018

FILOSOFISKĀ ANTROPOLOĢIJA

UDK 141.319.8 (082)
F 56

Filosofiskā antropoloģija II: Rakstu krājums, veltīts RSU Humanitāro zinātņu katedras 25. gadskārtai. 2. sēj. Autoru kolektīvs: L. Bitiniece, M. Grīnfelde, Ģ. Jankovskis, I. Neiders, V. Sīle, V. Sīlis, E. Šauers, U. Vēgners, G. Vēja, A. Žabicka; Zin. red. V. Sīlis un I. Neiders; Sast. V. Sīlis, I. Neiders un A. Žabicka. Rīga: RSU, 2018. 294 lpp.

https://doi.org/10.25143/RSU_filos-antrop-II_2018_ISBN-9789934618512

Zinātniskie redaktori (Rīgas Stradiņa universitāte):

Dr. sc. soc., Mg. phil. Vents Sīlis

Dr. phil. Ivars Neiders

Sastādītāji (Rīgas Stradiņa universitāte):

Dr. sc. soc., Mg. phil. Vents Sīlis

Dr. phil. Ivars Neiders

Mg. sc. soc. Anna Žabicka

Recenzenti (Latvijas Universitāte):

Dr. habil. phil. Māra Rubene

Dr. sc. pol. Ivars Ījabs

RSU IPN vadītājs: Tenis Nigulis

RSU IPN galvenā redaktore: Aija Lapsa

Literārās redaktore: Regīna Jozauska un Indra Orleja

Korektore: Indra Orleja

Tehniskā redaktore: Ilze Reitere

Maketētāja: Ilze Stikāne

Vāka dizaina autors: Mikus Čavarts

Šīs publikācijas vai tās fragmentu pārpublicēšana vai reproducēšana jebkādā veidā (elektroniski, mehāniski, fotokopēšanas ceļā, ieraksta veidā u. tml.) bez izdevēja rakstiskas atļaujas aizliegta. Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

RSU IPN Nr. 16-135

© Rīgas Stradiņa universitāte, 2018

Dzirčiema iela 16, Rīga, LV 1007

© Laura Bitiniece, Māra Grīnfelde, Ģirts Jankovskis, Ivars Neiders, Vija Sīle, Vents Sīlis, Edijs Šauers, Ginta Vēja, Uldis Vēgners, Anna Žabicka

ISBN 978-9934-563-18-8 (drukāts izdevums)

ISBN 978-9934-618-51-2 (elektronisks izdevums, tiešsaistē)

Priekšvārds

Krājumā “Filosofiskā antropoloģija II” tiek turpināts pirmajā krājumā iesāktais konceptuālais virziens, saskaņā ar kuru filosofiskā antropoloģija “ieņem vidutāja lomu starp dabaszinātnēm un humanitārajām zinātnēm, cenšoties apkopot dažādu zinātņu nozaru atklājumus par cilvēku” (Sīlis, 2015, 14). Tā ir multidisciplināra pieeja, kas izmanto filosofijas metodes, lai interpretētu empīriskus datus (procesus, stāvokļus) un izdarītu vispārinājumus par konkrētiem ar cilvēka eksistenci saistītiem jautājumiem.

Tāpat kā iepriekšējā krājumā, arī šī krājuma rakstu struktūra ir saistīta ar nepieciešamību aplūkot pagātnes domātāju veikumu, lai noskaidrotu, cik tas ir aktuāls mūsdienās. Vienlaikus krājuma autori cenšas iekļaut arī mūslaiku problēmas, kas parādās viņu izvēlētās tēmas kontekstā. Atbilstīgi katras tēmas specifikai tiek izskatītas vairākas teorētiskās nostādnes, kritiski analizēti to trūkumi un priekšrocības. Krājums sastāv no desmit rakstiem.

Māras Grīnfeldes rakstā “**Ķermenis un miesa**” cilvēka ķermeniskuma problēma tiek aplūkota no fenomenoloģijas viedokļa. To raksturo atteikšanās no teorētiskiem uzslāņojumiem jeb priekšstatiem par ķermeņa dabu, lai nodarbotos ar nepastarpinātas, tiešas sajūtu pieredzes pētījumiem. Fenomenoloģiskais skatījums rodas kā reakcija uz priekšstatu par ķermeni kā mašīnu, kas veidojās saskaņā ar jaunlaiku filosofiju, kurā īpaši problemātisks ir jautājums par ķermeņa un gara attiecībām. Tā pamatā ir M. Merlo-Pontī koncepcija par ķermenisko pieredzi – “dzīvoto ķermeni”, kurā ķermenis netiek nošķirts no patības. Tiek iztirzātas ķermeņa shēmas un tādi jēdzieni kā “aktuālais ķermenis”, “ieraduma ķermenis”, kā arī “promesošais ķermenis”. Nobeigumā tiek aplūkotas fenomenoloģiskā skatījuma priekšrocības, kā arī šī skatījuma kritika no sociālā konstrukcionisma pozīcijām.

Venta Sīļa raksta “**Seksualitāte**” ievadā tiek salīdzinātas divas teorētiskās pieejas seksualitātei – esenciālisms, kas seksualitāti raksturo kā dabisku, universālu dziņu, un sociālais konstrukcionisms, priekšroku dodot pēdējai. Sociālais konstrukcionisms nenoliedz seksualitātes bioloģisko pamatu, taču parāda, ka mūsu seksuālo uzvedību tomēr nosaka kultūras normas, kas apgūtas socializācijas procesā. Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teorija tiek skatīta kā viens no pirmajiem centieniem aplūkot seksualitāti cilvēka personības attīstības kontekstā – Freids apraksta, kā infantilā seksualitāte pārtop pieauguša cilvēka dzimumbriedumā.

Rakstā dots arī vēsturisks atskats uz seksualitātes skaidrojumu filosofijā, kur tiek risināts jautājums, kā nodalīt pozitīvo, morāli akceptējamo seksualitāti no tumšas, amorālas iekāres, kuras dēļ cilvēki zaudē prātu un cilvēcību. Pēc tam tiek raksturots mūsdienu seksualitātes diskurss un tā teorētiskie skaidrojumi M. Fuko darbos, kuros seksualitāte parādās kā politiska problēma, un E. Gidensa idejās par sociālajām transformācijām, kuru rezultātā ir veidojušies mūsdienu priekšstati par seksualitāti. Tiek aplūkota arī psihoterapeites E. Perelas teorija par seksualitāti kā vitalitātes un personiskā piepildījuma līdzekli. Nobeigumā tiek secināts, ka seksualitāte ir jāskata kā eksistenciāla kategorija, kas izsaka un veido cilvēka unikālo personību.

Seksualitātes tematika tiek turpināta **Gintas Vējas** rakstā “**Dzimums un dzimte**”. Autore aplūko vairākus dzimumdiferences izpratnes veidus un ieskicē ar tiem saistītās teorētiskās problēmas. G. Vēja pievēršas dažādiem dzimumu konceptualizācijas vēsturiskajiem piemēriem, analizējot vairākus 19. gadsimta medicīnas profesionāļu un zinātnieku argumentus, un rekonstruē to, kā šie autori pamato bioloģiskā determinisma nostāju. Viņa raksturo vēsturisko dzimuma / dzimtes nošķiruma motivāciju un aplūko sociālā konstrukcionisma piemērus dzimtes socializācijas teorijās. Nobeigumā G. Vēja izvērtē dzimuma / dzimtes teorētiskās konsekvences.

Ivars Neiders rakstā “**Cilvēka uzlabošana**” uzmanību pievēršis pēdējos gados īpaši bioētikā diskutablajam jautājumam par iespējām uzlabot cilvēku ar biomedicīnisku tehnoloģiju palīdzību. Ierasti šis jautājums tiek skatīts, pievēršoties tā ētiskajiem aspektiem, proti, uzdodot jautājumu, vai šāda veida manipulācijas būtu morāli attaisnojamas, tomēr raksta autors cilvēka uzlabošanu aplūko no nedaudz citāda skatu punkta. Viens no raksta pamatjautājumiem ir, kādā nozīmē ir iespējams runāt par cilvēka kā cilvēka uzlabošanu? Lai uz to atbildētu, ir nepieciešams noformulēt izpratni, ko nozīmē būt cilvēkam. I. Neiders aplūko dažādas iespējamās versijas par to, kā mēs varam aprakstīt cilvēka dabu un kā šie apraksti palīdz skaidrot, ko nozīmē uzlabot cilvēku.

Laiks ir viena no universālākajām kategorijām mūsu domāšanā, tomēr atbildēt uz jautājumu, kā mēs varam definēt laiku, kāda ir laika daba, nav nemaz tik vienkārši. **Ulda Vēgnera** rakstā “**Laiks**” tiek piedāvāts ieskats mūsdienās aktuālās filosofu diskusijās par diviem ar laika izpratni saistītiem jautājumiem. Pirmkārt, tas ir jau minētais jautājums – kas ir laiks? Otrkārt, tas ir jautājums – kādi pieredzes nosacījumi ir nepieciešami, lai laika pieredze būtu iespējama? U. Vēgners šo jautājumu apskata, izšķirot trīs pamatpieejas jautājuma risinājumos – kinematogrāfisko, retencionālo un ekstensionālo modeli.

Savukārt **Edijs Šauers** rakstā “**Telpa**” analizē telpas konceptu, aplūkojot telpu no dažādiem aspektiem: kas ir telpa un vieta, telpa kā cilvēka uztveres forma, telpas miesa un vieta, telpas metamorfozes un jauni izaicinājumi saistībā ar telpas

jēdzienu. Rakstā tiek izsekots gan telpas un vietas nošķīrumam, parādot to nozīmju sākumu Platona un Aristoteļa pieteiktajos jēdzienos “chora” un “topos”, gan nozīmīgākajām filosofiskajām teorijām par telpu. Autors arī sniedz ieskatu tajā, kā XX gadsimta laikā par telpu ir mainījis domātāju priekšstats, kā ir notikusi telpas nozīmes transformācija no abstraktas telpas uz cilvēciski konkrētu, jēgpilnu vietu, vienlaikus parādot arī izaicinājumus, kādus telpas jēdzienā ienes telpas metaforizēšana (piemēram, zināšanu telpa), jaunākās tehnoloģijas, kas piedāvā tādu fenomenu kā virtuālā telpa, un telpas attiecības ar labirintu.

Girta Jankovska rakstā “**Valoda**” tiek uzdots jautājums par valodas izcelsmi – vai tā ir kaut kas dabiski pastāvošs vai tomēr ir uzskatāma par cilvēka radītu? Iedziļinoties šajā jautājumā, tiek analizēta atšķirība starp piktogrammām (valodtēliem) un alfabētisko pierakstu, kas fiksē skaņu virknējumu. Uzmanība tiek pievērsta arī cilvēka radītai kultūrai kā signifikācijas (apzīmēšanas, nosaukšanas) praksei, it īpaši saistībā ar mitoloģijas radīšanu, kur realizējas valodas sakrālā un profānā funkcija. Valoda bieži tiek raksturota kā instruments, kura īpašības ir saistītas ar lietojumu. Valoda tiek raksturota arī kā medijs, caur kuru pasaule tiek atveidota cilvēka uztverē un domāšanā. Trešais valodas raksturojums nepieļauj nošķīrumu starp valodisko un nevalodisko, uzsverot, ka cilvēka pasaule nenoliedzami ir valodiska. Nobeigumā Ģ. Jankovskis secina, ka ikviens no šiem raksturojumiem spēj izteikt tikai kādu no valodas aspektiem, bet neizsmel jautājumu, kas ir valoda.

Vija Sīle rakstā “**Spēle**” turpina aplūkot cilvēku kā kultūrradošu būtni. Spēle ir eksistenciāla vajadzība un vienlaikus viens no socializācijas līdzekļiem, ar kura palīdzību cilvēks apgūst kultūru veidojošās nozīmes. Rakstā aplūkota klasiskā J. Heizingas teorija, kurā cilvēks raksturots kā *Homo ludens* – būtne, kas pašrealizējas ar spēles palīdzību. Spēles pazīmes ir brīva darbība, atrautība no ikdienas dzīves, telpiskā izolētība. Savukārt R. Kaijuā teorija papildina šo uzskaitījumu ar to, ka spēle ir ar neprognozējamu rezultātu, tā neko neražo, ir pakļauta savai īpašajai spēles realitātei un ir fiktīva salīdzinājumā ar ikdienas dzīvi. Psihologa E. Berna spēles teorija aplūko spēli kā sociālā kontakta formu – noteiktas lomas realizāciju. Spēle ir nepārtraukta, papildinošu, slēptu transakciju sērija ar prognozējamu rezultātu. Savukārt Ē. Gofmanis lieto dramaturģisko pieeju – viņa teorijā spēle tiek skatīta caur “izrādes” metaforu – uzvedību nosaka aktiera atrašanās uz skatuves, aiz skatuves utt. Nobeigumā V. Sīle secina, ka spēle ir specifisks realitātes un iedomātā sajaukums, tādēļ daudzos gadījumos ir grūti nošķirt spēles situāciju no ne-spēles situācijas. Var teikt, ka dzīves māksla vienlaikus ir arī māksla spēlēt.

Filosofija mūsdienās ierasti tiek uzskatīta par teorētisku un no ikdienas dzīves tālu stāvošu disciplīnu. Tomēr šāds priekšstats ir nepatiess. Jau kopš filosofijas pirmsākumiem tā ir bijusi saistīta ar jautājumu, kā cilvēkam dzīvot savu dzīvi, un šis jautājums ir bijis svarīgs ne tikai antīko Atēnu iedzīvotājam, bet arī cilvēkiem

vēl joprojām. **Laura Bitiniece** rakstā “**Dzīvesmāksla**” pievēršas tieši šim filosofijas aspektam. Autore sniedz ieskatu četru antīko filosofijas skolu (kiniķu, skeptiķu, epikūriešu un stoiķu) uzskatos un, atsaucoties uz ievērojamo antīkās filosofijas pētnieku Pjēru Ado, apraksta šo skolu izstrādātās garīgo vingrinājumu tehnikas. Nobeigumā L. Bitiniece pievēršas mūsdienās pastāvošajai paradoksālajai attieksmei pret vienatni, radošumu un sasniegumiem.

Savukārt **Anna Žabicka** rakstā “**Ārprāts**” uzmanību pievērš normas un patoloģijas problemātikai. Ārprāta konceptualizācija ir saistīta ar konkrētu sociālu kontekstu, kurā pastāv priekšstati par to, kas ir garīgā veselība. Vienlaikus tā ir arī medicīniska problēma, tādēļ tiek aplūkota mūsdienu Rietumu psihiatrijas pieeja, kas tradicionāli ir balstīta uz biomedicīnisko modeli. Vēsturisks ieskats ārprāta diagnosticēšanā un ārstēšanā atklāj centienus marginalizēt ārprātīgos – izraidīt viņus no sabiedrības vai izolēt speciālās klīnikās. Nozīme ir arī starpkultūru pētījumiem, kas parāda, kā konkrētā kultūra veido jēdziena “ārprāts” saturu un ļauj nodarboties ar starpkultūru psihiatriju un psihiatrisko antropoloģiju. Tas ļauj runāt ne tikai par bioloģiskām un sociālām disfunkcijām, bet arī par kultūrspecifiskiem sindromiem. Turpinājumā aplūkots sociālais konstrukcionisms, sociālā marķēšana un antipsihiatrijas kustība. Nobeigumā tiek secināts, ka, nenoliedzot atsevišķu ārprāta simptomu bioloģisko izcelsmi, to nevar aplūkot kā naturālu fenomenu, bet gan vienīgi kā sociālu veidojumu, kurā ārprātīgie parādās kā intersubjektīvi aģenti, kas aktīvi piedalās ārprāta konceptualizēšanā.

*VENTS Sīlis,
Ivars Neiders*

Par autoriem



Vents Silis

([ORCID 0000-0002-5482-3147](#))

Dr. sc. soc., Mg. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras docents. Pētnieks un publicists, kura galvenās intereses ir filozofija un filosofiskā antropoloģija, bioētika un veselības socioloģija.



Ivars Neiders

([ORCID 0000-0001-9876-2457](#))

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras docents. Lasa lekcijas par kritisko domāšanu, bioētikas un pētniecības ētikas problēmām. Vairāku zinātnisku un populārzinātnisku publikāciju autors. Pētnieciskās intereses: medicīnas ētika un bioētika, ārsta un pacienta komunikācijas ētiskie aspekti, ar ģenētikas attīstību un ar cilvēka uzlabošanu saistītās ētiskās problēmas, neuroētika.



Vija Sīle

([ORCID 0000-0002-5246-3790](#))

Dr. phil., profesore, Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras vadītāja. Darbojas kā lektore un rakstu autore par ētikas un filosofiskās antropoloģijas tematiku. Pētnieciskās intereses: profesionālā ētika dažādās darbības jomās, it īpaši medicīnā, jurisprudencē, politikā, valsts pārvaldē un komunikācijā.



Māra Grīnfelde

([ORCID 0000-0002-3172-5560](#))

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektore, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētniece. Monogrāfijas “Neredzamā pieredze: Žana-Lika Marionas dotības fenomenoloģija” (2016), kā arī vairāku zinātnisku publikāciju autore. Pētnieciskās intereses: mūsdienu franču fenomenoloģija un medicīnas fenomenoloģija, saslimšanas, miršanas, nāves un citu neintencionālu pieredžu analīze.



Ģirts Jankovskis

([ORCID 0000-0002-1662-4593](#))

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektors, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks. Pētnieciskās intereses: vācu klasiskā un mūsdienu filozofija, ētika, bioētika. Piedalījies dažādos zinātniskos projektos, tajā skaitā veicis starpdisciplinārus pētījumus, sadarbojoties ar dizaineriem, māksliniekiem, filmu režisoriem un producentiem.



Uldis Vēgners

(ORCID [0000-0001-5478-5227](https://orcid.org/0000-0001-5478-5227))

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektors, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks. Monogrāfijas “Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi” līdzautors (2009) un monogrāfijas “Tagad. Laika pieredzes filozofija” (2016) autors. Pētnieciskās intereses: fenomenoloģijas vēsture, īpaši Edmunda Huserla un Teodora Celma filozofija, laika fenomenoloģija, medicīnas fenomenoloģija.



Laura Bitiniece

(ORCID [0000-0003-1841-3148](https://orcid.org/0000-0003-1841-3148))

Mg. phil., doktora zinātniskā grāda pretendente filozofijā, Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektore. Pētnieciskās intereses: Platona filozofija, īpaši morālpsiholoģija un politiskā filozofija, ētikas jautājumi antīkajā filozofijā. Nodarbojas ar interaktīvu muzeju veidošanu, strādā arī reklāmas jomā – ir nostiprinājusi interesi par dzīvesmākslas filozofiju.



Edijs Šauers

(ORCID [0000-0003-1178-0199](https://orcid.org/0000-0003-1178-0199))

Mg. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Komunikācijas departamenta vadītājs, agrāk strādājis universitātes Humanitāro zinātņu katedrā par stundu pasniedzēju. Absolvējis doktora studiju programmu “Filozofija” Latvijas Universitātē. Vairāku rakstu autors par Imanuela Kanta ētiku un estētiku, tostarp saistībā ar medicīnas ētikas problemātiku. Pētnieciskās intereses: estētikas ētiskie aspekti, I. Kanta filozofija.



Ginta Vēja

Mg. phil., Latvijas Universitātes doktorante filozofijā, pieaicinātā pasniedzēja. Pētnieciskās intereses: feministiskā fenomenoloģija, ētika, medicīnas filozofija.



Anna Žabicka

(ORCID [0000-0003-0051-7379](https://orcid.org/0000-0003-0051-7379))

Mg. sc. soc. sociālajā antropoloģijā, ar Fulbraita stipendijas atbalstu turpina studijas Veinas Valsts universitātē ASV. Pētnieciskās intereses: medicīnas antropoloģija ar galveno virzienu novecošanas, nāves un garīgās veselības pētniecībā.

Saturs

Priekšvārds	5
<i>Māra Grīnfelde</i> . ĶERMENIS UN MIESA	15
Ievads	15
Izpratne par ķermeni kā mašīnu	18
Ķermenis un miesa: fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeni	21
Ķermeņa un miesas nošķirums	23
Dzīvotā ķermeņa un pasaules saistība	25
Fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni priekšrocības	29
Ķermenis kā sociāli valodisks konstrukts: fenomenoloģiskās pieejas ķermenim kritika	35
Nobeigums	39
<i>Vents Sīlis</i> . SEKSUALITĀTE	43
Ievads	43
Divas teorētiskās pieejas	44
Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teorija	45
Vēsturisks atskats uz seksualitātes filosofiju	50
Mūsdienu seksualitātes diskurss	59
Nobeigums	67
<i>Ginta Vēja</i> . DZIMUMS UN DZIMTE	71
Ievads	71
Dzimumdiferences <i>darināšana</i>	76
Lilijas un rozes: dzimumu dimorfisms	76
“Viena dzimuma / miesas” modelis	80
“Visaptverošais dzimums”	82
Bioloģiskais determinisms un tā kritika	84
Dzimuma un dzimtes nošķirums	88
Dzimuma / dzimtes sistēma	89
Dzimtes <i>darināšana</i> : socializācijas teorijas	90
Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika	95
Bioloģiskais fundamentisms	96
Varbūt dzimums vienmēr jau bijis dzimte?	100
Nobeigums	103

<i>Ivars Neiders. CILVĒKA UZLABOŠANA</i>	111
Ievads	111
Kas ir uzlabošana?	112
Kā cilvēki var tikt uzlaboti?	117
Lietu uzlabošana un cilvēka uzlabošana	121
Cilvēka daba un uzlabošana	124
Nobeigums	131
<i>Uldis Vēgners. LAIKS</i>	135
Ievads	135
Laika īstā daba	136
Maktagarts un viņa A un B sērija	137
A teorija un B teorija	140
Laika pieredze	148
Kinematogrāfiskais modelis	150
Retencionālais modelis	152
Ekstensionālais modelis	154
Nobeigums	157
<i>Edijs Šauers. TELPA</i>	161
Ievads	161
Telpa un vieta	164
Telpa kā uztveres forma	165
Pavērsiens uz telpas miesu un vietu	170
Telpa un cilvēka ķermenis	170
Telpa kultūras simbolu un zīmju formās	173
Kibertelpas virtuālā estētika	176
Telpas jaunie izaicinājumi un metamorfozes	176
Citas telpas: vietas sociālā vara un domāšanas teritorija	176
Telpas metafora zināšanu telpā	179
Dzīves labirints	181
Nobeigums	182
<i>Ģirts Jankovskis. VALODA</i>	185
Ievads	185
Valoda kā dabiski dota vai cilvēku radīta	186
Valodas raksturojums Vecajā Derībā	187
Mītu radīšana vai rašanās	192
Valodas raksturojums cilvēka uztverē	196
Valoda kā instruments	197
Valoda kā medijs	198
Valoda kā esamība	199
Nobeigums	201

<i>Vija Šīle. SPĒLE</i>	205
Ievads	205
Pētniecība un spēles jēdziens	207
<i>Homo ludens</i>	210
Spēle un socioloģija	212
“Spēles, ko spēlē cilvēki”	216
Ikdienas prakses: sevis izrādīšana	220
Gidenss <i>par</i> un <i>pret</i> Gofmani	224
Māksla kā simbols, spēle un svētki	225
Nobeigums	228
<i>Laura Bitiniece. DZĪVESMĀKSLA</i>	231
Ievads: divi mūsdienu stāsti	231
Antīkā pasaule – dzīvotā filosofija	237
Kinīki	238
Skeptiķi	241
Epikūrieši	242
Stoīki	248
Pjērs Ado un garīgie vingrinājumi antīkajā filosofijā	252
Tagadnes mirklis	255
Dialoga māksla	256
Sagatavošanās nāvei	257
Skats no augšas	257
Nobeigums: Izolētība un bailes no vienatnes.	
Mūsdienu <i>self-help</i> literatūras piemērs	258
<i>Anna Žabicka. ĀRPRĀTS</i>	265
Ievads	265
Ārprāts Rietumu psihiatrijā	268
No ārprāta līdz garīgai slimībai	269
Ārprāts, kultūra un psihiatrija	275
Ārprāts sociālajās zinātnēs	277
Starpkultūru psihiatrija un psihiatriskā antropoloģija	277
Sociālais konstrukcionisms, sociālā marķēšana un antipsihiatrijas kustība	282
Sociālais reālisms	286
Nobeigums	289
Summary	293

levads

Cilvēka ķermenis atšķirīgās filosofijas tradīcijās vēsturiski ir bijis refleksijas priekšmets dažādu jautājumu kontekstā. Jautājums, kas ir ķermenis, ir bijis cieši saistīts ar jautājumu par ķermeņa un gara attiecībām (ja ķermenis ir nošķirts no gara, tad kādas ir to savstarpējās attiecības), kā arī ar jautājumu par personas identitāti (cik liela loma ir manam ķermenim atbildē uz jautājumu: kas es esmu?). Atbilde uz jautājumu, kas ir ķermenis, un ar to saistītajiem jautājumiem lielā mērā ir bijusi atkarīga arī no izpratnes, kā iegūt drošticamas zināšanas. Vai balstīties uz empīriski pārbaudāmiem novērojumiem, subjektīvo pieredzi vai kaut ko citu?

Iedomāsimies situāciju – jūs ejat pa ielu, un kāds neuzmanīgs pre-timnācējs jūs pagrūž. Pieņemsim, ka jūs nespējat noturēt līdzsvaru, salīgojaties un pakrītat. Kā aprakstīt to, kas šajā situācijā notiek ar jūsu ķermeni? Viens apraksta veids balstīts uz tā, ko mēs spējam konstatēt no malas, neņemot vērā subjektīvo pieredzi (trešās personas perspektīva), savukārt otrs apraksta veids balstīts uz subjektīvo pieredzi, t. i., tā, ko mēs pieredzam notikuma brīdī un ko neviens no malas nav spējīgs novērot (pirmās personas perspektīva). Balstoties uz trešās personas perspektīvu, protams, ir iespējami dažādi apraksta līmeņi – paviršs vērotājs no malas var redzēt uz ielas sēdošu cilvēku ar sašķobītu grimasi. Medicīnas darbinieks var sniegt aprakstu, kas skar ne tikai ar aci novērojamo (uzpampusi potīte, mainīta ādas krāsa u. c.), bet arī ar tehnoloģiju (piemēram, rentgena) pastarpinājumu novērojamo. Abos gadījumos novērotais tomēr ir kas tāds, kas nav pieejams tikai un vienīgi vienam cilvēkam un ir pārbaudāms. Balstoties uz pirmās personas perspektīvu, savukārt tikai jūs varat sniegt aprakstu, kas ar jums notiek. Piemēram, jūs varam aprakstīt emocijas, ko izjūtat, sāpes, kas jūs pārņem, nespēju darboties ierastajā veidā (jūs nevarat paiet tik veikli kā līdz šim). Šajā gadījumā jūs aprakstāt savu subjektīvo ķermeņa pieredzi, kura nav pieejama nevienam citam, izņemot jūs.

Subjektīvās ķermeņa pieredzes aprakstā, šķiet, pietrūkst arī ķermeņa un gara nošķiruma, jo diez vai iepriekš minētajā situācijā jūs teiktu, ka jūsu ķermenim sāp. Visticamāk, runa būtu par jums, kam sāp, vai vienkārši par sāpju pieredzi. Tādējādi jūs ne tikai nenošķirat ķermeni no gara, bet arī identificējaties ar savu jūtošo ķermeni. Ķermeņa un gara nošķirums drīzāk parādās aprakstā, kas balstīts uz trešās personas perspektīvu, jo no tās novērot mēs varam tikai un vienīgi ķermeni un tā darbību, atstājot atklātu jautājumu par tā attiecībām ar nenovērojamo garu (tādējādi paredzot, ka šāds jautājums vispār ir jārisina). Medicīnas darbinieks, kas izmeklēs jūsu potīti, droši vien atsauksies uz to kā uz jūsu ķermeņa daļu – daļu, kas jums pieder, bet kas tomēr nav identificējama ar jums.

Lai gan filosofijas vēsturē pastāv virkne teoriju, kas argumentē kāda apraksta pārākumu, šajā rakstā lasītājiem tiek piedāvāts ielūkoties 20. gadsimta sākumā izveidotajā un vēl joprojām aktuālajā fenomenoloģiskajā pieejā ķermenim, jo tās iedibinātais nošķirums starp ķermeni (vācu val. *Körper*) un miesu (vācu val. *Leib*) paskaidro un ļauj vienā teorijā apvienot gan izpratni par ķermeni kā ārēji novērojamu lietu citu lietu vidū (trešās personas perspektīva), gan arī izpratni par miesu kā subjektīvi pieredzēto ķermeni (pirmās personas perspektīva).¹ Ķermenis, pēc fenomenologu domām, vienmēr jau paredz teorētisku uzslāņojumu jeb priekšstatus par tā dabu (vai tie būtu balstīti uz dabaszinātņu idejām, socioloģiju vai noteiktiem filosofijas virzieniem), savukārt miesa izsaka teorētisko uzslāņojumu nepastarpinātu, tiešu sajūtu pieredzi. Tiesa, lai arī fenomenoloģija sniedz gan ķermeņa, gan arī miesas izpratni, tā dod priekšroku miesas pieredzei. Fenomenologi uzskata, ka ārēji novērojamā jeb objektivizētā ķermeņa apraksti dabaszinātnēs un filosofijas vēsturē, piemēram, ķermeņa kā no gara nošķirtas mašīnas apraksts, ir tikai teorētiski atvasinājumi no sākotnējās miesas pieredzes. Turklāt, pēc fenomenologu domām, pieņemot miesas pieredzi par izejas punktu, atkrīt arī ķermeņa un gara attiecību problēma, jo viņi uzskata, ka ķermeņa un gara nošķirums jau ir abstrakcija, kas saistīta ar noteikta veida priekšstatiem par ķermeni, kas ir atvasināti no sākotnējās miesas pieredzes.

Lai labāk izprastu šo fenomenoloģijas ideju par ķermeņa un miesas nošķirumu un to, kāpēc miesai tiek dota priekšroka, nepieciešams īss ieskats izpratnē par ķermeni kā mašīnu, kam saknes meklējamas jaunlaiku filosofijā un parasti tiek saistītas ar franču filosofa Renē Dekarta (*René Descartes*) vārdu. Šis ieskats

¹ Fenomenoloģijā pieteiktais ķermeņa un miesas nošķirums, kas ietver skatījumu uz ķermeni gan kā objektu, gan kā subjektu, ir aktuāls arī citās humanitāro un sociālo zinātņu nozarēs, tostarp antropoloģijā. Sk.: *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. F. E. Mascia-Lees, ed. Wiley: Blackwell Publishing, 2011.

sniegs gan vēsturiski noturīgu skatījumu uz ķermeni, kas ir nošķirts no gara, gan arī piemēru par ķermeņa izpratni, kas fenomenoloģijā tiek kritizēts. Rakstā uzmanība veltīta galvenokārt ķermeņa izpratnei fenomenoloģijā, balstoties uz vācu filosofa Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*) un franču filosofa Morisa Merlo-Pontī (*Maurice Merleau-Ponty*) uzskatiem. Lasītājs tiks iepazīstināts ar fenomenoloģiskajā filosofijā izvirzīto ķermeņa un miesas nošķirumu, kā arī ar miesas pieredzes pamata struktūrām. Pēc tam tiks analizētas fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni² priekšrocības salīdzinājumā ar raksta sākumā minēto ķermeņa kā mašīnas izpratni.

Nepretendējot izsmelt visas fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni priekšrocības, rakstā tiks aplūkotas gan priekšrocības, kas skar teorētisko jautājumu (ķermeņa un gara attiecību problēmu) risinājumus, gan arī priekšrocības, kas skar praktisku jautājumu (medicīnas prakses izmaiņas) risinājumus. Praktisko priekšrocību uzskaitījums ilustrē to, ka jautājums par ķermeņa izpratni ir būtisks ne tikai teorētiski, bet arī praktiski, jo atkarībā no tā, kā tiek izprasts ķermenis, mainās arī dažādas prakses, kas attiecas uz ķermeni, tostarp arī medicīnas prakse. Drū Leders (*Drew Leder*) norāda:

“[...] ja, piemēram, ķermenis tiek izprasts tikai un vienīgi kā mašīna, kā tas lielākoties ir modernajā medicīnā, tad ārsta uzdevums ir izprast šīs mašīnas uzbūvi un vajadzības gadījumā to salabot. Ja pacients primāri tiek salīdzināts ar mašīnu, kurai nepieciešama labošana, tad pacienta pašizpratne, bailes, vēlēšanās, ciešanas un citas attieksmes šajā labošanas procesā nav būtiskas.”
(*Leder*, 1992a, 3)

Savukārt, ja ķermenis tiek izprasts kā jūtoša miesa, tad, piemēram, ārsta uzdevumos ietilpst noskaidrot šīs jūtošās miesas vēlmes, sajūtas un vērtības, tādējādi ietekmējot veidu, kādā tiek īstenota medicīnas prakse.

Viens no nozīmīgākajiem iebildumiem, kas vērsts pret fenomenoloģisko skatījumu uz ķermeni, balstīts uz sociālā konstruktīvisma pieeju. Iebilduma būtība slēpjas uzskatā, ka mūsu ķermeņa pieredze vienmēr ir kultūras un sociālo priekšstatu pastarpināta, un fenomenologi, piesakot miesas pieredzi kā no šādiem pastarpinājumiem brīvu pieredzi, ignorē šo patiesību. Neiedziļinoties izvērstās diskusijās par pieredzes un kultūras, un sociālo priekšstatu (valodas) attiecībām, tiks iezīmētas iespējamās atbildes uz minēto kritiku, ko varētu sniegt fenomenologs. Nobeigumā norādīts arī uz iespējamo sociālā konstruktīvisma un fenomenoloģijas sintēzi ķermeņa jautājumā, parādot abu pieeju stiprās puses.

² Ķermeņa jēdziens šeit un ievada turpinājumā tiek lietots nespecifiski, ietverot gan ķermeni, gan miesu. Turpmāk, ja netiks atrunāts citādi, “fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeni” norāda uz fenomenoloģijas ietvaros pastāvošo ķermeņa un miesas nošķirumu, kā arī uz miesas privileģēšanu.

Izpratne par ķermeni kā mašīnu

Ķermeņa izpratne, kas daudzkārt tiek saistīta ar Renē Dekarta (*René Descartes*) idejām, var tikt aprakstīta kā mehānistisks skatījums uz ķermeni kā mašīnu, kur ķermenis netiek skatīts kā mērķtiecīgs un apdvēselots, bet gan kā ļoti sarežģīta mašīna, kas darbojas saskaņā ar virkni fizisku spēku: elektrisku, ķīmisku, hidrodinamisku utt. (*Leder*, 1992a, 3). Šis skatījums uz ķermeni–mašīnu iekļaujas 17. gadsimtā Francijā un Anglijā pastāvošajās mehānistiskajās filosofijās, kuru ietvaros filosofi izstrādāja teorijas par matērijas mehānistisko dabu. Kaut gan domas virziens ir vienojošs, runa nav par vienotu skatījumu uz ķermeni, bet drīzāk par dažādiem (dažkārt nesavienojamiem) mēģinājumiem sniegt mehānistiskus ķermeņa skaidrojumus, starp kuriem var minēt R. Dekarta, angļu filosofu Tomasa Hobsa (*Thomas Hobbes*) un Voltera Čārltona (*Walter Charleton*), īru filosofa Roberta Boila (*Robert Boyle*) un franču filosofa Pjēra Gasendi (*Pierre Gassendi*) idejas. Neskatoties uz atšķirībām, tas, kas vieno šos domātājus jautājumā par ķermeņu dabu, ir materiālo ķermeņu apveltīšana ar dzīvību jeb aktīvu iekšēju spēku, kas netiek iegūts ar dvēseles palīdzību (*Jalobeanu*, 2013, 219).

Mehānistisko pieeju vidū kartēzisms bija viens no virzieniem, kas, balstoties uz R. Dekarta idejām, reducēja matēriju uz izplatību un definēja ķermeņus ģeometriskā izteiksmē (*Jalobeanu*, 2013, 220). Nepretendējot sniegt izvērstu R. Dekarta ideju izklāstu, šeit tiks iezīmēta viena vēsturiski noturīga R. Dekarta filosofijas interpretācija, kas balstīta uz ķermeņa un gara kā divu nošķirtu substanču izpratni.³ Šī izklāsta mērķis ir, pirmkārt, sniegt ieskatu par vēsturiski noturīgo skatījumu uz ķermeni kā mašīnu, kas ir nošķirta no gara, un, otrkārt, sniegt izpratni par ķermeņi, kas fenomenoloģijā tiek kritizēti, atsaucoties gan uz tās nespēju adekvāti tvert mūsu pieredzi, gan uz tajā mītošo duālistisko patības iedalījumu ķermenī (mašīnā) un garā.

Savā darbā “Meditācijas par pirmo filozofiju” R. Dekarts runā par patstāvībām jeb substancēm. Patstāvība ir tas, kas pastāv pats par sevi, proti, tas ir kaut kas tāds, kura pastāvēšana nav atkarīga no kaut kā ārpus sevis paša. Piemēram, smaidis (ja vien nav runa par Češīras kaķa smaidu) nav patstāvība, jo pieprasa kādu būtņi, kura var smaidīt. Tāpat, piemēram, sarkanā krāsa nav patstāvība, jo krāsa nav iedomājama bez kāda laukuma, kuru tā aizņem. R. Dekarts savu pārdomu gaitā

³ R. Dekarta filosofija ir pietiekami daudzpusīga, lai pieļautu dažādas interpretācijas, tostarp arī fenomenoloģiskas interpretācijas. Piemēram, franču filosofs Mišels Anrī (*Michel Henry*) uzsver: lai arī R. Dekarta filosofija pieļauj mehānistisku ķermeņa interpretāciju, tā paver iespējas arī fenomenoloģiskam skatījumiem uz ķermeni (balstoties uz ķermeņa kā sajūstā pieredzi), kas lielākoties gan paliek neizvērsti. Sk.: Henry, M. *Le corps vivant*. No: *Auto-donation: entretiens et conférences*. Beauchesne Éditeur, 2004, 111–138.

nonāk pie divām patstāvībām, kuras ir galīgas, un pie vienas bezgalīgas patstāvības. Viena no galīgajām patstāvībām ir tas, ko R. Dekarts sauc par domājošu lietu (latīņu val. *res cogitans*), bet otra – ko viņš sauc par izplatītu lietu (latīņu val. *res extensa*) (Dekarts, 2008, 107). Tās ir divas nošķirtas, savstarpēji viena no otras neatkarīgas lietas ar savām īpašībām, kuru pamatkrasturojumi jau ir ietverti nosaukumos. Domājošās lietas pamatīpašība ir domāšana, kas, pēc R. Dekarta domām, ietver ne tikai domāšanu kā manipulēšanu ar abstraktiem simboliem (piemēram, valodu), bet arī tādus mentālos stāvokļus kā sajušanu, šaubīšanos, gribēšanu un iztēlošanos (*Ibid.*, 69). Savukārt izplatītās lietas pamatīpašība ir būt izplatītai, kas nozīmē, ka šai patstāvībai un visam tajā ir kāds lielums (izplatība garumā, platumā un dziļumā), tā sastāv no daļām, kurām ir noteikts lielums un apveids, kā arī stāvoklis un kustība no vienas vietas uz otru, bet kustībām piemīt arī ilgums (Dekarts, 2008, 155, 157). Ķermenis ir izplatīta lieta, tādēļ vienmēr dalāms un tādējādi iznīcīgs, bet prāts kā domājoša lieta ir pilnībā nedalāms, tādēļ neiznīcīgs (*Ibid.*, 211). Šajā kontekstā tiek runāts par ķermeņa un gara duālismu, kas nozīmē patstāvību jeb substanču duālismu.⁴

Kā šajā pieejā tiek izprasts ķermenis? Ķermenis kā izplatīta lieta ir salikta lieta, kurai ir noteikts lielums un apveids un kura var kustēties.

R. Dekarts raksta:

“[A]r “ķermeni” es saprotu visu, kas ir piemērots tam, lai to ieslēgtu kāds apveids, lai to ierobežotu kāda vieta, lai tas piepildītu telpu tā, ka no tās ir izslēgts jebkurš cits ķermenis; turklāt tas tiek uztverts ar tausti, redzi, dzirdi, garšu un ožu; tas tiek kustināts daudzos veidos, lai gan, protams, nevis pats no sevis, bet to uz jebkuru pusi kustina kāds cits, kurš to aizskar. Jo es spriedu, ka spēks kustināt pašam sevi, tāpat arī jušana vai domāšana nekādā mērā nepieder ķermeņa dabai, tieši otrādi, es drīzāk brīnījos, ka dažos ķermeņos atrodas tādas spējas.” (Dekarts, 2008, 63)

Šeit atklājas nozīmīga ķermeņa īpašība – pats par sevi tas neietver nekādu spontanitāti. Ķermenis tiek pielīdzināts liķim, proti, no ķermeņa perspektīvas nav atšķirības starp dzīvu un beigtu ķermeni, jo beigtam ķermenim piemīt visas tās pašas izplatītas lietas īpašības, kas dzīvam. Dzīvs ķermenis pēc būtības neatšķiras no nedzīva – tas ir “atdzīvināts liķis” (*Leder*, 1992b, 19–20). R. Dekarts raksta: “[M]an ir seja, plauksta, rokas un visa šī locekļu ierīce, kas ir saskatāma arī liķos un ko es apzīmēju ar vārdu “ķermenis”.” (Dekarts, 2008, 61) Ķermeņa

⁴ Pastāv R. Dekarta filosofijas interpretācijas, kurās runa ir nevis par duālismu, bet par triālismu, pieņemot, ka pastāv iezīmes, kas pieder garam, iezīmes, kas pieder ķermenim, un iezīmes, kas pieder cilvēkam kā iemiesotai būtnei (piemēram, sajūtas). Sk.: Cottingham, J. Cartesian trialism. *Mind*. 1985, 94(374), 218–230.

pielīdzinājums līķim, kā arī tā inertums norāda, ka būt dzīvam vai paškustīgam nepieder pie ķermeņa būtības. Pēc būtības ķermeņi ir mehānismi, kas izzināmi ar ģeometrijas un mehānikas palīdzību un kas pakļaujas mehānikas likumiem. R. Dekarts ķermeni pielīdzina pulkstenim, kura mehānisma darbība notiek saskaņā ar mehānikas likumiem. Kā pulkstenim ir zobrati un atsvari, tā ķermenim ir kauli, nervi, muskuļi, vēnas, asinis un āda (*Ibid.*, 209). Tādējādi ne tikai nedzīvie ķermeņi, bet arī dzīvnieku un cilvēku ķermeņi tiek pakļauti mehānistiskam skaidrojumam, novedot pie R. Dekarta idejas par dzīvniekiem—mašīnām (franču val. *bête machine*) un izpratnes par cilvēka ķermeni kā mašīnu. Jāpiebilst gan, ka atšķirībā no tādiem domātājiem kā, piemēram, Žiljēns de Lametrī (*Julien Offray de La Mettrie*),⁵ R. Dekarts neapgalvo, ka viss cilvēks ir mašīna, – runa ir tikai par cilvēka ķermeni kā par īpaši sarežģītu mašīnu, kuras darbības principi mums vismaz pagaidām nav līdz galam zināmi, jo tās radītājs ir bijis nevis cilvēks, bet, pēc R. Dekarta domām, Dievs.

Cilvēks nav tikai ķermenis, bet ir ķermeņa un dvēseles (prāta) apvienojums. Lai arī prāts jeb dvēsele kā domājoša lieta⁶ ir neizplatīta, bet ķermenis kā izplatīta lieta ir nedomājošs, un tās ir atšķirīgas un neatkarīgas viena no otras, cilvēkā ķermenis un prāts jeb dvēsele ir ļoti cieši sajūgti (Dekarts, 2008, 193). Abu patstāvību⁷ vienību R. Dekarts raksturo šādi: “[E]s neesmu tikai klātesošs manam ķermenim, kā jūrnieks ir klātesošs kuģim, bet esmu ar to sajūgts un it kā sajaucies visciešākajā veidā, tā ka kopā ar to veidoju ko vienu.” (*Ibid.*, 199) Tas nozīmē, ka, par spīti cilvēka dualītai, nav tā, ka dvēsele uztver ķermeni no malas, tāpat kā jūrnieks, kas, piemēram, noskatās un saprot, ka viņa kuģi lēnām saplosa vētra. Dvēsele jūt, kas notiek ar ķermeni, un tas nav skats no malas. Rodas jautājums – kā šāda nošķirtu un atšķirīgu patstāvību vienība ir iespējama? Kā nemateriāla un neizplatīta patstāvība var saistīties ar materiālu un izplatītu patstāvību? Šis jautājums ir pazīstams kā ķermeņa—gara problēma, un filosofijas vēsturē pastāv vairāki mēģinājumi šo problēmu atrisināt. R. Dekarts norāda, ka abas patstāvības, lai gan to pastāvēšanas nav tiešā veidā atkarīgas viena no otras, tomēr ir galīgas patstāvības un atkarīgas no trešās, bezgalīgās patstāvības, ko R. Dekarts sauc arī par Dievu

⁵ Franču domātājs Žiljēns de Lametrī 1748. gadā publicētajā darbā *L'Homme machine* (“Cilvēks—mašīna”) turpina R. Dekarta iesākto domu par dzīvniekiem—mašīnām, attiecinot to arī uz cilvēkiem, tādējādi noliedzot dvēseles kā nemateriālas substances pastāvēšanu.

⁶ Dekarta darbā gan oriģinālā, gan tulkojumā tiek lietots apzīmējums “lieta”, attiecinot to uz sevi, piemēram, “es esmu domājoša un neizplesta lieta” (Dekarts, 2008, 107).

⁷ Dekarta darba tulkojumā tiek lietots termins “patstāvība” (tulkotājs šādā veidā ir izvēlējies latviskot terminu “substance” – lieta, kas ir spējīga pati par sevi pastāvēt.)

(*Ibid.*, 109). Tātad domājošā lieta un izplatītā lieta, lai arī tās ir savstarpēji neatkarīgas, proti, var pastāvēt viena bez otras, nav patstāvības absolūtā nozīmē, jo ir atkarīgas no Dieva kā bezgalīgās un pilnīgās patstāvības, kas arī nodrošina saikni starp abām patstāvībām cilvēkā (*Ibid.*, 117, 119, 121, 125). Proti, pašas par sevi katra no tām nepieprasa otru un savas atšķirības un nošķirtības dēļ pat nespēj savienoties. Ķermenis var pastāvēt bez prāta (R. Dekarts uzskatīja, ka dzīvnieki ir tikai ķermeņi), un prāts var pastāvēt bez ķermeņa, tomēr saskaņā ar R. Dekarta domu cilvēkā ķermenis un prāts ir vienoti. Protams, tas, kā šāda veida savienība ir iespējama, ja neapmierina atbilde, ka to nodrošina Dievs, paliek atklāts jautājums.

Jautājums par ķermeņa un gara savienību ir kļuvis par vienu no galvenajiem apziņas filosofijas jautājumiem, saskaņā ar kuru uz to tiek sniegtas dažādas atbildes. Šajā rakstā jautājums par ķermeņi tomēr netiks aplūkots apziņas filosofijas pastāvošo diskusiju par psihes un ķermeņa attiecībām kontekstā. Nenoliedzot šo diskusiju nozīmību, raksta mērķis ir sniegt ieskatu fenomenoloģiskajā skatījumā uz ķermeņi, kas, kā būs redzams, paver iespēju paskatīties uz ķermeņi no dažādām perspektīvām, iekļaujot arī izpratni par ķermeņi kā mašīnu un atceļot ķermeņa–gara problēmu.

Ķermenis un miesa: fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeņi

Fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeņi ir balstīts uz vācu filosofa Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*) idejām un tiek izvērsts 20. gadsimta otrajā pusē, it īpaši franču fenomenologa Morisa Merlo-Pontī (*Maurice Merleau-Ponty*) darbos.⁸ Lai pievērstos fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeņi izklāstam, nepieciešams sniegt īsu ieskatu šīs filosofiskās pieejas būtībā. E. Huserls fenomenoloģijas būtību izsaka aicinājumā *Auf die Sachen selbst!* (Atpakaļ pie pašām lietām!) (*Husserl*, 1984, 10), ar to saprotot aicinājumu aprakstīt tiešo pieredzi (vai tā būtu domāšanas, atcerēšanās, šaubīšanās, sajušanas vai kāda cita veida pieredze), izejot no pašas pieredzes, proti, atturoties no mēģinājumiem to reducēt jeb izskaidrot ar jebko, kas atrastos ārpus tās (vai tās būtu fizioloģiskas norises, Dievs vai kas cits). M. Merlo-Pontī raksta: “Tā [fenomenoloģija] tiecas sniegt tiešu mūsu pieredzes, kāda tā ir, aprakstu, neņemot vērā tās [pieredzes] psiholoģisko sākotni un cēloniskos skaidrojumus, kurus varētu sniegt zinātnieks, vēsturnieks vai sociologs.” (*Merleau-Ponty*, 2002, vii)

⁸ Lai arī šajā rakstā tiek piedāvāts vienots “fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeņi”, jānorāda, ka E. Huserla un M. Merlo-Pontī fenomenoloģijas nebūt nav vienādojamas. Neraugoties uz to, sniedzot vispārēju ieskatu fenomenoloģiskajā pieejā ķermeņim, šim domātāju atšķirībām nav būtiskas lomas. Par šo domātāju idejiskajām atšķirībām raksta Teilors Karmans (*Carman*, 1999).

Fenomenoloģijas pētnieks Dermots Morans (*Dermot Moran*) sniedz šādu fenomenoloģijas raksturojumu:

“Fenomenoloģija vislabāk ir saprotama kā radikāls, antitradicionāls filosofēšanas stils, kas uzsver mēģinājumus nokļūt līdz pašām lietām, aprakstīt fenomenus – izprastus visplašākajā nozīmē – kā visu to, kas parādās veidā, kādā tas parādās, proti, kā tas atklājas apziņā jeb pieredzošajam [subjektam]. Šādas pieejas pirmais solis ir mēģinājums izvairīties no visa veida pieņēmumiem, kas attiecināti uz pieredzi pirms pašas pieredzes, neskatoties uz to, vai tie balstīti uz reliģiskām vai kultūras tradīcijām, veselo saprātu vai zinātni.”

(*Moran, 2002, 4*)

Šī izvairīšanās no visa veida pieņēmumiem, kas attiecināti uz pieredzi pirms pašas pieredzes, ir metode, kas fenomenoloģijā tiek dēvēta par fenomenoloģisko redukciju.

Fenomenoloģiskās redukcijas uzdevums ir atbrīvoties no iepriekšējiem pieņēmumiem par pasauli (piemēram, no pieņēmuma, ka pasaule eksistē neatkarīgi no mūsu apziņas), lai atgrieztos pie pašām lietām, proti, pie veida, kādā pasaule atklājas apziņas pieredzē (*Bullington, 2013, 21*).⁹ Pasaule, kādu mēs to pieredzam, pēc fenomenologu domām, vienmēr ir primāra attiecībā pret zinātniskajiem pasaules aprakstiem.

M. Merlo-Pontī raksta:

“Visas manas zināšanas par pasauli, pat zinātniskās zināšanas, ir iegūtas no mana īpašā skatupunkta vai no kādas pasaules pieredzes, bez kuras zinātnes simboliem zustu jēga. Viss zinātnes universs balstīts tieši uz pieredzēto pasauli, un, ja mēs gribam pakļaut pašu zinātni rūpīgai pārbaudei un nonākt līdz tās nozīmes un vēriena precīzam novērtējumam, mums ir jāsāk ar pasaules pamatpiedzē atmodināšanu, attiecībā pret kuru zinātne ir otrās pakāpes izteiksme.”

(*Merleau-Ponty, 2002, ix*)

Viņš raksta arī šādi:

“Atgriezies pie pašām lietām nozīmē atgriezies pie tās pasaules, kas ir pirms zināšanām, par kuru zināšanas vienmēr *runā* un attiecībā pret kuru ikviena zinātniska shematizācija ir abstrakta un atvasināta zīmju valoda, līdzīgi kā ģeogrāfija attiecībā pret laukiem, kuros mēs pirms tam esam apguvuši to, kas ir mežs, prērija vai upe.”

(*Merleau-Ponty, 2002, ix-x*)

Fenomenoloģija nepretendē sniegt apgalvojumus par to, kāda pasaule ir pati par sevi, ārpus pieredzēm par to. Tas, kas interesē fenomenoloģiju, ir pieredzētās pasaules jeb pasaules kā saprastā apraksts.

⁹ Tas nenozīmē, ka fenomenoloģija apšaubā pasaules eksistenci – tā vienkārši norāda, ka ticība šai eksistencei ir neizjautāts pieņēmums, kas ir jāizjautā, balstoties uz apziņas pieredzi.

Ķermeņa un miesas nošķirums

Arī mūsu izpratne par ķermeni lielā mērā balstīta uz dažādiem pieņēmumiem un dabas zinātņu jēdzieniem, kas aizsedz pieeju tam, kā mēs pieredzam savus ķermeņus pasaulē un kā mēs pieredzam pasauli ar savu ķermeņu starpniecību (*Bullington, 2013, 23*). Izpratne par ķermeni kā izplatītu lietu un mašīnu var tikt uzskatīta par vienu no šādiem pieņēmumiem, kas aizsedz subjektīvo ķermeņa pieredzi, piedāvājot neadekvātu un nepilnīgu skatījumu uz ķermeni. Reducējot šo pieņēmumu par ķermeni kā izplatītu lietu un mašīnu (t. i., atceļot to), atklājas pieredzētais ķermenis.

E. Huserls saistībā ar pieredzēto ķermeni izšķir divus aspektus: miesu (*Leib*) un ķermeni (*Körper*) (Huserls, 2002, 298), savukārt M. Merlo-Pontī miesu apzīmē kā pirmās personas ķermeni (franču val. *le corps propre*) (*Merleau-Ponty, 2002, 112*) un dzīvoto ķermeni (franču val. *le corps vivant et vécu*) (*Ibid., 64*).¹⁰ Miesa E. Huserla terminoloģijā izsaka mūsu subjektīvo ķermenisko esamību pasaulē, kas ir dota caur sajūtām, savukārt ķermenis ir no šīm sajūtām abstrahētas, novērojamas lietas citu lietu vidū pieredze. Šis nošķirums ļauj runāt par to, ka mēs varam pieredzēt citu cilvēku ķermeņus, bet ne miesu, savukārt par sevi var teikt, ka mēs varam pieredzēt gan savu miesu, gan ķermeni, taču atšķirība ir tāda, ka mēs pieredzam savu ķermeni abstrahēti no sajūtām, t. i., tā, it kā mēs skatītos uz sevi no malas kā uz lietu, padarot to par priekšmetu.

Franču filosofs Žans Pols Sartrs (*Jean-Paul Sartre*), aprakstot ķermeņa pieredzes veidošanos, norāda, ka būtisku lomu tajā ieņem trešās personas perspektīva. Mēs pieredzam savu ķermeni pastarpināti – ar citu cilvēku uztveres (un valodas) palīdzību kā objektīvi novērojamu lietu. Balstoties uz trešās personas perspektīvu, kas paredz abstrahēšanos no miesas, mēs varam veidot dažādas teorijas par ķermeni – kāda ir tā daba, no kā tas sastāv, kā tas funkcionē utt. Starp šīm teorijām ir tādas, kas uzsver ķermeņa bioloģiskos aspektus (ķermenis kā biofiziska lieta), un tādas, kas uzsver ķermeņa sociālos aspektus (ķermenis kā sociāli politiska lieta). Kaut gan pastāv šī atšķirība, vienojoša ir izpratne par ķermeni kā priekšmetu, ko iespējams novērot. Lielākoties šis ķermeniskais aspekts (visi teorētiskie skaidrojumi, kas mums ir par ķermeni) nomāc miesisko, proti, fonā paliek tas, ka sākotnēji un nereducējami mēs esam miesa, un mana ķermeņa kā, piemēram, izplatītas un no gara nošķirtas lietas vai sociāli nosacītas lietas pieredze ir tikai atvasinājums.

¹⁰ Ideja par miesu, kas izvērsta M. Merlo-Pontī fenomenoloģijā, ir saskatāma arī franču filosofa Gabriela Marsela (*Gabriel Marcel*) pārdomās par veidu, kādā es esmu ķermenis, nevis man pieder ķermenis, kā arī franču filosofa Ž. P. Sartra idejās par ķermeni darbā “Esamība un nekas”, kur Ž. P. Sartrs izsaka apgalvojumu, ka “es eksistēju savu ķermeni” (*J'existe mon corps*) (*Sartre, 2001, 351*), norādot, ka starp manu eksistenci un iemiesotību nepastāv nošķirtība.

Kas tad raksturo miesas pieredzi, kas kļūst par fenomenoloģijas priekšmetu? Atšķirībā no ķermeņa pieredzes, kas ir abstrahēta no sajūtām (ķermenis kā izplatīta lieta, ko mēs novērojam un par ko mēs veidojam teorijas), miesas pieredze vienmēr ir divpusīga, proti, tā ietver gan sajūtu pieredzi, gan sajūstā pieredzi. Šo miesas divpusīgumu fenomenologi raksturo, atsaucoties uz dubulto sajūšanas raksturu.

E. Huserls uzskata, ka tieši dubultais taustes aspekts ir īpaši svarīgs, jo ar tās palīdzību mums ir dota mūsu miesa kā sajūtoša un sajūsta reizē. Šis dubultais taustes aspekts atklājas, piemēram, situācijā, kad es salieku kopā savas rokas (Huserls, 2002, 298), jo tad, kad es sajūtu priekšmetu (otro roku), sajūtot reizē sevi (pirmo roku), atklājas, ka tas, ko es sajūtu (otrā roka), arī sajūt gan sevi, gan to, kas to sajūt (pirmo roku). Sajūtot es sajūtu arī pašu sajūsto, kas arī sajūt, ka tas tiek sajūsts. Šajā nozīmē miesa ir pašsajūtoša. Balstoties uz šo pašsajūšanu, mēs pieredzam sevi gan kā sajūtošo, gan kā sajūsto (gadījumā ar saliktajām rokām sajūstā un sajūtošā lomas mainās, jo nav viegli noteikt, kura roka kuru roku sajūt). Miesas kā sajūsta priekšmeta pieredze paver iespēju šo sajūsto priekšmetu abstrahēt no sajūšanas un apveltīt ar noteiktiem raksturojumiem (izplatīts, materiāls, mehānisks, sociāls utt.), nonākot līdz ķermeņa pieredzei, tādējādi sniedzot ierobežotu skatījumu uz ķermenisko pieredzi visā tās pilnībā. Savukārt miesas kā sajūšanas pieredze ir nevis pieredzes priekšmets, bet gan pieredzes kā tādas spēja – pirms mēs pieredzam sevi kā ķermeni, kas ir redzams, sajūtams u. tml. – spēja redzēt, sajūst u. tml.

Ja mēs runājam par miesas pieredzi, tad mēs paliekam pie sajūšanas un sajūstā vienības, reizē savā pieredzē ietverot abus šos aspektus – es varu pieredzēt sevi gan kā ķermeni (sajūsto), gan kā miesu (sajūtošo): piemēram, saskrienoties ar garāmgājēju uz ielas, es pieredzu sevi gan kā telpā un laikā izplatītu materiālu lietu, gan kā sajūtošu miesu, kas mēģināja izvairīties, kam sāp. Kaut gan lielākoties miesas pieredzē šie abi aspekti saplūst kopā, miesas divpusīgums pieļauj arī situācijas, kad ķermeņa kā materiālas lietas pieredze izvirzās priekšplānā – piemēram, spēcīga noguruma (kad ķermenis ir gandrīz vai “jāvelk” uz mājām) un fiziskas pārpūles gadījumā, kad sāk daudzities sirds; vērojot, kā ārsta kabinetā mans ķermenis tiek pakļauts noteiktām manipulācijām; nespējot sporta zālē izstiept kāju vēlamajā attālumā; kā arī situācijā, kad esam “nogulējuši” roku (Toombs, 1992, 59). Pēdējais piemērs skaidri ilustrē miesas un ķermeņa robežu nesakritību – brīdī, kad mēs nejūtam savu “nogulēto” roku, tā neveido daļu no mūsu miesas pieredzes, lai arī mēs to joprojām pieredzam kā savu ķermeni.

Ķermeņa kā materiālas lietas pieredzes izvirzīšanās priekšplānā, t. i., situācijas, kad es pieredzu ķermeni kā lietu ārpus manas subjektivitātes, var novest arī pie atsvešināšanās no miesas pieredzes. Par atsvešināšanās pieredzes mehānismiem izvērsti raksta Ž. P. Sartrs. Viņš uzsver, ka ķermeņa kā materiālas lietas izvirzīšanās mūsu pieredzes priekšplānā balstīta uz sava ķermeņa kā “novērotā”

pieredzi, t. i., situācijās, kad mēs apzināmies savu ķermeni tādu, kāds tas parādās citiem. Šī “ķermeņa–priekš–citiem” pieredze var aizklāt miesas pieredzi un novest pie atsvešināšanās no tās (Sartre, 2001, 253–254). Piemēram, esot ārsta kabinetā un vērojot, kas tiek darīts ar manu ķermeni (tas tiek “izmeklēts”), es varu ieņemt šo “novērotā” ķermeņa skatupunktu – identificēties ar ķermeni kā materiālu lietu, nevis sajūtošu miesu. Vai arī, izjūtot kaunu par sava ķermeņa apjomu, es ieņemu “novērotā” ķermeņa skatupunktu, jo, kā raksta Ž. P. Sartrs, mēs nevaram izjust kaunu par savas eksistences faktu (*Ibid.*), proti, par to, ka mēs esam sajūtoša miesa, bet mēs varam izjust kaunu, ja mēs identificējamies ar noteiktā veidā interpretētu ķermeni. Piemēram, ja mūsu ķermenis noteiktā sabiedrībā tiek uzskatīts kā resns, mēs varam ieņemt šo skatupunktu – paraudzīties uz savu ķermeni kā pārmērīgi aptaukojušos lietu un izjust par to kaunu. Te redzams, ka miesas pieredzi var aizklāt ne tikai ķermeņa kā materiālas lietas pieredze, bet arī, piemēram, ķermeņa kā sociāli nosacītas lietas pieredze. Mēs varam pieredzēt savu ķermeni kā resnu tāpēc, ka mūsu sabiedrībā tas tiek uzskatīts kā pārmērīgi aptaukojies.

Miesas divpusīgums pieļauj arī situācijas, kad miesas un ķermeņa pieredzes nesaskan – piemēram, pēc ārsta pārbaudes es varu pieredzēt savu ķermeni kā veselu jeb funkcionējošu (no trešās personas perspektīvas skatoties, tam nekas nekait), savukārt savu miesu kā slimu, jo sāpes nav pārgājušas. Pats ķermeņa un miesas nošķirums ļauj uzdot arī jautājumu par ķermeņa un miesas daļām. Kamēr ķermenis var tikt sadalīts daļās (reāli un abstrakti), miesa tiek pieredzēta kā vienība. Jebkurš abstrakts dalījums (piemēram, kad mēs sadalām savu ķermeni orgānos) atceļ miesas pieredzi, abstrahējoties no tās un novedot pie ķermeņa pieredzes, savukārt jebkurš reāls dalījums (piemēram, kad mums tiek amputēta kāja), lai arī ietekmē miesas pieredzi (tā izmainās), neatceļ to, ka miesa tiek pieredzēta kā vienība.

Dzīvotā ķermeņa un pasaules saistība

M. Merlo-Pontī, runājot par miesas jeb, kā viņš to dēvē, dzīvotā ķermeņa pieredzi,¹¹ lielā mērā seko E. Huserla idejām. Dzīvoto ķermeni viņš nošķir no fizioloģiskā ķermeņa, uzsverot, ka pirmais tiek pieredzēts tieši, t. i., pirmsteorētiski, savukārt otrais – teorētiski. Runa ir par to, ka pirmsteorētiskā pieredzes līmenī ķermenis vispār netiek tematizēts kā ķermenis, t. i., tas netiek aptverts kā fizioloģisks ķermenis vai kā materiāla lieta citu lietu vidū. Šajā pirmsteorētiskajā pieredzes līmenī ķermenis netiek nošķirts no patības – runa ir par patības un ķermeņa vienības pieredzi (šī vienība tiek izteikta ar pieredzes palīdzību: “es esmu

¹¹ Tā kā par miesas un pasaules saistību izvērsti runā M. Merlo-Pontī, turpmāk “miesas” vietā tiks lietots M. Merlo-Pontī termina *corps vivant et corps vécu* tulkojums “dzīvotais ķermenis”. Rakstā termini “miesa” un “dzīvotais ķermenis” ir jāuzskata par sinonīmiem.

ķermenis”, pretēji – “man ir ķermenis”). Šim dzīvotajam ķermenim ir noteiktas iezīmes, kas to raksturo, no kurām M. Merlo-Pontī īpaši izceļ tā pirmsteorētisko iesaistītību pasaulē.¹²

No pirmās personas perspektīvas skatoties, mūsu ķermenis¹³ būtiski atšķiras no citiem fiziskajiem objektiem pasaulē ar to, ka tā spējas sajūst un darboties sniedz mums pasauli, kāda tā mums parādās. M. Merlo-Pontī izvērsti par dzīvotā ķermeņa un pasaules saistību raksta savā darbā “Uztveres fenomenoloģija”, uzsverot, ka mēs uztveram (sajūtam, redzam, dzirdam u. tml.) ar savu ķermeni un ar šīs uztveres palīdzību mums ir dota pasaule (*Merleau-Ponty*, 2002, 105), kas fenomenoloģijā tiek raksturota kā dzīves pasaule jeb konkrētais jēgas veselums. Runa ir par to, ka parasti es nepieredzu savu dzīvoto ķermeni kā bioloģisku organismu (t. i., kā smadzenes, skeletu utt.), bet kā to, kas paliek promises tā vērstībā uz pasauli. Piemēram, spēlējot futbolu, es nereflektēju par savu ķermeni, bet esmu ķermeniski vērsta uz noteiktu mērķu īstenošanu (piemēram, iesist vārtos bumbu). Šo vērstību M. Merlo-Pontī apzīmē ar terminu “ķermeņa jeb motoriskā intencionalitāte” (*Ibid.*, 158–159), kas izsaka, ka ķermenis vienmēr ir darbīgi vērst uz lietām pasaulē, kas mums parādās kā “iespējamie projekti”, proti, kā tas, kas izraisa mana ķermeņa darbības. Piemēram, grāmata tiek pieredzēta kā “lasāmais”, “pārnesamais”, “izmetamais”. Runa tomēr nav par teorētiskām vai konceptuālām zināšanām, bet gan par pirmsteorētiskām “ķermeņa zināšanām”.

Lai arī dzīvotais ķermenis lielākoties paliek fonā, tas ir klātesošs ikvienā darbībā un tiek aprakstīts kā “pasaules ass”. M. Merlo-Pontī raksta: “Mans ķermenis ir pasaules ass: es zinu, ka priekšmetiem ir vairākas puses, jo es varu tos pārbaudīt, un šajā ziņā es apzinos pasauli pastarpināti – ar sava ķermeņa starpniecību.” (*Merleau-Ponty*, 2002, 94–95) Runa ir par to, ka dzīvotais ķermenis ne tikai vienmēr ir vērst uz pasauli, bet arī par to, ka šajā vērstībā pasaule mums iegūst jēgu. Lietu uztvere vienmēr ir atkarīga no manas ķermeņa perspektīvas, izprastas plašā nozīmē, ietverot ne tikai manu pašreizējo novietojumu (vai es sēžu, stāvu, apeju kādam priekšmetam apkārt), bet arī dažādus ķermeniskos stāvokļus (vai es esmu slims, noguris, nobijies, piedzēries). Šī dzīvotā ķermeņa un pasaules saistība parāda, kā, mainoties ķermeņa pieredzei, mainās arī jēgas veselums jeb pasaule, kurā mēs dzīvojam. Piemēram, ķermenim saslimstot, mainās arī mūsu pasaules uztvere. Leders raksta: “Kad ķermenis saslimst, mums nepaliek tikai un vienīgi salauzta mašīna, bet izmainīta pasaule; slimība iedragā mūsu autonomijas

¹² Lai arī M. Merlo-Pontī nenoliedz dzīvotā ķermeņa kā sajūtošā un sajūstā raksturojumu (ko uzsver E. Husersls), viņš to izvērš, runājot par dzīvoto ķermeni kā darbīgo un uztverošo ķermeni.

¹³ Lai arī M. Merlo-Pontī saglabā nošķirumu – dzīvotais ķermenis / ķermenis kā abstrakcija –, savos darbos, lietojot terminu “ķermenis”, ja netiek atrunāts citādi, viņš atsaucas uz dzīvoto ķermeni.

un patības sajūtu, mūsu attiecības ar citiem un mūsu ierasto laika un telpas pieredzi.” (*Leder*, 1992a, 4) Dzīvotā ķermeņa un pasaules saistība paredz, ka mēs vienmēr esam ķermeniski iesaistīti pasaulē un šīs iesaistītības dēļ pasaule mums atklājas noteiktā veidā.

Ķermeņa shēma

Aprakstot ķermeņa pieredzi tā iesaistītībā pasaulē, M. Merlo-Pontī lieto jēdzienu “ķermeņa shēma” (franču val. *schéma corporel*) (*Merleau-Ponty*, 2002, 114). Šis termins izsaka pirmsteorētisku mana ķermeņa stāvokļa pieredzi – piemēram, man nav jādodomā, kur atrodas mana roka, lai es varētu to pacelt. Ķermeņa shēma izsaka, ka “mans ķermenis man parādās kā attieksme, kas vērsta uz kādu pastāvošu vai iespējamu uzdevumu” (*Ibid.*). Ķermeņa shēma ietver aktuālo un iespējamo mana ķermeņa stāvokļu pirms-teorētisku saprašanu un “īsteno mana ķermeņa daļu automātisku koordināciju kāda uzdevuma veikšanai” (*Zembahs*, 2000, 102). Pateicoties ķermeņa shēmai, mēs nepastarpināti spējam orientēties pasaulē, neizjautājot mūsu ierastās darbības. Šī ķermeņa shēma jeb spēja orientēties pasaulē pastāv kā motoriskas prasmes, kuras mēs veicam, nedomājot par tām. Piemēram, kad mēs kāpjām augšā vai lejā pa kāpnēm, mums nav jādodomā, kā to izdarīt, – šo uzdevumu mūsu ķermenis veic “automātiski”. Runa ir par ķermeniskām zināšanām, kas veido nozīmes līmeni, kas, lai arī netiek izteikts valodiski un pārdomāti, ietekmē veidu, kādā mēs darbojamies pasaulē. M. Merlo-Pontī sniedz šī nozīmes līmeņa piemēru, atsaucoties uz dzīvoklī būšanas pieredzi (*Merleau-Ponty*, 2002, 150). Mans ķermenis orientējas manā dzīvoklī veidā, kas varētu tikt apzīmēts kā “zināšanas, kas mīt manās kājās” (*Bullington*, 2013, 30). Ejot uz virtuvi, mēs nerēķinām, kāda līdz tai ir distance, kā neuzskriet krēslam. Šīs ķermeniskās zināšanas ir mūsu ķermeniskā pasaules saprašana, zināma veida saskaņa starp to, ko mēs esam iecerējuši (doties uz virtuvi), un to, kas mums ir dots (noteiktais dzīvokļa izkārtojums) (*Ibid.*).

M. Merlo-Pontī sniedz arī šādus ķermenisko zināšanu piemērus:

“Sieviete var ieturēt drošu distanci starp spalvu, kas iesprausta viņas cepurē, un lietām, kas varētu to nolauzt, neveicot īpašus aprēķinus. Viņa jūt spalvas novietojumu, tāpat kā mēs jūtam to, kur atrodas mūsu roka. Ja esmu pieradis braukt ar mašīnu, es pietuvojos šauram atvērūmam un redzu, ka varu “tikt tam cauri”, nemērot šī atvērūma platumu, tāpat kā es izeju cauri durvju ieejai, nepārbaudot tās platumu attiecībā pret mana ķermeņa platumu. [...] Pierast pie cepures [vai] mašīnas [...] nozīmē iemiesoties tajos vai, pretēji, iekļaut tos sava ķermeņa apjomā.” (*Merleau-Ponty*, 2002, 165–166)

Šo ķermenisko zināšanu līmeni M. Merlo-Pontī apzīmē ar terminu “motoriskā intencionalitāte” un raksturo kā ķermeņa ieradumu (*Merleau-Ponty*, 2002, 165). Runa ir par to, ka, pateicoties ķermeņa sākotnējai iesaistītībai pasaulē, pirms

teorētiskām zināšanām mums jau ir dota noteikta veida – pirmsteorētiska – pasaules izpratne jeb nozīmes līmenis, kas veidojas ķermeņa motoriskajā vērstībā uz pasauli. Apkopojot rakstīto, var teikt, ka ķermeņa shēma ir “integrētu motorisko prasmju kopums”, kas veido ķermeņa pirmsteorētisku gatavību darboties pasaulē (Carman, 1999, 219).

Nemot vērā rakstīto par ķermeniskajām zināšanām, kas piemīt dzīvotajam ķermenim tā iesaistītībā pasaulē, var uzdot jautājumu par dzīvotā ķermeņa jeb miesas un ķermeņa kā materiālas lietas robežu atšķirībām. Miesas robežas ir daudz elastīgākas nekā ķermeņa robežas. Ķermeņa robežas, protams, var mainīties, piemēram, zaudējot kādu ķermeņa daļu, tomēr, ja ķermenis tiek izprasts kā “ķīmiska struktūra vai audu sakopojums”, t. i., materiāls ķermenis, šo daļu atgūt ir ļoti problemātiski. Savukārt miesas robežas var paplašināties un sašaurināties īsā laika periodā un vairākkārt, jo, kā norādīts iepriekš, dzīvotā ķermeņa jeb miesas pieredze M. Merlo-Pontī fenomenoloģijā izsaka pirmsteorētisku ķermenisku spēju darboties pasaulē, ar kuras palīdzību pasaule mums iegūst nozīmi. Šī spēja darboties pasaulē balstās ne tikai uz maņu orgāniem, bet arī uz ķermeņa paplašinājumiem, piemēram, spieķa, cepures, brillēm. Brillēs kļūst par mana dzīvotā ķermeņa pieredzes sastāvdaļu tad, ja, pirmkārt, tās tiek “iekļautas mana ķermeņa apjomā”, proti, es nepieredzu tās kā svešķermeni (pieradusi pie brillēm, es nemēģinu pieskarties savai acij caur brillu stiklu), un, otrkārt, ja tās ietekmē veidu, kādā es darbojos pasaulē (piemēram, ļaujot kaut ko saskatīt). Šī iemesla dēļ miesas robežas ir elastīgākas nekā ķermeņa robežas, jo minētie miesas paplašinājumi var tikt iegūti un pazaudēti īsā laika periodā, tādējādi izmainot veidu, kādā mēs pieredzam pasauli.

Ieraduma un promesošais ķermenis

M. Merlo-Pontī uzskata, ka ķermeņa shēmas koncepts ļauj saprast arī dažādas patoloģijas, piemēram, ekstremitātes fantoma sindromu (angļu val. *phantom limb*), proti, sajūtu, ka amputētā ekstremitāte (vai orgāns) vēl joprojām ir mūsu ķermeņa daļa. Šis sindroms, pēc M. Merlo-Pontī domām, norāda uz defektiem motorisko prasmju kopumā, kas veido mūsu ķermeņa iespējas darboties pasaulē. Viņš domā, ka apziņa par amputētu roku kā esošu vai par nejutīgu roku kā neesošu nav attiecināma uz valodiski noformētu domu (Merleau-Ponty, 2002, 94). Runa ir par ķermeni mītošām pirmsteorētiskām prasmēm ar to orientāciju uz pasauli, kuras ne vienmēr pazūd, pazūdot kādai ķermeņa daļai. M. Merlo-Pontī raksta: “Būt ar fantoma roku nozīmē palikt atvērtam visām tām darbībām, uz kurām roka ir spējīga; tas nozīmē paturēt praktisko lauku, kurš bija aktuāls pirms sakropļošanas.” (Ibid., 94) Šādi stāvokļi var tikt paskaidroti, ieviešot nošķirumu starp diviem mūsu ķermeņa nozīmes līmeņiem – “ieraduma” ķermeni (franču val. *corps habituel*) un pašreizējo ķermeni (franču val. *corps actuel*) (Ibid., 95). “Ieraduma

ķermenis” ietver ķermeņa iespējamo darbību lauku, kas pārsniedz ķermeņa pašreizējo darbību lauku. Šo nošķirumu var ilustrēt, atsaucoties uz situāciju, kad mēs mēģinām nostāvēt uz notirpušas kājas, – šajā gadījumā mēs pieredzam pašreizēju nespēju nostāvēt (pašreizējo ķermeni), bet reizē arī ķermenisko iespēju stāvēt (ieraduma ķermeni) (*Carman*, 1999, 220). Var teikt, ka ieraduma ķermenis šajā brīdī darbojas kā pašreizējā ķermeņa garantija (*Merleau-Ponty*, 2002, 95), jo, lai arī mēs nespējam nostāvēt, mūsu pieredzē ienāk vispārējs aspekts par ķermeņa spēju stāvēt, un mēs nemainām apziņu par mūsu ķermeni kā iespējami stāvošu.

“Ieraduma” ķermenis pētnieciskajā literatūrā tiek raksturots kā “přomesošs” ķermenis (angļu val. *absent body*). Savā darbā *The Absent Body* (“Přomesošais ķermenis”) D. Leders raksta: lai arī dzīvotais ķermenis vienā nozīmē ir vistuvākais, kas mums ir, vienmēr esot klātesošs, to raksturo arī neatceļama přomēsāmība (*Leder*, 1990, 1). Šī přomēsāmība norāda uz to, ka ikdienā mēs lielākoties nepievēršam uzmanību sava ķermeņa kustībām un sajūtām. Piemēram, lasot grāmatu vai iesaistoties futbola spēlē, mēs parasti nereflektējam par savu iemiesotību; mēs esam vērsti uz grāmatas saturu vai pretējās komandas spēlētāju un bumbu (*Ibid.*). Ieraduma ķermenis, kas izsaka pirmsteorētisku gatavību darboties pasaulē, lielākoties ir tik pašsaprotams, ka nenonāk mūsu uzmanības lokā. Mūsu ķermenis ienāk mūsu uzmanības lokā situācijās, kad ķermeņa shēma nedarbojas tā, kā ierasts, proti, situācijās, kad mūsu ķermenis nespēj veikt to, kas parasti neprasa nekādu piepūli, vai vismaz nespēj veikt to “automātiski”. Piemēram, mēs parasti pieceļamies no gultas “automātiski”, t. i., mūsu ķermenis “zina”, kas jādara, lai izkļūtu no gultas, taču var gadīties, ka kādu rītu mums tas neizdodas ierastajā veidā (piemēram, mana kāja ir salauzta, bet es par to esmu aizmirsusi). Situācijā, kad ķermenis vairs nedarbojas automātiski, zūd tā pašsaprotamība un tas ienāk mūsu uzmanības lokā – mums ir jādomā, kur likt kāju, vai tā spēš, ja kāpsim ārā no šīs puses, utt. Šīs diskusijas – par přomesošo ķermeni – ietvaros pastāv arī mēģinājums izveidot fenomenoloģisku slimības un veselības teoriju (*Toombs*, 1992), saskaņā ar kuru slimības nepieciešama pazīme būtu mūsu ķermeņu pašsaprotamības sabrukums jeb pēkšņa apjaušma par to, kas nupat kā bija přomesošs (papildinājumā ar nespēju iesaistīties pasaulē līdz šim esošajā veidā) (*Goldenberg*, 2010, 55).

Fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni priekšrocības

Kādas ir fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni priekšrocības, ja to salīdzina ar raksta sākumā iezīmēto ķermeņa–mašīnas izpratni? Nepretendējot izsmelt visas fenomenoloģiskā skatījuma uz ķermeni priekšrocības, jānorāda, pirmkārt, uz priekšrocībām, kas skar teorētisku jautājumu (ķermeņa un gara attiecību problēmu) risinājumu, un, otrkārt, uz priekšrocībām, kas skar praktisku

jautājumu (medicīnas prakses izmaiņas) risinājumus, jo atkarībā no tā, kā tiek izprasts ķermenis, mainās arī dažādas prakses, kuras vērstas uz ķermeni, tostarp arī medicīnas prakse.

Runājot par teorētisku jautājumu risinājumu, pirmkārt, jānorāda, ka, pieņemot ķermeņa un miesas nošķirumu, fenomenologi sniedz daudzpusīgāku ķermeņa izpratni par ķermeņa–mašīnas modeli. Ieviešot ķermeņa un miesas nošķirumu, fenomenologi spēj ne tikai paskaidrot dažādu teorētisku ķermeņa izpratnes modeļu (tostarp ķermeņa kā izplatītas lietas un mašīnas modeļa) veidošanos, bet būtisku lomu atvēr arī ķermeņa pieredzei visā tās daudzveidībā (ietverot gan ķermeņa kā novērotas lietas pieredzi, gan subjektīvā ķermeņa kā miesas pieredzi). Otrkārt, skatoties no miesas jeb dzīvotā ķermeņa perspektīvas, no jauna tiek pārskatīts arī jautājums par ķermeņa un gara attiecībām.

Ķermeņa–gara problēma, kuru sāka aplūkot R. Dekarts, ir viens no galvenajiem M. Merlo-Pontī pārdomu priekšmetiem. M. Merlo-Pontī atkārtoti E. Huserla domu par cilvēku kā “psihofizisku vienību” (Huserls, 2002, 298), apgalvojot, ka mēs esam gan ķermenis, gan gars to sākotnējā vienībā (*Bullington*, 2013, 27). Runa nav par to, ka ķermenis būtu tas pats, kas gars, bet gan par to, ka materiālais ķermenis vienmēr jau ir intencionāls, proti, ir iesaistīts jēgas veidošanās norisēs (ķermenis “zina” lietas pirms to teorētiskas formulēšanas), savukārt gars vienmēr ir iemiesots (šīs zināšanas īstenojas caur ķermeni). Šī savstarpējā saistība ir izteikta kā gara iemiesotība un ķermeņa apgarotība (*Ibid.*, 28).

Kad M. Merlo-Pontī runā par ķermeni un garu, viņš runā nevis par divām substancēm, meklējot risinājumu to saistības iespējamībai, bet gan par diviem mūsu pieredzē pastāvošiem jēgas līmeņiem:

“Tas, kā nozīme un intencionalitāte var iemānot molekulārās struktūrās vai šūnu masās, ir lieta, kas mums nekad nekļūs saprotama, un šajā ziņā kartēzismam ir taisnība. Bet šeit nekādā gadījumā nav runa par šādiem absurdiem mēģinājumiem atrisināt šo lietu. Runa ir par to, lai saprastu, ka ķermenis kā ķīmiska struktūra vai audu sakopojums ir veidots noplicināšanas procesa rezultātā, balstoties uz sākotnējo ķermenis–priekš–mums parādību, cilvēka pieredzes ķermeni jeb uztverto ķermeni [..].” (*Merleau-Ponty*, 2002, 409)

No fenomenoloģiskās perspektīvas raugoties, ķermenis kā “ķīmiska struktūra vai audu sakopojums”, t. i., materiālais ķermenis jau ir abstrakcija, kas balstās uz dzīvoto ķermeni jeb miesu. Tādējādi jautājums par materiālā ķermeņa un gara attiecībām ir jautājums, kas uzdots, balstoties uz noteiktu teoriju jeb “atvasināto zīmju valodu”. Balstoties uz dzīvoto ķermeni, šis jautājums kļūst lieks, jo tas, ko mēs pieredzam, ir gara un ķermeņa vienība. Šī vienība tiek izteikta, ņemot vērā pieredzi “es esmu ķermenis”, tādējādi skarot arī jautājumu par personas identitāti.

Lai arī šeit nav iespējams iedziļināties jautājumā par personas identitāti, jānorāda, ka, pamatojoties uz fenomenoloģisko pieeju, persona tiek vienādota ar dzīvoto ķermeni, nevis, piemēram, tiek meklēta gara sfērā vai materiālā ķermeņa sfērā. “Es esmu ķermenis” izsaka personas un dzīvotā ķermeņa identitāti. Es neesmu materiāls ķermenis, jo es pieredzu sevi nevis tikai un vienīgi kā sajusto (novēroto), bet arī kā sajusto un sajūtošo. Es neesmu neiemiesots gars, jo, kā norādīts, zināšanas, kas man ir par sevi un pasauli (gan nekonceptuālās, gan konceptuālās), kā arī manas darbības ir ķermeniskas (balstītas uz ķermeņa shēmu). Tiesa, var iedomāties situācijas, kurās mēs nespējam identificēties ar savu ķermeni (piemēram, pusaudzū gados, slimojot). Šīs situācijas tomēr nesagrauj fenomenoloģisko pieeju ķermenim, tieši pretēji – tās norāda, cik būtisks ir fenomenoloģijā pieteiktais ķermeņa un miesas nošķirums. Mēs nespējam identificēties ar savu ķermeni situācijās, kad mūsu dzīvotā ķermeņa pieredzi aizklāj ķermeņa kā materiālas lietas pieredze, jo šī pieredze atsvešina mūs no jūtošās miesas. Savukārt tad, ja runa ir par miesas pieredzi, tad mēs vienmēr identificējamies ar to – piemēram, nav iedomājama sāpju pieredze, kas nebūtu mana sāpju pieredze.

Jautājums par ķermeņa izpratni ir būtisks ne tikai teorētiski, bet arī praktiski, jo atkarībā no tā, kā tiek izprasts ķermenis, mainās arī dažādas prakses, kas vērstas uz ķermeni, tostarp arī medicīnas prakse. Iepriekšminētais no dzīvotā ķermeņa atvasinātais mehānistiskais skatījums uz ķermeni kā mašīnu pētnieciskajā literatūrā tiek saistīts ar tādiem modernās medicīnas¹⁴ raksturojumiem kā depersonalizācija, specializācija un psihosociālo faktoru ignorēšana slimības cēloņu noteikšanā un ārstēšanas gaitā (*Leder*, 1992b, 27–28). Pētot medicīnas vēsturi, var novērot 18. gadsimta Eiropas medicīnas praksē radušos pastiprināto interesi par nedzīvo ķermeni kā zināšanu par slimību cēloņiem avotu. Vēl 17. gadsimtā diagnoze lielākoties tika noteikta, balstoties uz pacienta slimības aprakstu. Tā varēja tikt noteikta, arī saņemot pacienta slimības aprakstu pa pastu. Savukārt 18. gadsimtā slimības sāka klasificēt, balstoties uz faktiem par ķermeņa bojājumiem, kuri tika atklāti pēc nāves. Ņemot to vērā, ir saprotama nepieciešamība radīt instrumentus, ar kuru palīdzību būtu iespējams diagnosticēt slimību vēl dzīvotā ķermenī. Tādas tehnoloģijas kā stetoskops, asins analīzes, rentgens u. c. ļauj veikt dzīvotā ķermeņa “preparēšanu”, analītiski sadalot to daļās un atklājot to, kas parasti paliek apslēpts (*Ibid.*, 22). Šāda nedzīva un nedzīvota ķermeņa primaritāte ir ietekmējusi ne tikai medicīnas tehnoloģiju attīstību, bet arī medicīnas apgūšanas un īstenošanas veidus.

¹⁴ Ar moderno medicīnu te jāsaprot medicīnas teorija un prakse Eiropā, kas veidojās 18. gadsimta beigās. Turpmākais izklāsts jāuztver kā ilustrācija teorijas (šajā gadījumā – izpratnes par ķermeni) un prakses (šajā gadījumā – medicīnas prakses) ciešajai saistībai, neapgalvojot, ka mūsdienu medicīna balstās tikai un vienīgi uz šeit minēto ķermeņa izpratni.

Medicīniskā izglītība tās sākumposmā vēl joprojām lielākoties iekļauj līķa preparēšanu, tāpat kā klīniskie gadījumi, galu galā, nonāk patologa laboratorijā. Pa vidu pret dzīvo pacientu bieži vien izturas kā pret nedzīvu un mehānistisku ķermeni.

Kā norāda D. Leders, to var novērot tradicionālajā pacienta izmeklēšanā:

“Pacientam lūdz ieņemt līķveida pozu, t. i., gulēt uz muguras, izģērbties, nekustēties, nerunāt. Viss šis rituāls un konteksts kalpo tam, lai dzīvoto ķermeni reducētu līdz kaut kam līdzīgam nedzīvam [ķermenim]. Pacients tiek izrauts no viņam ierastās vides, aktivitātēm, pat apģērbs un viņa personas identitāte tiek atmesta [..]. Kamēr ārsts, kas veic izmeklēšanu, ir aktīvs un iesaistīts pētnieks, pacients ir novietots līķim līdzīgas pasivitātes pozīcijā.”

(*Leder*, 1992b, 22)

Pat tad, ja pacients tiek lūgts kaut kā reaģēt, lielākoties tas notiek mehānistiski, piemēram, vēders tiek aptaustīts, lai novērotu sāpju klātesamību, pacients aiztur elpu, lai varētu dzirdēt trokšņus plaušās (*Leder*, 1992b, 22). Ja ķermenis tiek uztverts kā mašīna, kas ir veidota no noteiktām daļām, kuras var apmainīt vai salabot pēc vajadzības, šāds skatījums uz ķermeni noved pie pacienta kā personības pazūšanas un atstāj ietekmi uz ārsta un pacienta komunikāciju – ārsti kļūst par “mehāniķiem” vai “tehniķiem”, kuru skatieni ir vērsti tikai un vienīgi uz slimo ķermeņa daļu, nevis uz pacientu tā veselumā (*Marcum*, 2004, 318).

Arī ārstēšanas metodēs ir saskatāms mehānistisks skatījums uz ķermeni, kas atklājas mēģinājumos “salabot” vai aizstāt konkrētas ķermeņa daļas, kā arī mēģinājumos izmainīt ārējās vides ietekmi uz ķermeni (piemēram, ieteikumos neuzturēties saulē, neēst treknu barību). Šajā pieejā var saskatīt arī modernās medicīnas specializācijas aizmetņus, kas ļauj ārstiem fokusēties uz vienu mašīnas daļu (*Leder*, 1992a, 3). Šāds mehānistisks ķermeņa modelis pieļauj arī plašas manipulācijas iespējas ar to un, galu galā, kalpo mūsu kontrolei pār to. Tieši šeit meklējams milzīgais modernās medicīnas spēks, jo “mēs esam iemācījušies saprast, pārtaisīt jeb pārveidot ķermeņa–mašīnas sastāvdaļas” (*Leder*, 1992b, 23). Mēs zinām pietiekami daudz par ķermenisko procesu mehāniku, lai spētu īstenot zināmu kontroli pār tiem. Nenoliedzami, šī ķermeņa tehnoloģizācija un kontrole pār to ir medicīnas tehnoloģiju attīstības un daudzu mūsdienu medicīnas “brīnumu”, piemēram, atvērtas sirds operācijas iespējamības, pamatā (*Marcum*, 2004, 313).

Kaut gan ir daudzi ieguvumi, ķermeņa–mašīnas modelis ir radījis arī ievērojamus medicīnas prakses ierobežojumus, par kuriem izvērsti runā Leders (*Leder*, 1992b). Piemēram, šobrīd jau par klasisku kļuvis iebildums, ka modernā medicīna bieži vien ignorē nozīmīgus psihosociālus faktoros slimības izcelsmē un ārstēšanas procesā (*Ibid.*, 23). Pētījumi pierāda, ka ķermeņa slimības gadījumā liela nozīme tomēr ir pieredzes faktoriem – emocijām, vēlmēm, uztverēm,

interpretācijām (*Leder*, 1992b, 23).¹⁵ Mehānistisks skatījums uz ķermeni ir radījis arī zināma veida dehumanizētu ārsta un pacienta attiecību modeli, kas ne vienmēr apmierina pacientu, proti, pacients tiek uzlūkots kā gaļas gabals, kas tiek pētīts, durstīts u. tml. (*Ibid.*, 24), vai arī kā mašīna, kuras daļas ir jāsalabo, pēc iespējas ignorējot viņa vēlmes, nedrošību utt. Mūsdienās medicīnas teorijas ir centušās novērst šos trūkumus, piedāvājot tā dēvēto biopsihosociālo pieeju, kas paredz visas personas ārstēšanu, ņemot vērā tās bioloģiskos, psiholoģiskos un sociālos aspektus (*Ibid.*, 32). Tādējādi, izmainot medicīnas praksi, kas vairs nevar tikt raksturota kā depersonalizēta, tā, lielākoties noklusēti, vēl joprojām balstās uz ķermeņa un gara nošķirumu. Tas atklājas aicinājumos neaizmirst par mūsu “gara” jeb “apziņas” nozīmi vai arī ņemt vērā ne tikai bioloģiskās, bet arī psiholoģiskās un sociālās slimības dimensijas, reizē nepiedāvājot teorētiskus terminus, kas spētu apvienot minētos laukus (*Ibid.*, 33). Pretstatā tam, fenomenoloģiskās pieejas ietvaros runājot par miesu jeb dzīvoto ķermeni, gara un ķermeņa vienības problēma tiek atcelta.

Kā mainītos medicīnas teorija un prakse, ja tā tiktu balstīta uz dzīvotā ķermeņa jeb miesas izpratni? Tāpat kā miesa ietver sevī iekšēju divpusību, proti, tā ir reizē uztvertais ķermenis un uztverošais ķermenis, tāpat arī medicīna, kas tiktu balstīta uz miesas pieredzi, būtu divpusīga, t. i., mūsu jēdzieni par slimību un tās ārstēšanu ietvertu bioloģisko un eksistenciālo aspektu saplūšanu (*Leder*, 1992b, 28). Tā iemesla dēļ, ka daļa mūsu ķermeņa pieredzes ietver ķermeņa kā fiziskas lietas uztveri, “eksistenciālais pārskats neaizstāj bioloģisko pārskatu, bet drīzāk novieto to plašākā perspektīvā” (*Ibid.*, 29). Tātad, lai arī, nenoliedzami, mans ķermenis var tikt pieredzēts un aplūkots kā fiziska lieta, tas tiek pieredzēts arī tā iesaistītībā pasaulē, t. i., tā vērstībā uz pasauli, kas izpaužas gan ķermeņa ieradumos, gan emocijās, gan arī spējā un nespējā paveikt iecerēto. Ņemot vērā šo iesaistītību pasaulē, kuras dēļ var mainīties mūsu ķermeņa pieredze (piemēram, ja mēs vairs nevaram izdarīt to, ko spējām līdz šim), pacienta fiziskā izmeklēšana (kas ļauj runāt par slimību bioloģisku mehānismu un to traucējumu terminos) tiek papildināta ar pacienta stāstu par viņa būšanu pasaulē – ieradumiem, emocionālajiem stāvokļiem u. tml. Tieši šajā plašākajā kontekstā slimības cēloņi atklājas visā to pilnībā (*Ibid.*).

Ja ārstēšana tiek balstīta uz dzīvotā ķermeņa un pasaules ciešo saistību, mainās arī ārstēšanas process, kurā tiek ietverti ne tikai medikamenti, bet ņemti vērā arī eksistenciālie slimības priekšnosacījumi. Kā norāda D. Leders, tā iemesla dēļ, ka dzīvotais ķermenis vienmēr ir vērsts uz ārpusi, proti, ir iesaistīts pasaulē,

¹⁵ Pastāv virkne pētījumu, kas liecina, ka dažādi emocionālie stāvokļi, kurus var ietekmēt arī ārsta un pacienta komunikācija, var izraisīt slimību vai arī palīdzēt atveseļoties (*Leder*, 1992b, 23).

medicīniskā iejaukšanās nav jāierobežo tikai un vienīgi ar bioloģiskā ķermeņa ārstēšanu (*Leder, 1992b, 30*). Ārstēšanas process var ietvert arī ķermeņa “intencionālā stila” jeb vērstības uz pasauli izmaiņas, piemēram, pacients ar dažādu tehniku palīdzību var mēģināt izmainīt sava “iemiesotā laiciskuma apziņu”: “piebremzēt” un “neiespringt”. Dažādu veidu terapijas var palīdzēt pārvarēt psiholoģiskas barjeras, kas ierobežo iesaistītības pakāpi pasaulē vai, piemēram, samazina pasaules kā kaut kā bīstama uztveri (*Ibid.*). Ņemot vērā to, ka runa ir par dzīvoto ķermeni, kuru ietekmē arī informācija, kas tiek iegūta no ārsta (uzzinot diagnozi, nesaprotot teikto u. tml.), citā gaismā parādās arī ārsta un pacienta komunikācija. Runa vairs nav tikai un vienīgi par noteiktām pacienta tiesībām un cieņu, bet arī par ārsta ietekmi uz pacienta saslimšanu vai atveseļošanu.

No fenomenoloģiskās perspektīvas skatoties, miesas divpusīgums, proti, tas, ka mēs pieredzam sevi gan kā fizisku ķermeni, gan kā jūtošu miesu, attiecas ne tikai uz pacientu, bet arī uz ārstu. Ierastais skatījums uz pacienta perspektīvu kā subjektīvu un ārsta perspektīvu kā objektīvu nav tik nepārprotams – runa drīzāk ir par svārstīšanos starp abām šīm perspektīvām. Tāpat kā pacients medicīnas vidē pieredz sevi gan kā jūtošu miesu, gan kā objektu, ar kuru tiek veiktas manipulācijas, tāpat arī ārsts pieredz sevi ne tikai kā mašīnu, kas veic manipulācijas, bet arī kā jūtošu miesu. Piemēram, izmeklēšanas laikā, ar roku pieskaroties pacienta vēderam, ārsts pieredz šo roku gan kā instrumentu, kas iegūst informāciju, gan arī kā miesas daļu, kas komunicē ar otru miesu, jūtot, kā otrs ķermenis pieskaras un padara ārstu par pieredzošu subjektu. Tas, ka arī ārsts ir pieredzošais subjekts, nemazina veselības aprūpes kvalitāti – tieši pretēji. Uzsverot ārsta miesas pieredzes divpusīgumu, paveras iespēja uzlabot ārsta un pacienta komunikāciju, padarot ārstu pacientam pieejamāku (*Carel, Macnaughton, 2012, 2335*). Atšķirībā no mašīnas ārsts ir tāda pati jūtoša miesa kā pacients, un šī atziņa pacientam var palīdzēt vieglāk dalīties savā pieredzē.

Lai arī medicīnas teorijā un praksē, kas balstīta uz ķermeņa kā miesas izpratni, izvairās no iebildumiem, kas vērsti pret medicīnas praksi, kas balstīta uz ķermeņa–mašīnas izpratni, arī tai ir savi trūkumi. Ņemot vērā dzīvotā ķermeņa un pasaules saistību, kas bieži atklājas ar nereflektētu ieradumu un personības uzvedības iezīmju starpniecību, medicīnas prakses uzdevumos ietilpst šīs saistības izmaiņšana, kas bieži vien ir ļoti sarežģīts un ilgstošs process. Medikamentu, kas var sniegt ātrāku un lētāku (lai arī īslaicīgu) risinājumu, izmantošana bieži vien šķiet daudz pieņemamāka (*Leder, 1992b, 30*). Šīs pieejas stiprā puse tomēr ir tāda, ka fenomenoloģiskais skatījums uz dzīvoto ķermeni palīdz “re-humanizēt” medicīnu un pievērsties subjektīvās pieredzes nozīmīgajai lomai slimības izpratnē (*Leder, 1992a, 5*), kā arī tas, ka tā nenoliedz tradicionālās medicīnas prakses rīkus un zināšanas (*Leder, 1992b, 33*).

Ķermenis kā sociāli valodisks konstrukts: fenomenoloģiskās pieejas ķermenim kritika

Kaut gan tika minētas vairākas priekšrocības, arī fenomenoloģiskā pieeja ķermenim ir tikusi kritizēta. Viens no būtiskākajiem iebildumiem balstīts uz sociālā konstruktīvisma pieeju, kuru uzskatāmi pārstāv 20. gadsimta otrās puses feminisma filosofes,¹⁶ piemēram, Džūdita Batlere (*Judith Butler*). Šīs pieejas pārstāvji uzskata, ka realitāte, tostarp ķermenis, mums nav pieejams ārpus sociālā konteksta, kas veido tā nozīmi.¹⁷ Priekšstats, ka ķermenis ir sociāli konstruēts, parasti tiek saistīts ar franču filosofa Mišela Fuko (*Michel Foucault*) idejām par ķermeņa kā varas un zināšanu caurausta objekta izpratni, kas noved pie dažādiem tā izmantošanas veidiem un šo izmantošanas veidu kritikas. Divdesmitā gadsimta otrajā pusē virkne filosofu, kas pieskaitāmi poststrukturālisma, feminisma, kritiskās teorijas un marksisma tradīcijām, īpašu uzmanību pievērsa tieši tehniski politiskajiem ķermeņa izmantošanas veidiem un to kritikai (*Leder*, 1992a, 4). Šos domātājus interesēja sociālpolitisks jautājums – kā esošās varas un zināšanu struktūras veido ķermeņa pašizpratni un ietekmē tā uzvedības veidus? Atsaucoties uz M. Fuko, runa nav par juridisku varas koncepciju, kas galvenokārt īsteno aizliedzošās funkcijas un tiek aprakstīta kā represīva vara, bet gan par pozitīvu un produktīvu varas koncepciju, kas, esot iekšēji saistīta ar zināšanām, veido mūsu uzskatus un pakļauj tos disciplinārajām normām un standartiem (Fuko, 1995, 23). Zināšanas, tostarp zināšanas par ķermeni, nekad nav neitrālas – tās iemieso varu, kas nosaka, kā mēs attiecamiem pret savu ķermeni. Piemēram, pieņemot noteiktas zināšanas par ķermeņa higiēnu (ķermenim ir jābūt tīram!), pozitīvā vara iegūst ķermeni, liekot tam uzvesties noteiktā veidā (piemēram, bieži mazgāties un meklēt iespējami labākus mazgāšanās līdzekļus). Vai arī, pieņemot zināšanas par ķermeni kā mašīnu, veidojas noteiktas tā izmantošanas prakses. Pēc M. Fuko domām, ķermeņa kā mašīnas izpratne nav tikai un vienīgi teorētiska pozīcija, ko izstrādājis R. Dekarts, Ž. de Lametrī un citi domātāji, bet reizē sniedz pamatojumu kontrolei

¹⁶ Vācu filosofe Herta Nagl-Docekale (*Herta Nagl-Docekal*) savā lekcijā “Kas ir feministiskā filosofija?” apgalvo, ka runa ir nevis par kādu vienotu projektu, bet gan par “filosofēšanu, kuru virza interese par sievietes atbrīvošanu” (autores tulkojums) (Nagl-Docekale, 2012, 14), kas izjautā dzimuma (*sex*) un dzimtes (*gender*) attiecības. Sk. arī G. Vējas raksta “Dzimums / dzimte” nodaļas “Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika” apakšnodaļu “Varbūt dzimums jau bijis dzimte?”.

¹⁷ Ir dažādas sociālā konstruktīvisma formas – dažas no tām pauž uzskatu, ka pastāv kas tāds kā materiāls ķermenis, kas tiek sociāli konstruēts (tādējādi, lai arī mēs nevaram neko zināt par nekonstruēto ķermeni, tā esamība tiek pieņemta), savukārt dažas no tām pauž radikālāku uzskatu, ka nepastāv nekas tāds kā materiāls ķermenis, kas eksistētu ārpus sociālā konteksta.

pār ķermeni – “izprasti kā mašīnas (strādnieki–mašīnas, karavīri–mašīnas, seksa mašīnas utt.), ar šiem ķermeņiem var manipulēt un tie var tikt apmācīti veikt precīzas sociālās funkcijas” (*Leder*, 1992a, 4). Citiem vārdiem sakot, pati ideja par ķermeni kā mašīnu iet roku rokā ar ideju par dažādām šīs mašīnas lietošanas praksēm.

Nemot vērā, ka ķermeņi iestrādātās zināšanas ietekmē veidu, kādā mēs uztveram savu ķermeni un kādas prakses mēs piekopjam, būtiski ir šīs zināšanas kritiski izvērtēt, jo neizvērtētas tās var novest pie (apzinātām vai neapzinātām) dažādām diskriminācijas formām. Šī iemesla dēļ sociālpolitiskā ķermeņa kritika ir bijusi īpaši aktuāla feministiskajā filosofijā. Šeit ir rodami mēģinājumi aprakstīt veidus, kādos pastāvošās varas un zināšanu struktūras tiek iemiesotas ķermeniskajās praksēs, pievēršot uzmanību tam, kā šīs struktūras veido dzimumiskota (it īpaši – sievietes) ķermeņa izpratni.

D. Leders sniedz šādu feministiskās filosofijas raksturojumu:

“[...] feminisma doma ir izgaismojusi veidu, kādā it īpaši sieviešu ķermeņi ir tikuši iesavināti un kontrolēti mūsu seksisma kultūrā. Sākot no agras bērnības, visas dzīves garumā sievietes tiek bombardētas ar vēstījumiem no ģimenes, skolas, baznīcas un medijiem par to, kādiem būtu jāizskatās viņu ķermeņiem un kā tiem būtu jādarbojas, tomēr liela daļa no tiem ir pretrunīgi vai vienkārši nesasniedzami.” (*Leder*, 1992a, 6)

Feminisma filosofija ir radījusi virkni nozīmīgu pētījumu, uzrādot veidus, kādos sieviešu (bet ne tikai) ķermeņi tiek kontrolēti un ietekmēti, mums to nemaz neapzinoties.

Šī pieeja ķermenim kā zināšanu un varas cauraustam objektam paredz skatījumu uz ķermeni kā sociāli konstruētu priekšmetu, kur īpašu nozīmi ieņem valoda. Radikālā konstruktīvisma variantā nepastāv nekas tāds kā materiāls ķermenis, kas tiek konstruēts, – arī pieņēmums par materiālo ķermeni ir sociāli valodiska konstrukcija. Ķermenis ir nevis reāla materiāla vienība, bet gan valodiska vienība, t. i., vienība, kas rodas un pastāv tikai valodā kā interpretācija, kurai nav nekādas atsaucē uz realitāti, kas tiktu interpretēta (*Welton*, 1998, 5). Balstoties uz šo pieeju, ķermenim kā sociāli valodiskam konstruktam var izvirzīt divus iebildumus, kas vērsti pret fenomenoloģisko pieeju ķermenim.

Pirmais iebildums pārmet fenomenoloģijai nespēju atskaitīties par sociāli nosacītu ķermeni. Kriss Šillings (*Chris Shilling*) šo iebildumu formulē šādi: fenomenoloģiskajā pieejā “nepastāv attīstīta koncepcija par to, kā ķermeni veido sociālās attiecības un konteksti [...]” (*Shilling*, 2005, 56).

Otrais iebildums savukārt pārmet fenomenoloģijai naivo ticību tīras jeb valodiski nenosacītas (no varas brīvas) pieredzes iespējamībai, apgalvojot vienu no diviem:

- 1) pieredze ir tikai valodisks notikums jeb interpretācija (*Scott*, 1992, 37);
- 2) lai arī pieredze pastāv pirms interpretācijas (valodas), tā ir pieejama tikai un vienīgi ar interpretācijas (valodas) starpniecību (*Young*, 2005, 8).

Nepretendējot sniegt izvērstas atbildes uz šiem iebildumiem, turpinājumā tiks iezīmēti iespējamie atbilžu varianti, kā varētu reaģēt uz minētajiem iebildumiem. Runājot par pirmo iebildumu, jāsaka: lai arī nevar nepiekrīst, ka tādi fenomenologi kā E. Huserls un M. Merlo-Pontī tik tiešām nepiedāvā “attīstītu koncepciju par to, kā ķermeni veido sociālās attiecības un konteksti”, tas vēl nenozīmē, ka fenomenoloģija principā neko tādu nevarētu piedāvāt. Nošķirot ķermeņa un miesas pieredzi, ir iespējams aprakstīt gan tiešo sajūtu pieredzi, gan zināšanu pastarpināto ķermeņa pieredzi. Tas, ka fenomenologus primāri interesē miesas pieredzes apraksts, nenozīmē, ka viņi nevarētu pievērsties arī ķermeņa pieredzes aprakstam, kas ietvertu jautājumu: kā veidojas apjausma par manu ķermeni kā sociāli nosacītu ķermeni (konkrētāk, piemēram, kā neglītu, nespējīgu, veselu ķermeni)? Iespējamais pārmetums, ka šajā gadījumā runa būtu tikai par ķermeņa pieredzes aprakstīšanu, neejot soli tālāk līdz tās kritikai, arī nav pietiekami spēcīgs, jo, lai arī fenomenoloģija piedāvā pieredzes aprakstus, savā būtībā tā ir kritiska, jo ietver mēģinājumus nepieņemt esošos pieņēmumus par ķermeni, pievērsot uzmanību to veidošanās mehānismiem. Savukārt tad, ja mēs iegūstam aprakstu, kā veidojas, piemēram, mūsu pieņēmums par ķermeni kā skaistu vai neglītu, tas parāda šī pieņēmuma vēsturisko dabu un paver ceļu tā pārskatīšanai.

Runājot par otro iebildumu, par naivo ticību valodiski nenosacītas (un tādējādi no varas struktūrām brīvas) pieredzes iespējamībai, jānošķir jau minētie šī iebilduma varianti. Pirmajā variantā, kurā tiek pieņemts, ka pastāv tikai un vienīgi valoda jeb interpretācijas un nekas tāds kā miesiskā pieredze nepastāv, jo arī tā ir tikai un vienīgi interpretācija, iebildums nešķiet pārāk pārlicinošs, jo pieredze dažkārt pārsniedz valodu. Pastāv situācijas, kurās mēs nespējam izteikt, kas tiek pieredzēts, nenoliedzot tā klātesamību mūsu pieredzē. Piemēram, mēs jūtam sāpes un aprakstām tās kā sāpes (konkrētāk – kā asas un dzelošas sāpes), bet šo aprakstu pavada apziņa par tā neadekvātumu vai vismaz nepilnīgumu – mēs apzināmies, ka tas, ko mēs pieredzam, pārsniedz aprakstu. Turklāt var izvirzīt apgalvojumu, ka tieši pieredze sniedz pamatu interpretācijām, kuru veidošanos bez atsaukšanās uz pieredzi paskaidrot ir diezgan grūti.

Otrajā variantā, kurā tiek pieņemts: lai arī pieredze pastāv, tā mums ir pieejama tikai un vienīgi caur valodas pastarpinājumu, iebildums šķiet grūtāk atspēkojams. Šajā rakstā nav iespējams iedziļināties diskusijās par pieredzes un valodas attiecībām, tomēr jānorāda, ka fenomenologi, protams, noraida arī šo iebildumu. Pēc viņu domām, es varu pieredzēt gan valodu (aprakstus par ķermeni un miesu), gan to, kas atrodas ārpus valodas (pašu jūtošo miesu). Tātad valodai šajā pieejā netiek piešķirta tik nozīmīga loma kā sociālā konstruktīvisma pieejā, uzsverot, ka mēs spējam izvērtēt esošos aprakstus (zināšanas jeb teorijas par ķermeni) un, balstoties uz miesas pieredzi, kas nav aprakstu noteikta, varam radīt jaunus aprakstus.

Ticība valodas nepastarpinātas pieredzes iespējamībai var tikt ilustrēta ar minēto miesas un ķermeņa nošķirumu. Ķermenis kā zināšanu un varas caurausts objekts, kas nekad nav brīvs no kontroles (objektivizētais ķermenis), ir nošķirts no miesas jeb ķermeniskām sajūtām, kuras sniedz pamatu turpmākajām interpretācijām, kas veido objektivizēto ķermeni. Mūsu miesas pieredze ietver abus šos aspektus. Tas nozīmē – lai arī mēs pieredzam savu ķermeni kā, piemēram, neglītu un nespējīgu, mēs to pieredzam arī tā individuālā, sajūtošā atvērtībā pret sajūtamo. Citiem vārdiem sakot, lai arī mūsu ķermeņa pieredzi nosaka valoda (zināšanas), mēs, vismaz potenciāli, vienmēr varam atgriezties pie miesas pieredzes, kas ir šo zināšanu par ķermeni pamatā. Tiesa, tas, ko klasiskie fenomenologi atrod šajā miesas pieredzē, nav daudz – runa ir par pašiem vispārīgākajiem dzīvotā ķermeņa pieredzes aspektiem, piemēram, par jau minēto spēju just kaut ko ārpus sevis un reizē sevi pašu, vērstību uz pasauli, spēju apzināties sava ķermeņa robežas, kas, raugoties no sociālpolitiskās perspektīvas, šķiet pārāk vienusīgs skatījums uz ķermeni.¹⁸

Pabeidzot šo diskusiju, ir jānorāda, ka fenomenoloģija netiecas izvirzīt centrā jautājumu – kā esošās varas un zināšanu struktūras veido ķermeņa pašizpratni un ietekmē tā uzvedības veidus? – un nepiedāvā mūsu kultūrā pastāvošas ķermeņa izpratnes sociālu kritiku. Tomēr fenomenoloģija spēj sniegt vērtīgu papildinājumu sociālpolitiskajiem pētījumiem par ķermeņa izpratni. Sniedzot pieredzes aprakstus, tā var piedāvāt arī sociāli nosacītas pieredzes aprakstus un papildināt sociālpolitiskajā pieejā pastāvošos zināšanu un varas struktūru pētījumus ar pirmās personas perspektīvu, atbildot uz jautājumu, kā mēs pieredzam savus ķermeņus ar šo varas struktūru pastarpinājumu. Piemēram, mūsu sabiedrībā valdošā priekšstata par skaistu ķermeni kritisku analīzi, balstoties uz plašsaziņas līdzekļu reproducētajiem priekšstatiem, var papildināt ar ķermeņa pieredzes aprakstiem, kas balstīti uz pirmās personas perspektīvu, atklājot to, kā mēs pieredzam savu ķermeni – kā skaistu vai neglītu. Citiem vārdiem sakot, ņemot vērā miesas divpusīgumu, fenomenoloģija paver ceļu “ķermeņa–priekš–citiem” jeb interpretēta

¹⁸ Te var norādīt arī uz 20. gadsimta otrās puses feminisma filosofu pieteikto kritiku, kas vērsta pret klasiskajā fenomenoloģijā (tostarp E. Huserla un M. Merlo-Pontī) rodamo miesas pieredzes aprakstu. Pēc feminisma filosofu domām, neitrālais miesas pieredzes apraksts patiesībā aizklāj dzimumu diferences nozīmīgo lomu miesas pieredzē. Citiem vārdiem sakot, tas, ko fenomenologi apraksta, ir vīrieša miesas pieredze. Šīs kritikas aizmetņi ir saskatāmi jau fenomenoloģiskās kustības sākumposmā Edītes Šteinās (*Edith Stein*) un Šimonas de Bovuāras (*Simone de Beauvoir*) darbos. Divdesmitā gadsimta 30. gados E. Šteina apšaubīja intersubjektīvo attiecību vienveidību un universalitāti, piedāvājot sievišķās un vīrišķās apziņas tipu aprakstus, savukārt S. de Bovuāra 1949. gada darbā “Otrais dzimums” izjautāja sievietes par ķermenisko pieredžu dažādību (*Käll, Zeiler, 2014, 6*).

ķermeņa aprakstam, kas veidojas valodas pastarpinājuma rezultātā. Turklāt tās ietvaros ir iespējami turpmāki pētījumi par interpretētā ķermeņa pieredzes ietekmi uz miesas pieredzi jeb, citiem vārdiem sakot, pētījumi par to, kā dažādas ideoloģijas ietekmē (atceļot, izmainot vai radot) noteiktas sajūšanas iespējamības.

Mūsdienu feminisma filosofijā pastāv mēģinājumi sintezēt poststrukturālisma idejas un fenomenoloģiju, uzsverot šādas sintēzes potenciālu, kas izpaužas gan kā pastāvošo kultūras prakšu un nozīmju veidošanās struktūru analīze, gan kā dažādi unikālas ķermeniskās pieredzes apraksti. Šādi mēģinājumi ir ieguvuši apzīmējumu – feministiskā fenomenoloģija (*Käll, Zeiler, 2014, 1–2*). Feministiskā fenomenoloģija, izmantojot fenomenoloģijas konceptuālo aparātu un metodes, ir mēģinājusi aprakstīt specifiskās sievietes pieredzes, kas ir tikušas ignorētas fenomenoloģijas sākotnējā attīstības gaitā. Var minēt, piemēram, grūtniecības un dzemdību pieredzi, menstruāciju, zīdīšanas un krūšu pieredzi, ēšanas traucējumu pieredzi (*Ibid., 6*). Runa tomēr nav par abu pozīciju – fenomenoloģijas un poststrukturālisma – apvienošanu, bet gan par abās pieejās rodamu ideju izmantošanu (pirmās personas pieredzes apraksts, kā arī sociāli nosacītu ķermeņa prakšu kritiska analīze), nereflektējot par vienotu izejas pozīciju.

Nobeigums

Balstoties uz vācu filosofa E. Huserla un franču filosofa M. Merlo-Pontī uzskatiem, tika sniegts ieskats fenomenoloģiskajā pieejā ķermenim, kuras iedibinātais nošķīrums starp ķermeni (*Körper*) un miesu (*Leib*) paskaidro un ļauj vienā teorijā apvienot gan izpratni par ķermeni kā ārēji novērojamu lietu citu lietu vidū (trešās personas perspektīva), gan izpratni par miesu kā subjektīvi pieredzēto ķermeni (pirmās personas perspektīva). Miesas fenomenoloģiskajā pieejā izsaka sajūtošo ķermeni, savukārt ķermenis tiek izprasts kā no sajūtām abstrahēta, novērojama lieta citu lietu vidū pasaulē. Balstoties uz šo trešās personas perspektīvu, kas paredz abstrahēšanos no miesas, mēs varam veidot dažādas teorijas par ķermeni – kāda ir tā daba, no kā tas sastāv, kā tas funkcionē, utt.

Īsumā tika aplūkota jaunlaiku filosofijā rodama izpratne par ķermeni kā mašīnu un ar to saistītais ķermeņa un gara nošķīrums. Šī teorija ar tajā ietvertu ķermeņa un gara nošķīrumu, balstoties uz fenomenoloģisko skatījumu, ir jāuztver kā piemērs teorētiskam atvasinājumam, kas aizsedz sākotnējo miesas pieredzi. Kā teorētisks atvasinājums, kas aizmirsis savas saknes, izpratne par ķermeni kā mašīnu fenomenoloģiskajā skatījumā nav nekas vairāk kā ķermeņa pieredzes interpretācija, kas nepamatoti pretendē izsmelt ķermeņa pieredzi visā tās daudzveidībā.

Miesas pieredze, kas aprakstīta E. Huserla un M. Merlo-Pontī darbos, ir raksturojama ar tajā mītošo pašsajūšanu, ko uzsver E. Huserls (sajūtot kaut ko, mēs sajūtam arī to, ar ko mēs sajūtam – piemēram, pieskaroties galda virsmai,

mēs sajūtam gan šo galda virsmu, gan savu roku, ar ko mēs pieskaramies tai), kā arī ar tās sākotnējo saistību ar pasauli, ko uzsver M. Merlo-Pontī (pirms mēs reflektējam par lietām, ķermeniski mēs jau esam pazīstami ar tām – piemēram, mēs ejam pa kāpnēm, nedomājot, kur likt kājas). Lai ilustrētu šo miesas jeb dzīvotā ķermeņa, kā to dēvē M. Merlo-Pontī, un pasaules saistību, viņš izmanto konceptus – ķermeņa shēma, ķermeņa intencionalitāte un ieraduma un promisesais ķermenis –, kuru izklāstam tika veltītas atsevišķas apakšnodaļas. Balstoties uz fenomenoloģisko skatījumu uz miesu, tika norādīts arī uz dažām šīs pieejas priekšrocībām salīdzinājumā ar sākumā iezīmēto ķermeņa kā mašīnas izpratni, īpaši izceļot fenomenoloģiskās pieejas spēju apiet ķermeņa un gara problēmu, kā arī šīs pieejas iespējas medicīnas prakses izmaiņās.

Viens no nozīmīgākajiem iebildumiem, kas vērsts pret fenomenoloģisko skatījumu uz ķermeni, balstās uz sociālā konstruktīvisma pieeju. Iebilduma būtība slēpjas uzskatā, ka mūsu ķermeņa pieredze vienmēr ir kultūras un sociālo priekšstatu pastarpināta, un fenomenologi, piesakot miesas pieredzi kā no šādiem pastarpinājumiem brīvu pieredzi, ignorē šo patiesību. Lai arī šis iebildums var tikt noraidīts, argumentējot par kultūras un sociālo priekšstatu nenosacītas miesas pieredzes iespējamību, nevar noliegt: pat ja netiek pieņemtas sociālā konstruktīvisma pamatpremisas, sociālpolitiskais skatījums uz ķermeni paver kritisku perspektīvu, kas fenomenoloģiskajā pieejā tiek ignorēta. Šāds secinājums tomēr nebūt nenozīmē, ka fenomenoloģiskā pieeja būtu aizstājama ar sociālā konstruktīvisma pieeju. Drīzāk runa ir par to, ka konkrētu pētījumu par ķermeņa praksēm kontekstā vajadzētu runāt par abās pieejās rodamo ideju sintēzi (apzinoties, ka šo pieeju pamatpieņēmumi nav apvienojami) – fenomenoloģija var sniegt sociāli nosacītas pieredzes aprakstus (“ķermeņa–priekš–ciemim” jeb interpretēta ķermeņa pieredzes aprakstus) un papildināt sociālpolitiskajā pieejā pastāvošos zināšanu un varas struktūru pētījumus ar pirmās personas perspektīvu (kā mēs pieredzam savu interpretēto ķermeni un miesu), savukārt sociālpolitiskā pieeja var norādīt uz dažādajām ideoloģijām, kas ietekmē mūsu ķermeņa pieredzi, tādējādi paverot iespēju atpazīt un kritiski izvērtēt kultūras nosacītos uzslāņojumus, kas aizsedz miesas pieredzi.

BODY AND LIVED BODY

Summary

The goal of this paper is to illuminate the phenomenological approach to body based on the work of German philosopher Edmund Husserl and French philosopher Maurice Merleau-Ponty. The main focus of this paper is on the distinction between body (German *Körper*) and lived body (German *Leib* / French *corps*

vivant et vécu) found in phenomenological tradition – the distinction which explains and allows to combine within one theory both the understanding of body as an observable thing among other things in the world (third person perspective) and the understanding of lived body as subjectively experienced body (first person perspective). The biggest part of the paper is dedicated to the analysis of the experience of lived body, emphasizing both its auto-affection (Husserl) and its original relation to the world (Merleau-Ponty). During this analysis, the following concepts are described and explained: body-schema, motor-intentionality, habitual and absent body.

The paper also shows the advantages of phenomenological approach to body in comparison to a historically enduring mechanical view on body as a machine – a view which has been formed in modern philosophy based on the works of French philosopher René Descartes. The paper focuses on two advantages of phenomenological approach: firstly, advantages concerning theoretical questions (mind/body problem) and, secondly, advantages concerning practical questions (transformation of medical practice). The last part of the paper introduces one of the best known criticisms of phenomenological approach to body, coming from social constructionist approach. The core of this criticism lies in the belief that experience of lived body is always mediated by cultural and social preconceptions and by stating that lived body is free of these mediations phenomenologists unknowingly repeat them. Even though the paper does not claim to go into detail in discussions about the relationship between experience and cultural and social preconceptions (language), at the end of the paper a possible answer to the aforementioned criticism is outlined from the point of view of a phenomenologist. The paper is concluded with some considerations about the strong points of each approach to the body and their possible synthesis.

Izmantotā literatūra

1. Bullington, J. The lived body. No: *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*. Netherlands: Springer, 2013.
2. Carel, H., Macnaughton, J. Phenomenology and its application in medicine. *The Lancet*. 2012, 379(9834), 2334–2335.
3. Carman, T. The body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. 1999, 27(2), 205–226.
4. Cottingham, J. Cartesian trialism. *Mind*. 1985, 94(374), 218–230.
5. Dekarts, R. *Meditācījas par pirmo filozofiju*. Tulkojis A. Rītups. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008.
6. Fuko, M. Patiesība un vara. No: *Patiesība. Vara. Patība*. Tulkojušas M. Mora un A. Šmite. Rīga: Spektrs, 1995, 17–31.

7. Goldenberg, M. L. Clinical evidence and the absent body in medical phenomenology: On the need for a new phenomenology of medicine. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*. 2010, 3(1), 43–71.
8. Henry, M. Le corps vivant. No: *Auto-donation: entretiens et conférences*. Beauchesne Éditeur, 2004, 111–138.
9. Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: MartinusNijhoff Verlag, 1984.
10. Huserls, E. Kartēziskās meditācijas. No: *Fenomenoloģija*. Tulkojis A. Dāboliņš. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūta apgāds, 2002, 225–335.
11. Jalobeanu, D. The Nature of body. No: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*. P. R. Anstey, ed. Oxford: Oxford University Press, 2013, 213–239.
12. Käll, L. F., Zeiler, K. Why feminist phenomenology and medicine? No: *Feminist Phenomenology and Medicine*. L. F. Käll and K. Zeiler, eds. New York: SUNY Press, 2014, 1–25.
13. Leder, D. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
14. Leder, D. Introduction. No: *The Body in Medical Thought and Practice*. D. Leder, ed. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1992a, 1–16.
15. Leder, D. A tale of two bodies: The cartesian corpse and the lived body. No: *The Body in Medical Thought and Practice*. D. Leder, ed. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1992b, 17–35.
16. Marcum, J. A. Biomedical and phenomenological models of the body, the meaning of illness and quality of care. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2004, 7(3), 311–320.
17. Mascia-Lees, E. F. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Wiley: Blackwell Publishing, 2011.
18. Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. New York: Routledge, 2002.
19. Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2002.
20. Nagl-Docekale, H. *Kas ir feministiskā filosofija? Filosofijas lekcijas Rīgā*. Tulkojis A. Dāboliņš. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012.
21. Sartre, J.-P. The Body. No: *Being and Nothingness*. Translated by H. E. Barnes. London: Routledge, 2001, 303–359.
22. Scott, J. Experience. No: *Feminists Theorize the Political*. J. Butler and J. W. Scott, eds. New York: Routledge, 1992, 22–40.
23. Shilling, C. *The Body in Culture, Technology and Society*. London: SAGE Publications, 2005.
24. Toombs, K. S. *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of the Physician and Patient*. Boston: Kluwer Academic Press, 1992.
25. Welton, D. Introduction. No: *Body and Flesh: A Philosophical Reader*. D. Welton, ed. Wiley-Blackwell, 1998, 3–11.
26. Young, I. M. Introduction. No: *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 3–11.
27. Zembahs, R. Merlo-Pontī un ķermeņa fenomenoloģija. *Filosofija. Almanahs*. 2000, 2, 97–109.

Ievads

Kaut arī seksualitātei ir skaidri izteikts bioloģisks pamats, cilvēks to nekad nerealizē kā tīri bioloģisku aktu. Pasaules Veselības organizācija (PVO) seksualitāti raksturo šādi:

“Seksualitāte ir viens no cilvēka eksistences centrālajiem aspektiem visas dzīves garumā un ietver sevī dzimumu, dzimumidentitāti un lomu, seksuālo orientāciju, erotiku, baudu, intimitāti un vairošanos. Seksualitāte tiek pieredzēta un izpaužas domās, vēlmēs un fantāzijās, uzskatos un attieksmēs, uzvedībā un praksēs, sociālajās lomās un attiecībās. Kaut arī seksualitāte ietver visas šīs dimensijas, tās visas ne vienmēr tiek pieredzētas vai izpaustas. Seksualitāti ietekmē bioloģiskie, psiholoģiskie, sociālie, ekonomiskie, politiskie, kultūras, ētiskie, juridiskie, vēsturiskie, reliģiskie un garīgie faktori.”
(WHO, 2006a, 5)

Līdz ar to ir ļoti grūti novilkt robežu starp “dabisko seksualitāti” un ieaudzinātu seksuālu uzvedību, proti, nošķirt seksualitātes bioloģiskos aspektus no sociālajiem un kultūras aspektiem. Ir divas galvenās teorētiskās pieejas – esenciālisms un konstrukcionisms, kuras piedāvā seksualitātes definīcijas, priekšroku dodot pēdējam.

Saskaņā ar Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teoriju seksualitāte manifestē sevi kopš dzimšanas (infantilā seksualitāte), pakāpeniski izejot cauri piecām attīstības stadijām, kurās rodas ar seksuālo dziņu saistīti iekšēji konflikti, no kuru atrisinājuma ir atkarīgs gan seksuālais, gan psiholoģiskais briedums.

Lai varētu iedziļināties seksualitātes mūsdienu diskursā, svarīgs ir vēsturisks atskats uz seksualitātes filosofiju, izsekojot līdzī tam, kā seksualitāte tika aplūkota antīkajā periodā, viduslaikos, jaunajos laikos, apgaismības periodā un mūsdienās.

Seksualitātes mūsdienu diskursa ilustrācijai ir izvēlēti trīs autori – Mišels Fuko, kura darbs “Seksualitātes vēsture” (1976–1984) ir viens no galvenajiem tekstiem, kurā analizēts seksualitātes diskurss, Entonijs Gidenss, kurš darbā “Intimitātes transformācija” (1992) sniedz pārskatu

par galvenajām sociālajām pārmaiņām, kuras raksturo mūsdienu sabiedrības attieksmi pret seksualitāti un lielā mērā iespaido arī veidu, kā tā tiek realizēta, un psihoterapeite Estere Perela, kuras darbā “Pārošanās nebrīvē” (2006) runāts par seksualitāti kā eksistenciālu kategoriju, ar kuru izpaužas gan mūsu tieksme pārvarēt vientulību, gan arī mūsu vitalitāte un dzīvesprieks.

Divas teorētiskās pieejas

Seksualitāte ir viens no tiem terminiem, kas šķiet vienkāršs līdz brīdim, kad tas jāmēģina definēt. Viena teorētiskā pieeja seksualitātes definēšanai ir **esenciālisms**, kas pielīdzina seksualitāti fiziskai dzimumtieksmei. Atbilstīgi šai pieejai cilvēka seksuālo uzvedību nosaka galvenokārt bioloģiskās dziņas, kuras ir dabiskas un universālas.

Mūsdienu cilvēku seksuālo uzvedību esenciālisms skaidro, atsaucoties uz evolūcijas teoriju, kuras pamatā ir nepieciešamība nodrošināt sugas izdzīvošanu. Gan vīrieši, gan sievietes tiecas maksimāli palielināt savas vairošanās iespējas. Vīriešiem šī tieksme izpaužas kā seksuāla poligāmija – centieni nodot tālāk savus gēnus, apaugļojot pēc iespējas vairāk sieviešu. Turpretim sievietes ir seksuāli monogāmas, jo vēlas ilgtermiņa attiecības, kas ir labvēlīga vide bērna audzināšanai. Tātad seksualitātes pamatuzdevums ir izpildīt bioloģiskas vairošanās funkciju. Šī pieeja atbilst strukturālā funkcionālisma teorijai socioloģijā, kas apgalvo, ka vienīgā adekvātā seksuālās uzvedības forma ir tradicionāla heteroseksuāla laulība – tas ir veids, kā saglabāt ģimenes un sabiedrības stabilitāti (*Encyclopedia of Sociology*, 2000, 2537).

Otra teorētiskā pieeja ir **sociālais konstrukcionisms**, kas paredz, ka bioloģisko dziņu ietekme ir minimāla un ka seksuālo uzvedību daudz lielākā mērā nosaka kultūras normas, kas tiek apgūtas socializācijas procesā. Šo pieeju pārstāv vairākas teorijas. Pirmkārt, tas ir **simboliskais interakcionisms**, saskaņā ar kuru seksualitāti veido noteikti un socializācijas gaitā iemācīti seksuālās uzvedības scenāriji, kas raksturīgi konkrētajai kultūrai, dzimumam, rasei, sociālajam slānim utt. Šie scenāriji ir pietiekami elastīgi, t. i., adaptējami konkrētai videi. Intīmo pāru veidošanos būtiski ietekmē arī sociālo saišu tīklojums, kas reglamentē, kuras personas var veidot pāri, kāda ir vēlamā uzvedība pāra attiecību kontekstā un kā notiek šķiršanās. Otrkārt, **apmaiņas teorija**, saskaņā ar kuru pāris savstarpēji apmainās resursiem (enerģiju, pievilcību, naudu utt.). Ieguldot šos resursus attiecībās, katra puse cenšas gūt maksimālu labumu un ciest minimālus zaudējumus. Attiecību dinamika notiek atbilstoši taisnīguma principam, kāds labums tiek vai netiek dots atkarībā no tā, kā otrs partneris uzvedas. Treškārt, **konfliktu teorija**, saskaņā ar kuru intīmās attiecības ir varas un ietekmes

sadalījuma rezultāts. Būdami fiziski spēcīgāki, vīrieši ieņem dominējošu pozīciju un ekspluatē sievietes gan sociāli, gan arī seksuāli. Šis varas sadalījums atspoguļojas ne tikai individuālajās attiecībās, bet arī sabiedrības uzbūvē, proti, sabiedrību, kurā dominē vīrieši, sauc par patriarhātu (*Encyclopedia of Sociology*, 2000, 2537–2538).

Kaut arī esenciālismam mūsdienās ir pietiekami daudz piekritēju, it īpaši starp dažādu konservatīvo ideoloģiju un reliģiju pārstāvjiem, kuri uzskata vairošanās funkciju par galveno seksualitātes mērķi un uzdevumu, zinātniski daudz pārlicinošāka ir sociālā konstruktīvisma pieeja. Esenciālisma koncepcijas galvenais trūkums ir redukcionisms – centieni izskaidrot sarežģītas sociālas uzvedības formas, vienkāršojot tās līdz bioloģiskām norisēm un ar tām saistītiem instinktiem vai dziņām. Atsaucoties uz instinktiem vien, nav iespējams izskaidrot pastāvošo seksualitātes modeļu daudzveidību un to sarežģīto uzbūvi. Seksualitātei neapšaubāmi ir bioloģisks pamats un ļoti ķermeniskas izpausmes, taču tikpat būtiskas, ja ne vēl būtiskākas, ir psiholoģiskās un sociālās dimensijas, kuras nosaka seksualitātes pieredzi. Pateicoties daudz attīstītākam kognitīvajam aparātam, cilvēka seksualitāte ir daudz lielākā mērā atkarīga no mentālajiem procesiem, nekā tas ir dzīvniekiem. Vēl viena būtiska atšķirība ir tas, ka cilvēkiem nav “pārošanās perioda”, proti, cilvēki ir seksuāli aktīvi visu gadu.

Sociālais konstrukcionisms nenoliedz bioloģisko faktoru nozīmi, bet uzsver, ka šo faktoru izpausmes cilvēka uzvedībā būtiski ietekmē un pārveido tā kultūra, kuru pārstāv konkrētais indivīds. Tādējādi, lai iegūtu adekvātu seksualitātes skaidrojumu, lielāka uzmanība ir jāpievērš kultūras un sociālajiem aspektiem, nevis bioloģiskajiem faktoriem. Šāda pieeja atbalstīta arī iepriekš citētajā PVO daudzdimensionālajā seksualitātes raksturojumā.

Atšķirībā no citām bioloģiskajām vajadzībām, ko spējām apmierināt jau kopš dzimšanas brīža (ēšana, miegs utt.), seksualitāte ir daudz sarežģītāka un veidojas pakāpeniski mijiedarbībā ar citiem cilvēkiem. Tādā gadījumā ir nepieciešams aplūkot, kā seksualitāte veidojas saistībā ar personības individuālo attīstību.

Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teorija

Pirmais, kurš uz seksualitāti palūkojās no personības attīstības viedokļa, ir psihoanalīzes pamatlicējs Zigmunds Freids (*Sigmund Freud*). Freids ir pārlicināts, ka seksualitāte cilvēkā izpaužas jau kopš dzimšanas brīža – viņš runā par infantilo seksualitāti un apraksta bērnu seksuālo dzīvi, uzbudinājumu, seksuālās vajadzības un to apmierinājumu. Tā kā fizioloģiska spēja vairoties ir saistīta ar fizisko briedumu, parasti tiek uzskatīts, ka cilvēka seksuālā dzīve sākas

pubertātes vecumā, t. i., aptuveni 12–14 gadu vecumā. Taču Freids raksta: “Tas ir ne tikai vienkāršākais, bet arī seku ziņā smagākais malds, jo galvenokārt tas ir vainojams mūsu tagadējā nezināšanā par seksuālās dzīves pamattiecībām.” (Freids, 2014, 63) Daļēji šādā attieksmē ir vainojama arī infantilā amnēzija, kas vairumam cilvēku izdzēš no atmiņas pirmos 6–8 dzīves gadus.

Maldīgais uzskats par to, ka bērni ir aseksuālas būtnes, pēc Freida domām, ir radies tādēļ, ka seksualitāte tiek jaukta ar vairošanās funkciju (Freids, 2007, 225). Viņš neapstrīd, ka zīdaiņa vecumā nekādas ar vairošanos saistītas darbības vienkārši nav iespējamās, jo nedz bērna ķermenis, nedz arī psihe nav pietiekami attīstījušies. Taču, viņaprāt, tas nav arguments pret bērnu seksualitāti, jo seksualitāte primāri ir saistīta ar baudas un apmierinājuma gūšanu. Freida koncepcija par seksualitāti paplašina šo jēdzienu ārpus vairošanās funkcijas, ietverot dažāda veida apmierinājumu. Freids konstatē, ka erotisku apmierinājumu var sagādāt ne tikai ģenitālijas, bet arī citas ķermeņa daļas – mute, ānuss utt. Galu galā viņš secina, ka par erogēno zonu var uzskatīt visu cilvēka ķermeni.

Par seksuālām būtnēm mēs kļūstam nevis tad, kad sasniedzam dzimumbriedumu, bet gan tiklīdz esam spējīgi izjust baudu, proti, jau kopš dzimšanas. Tas, ka bērnu seksualitāte mums šķiet nepieņemama, ir vairāk saistīts ar kultūrā un sabiedrībā pastāvošajiem aizliegumiem: “[..] bērns tiek uzskatīts par tīru, nevainīgu; tos, kas viņu apraksta citādi, var apsūdzēt kā nekrietnus ļaundarus attiecībā pret cilvēces maigajām un svētajām jūtām.” (Freids, 2007, 226) Freida seksualitātes skaidrojums ir revolucionārs ne tikai tāpēc, ka viņš novieto seksualitāti cilvēka motīvu centrā, bet arī tāpēc, ka viņš skaidro seksualitātes veidošanos, it īpaši zīdaiņa vecumā.

Zīdaiņa seksualitāte izpaužas saistībā ar citām dzīvībai svarīgām funkcijām, tādām kā ēšana, defekācija. Piemēram, mātes krūts zīšana vienlaikus apmierina vairākas vajadzības – tā nozīmē gan barības uzņemšanu, gan apmierinājumu no mutes gļotādas kairināšanas, gan arī psiholoģisko komfortu. To pierāda apstākļi, ka zīdaiņi zīž krūti arī tad, kad nav badā, un baudu viņiem sagādā pati zīšanas darbība. Šī pieredze ir tik intensīva, ka “mātes krūts zīšana kļūst par visas seksuālās dzīves izejas punktu, nesasniedzamu paraugu jebkuram vēlākam seksuālam apmierinājumam” (Freids, 2007, 227).

Seksualitāte iziet secīgu fāžu virkni – Freids nošķir piecas psihoseksuālās attīstības stadijas (sk. tab. 48. lpp.).

Pirmā stadija sākas ar dzimšanu un ilgst līdz pat pusotra gada vecumam. Tā ir orālā stadija, kad zīdains vispirms iemācās gūt baudu caur muti, norijot to, kas liekas labs, vai izsplaujot to, kas nešķiet labs. Vēlāk parādās orālais sadisms, kas izpaužas kā košana. Tā kā zīdaiņa vajadzības gandrīz vienmēr tiek apmierinātas tūlītēji, rodas visvarenības sajūta, taču vēlāk to nomaina apjausma, ka vēlmes apmierina konkrēti iemīļoti objekti. Kad zīdains iemācās saistīt bada

apmierināšanu ar otru cilvēku, proti, māti, notiek pirmā distancēšanās – zīdains apjauš atšķirību starp sevi un viņu. Šajā attīstības stadijā var rasties arī **orālā fiksācija**, kuras rezultātā veidojas **orālais raksturs** – personības tips, kuru psiholoģiski raksturo optimisms, pasivitāte un atkarība (Cloninger, 2004, 51).

Otrā ir anālā stadija, kas ilgst no otrā līdz trešajam dzīves gadam, kad bērns mācās kontrolēt urīna un fekāliju izvadīšanu. Bauda tiek gūta no tikko apgūtās spējas saturēt fekālijas un atbrīvoties no tām pēc paša vēlēšanās. Vēlme pašam kontrolēt vēdera izeju konfliktē ar sociālajām prasībām pēc regulāra tualetes apmeklējuma. Fekālijām ir svarīga nozīme, jo “zarnu saturs ir pirmā “dāvana”, ar kuras atsavināšanu mazā būtne var izteikt paklausību savai apkārtnei, bet ar vairīšanos to darīt – spīt” (Freids, 2014, 74). Ja veidojas **anālā fiksācija**, tad pieaugušajam var rasties problēmas ar kontroli – spēju paturēt vai atbrīvoties no kaut kā. Personība ar **anālu raksturu** ir tendēta uz kārtību un tīrīgumu, skopumu un spītību. Saskaņā ar Freida interpretāciju nauda ir simboliskas fekālijas, tādēļ anālā fiksācija uzskatāmi izpaužas tajā, cik viegli vai grūti cilvēkam ir šķirties no naudas.

Trešā ir falliskā stadija un ilgst no trim līdz pieciem gadiem. Freids uzskatīja peni par pašu svarīgāko orgānu (gan zēniem, gan arī meitenēm). Baudas avots ir apzināti pieskārieni dzimumorgāniem: “[.] ap šo laiku sāk mosties ģenitālības, iespējams, regulāri iestājas infantilās masturbēšanas, proti, ģenitālā apmierinājuma periods.” (Freids, 2007, 235) Šajā laikā norisinās ļoti būtiskas transformācijas, svarīgākā no kurām ir dzimumlomas identifikācija. Zēni izdzīvo **Oidipa kompleksu** – pēc analogijas ar mītu par ķēniņu Oidipu zēni neapzināti vēlas nogalināt tēvu, lai pēc tam varētu stāties seksuālās attiecībās ar māti. Zēni baidās, ka, uzzinot par viņu nolūkiem, tēvs viņus sodīs kastrējot (nogriežot dzimumorgānus). Tādā veidā rodas **kastrācijas bailes**, kas var izpausties arī pieaugušu vīriešu uzvedībā kā bailes no saslimšanas. Freids uzskatīja, ka gan kastrācijas bailes, gan arī viņa teorija kopumā ir attiecināma arī uz citām kultūrām, taču empīriskie pētījumi parāda, ka šādam vispārinājumam tomēr nav pietiekama pamata (Cloninger, 2004, 52).

Ja attīstība norisinās normāli, tad kastrācijas bailes tiek izstumtas bezapziņā un bailes no saslimšanas nerodas. Veiksmīgi atrisinot Oidipa kompleksa radīto iekšējo konfliktu, zēns nolemj nevis nogalināt tēvu, bet līdzināties viņam. Tādā veidā tiek sasniegti divi būtiski mērķi: zēns identificējas ar savu vīrišķo dzimumlomu un vienlaikus attīsta sirdsapziņu (*super ego*), kas ir internalizēts uzvedības kontroles mehānisms. Freids uzsver, ka sirdsapziņas izveidošanās ir Oidipa kompleksa galvenais rezultāts: jo stiprākas ir kastrācijas bailes, jo spēcīgāka sirdsapziņa.

Tabula. Freida psihoseksuālās attīstības teorijas piecas stadijas
(aizgūts no *Cloninger*, 2004, 51)

Stadija	Baudas avots	Iekšējais konflikts	Pieauguša cilvēka personības īpašības
1. Orālā (0–1/1,5 gadi)	Zišana – pasīva uzņemšana Košana – agresivitātes izpausme	Atšķiršanās no mātes	Optimisms / pesimisms Atkarība no tabakas, alkohola, ēšanas traucējumi
2. Anālā (1–3 gadi)	Ķermeņa kontrole – ekskrementu izvadišana vai paturēšana	Tualetes mācība Slapināšana gultā	Ieteipība Kārtīgums, skopums vai arī nevižība
3. Falliskā (2–5 gadi)	Pašapmierinājums – pieskaršanās dzimumorgāniem	Masturbācija Oidipa / Elektras komplekss	Seksuālās lomas identifikācija Godkāriba un narcisisms Morāle (<i>superego</i>)
4. Latentā (5–12 gadi)	Seksuālie impulsi zaudē aktualitāti		
5. Ģenitālā (pubertāte – briedums)	Pieaugušais iemācās gūt seksuālu apmierinājumu ar otra cilvēka starpniecību	Ego spēj harmonizēt <i>id</i> un <i>superego</i> prasības	Mentāli vesela, mīlēt un strādāt spējīga persona

Meiteņu attieksme pret peni, protams, ir citāda nekā zēniem – konstatējot, ka viņām tāda nav, meitenes secina, ka acīmredzot viņas jau ir tikušas “kastrētas”. Tādēļ meitenēm attīstās **peņa skaudība**, kas pieprasa kaut kā kompensēt šī orgāna iztrūkumu. Tāpat kā zēni, arī meitenes fantazē par savienošanos ar pretējā dzimuma vecāku, un Freids to nodēvē par **Elektras kompleksu** pēc analogijas ar sengrieķu mītu par ķēniņa Agamemnona meitu, kura ar sava jaunākā brāļa Oresta palīdzību nogalināja savu māti, Klitaimnēstru (Kūns, 1957, 441–443).

Taču meitenēm šis process ir sarežģītāks, jo ir jāmaina sava orientācija no mātes, kura pirms falliskās attīstības stadijas ir abu dzimumu bērnu “iekāres” objekts, uz tēvu. Pārorientācija tiek panākta, pateicoties dūsmām uz māti par to, ka viņa nav pasargājusi meitu no “kastrācijas”. Meitenēm kastrācijas komplekss var izpausties kā seksuāli traucējumi vai neiroze, **maskulinitātes komplekss** (tieksme līdzināties vīriešiem, proti, rīkoties neatbilstoši dzimumlomu, kas Freida laikā tika uzskatīts par anomāliju) vai arī “normāla sievišķība”. Tā vietā, lai māti nogalinātu, meitene izvēlas līdzināties tai, tādā veidā identificējoties ar sievišķo dzimumlomu un vienlaikus internalizējot mātes tēlu kā savu sirdsapziņu. Ar terminu “normāla sievišķība” Freids saprot kļūšanu par sievu un māti, kā arī tādu “normālu” īpašību kā pasivitātes un mazohisma iegūšana. Viņš nepieļāva, ka tradicionālās dzimumlomas varētu mainīties vienlaikus ar sabiedrību, tādēļ

viņa uzskati mūsdienās tiek noraidīti kā arhaiski. Tāpat ir atmests uzskats – tā kā sievietes vairs nevar izjust kastrācijas bailes, viņas ir amorālākas par vīriešiem. Pētījumi liecina, ka sievietes biežāk nekā vīrieši izjūt kauna un vainas sajūtu, viņām ir attīstītāka empātija un kopumā augstāki ego attīstības rādītāji (*Cloninger*, 2004, 53). Mūsdienās tiek kategoriski noraidīts arī Freida pieņēmums, ka savas psihofizioloģijas dēļ sievietes ir daudz neirotiskākas nekā vīrieši.

Fiksācija, kas rodas falliskajā stadijā, var radīt grūtības sirdsapziņas attīstībā, identifikācijā ar savu dzimumlomu un problēmas ar seksualitāti, tostarp noslieci uz homoseksualitāti. Freids uzsver, ka homoseksualitāte ir izskaidrojama ar to, ka cilvēkiem kopumā ir raksturīga zināma biseksualitāte, proti, ir iespējams, ka ikvienam no mums kāds sava dzimuma pārstāvis var šķist seksuāli pievilcīgs. Freids neuzskatīja homoseksualitāti par psihisku novirzi, apgalvojot, ka “psihoanalītiskā izpēte visā noteiktībā pretojas mēģinājumam nošķirt homoseksuālus kā īpaši deģenerējušos grupu no pārējiem cilvēkiem” (Freids, 2014, 40). Tajā pašā laikā heteroseksualitāti Freids uzskatīja par pieaugušākas un veselīgākas personas pazīmi.

Pirmās trīs attīstības stadijas ir svarīgākais posms cilvēka psihoseksuālajā attīstībā, jo šajā laikā rodas tie ego mehānismi, kas palīdz tikt galā ar instinktiem, it īpaši ar seksuālo dziņu. Pieauguša cilvēka neirozes ir saistītas ar konkrētām fiksācijām, un, jo agrākā stadijā ir notikusi fiksācija, jo lielākus personības traucējumus tā rada.

Aptuveni no sestā dzīves gada seksualitāte norimst un atvirzās otrajā plānā – sākas ilgstošs latentais periods. Iestājas “seksuālā amnēzija”, kas lielākajai daļai cilvēku izdzēs neērtās un trauksmi izraisošas atmiņas par infantilās seksualitātes periodu. To uzskatāmi parāda aizsardzības mehānismu darbs, it īpaši pretējās reakcijas veidošanās – bērns demonstratīvi izvairās no pretējā dzimuma pārstāvjiem, dodot priekšroku rotaļām ar sava dzimuma pārstāvjiem. Latentā stadija būtībā nemaz nav uzskatāma par pilnvērtīgu psihoseksuālās dzīves periodu, dažiem indivīdiem tā var izpausties tikai daļēji vai pat neizpausties nemaz (*Ewen*, 2003, 42).

Visbeidzot, līdz ar pubertāti sākas ģenitālā stadija, kurā vienlaikus ar fizisko dzimumnobriešanu tiek pabeigta arī seksualitātes attīstība. Pretstatā triju agrīno stadiju autoerotismam, kad seksuālā bauda tika gūta, pašam kairinot savas erogēnās zonas, ģenitālajā stadijā indivīds iemācās gūt seksuālo tieksmju apmierinājumu ar otra cilvēka starpniecību. Tādā veidā tiek pārvarēts infantilais narcisisms un parādās patiesa interese par citiem cilvēkiem. Freida teorijā ģenitālais raksturs ir ideālais mērķis – normāla, pieaugusi, pilnībā attīstīta personība, kas ir spējīga harmonizēt instinktīvās dziņas ar sociālajām normām.

Sūzena Kloningere to raksturo šādi:

“Šādai personībai vairs nav būtisku pre-Oidipālu konfliktu, tās seksualitāte sniedz apmierinājumu, persona rūpējas par mīlotā partnera apmierinājumu, izvairoties no savtīga narcisisma. Sublimētā seksuālā enerģija tiek tērēta darbam, kas sniedz gandarījumu.” (*Cloninger*, 2004, 54)

Freida psihofizioloģiskās attīstības teorija, protams, var tikt kritizēta par to, ka viņa attēlotais Oidipa komplekss nav universāls un labākajā gadījumā ir attiecināms uz Rietumu kultūru, ka tā neparedz sieviešu un vīriešu dzimumlomu evolūciju un ir radikāli dzimumdiskriminējoša (seksistiska) pret sievietēm, uzskatot viņas par nepilnīgām būtņēm ar defektīviem seksuālajiem orgāniem, izteiktāku noslieci uz neirotismu un vājāku sirdsapziņu (*superego*). Taču šīs teorijas ietekmi uz 20. gadsimta sabiedrību būtu grūti pārvērtēt – mēs dzīvojam pasaulē, kuru lielā mērā ir radījušas Freida idejas:

“Freida teorijas iespaids ir acīmredzams gan mākslā, gan populārajā kultūrā, gan ikdienas psiholoģijā. Gadsimta lielāko daļu psihoanalīze dominēja arī psihiatrijā kā galvenā psihe teorija un iecienītākais terapijas veids. Ir grūti iedomāties, ka Freida ietekme varētu būt vēl lielāka, nekā tā bija.” (*Kramer, 2006, 200*)

Mūsdienās Freida uzskati par seksualitātes lomu indivīda dzīvē tiek uzskatīti par pārspīlējumu, jo tā izskaidro visas cilvēka psihopatoloģijas ar vienas pašas seksuālas dziņas disfunkciju: “Pat šodien, kad seksualitāte vairs nav tik šokējoša tēma, daudziem šķiet grūti noticēt, ka šī viena dziņa paskaidro gandrīz visu cilvēka uzvedību.” (*Ewen, 2003, 65*) Tajā pašā laikā Freids pārlicinoši parāda, ka ir nepareizi analizēt seksualitāti tikai kā fizioloģisku funkciju, kas pastāv atsevišķi no psiholoģiskās un sociālās dimensijas. Seksualitāte nav kaut kas strikti subjektīvs, tā realizējas kā attiecības ar citiem cilvēkiem un viņu ķermeņiem, kuri ir seksuālās iekāres objekts (lai gan starp seksuālajām praksēm pastāv arī izņēmumi, kas nav saistīti ar ķermenisku kontaktu). Freids parāda, ka cilvēka seksualitāte izpaužas daudz agrāk, plašāk un daudzveidīgāk, nekā esam raduši domāt, skatoties uz to kā primāri bioloģisku funkciju. Seksualitāte daudzviet izpaužas pārvērstās, sublimētās formās, kurām ārēji, šķiet, nav nekāda sakara ar kādām seksuālām darbībām, taču ir liels sakars ar baudu un apmierinājumu. Proti, Freids piesaista seksualitāti baudai, parādot šīs dziņas dziļāko, hedonistisko būtību. Savukārt bauda un apmierinājums ir patērētāju sabiedrības un patērējoša dzīvesveida pamats.

Vēsturisks atskats uz seksualitātes filosofiju

Antīkajā periodā seksualitāte tika problematizēta kā spēcīga dziņa, kas var ietekmēt cilvēku gan pozitīvi, gan arī negatīvi. Grieķu mitoloģijā rodami neskaitāmi piemēri par iekāres postošo spēku. Kā vienu no spilgtākajiem var minēt leģendu par Trojas karu, kas sākas ar to, ka Trojas valdnieka Priama dēls Parīds, ierodoties Spartas valdnieka Menelāja namā kā viesis, nolaupa viņa sievu. Tā kā saimniekam tieši tobrīd ir nepieciešams doties īsā vizītē uz Krētu, viņš atstāj viesus savas sievas Helēnas aprūpē. Ļaunprātīgi izmantojot šo viesmīlību, Parīds

iekāro Helēnu un aicina doties viņam līdzī. Jūtu pārņemta, Helēna tam piekrīt, nedomājot par sekām: “Helēna bija aizmirsusi visu – savu vīru, savu dzimteni Spartu, pat savu meitu Hermioni viņa aizmirsā mīlestības dēļ pret Parīdu.” (Kūns, 1957, 267) Kad Menelājs uzzināja par to, viņš sapulcināja milzīgu karaspēku un devās iekarot Troju. Neskaitāmi cilvēki gāja bojā tādēļ, ka divi kaislības pārņemti cilvēki nespēja savaldīt savu iekāri. Seno grieķu priekšstatā šāda nesaprātīga un destruktīva uzvedība ir saistīta ar mīlas dievu Erotu:

“[...] Erots, pats skaistākais dievs no nemirstīgajiem, –
Visiem mūžīgiem dieviem un visiem mirstīgiem ļaudīm
Krūtīs viņš saprātu apmāj un aizkavē padomu gudru.”
(Hēsiods, “Teogonija”, 115–125)

Erotisko mīlestību un seksualitātes lomu dvēseles dzīvē savos darbos analizē viens no sengrieķu filosofijas ievērojamākajiem pārstāvjiem – Platons (427.–348. g. p. m. ē.). Viņš apraksta dvēseli pēc analogijas ar spārnotu divjūgu, kura vadītājs ir saprāts (sengrieķu val. *logos*). Viens no šī divjūga zirgiem ir dvēseles dedzīgā daļa, spars, taisnīgs sašutums, temperaments, arī kauns (sengrieķu val. *thumos*), kurš uzvedas paklausīgi prātam, bet otrs zirgs ir dažāda veida iekāres, arī seksuālā, kas nevēlas pakļauties prātam (sengrieķu val. *epithumia*), tādēļ “ratu vadīšana” jeb paškontrolē ir grūti īstenojama. Seksualitāte tiek izteikta caur iekšējo konfliktu starp prātu un iekāri. Kad ratu vadītājs ierauga mīloto cilvēku, šis skats viņu dziļi iespaido, liekot just kairinājumu un uzbudinājumu. Katra dvēseles daļa uz to reaģē citādi:

“Paklausīgais zirgs, kuru [...] iegrožo kauna jūtas, savaldās, lai nemestos mīlotajam virsū. Otrs turpretī vairs neliekas ne zinīs par vadītāja pātagu un no visa spēka raujas uz priekšu [...] viņš piespiež tos doties pie mīlotā un ieminēties par mīlas priekiem.” (Platons, “Faidrs”, 253e–245a)

Pēc Platona domām, seksualitātes kā dzīvnieciskas tiesmes skaidrojums ir nepilnīgs, jo attēlo tikai vienu tās aspektu. Savā darbā “Dzīres” Platons ievieš nošķirumu starp diviem dažādiem Erotiem. Viens ir vulgārais Erots, kurš ir nekaunīgs un rupjš un tieši tādēļ patīk neciliem ļaudīm, kuriem ir vienalga, ko mīlēt (sievietes vai zēnus), jo viņi to dara miesas dēļ. Šie cilvēki vienkārši vēlas apmierināt savu seksuālo iekāri un nedomā par to, vai viņi rīkojas skaisti vai ne. Vulgārais mīlētājs ir zemisks, jo nav pastāvīgs – tikko ķermeņa skaistums ir noziedējis, viņš pamet savu mīloto, aizmirstot par iepriekš dotajiem solījumiem. Tāpat vulgārais mīlētājs ir gatavs zaudēt godu un atdoties naudas vai sabiedriskas ietekmes dēļ (Platons, “Dzīres”, 1980, 69–72).

Vienīgais veids, kā erotiskā mīlestība ir morāli un estētiski attaisnojama, ir tad, ja atdošanās un iegūšanas akts vedina uz personisku pilnveidošanos. Tieši šādu mīlestību rosina dievišķais Erots, kuru raksturo gudrība un savaldība. Dievišķo

Erotu, kurš ir Afrodītes pavadonis, raksturo arī vēl kāda specifiska iezīme – šīs mīlestības objekts ir vīrietis, precīzāk, jauns zēns: “Debesu Afrodītes mīlai ir tikai vīrišķais pirmsākums, tā vērsta pret zēniem, tā ir senāka, bez pārmērības un apvaldīta, tiecas pēc spēka un gudrības.” (Platons, “Dzīres”, 1980, 69) Aprakstot homoerotiskās attiecības kā mīlestību starp skolotāju un skolnieku, Platons iezīmē šo attiecību pedagoģisko funkciju: “[.] jauniešiem ir skaisti kalpot tam, kas dara viņu gudrāku un labāku, kas grib viņu iegūt, lai audzinātu, lai darītu krietnāku un cildenāku.” (Platons, “Dzīres”, 1980, 72) Šeit iezīmējas viens no visvairāk pārprastajiem Platona filosofijas aspektiem – šķietamais pederastijas cildinājums, kas, kā to parādīs turpmākais izklāsts, tāds nemaz nav. Filozofe Džūlija Enasa (*Julia Annas*) apgalvo, ka homoerotisko attiecību nozīmīgums Platona filosofijā ir pārspīlēts, tas izveidojies, pateicoties vēlāko laiku noliedzošajai attieksmei pret homoseksualitāti. Sengrieķu sabiedrībā “seksuālas attiecības starp vīriešiem bija pieņemtas par pašsaprotamām. Bieži tās tika akceptētas arī sociāli, īpaši starp jaunekli un pieaugušo vīrieti, jo vecākais “mīlnieks” bija jaunākā “mīlamā” padomdevējs un gids pieaugušo pasaulē” (Enasa, 2008, 59).¹

Lai arī Platons uzskatīja homoseksuālas attiecības par normālu parādību, viņam bija iebildumi pret visām ķermeniskām seksualitātes izpausmēm. Ķermenisku apmierinājumu viņš uzskatīja par nevērtīgu pretstatā garīgajam. Platonam erotiskā mīlestība nozīmē ko tādu, kas stāv pāri fiziskajai mīlestībai, proti, tās ir rūpes par otra dvēseli. Termina “platoniskā mīlestība”, ar kuru mūsdienās tiek apzīmētas divu cilvēku romantiskas attiecības bez seksa, patiesībā nozīmē vienkārši rūpes par mīlotā cilvēka garīgo izaugsmi un labklājību.

¹ No mūsdienu viedokļa raugoties, tas skan diezgan šokējoši, it īpaši, ja atceramies, ka vārds “pederastija” burtiskā tulkojumā nozīmē “zēnu mīlestība”. Taču sengrieķu sabiedrībai nedrīkst piemērot mūsdienu priekšstatus par seksualitāti. Ar terminu “pederastija” tika apzīmēta audzināšana, kas balstījās uz apģarotu mīlestību pret ķermenisku un dvēselisku skaistumu. Šo skaistumu izsaka grieķu termins “*kalos kagathos*” – “skaistais tikumīgais” – ķermeniska un dvēseliska skaistuma etalons, kuru iemieso jauns zēns. Kādēļ tieši zēns, nevis meitene? Tādēļ, ka sengrieķu sabiedrībā valdīja uzskats, ka sievietes nespēj līdzināties vīriešiem nedz fiziskā, nedz garīgā ziņā. Sievietes nevar iemiesot *kalos kagathos* vienkārši tāpēc, ka viņas ir otrās šķiras cilvēki, līdz ar to arī mīlēt sievieti ir mazāk vērtīgi nekā mīlēt vīrieti (šī attieksme tika attiecināta arī uz laulībām, kuras tika slēgtas ar nolūku radīt bērnus, nevis mīlestības dēļ). Precētu sieviešu uzdevums bija rūpēties par māsaimniecību, viņām tika liegtas politiskās līdzdalības tiesības un tiesības iegūt tādu pašu izglītību kā vīriešiem. Kā izņēmumu var minēt vienīgi **hetēras** – elitāras prostitūtas, kuras tika augstu vērtētas ne tikai sava ārējā skaistuma, bet arī intelektuālo talantu dēļ un bija teju vienīgās sievietes, kuru sociālais statuss deva tiesības dzīvot arī sabiedrisku, nevis tikai mājas dzīvi.

Enasa pievērš uzmanību tam, ka tieksmi pēc filosofiskas izziņas Platons apraksta kā pārveidotu seksuālu iekāri:

“Kāpēc gan Platons piedāvā kaut ko tik neticamu – dziņu pēc filozofiskas sapratnes atvedināt no mīlestības enerģijas? [...] Dziņai pēc filosofijas ir jānāk no iekšienes, tai ir jābūt īstai. Platonam šķiet pārsteidzoši, cik ļoti tā līdzinās mīlētāja iekārei: vēlme filosofēt mūsos rodas pati, to nevar radīt ar iepriekšēju nodomu, un līdzīgi mīlestībai tā liek koncentrēt visas spējas, lai sasniegtu mērķi, bez kura, šķiet, dzīvot nav iespējams – pat tad, ja tas rādās nesasniedzams.” (Enasa, 2008, 63)

Senie grieķi bija pārliecināti, ka skaistā ķermenī noteikti mājā arī skaista dvēsele, kurai jāpalīdz pilnveidoties, un tieši šādā kontekstā ir jāinterpretē termins “pederastija”, kas būtībā ir jauniešu izglītības modelis. Sasniedzot 12–18 gadu vecumu, zēns tiek sūtīts pie vīrieša, kura sabiedrībā tas uzturas, līdz sasniedz aptuveni 20 gadu vecumu (līdz sāk augt bārda). Kopā viņi dodas medībās, apmeklē teātri, risina sarunas par politiku un likumiem. Klūt par sabiedrībā cienīta vīrieša draugu / audzēkni zēnam bija liels gods un veiksmē, bet šādu attiecību trūkums tika uzskatīts par negodu. Aizbildniecība tika noslēgta ar tēva piekrišanu, un ģimene ar to lepojās (Souli, 1997, 63). Striktie noteikumi bija saistīti ar godu: zēns ir topošais pilsonis un vīrietis, kurš nedrīkst nonākt pazemojošā situācijā. Sengrieķu sabiedrībā homoseksuāls akts ar locekļa ievadīšanu bija domāts pakļaušanai un pazemošanai (līdzīgi, kā tas ir mūsdienās ieslodzījuma vietās). Tādēļ vecāki un likumdošana sargāja zēnus no šāda apkaunojuma (Souli, 1997, 70–71).

Aplūkojot sengrieķu seksualitāti, ir jāpiemin arī Lesbas sala, kuras nosaukums ir kļuvis par apzīmējumu homoseksuālām sievietēm – lesbietēm. Atšķirībā no pārējās Grieķijas Lesbas salā attieksme pret sievietēm bija liberālāka un viņas varēja nodoties arī aktivitātēm ārpus mājas. Šajā salā dzimusī dzejniece, filosofe un skolotāja Sapfo (630.–570. g. p. m. ē.) organizēja jaunu meiteņu izglītošanu, lai sagatavotu viņas laulībām, tādēļ izglītība koncentrējās uz skaistuma un tikumības audzināšanu. Par Sapfo runāja, ka viņa jaunām sievietēm ir tas pats, kas Sokrats jauniem vīriešiem. Lesbas salā viņa izveidoja “pederastijai” analogu sieviešu izglītības sistēmu: vīriešu militarizētās maskulinitātes ideālam viņa pretnostatīja sievišķīgā jutekliskuma un liriskuma ideālu. Izglītība ietvēra sevī skaistuma sacensības – grācības izkopšanu, dziedāšanu, dejas, skriešanu, kā arī sieviešu Olimpiskās sporta spēles. Emocionālās dzejas dēļ, kurā viņa atklāti runā par savām maigajām jūtām pret skolniecēm, Sapfo tika apsūdzēta homoseksualitātē, taču nav pierādīts, ka viņas mīlestībai pret meitenēm būtu bijis arī fiziskais aspekts (Souli, 1997, 84–86).

Sengrieķu filosofu attieksmi pret seksualitāti raksturo bažas, ka seksuāla iekāre laupa cilvēkiem spēju skaidri domāt un brīvi rīkoties. Lai pārvarētu šīs grūtības, ir jāspēj racionāli kontrolēt iekāri un jāizvēlas adekvāts iekāres objekts – tikai

tādā veidā seksualitāti var atbrīvot no dzīvnieciskā un vulgārā un padarīt par cilvēciņas apliecinājumu. Saskaņā ar Platona domām par visvērtīgāko seksualitātes formu ir jāuzskata erotiska kaislība uz augstākās patiesības izziņu, kuras mērķis ir dvēseles pilnveidošana, un ar to saistītā platoniskā mīlestība starp skolotāju un skolnieku.

Šīs tēmas dominē arī viduslaiku filosofijā, kur seksualitāte tiek aplūkota kristīgās ticības kontekstā, un šajā laikposmā notiek karstas diskusijas par seksualitātes ļaunajām, grēcīgajām un Dievam tīkamajām formām. Pēc Sv. Augustīna (354–430) domām, seksuālā iekāre ir ļaunums, kas apdraud mūsu dvēseles mieru un paškontroli. Vienīgi Dievs var mums palīdzēt to noturēt: “[..] neviens nevar būt atturīgs, ja Dievs to nedod, un tā ir gudrības daļa – zināt, kā dāvana tā ir” (Augustīns, “Atzišanās”, 10.29 (40)). Tomēr, lai cik pamatots šķistu absolūts seksualitātes noraidījums, tas tomēr ir pretrunā ar Dieva pavēli vairoties un piepildīt zemi. Jautājums par seksualitātes dabu tika formulēts kā jautājums, vai Paradīzē bija sekss: ja Ādams un Ieva (pirmie cilvēki) nebūtu krituši grēkā, vai viņiem Ēdenes dārzā būtu bijis sekss? Un, ja būtu, tad kāds? Kā seksualitāte izpaudās tās ideālajā variantā? No atbildes uz to izriet visa kristīgā seksuālā ētika.

Viens no ievērojamākajiem mūsdienu domātājiem, kas pēta seksualitātes filosofiju, ir amerikāņu filosofs Alans Soubls (*Alan Soble*). Viņš norāda, ka Viduslaiku filosofijā par šo jautājumi ir noformulētas trīs atšķirīgas pozīcijas. Pirmo raksturo seksualitātes noliegums, un to pārstāv Sv. Džeroms (354–430), kurš uzskata, ka Dieva plānā sekss nemaz nebija – ideāliem cilvēkiem tas nav vajadzīgs. Paradīzē nav nepieciešams vairoties, jo, atrodoties tur, Ādams un Ieva ir nemirstīgi. Seksualitāte kā vairošanās līdzeklis kļūst aktuāla tikai pēc izraidīšanas, kad Ādams un Ieva ir zaudējuši savu ideālo dabu, un, pat ja tā bija iecerēta kā kaut kas labs, cilvēka grēcīgā daba pēc izraidīšanas seksualitāti ir sabojājusi. Tātad jebkura tās izpausme, arī sekss starp laulātajiem, ir grēks. Taču Bībelē rakstīts kas cits – gan dzīvniekiem, gan cilvēkiem tiek pavēlēts vairoties, turklāt ar gandrīz identisku formulējumu:

“Un Dievs svētīja viņus, sacīdams: “Augļojieties un vairojieties, un piepildiet ūdeņus jūrās, bet putni lai vairojas virs zemes.” (Bībele, 2012, Mozus 1:22)

Un Dievs viņus svētīja un teica: “Augļojieties un vairojieties, piepildiet zemi un pakļaujiet to!”” (Bībele, 2012, Mozus 1:28)

Sv. Džeroma komentārs par šo Bībeles fragmentu ir ļoti nepārliciecināms. Pēc viņa domām, cilvēkiem adresētā pavēle nozīmē “esiet garīgi bagāti un vairojiet savu tikumību” (*Soble*, 2008, 25). Tomēr ir grūti iedomāties, kā kristietības kontekstā var noliegt kādu no Dieva plāna daļām, it īpaši tik būtisku kā cilvēku dzimuma vairošanos.

Otrā pozīcija, kuru pārstāv Sv. Augustīns, vismaz daļēji atzīst seksualitāti. Sv. Augustīns iebilst Džeromam, uzsverot, ka Dievs ir radījis seksualitāti ar nepārprotamu mērķi nodrošināt vairošanās funkciju. Vienlaikus viņš piekrīt Džeromam, ka sākotnēji ideālo un apgaroto seksualitāti ir sabojājis grēks, kas laupījis tai garīgo dimensiju un pārvērtis par miesas darbu. Grēcīgs sekss Sv. Augustīna versijā ir saistīts ar nevaldāmu kaislību, dziļšanos pēc baudas, neveiksmes radītu sarūgtinājumu, kā arī grēcīgās miesas (orgānu) nepakļaušanos cilvēka gribai. Visi šie trūkumi ir Dieva sods par Ādama un Ievas nepaklausību. Turpretim ideāls sekss izskatītos šādi: tas būtu nevis instinkts, bet apzināts lēmums pildīt Dieva gribu, tādēļ seksuālie orgāni pakļautos cilvēka gribai (proti, penis klausītu tāpat kā roka), prāts būtu brīvs no grēcīgās iekāres, un, neesot iekārei, nebūtu arī grēcīgas baudas. Kopumā seksuālais akts vairāk līdzinātos draudzīgam apskāvienam vai rokasspiezienam (*Soble, 2008, 27*).

Trešo pozīciju raksturo seksualitātes atzīšana, un to pārstāv Sv. Juliāns no Eklano (386–455). Viņa interpretācijā savstarpējā iekāre būtu nevainīga un Dieva svētīta, abiem būtu prieks par vairošanos, seksuālā bauda būtu liksma. Šo nesaņemtā seksa modeli var īstenot laulībā (*Soble, 2008, 26–27*).

Kristiešu seksuālās ētikas pamatus noformulē Sv. Akvīnas Toms (1225–1274), kurš par seksualitāti domāja pozitīvāk nekā Sv. Augustīns. Seksuālā bauda ir laba, jo to radījis Dievs, un heteroseksuāls akts ir dabiskas (Dieva radītas) tieksmes rezultāts. Tajā pašā laikā Akvīnas Toms nošķir divus izvīrtības veidus:

- 1) seksuāla darbība tiek veikta ar **grēcīgu mērķi** – ja mērķis nav vairošanās, bet tikai bauda. Un nav nekādas atšķirības, vai tā ir masturbācija vai heteroseksuāls akts, kas notiek laulāto starpā; vai arī homoseksuāls akts; vai tas ir orālais vai anālais sekss;
- 2) seksuāla darbība, kas pauž **grēcīgu attieksmi** pret otru personu, – akts pats par sevi var būt dabisks (t. i., ar mērķi vairoties), taču otrai personai tiek nodarīts morāls ļaunums. Šim aprakstam atbilst tādas darbības kā pārdarīšana, laulības pārkāpšana un izvarošana. Viduslaiku seksuālo ētiku raksturo arī daudzi un detalizēti aizliegumi, kad vispār nedrīkst nodarboties ar seksu: svētdienās; gavēņu laikā (tādu bija daudz); 20 dienas pirms Ziemassvētkiem; 40 dienas pirms Lieldienām; 20 dienas pirms Vasarsvētkiem utt.

Viduslaiku kristīgo seksualitātes filosofiju raksturo spēcīga platonisma filosofijas ietekme – Sv. Augustīna darbos atbalsojas Platona doma, ka ir jāmīl nevis [skaists] ķermenis, bet pats cilvēks. Priekšstats, ka mūsu īstās patības nav ķermeņi, bet gan dvēsele, lieliski atbilst kristietības orientācijai uz garīgo pretstatā materiālajam – cilvēks ir jāmīl kā garīga būtne.

Jauno laiku filosofija seksualitātes apcerē ienes jaunas tēmas. Franču filosofs Renē Dekarts (*René Descartes*) nošķir seksualitāti no citām bioloģiskajām

vajadzībām. Nošķiruma pamatā ir iekāres objekta ekskluzivitāte: kad esam badā, vēlamies jebkuru ēdienu; turpretim, kad iekārojam, tad iekārojam konkrētu cilvēku (Soble, 2008, 31). Ar šo uzskatu pretrunā nonāk paša R. Dekarta atzišanās, ka bērnībā viņam patikusi kāda meitene, kas šķielējusi, tādēļ viņš joprojām izjūt lielas simpātijas pret katru dāmu, kas šķielē. Tātad iekāres ekskluzivitāte tomēr nav tik nepārprotama, kā Dekarta koncepcija to paredz. Savukārt britu filosofs Tomass Hobss (*Thomas Hobbes*) runā par seksuālās baudas dualitāti: iekāre (angļu val. *lust*) sniedz mums gan juteklisku, gan arī psiholoģisku baudu. Proti, tā sniedz divu veidu apmierinājumu: baudu, ko gūst cilvēks pats, un baudu, ko rada apziņa par savu spēju sagādāt baudu otram. Seksuālās ētikas jautājumus turpina risināt Deivids Hjūms (*David Hume*), kurš uzskata, ka mīlestība savieno trīs dažādas vajadzības: vajadzību baudīt skaistumu, vajadzību vairoties, kā arī vajadzību paust savu labo gribu – vajadzību darīt labu otra cilvēka dēļ.

Apgaismības periodā šo domu turpina Imanuels Kants (*Immanuel Kant*), kurš spriež par seksuālās ētikas jautājumiem. Viņa filosofijas centrālā morāles principa – kategoriskā imperatīva – otrajā formulējumā deklarēts: “Nekad neizmantojot subjektu kā līdzekli, bet izmantojot to reizē arī kā mērķi.” (Kants, 2006, 236–237) Pēc I. Kanta domām, iekāre padara otru cilvēku par apmierinājuma līdzekli, līdz ar to nav iespējams savienot iekāres apmierināšanu ar laba darīšanu. Vai tas nozīmē, ka seksualitāte ir amorāla pēc savas būtības? Kanta doktrīnā tomēr atrodas iespēja izveidot seksualitātes morālo pamatu gadījumā, ja mērķis ir sagādāt baudu nevis sev, bet otram. Alans Soubls secina, ka Kanta filosofijā iezīmējas saikne ar Platona un Sv. Augustīna idejām par to, ka mīlestību ir nepieciešams atdalīt no ķermeniskā (Soble, 2008, 31).

Viens no 19. gadsimta ietekmīgākajiem domātājiem Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*) 1857. gadā izdotajā darbā *On Liberty* (“Par brīvību”) viens no pirmajiem uzsver dzimumu līdztiesības problēmu, norādot, ka ģimenēs vīru despotiskā vara pār sievietēm ir netaisnīga, un aicina “piešķirt sievietēm tās pašas tiesības un likumisku aizsardzību, kā citām personām” (Mills, 2007, 126–127). Tāpat viņš aizstāv arī seksuālo brīvību un argumentē, ka prostitūciju nevajag aizliegt, bet gan regulēt tā, lai šis pakalpojums būtu brīvi pieejams, taču tas būtu jādara diskrēti, lai nekaitētu sabiedrībai. Publiskos namus varētu “piespiest darboties ar zināmu noslēpumainības un mistikas piedevu, lai par tiem nezinātu neviens cits, kā vien tie, kuri šādus namus apmeklē” (Mills, 2007, 121).

Seksuālātes un ekonomisko attiecību jautājumu risina arī Kārlis Markss un Frīdrihs Engelss, kuri uzsver, ka laulības tiek slēgtas ekonomisku iemeslu dēļ – sievietēm ir kaut kā jānodrošina sev iztika. Savā darbā “Komunistiskās partijas manifesti” (1848) viņi pauž pārliecību, ka buržuāziskā laulība īstenībā ir prostitūcijas forma (Markss, Engelss, 2008, 23). Precēta sieviete atšķiras no prostitūtas vienīgi ar to, ka viņa nenodarbojas ar sava ķermeņa daudzskārtēju tirgošanu, bet

pārdod sevi verdzībā vienreiz un par visām reizēm. Atteikšanās no privātīpašuma atbrīvos sievietes “gan no privātas, gan publiskas prostitūcijas”. Kopumā sieviešu prostitūcija ir vienīgi konkrēts universālās strādnieku prostitūcijas gadījums, jo saskaņā ar marksistu viedokli kapitālisma apstākļos gan strādnieks, gan sieviete ir tikai “ražošanas rīki”. Markss un Engelss aicina ideāli organizētā sabiedrībā atteikties no laulības institūcijas kā tādas – viņi izsaka to pašu ideju, ko pirmais izteicis Platons savā darbā “Valsts”.

Divdesmitā gadsimta seksualitātes filosofiju raksturo visu iepriekšminēto motīvu turpinājums un paplašinājums. Joprojām norit diskusijas par seksualitātes pozitīvajiem un negatīvajiem aspektiem, kuras risina tie, kuri aizstāv seksuālo brīvību un plurālismu, un tie, kuri mēģina to ierobežot. Kā jau tika minēts iepriekšējā izklāstā, milzīgu iespaidu atstāja Zigmunda Freida psihoanalīzes teorija, kura cilvēka psiholoģisko attīstību un uzvedību aplūko caur seksualitātes prizmu.

Viens no ievērojamākajiem 20. gadsimta domātājiem Bērtrands Rasels (*Bertrand Russell*) aizstāvēja domu, ka seksuālajām attiecībām ir jāsniedz abpusēja bauda un seksuālos sakaros ir jāstājas, sekojot spontānam abpusējam impulsam. Viņš piekrīt marksisma tēzei, ka lielākajā daļā gadījumu cilvēki stājas seksuālās attiecībās ekonomisku apsvērumu dēļ, proti, ka sievu ekonomiska atkarība no vīriem ne ar ko neatšķiras no prostitūcijas, turklāt, ļoti iespējams, ka laulātas sievietes dzīvē piespiedu seksa ir pat vairāk nekā prostitūtas dzīvē (*Soble*, 2008, 38). Rasels aizstāv pilnīgu seksuālo brīvību, ciktāl tā ir balstīta uz abpusēju labprātīgu piekrišanu.

Franču filosofs Žans Pols Sartrs (*Jean-Paul Sartre*) savā darbā “Esamība un nekas” (*L'Être et le néant*, 1943) aplūko arī seksualitāti, kuru uzskata par vienu no galvenajām cilvēcisko attiecību formām. Dzimumu savstarpējās attiecības Sartrs interpretē kā nesamierināmu cīņu par kontroli – seksualitātes pamatā ir vēlme atņemt otram brīvību. Un, tā kā realitātē to nav iespējams panākt, attiecības riskē transformēties sadismā un mazohismā. Sartra domubiedre un mīļākā Simona de Bovuāra (*Simone de Beauvoir*) savā darbā “Otrais dzimums” (*Le Deuxième sexe*, 1949) piedāvā feministisku skatījumu uz seksualitāti un īpaši uzsver, ka dzimumlomas ir sociāli konstruētas: “par sievieti nepiedzimst, par viņu kļūst”. Sartrs un Bovuāra piesaistīja sabiedrības uzmanību ar to, ka mēģināja praksē īstenot tā sauktās “atvērtās attiecības” un spontāno seksualitāti, par kuru iestājās Bērtrands Rasels (*Soble*, 2008, 39).

Filosofs un sociālais domātājs Herberts Markūze (*Herbert Marcuse*) mēģināja savienot marksismu ar freidismu, lai atbrīvotu seksualitāti no viktoriānisma morāles uzspiestajiem ierobežojumiem. Savā darbā “Erots un civilizācija” (*Eros and Civilization*, 1955) Markūze kritizē Rietumu kapitālisma “seksuālo brīvību”, kas, viņaprāt, patiesībā ir pseidobrīvība. Viņš atsaucas uz Freida darbu “Īgnums kultūrā” (*Das unbehagen in der Kultur*, 1930), kurā tiek aprakstīts, kā mūsdienu

indivīdiem nākas apspiest savas dziņas, lai varētu baudīt civilizācijas labumus – sabiedriskā miera labad viņiem nav ļauts līdz galam apmierināt savus seksuālos un agresīvos instinktus. Seksualitātes pētījumi kļūst par sociālās kritikas instrumentu, jo seksuālo aizliegumu analīze parāda sociālās apspiešanas mehānismus.

Kapitālistiskajā sabiedrībā valda “veiktspējas princips” (angļu val. *performance principle*), un tā ir organizēta atkarībā no tās pārstāvju ekonomiskās darbības. Vienlaikus strādājoša cilvēka ķermenis ir de-erotizēts darba instruments. Ieguldot lielāko daļu sava laika un enerģijas darbā, cilvēki nevis dzīvo, bet funkcionē (Marcuse, 1955, 46). Dziņu apspiešana nozīmē Erota savienību ar Tanatu (nāves instinktu) un rezultējas ar Erota nāvi (vācu val. *Liebestod*). Tādējādi mūsdienās izveidojusies paradoksāla situācija – pastāvot ļoti plašam un attīstītam seksualitātes diskursam, pati seksualitāte ir nevis vienkārši ierobežota, bet apspiesta. Lai parādītu, kā izveidojusies šāda situācija, H. Markūze ievieš terminu “liekā represija” (angļu val. *surplus repression*), ar ko tika apzīmēti nevajadzīgi stingri seksualitātes ierobežojumi (tādu kā monogāmija un alternatīvu seksuālo prakšu aizliegums), kam nav nekādas pozitīvas sociālas funkcijas. Markūze radikāli kritizē Rietumu kapitālismu un aicina atteikties no šiem ierobežojumiem par labu nerepresīvai sabiedrībai, kurā tiek praktizēta “polimorfa seksualitāte” un cilvēka ķermenis tiek izmantots nevis darbam (agresīvai produktivitātei), bet gan no organiskām vajadzībām izrietošai baudai. Tādā veidā patiesi baudas meklējumi un patiesi centieni sasniegt erotisku piepildījumu nevis nostiprina, bet gan grauj kapitālistiskās sabiedrības pamatu.

Apspiestā seksualitāte nozīmē tā saukto “ģenitālo tirāniju”: ģenitālījas ir vienīgā ķermeņa daļa, kurai atstāta baudas funkcija, jo tām nav saimnieciska pielietojuma (tiesa, mūsdienu attīstītā pornoindustrija un pakāpeniska prostitūcijas legalizācija liecina par centieniem risināt arī šo jautājumu). Ģenitālā tirānija nozīmē seksualitātes reducēšanu uz darbībām ar dzimumorgāniem, turpretim Markūze uzsver, ka tā ir kļūda, jo seksuāls ir viss mūsu ķermenis. Lai darītu galu kapitālistiskajam veiktspējas principam, ģenitālajai tirānijai un seksualitātes apspiešanai, un komerciālai ekspluatācijai, kas ir noplicinājušas un primitivizējušas seksualitāti, Markūze aicina veikt “erotisko revolūciju”. Tas nozīmē ķermeņa re-seksualizāciju, atgriežot erotiskas funkcijas arī citām tā daļām. Markūzes ieskatā cīņa par izdzīvošanu patiesībā nozīmē nevis cīņu par materiālajiem resursiem, bet gan cīņu par laimi un baudu. Praktiskais prāts ir nomācis jutekliskumu, tādēļ Erots parādās kā atbrīvojošs un radošs spēks – mūsdienu cilvēkam emancipācija nozīmē atgriešanos pie sajūtu baudām. Markūzes filosofijā bauda nav stihiska, dzīvnieciska aktivitāte, tā ir pakārtota laimei un estētiskai (skaistuma baudīšanai). Savukārt laime ir bauda, kas tiek īstenota saskaņā ar patiesu izpratni un zināšanām par šīs baudas dabu. Markūze runā par nepieciešamību atgriezties pie erotikas šī vārda īstajā nozīmē, t. i., saistībā ar estētisku baudu. Viņš uzsver, ka “brīvais Erots neizslēdz

ilglaicīgas civilizētas sociālās attiecības” (*Marcuse*, 1955, 43), bet tieši pretēji – tas ir šo attiecību priekšnoteikums.

Pretstatā liberālajiem domātājiem, kas mudināja atbrīvot seksualitāti no civilizācijas uzliktajiem ierobežojumiem, konservatīvie domātāji turpina uzsvērt šo ierobežojumu nepieciešamību, akcentējot seksualitātes ēnas puses, proti, izvarošanu, seksuālu uzņēmīšanos, kā arī attēlojot pornogrāfiju un prostitūciju krasi negatīvā gaismā. Solidarizējoties ar viduslaiku domātājiem, angļu filozofs Rodžers Skrutons (*Roger Scruton*) savā darbā *Sexual Desire: A Moral of Philosophy of the Erotic*, 1986, (“Seksuālā iekāre: erotikas morālā filosofija”) cenšas pamatot ne tikai monogāmas attiecības, bet arī masturbācijas aizliegumu, kā arī apšaubu homoseksuālu attiecību normalitāti, morālo pamatojumu un sociālās sekas.

Vēsturisks atskats uz seksualitātes filozofiju parāda, ka mūsdienu diskusijas par seksualitātes pozitīvajiem un negatīvajiem aspektiem izriet no tradicionālā pretnostatījuma starp šaurāku (konservatīvāku) un plašāku (liberālāku, poli-morfāku) seksualitātes izpratni.

Šaura seksualitātes izpratne reducē seksualitāti uz orgānu bioloģiju, uzskata par patoloģiju vai definē kā amorālas visas fiziskās prakses, kas nav saistītas ar vairošanos, tāpat arī par patoloģiju uzskata garīgās prakses, kas nesludina seksuālu atturību. Šīs pozīcijas paudēji parasti uzstājas no autoritārām pozīcijām un cenšas apkarot seksualitātes plurālismu.

Turpretim **plaša seksualitātes izpratne** papildina seksualitātes bioloģisko izpratni ar psiholoģiskiem un sociāliem aspektiem, atzīst visas prakses, kurās tiek respektēta abpusēja personas autonomija neatkarīgi no vairošanās funkcijas. Par apšaubāmām uzskata tādas garīgās prakses, kas nav saistītas ar pašattīstību, tostarp arī savas seksualitātes attīstību atbilstoši sev un savām īpatnībām. Šīs pieejas pārstāvji uzstājas no liberālām pozīcijām, aizstāvot plurālismu un katra cilvēka tiesības uz pašnoteikšanos.

Mūsdienu seksualitātes diskurss

Filozofa un sociālā teorētiķa Mišela Fuko darbs *L'Histoire de la sexualité* (“Seksualitātes vēsture”) (*Michael Foucault*) 1976, tulk. latv. val., 1984) ir viens no ietekmīgākajiem darbiem par šo tēmu. Saskaņā ar Fuko uzskatiem seksualitāte vienmēr ir bijusi valdzinoša izziņas tēma, kurā zināšanas **par** baudu tiek savienotas ar baudu **no** zināšanas – šeit Fuko idejās atbalsojas Platona koncepcija par erotiku kā kaislīgu tieksmi pēc zināšanām.

M. Fuko mērķis ir parādīt, kā uz seksualitātes fona tiek risināts jautājums par zināšanām un politisko varu. Seksualitātes vēsture ir jēdziena “seksualitāte” un tā modeļu konstruēšanas vēsture – mēģinājums parādīt, kā ar valodas (diskursa) palīdzību ir iespējams kontrolēt sabiedrību. Seksualitāte neapšaubāmi ir politiska

tēma, tā “ir jāpārvalda, jāievieto derīguma sistēmā, jāregulē, lai tā nāktu visiem par labu, jāliek tai optimāli funkcionēt” (Fuko, 2000, 20). Pēc Fuko domām, mēs esam sabiedrība, kas ir burtiski apsēsta ar seksu:

“Nu jau gadsimtiem ilgi... neskaitāmi miesas teorētiķi un praktiķi ir veidojuši no cilvēka valdonīga un inteligibla seksa radījumu. Sekss ir visa pamatā. [...] Jāuzraksta šīs patiesības gribas vēsture, šīs zināšanu peticijas vēsture, kas jau daudzus gadsimtus vilina mūs ar seksu: apmātības un neprātīgas aizrautības vēsture.” (Fuko, 2000, 54)

Sekss ir kļuvis par ekonomisku un politisku jautājumu, un mūsdienu polit-ekonomiskās attiecības vienlaikus veido seksa novērošanas režģi. Valsts ne tikai novēro, bet arī administrē seksualitāti – tā analizē dzimstības procentu, laulībā stāšanās vecumu, laulībā un ārļaulībā dzimušo skaitu, dzimumattiecību agrinumu un biežumu, veidu, kā tās padarīt auglīgas vai neauglīgas, celibāta aizliegumu vai sekas, pretapaugļošanās metožu izmantošanu. Tā kā pati seksualitāte ir polimorfa, tad nav iespējams izstrādāt kādu vienu universālu stratēģiju, kas attiektos uz visām seksa izpausmēm. Stratēģiju atšķirības nosaka tādi demogrāfiskie parametri kā dzimums, vecums un sociālais slānis.

Fuko uzskata, ka ir kļūda aprakstīt seksualitāti kā iracionālu dziņu, kura nepakļaujas varas kontrolei, tieši pretēji – pati seksualitāte ir platforma, uz kuras tiek risinātas varas attiecības. Un jēdziens “seksualitāte” burtiskā nozīmē ir kontroles instruments – seksualitātes sociālās konstrukcijas diktē, kā mums izturēties pret savu ķermeni un savām baudām. Taču atšķirībā no tradicionālā priekšstata par varu kā represīvu, apspiedošu mehānismu, pēc Fuko domām, saistībā ar seksualitāti varas pielietojums ir pozitīvs: kontroles mērķis ir baudas radīšana, nevis tās apspiešana. Protams, runa ir nevis par baudu vispārīgā nozīmē, bet gan par “atļauto” jeb konkrētā veidā definētu baudu, kas atbilst konkrētam politiskajam uzdevumam. Tādas sociālas institūcijas kā laulība izpaužas kā kontroles mehānisms jeb noteikumu sistēmas stabilizācija. Laulības modelis tiek veidots, lai regulētu precēšanos, fiksētu vecāku un bērnu attiecības, uzvārdu un mantas nodošanu utt. Un arī šajā gadījumā varas pielietojums ir pozitīvs: bioloģiska vairošanās un ekonomisko labumu vairošana.

Vēl viens kontroles instruments ir “ģimene”. Ģimene veic maiņas funkciju (konvertāciju) starp laulību un seksualitāti (Fuko, 2000, 73). Tas ir iemesls, kādēļ ģimene ir būtisks seksualitātes centrs, un vienlaikus iemesls, kādēļ seksualitāte ārpus “ģimenes” ir tik biedējoša – tā ir patērējoša, nevis radoša. Proti, seksualitāte, kas ir orientēta uz baudu, nevis uz vairošanos, ir resursu patērēšana, nevis to radīšana – tā ir pašmērķīga.

Seksualitātes diskurss sākotnēji attīstījās caur tās formālu noliegumu (apspiešanas hipotēze): tā bija noslēpums, kas atbildīgajām personām jāizpēta un vienlaikus jāsargā no publikas. Atminot noslēpumu, var nokļūt pie “patiesības”. “Patiesības”

meklējumos pētījumi un rokasgrāmatas transformē subjektīvo erotisko baudu par objektīvu “seksualitāti”. Tas ļauj “objektīvi” nošķirt perversijas no normas. Ārsti un zinātnieki izveido perversiju katalogu: “perversija” ir atkāpe no heteroseksuālas reprodiktīvās dzimumdzīves normām, kaut kas vidējs starp noziegumu un mentālo slimību. Kaut arī homoseksualitāte bija aizliegta darbība, tā netika uzskatīta par indivīda īpašību.

Zinātne par seksualitāti izaug no grēksūdzes praksēm – pedantiskas iedziļināšanās dzimumakta detaļās: “partneru savstarpējais stāvoklis, pozas, žesti, pieskārieni, pats baudas mirklis...” (Fuko, 2000, 16). Nekas, ja vien iespējams, nedrīkst tapt noklusēts, visam ir jābūt aprakstītam, noformulētam un izstāstītam, jo tāda ir grēksūdzes būtība. Pēc Reformācijas tika uzstāts uz biežākām grēksūdzēm: stāstīja ne tikai par darbiem, bet arī par “seksuālām domām, jūtām”. Iekāre kļūst par diskutējamu tēmu, un iznākumā tiek radīts gan iekāres diskurss, gan arī tās leksikons.

Fuko min vairākus kontrolējošo diskursu piemērus. Pirmkārt, tā ir sieviešu seksualitāte, kura tika apspiesta, tiklīdz tā tika nošķirta: māte tiek pretstatīta nepiepildītai, “histēriskai” sievietei. Otrkārt, tā ir bērnu seksualitātes koncepcija, kuras ietvaros bērnu seksuālās darbības arī tika pasludinātas par “pret dabiskām”, “bīstamām”, un īpaša uzmanība tika pievērsta masturbācijas apkarošanai. Treškārt, tā ir laulības seksualitāte – atbildība par sabiedrības atražošanu: dzimstības kontrole tika nosodīta, ģimenes pieaugumam bija jābūt spontānam, kā disciplinētas baudas tieksmes rezultātam. Ceturtkārt, tas ir perversiju diskurss – perversijas tika ne vien katalogizētas, bet arī ārstētas. Psihiatrija nodarbojās ar seksuālu noviržu korekcijas mēģinājumiem.

Lai raksturotu iedzīvotāju regulāciju, kuru īsteno valsts, Fuko ievieš jēdzienu “biovara”. Šī vara izpaužas divos līmeņos: kā “cilvēka ķermeņa anatomiskā politika” – individuāla ķermeņa dresēšana un kā “iedzīvotāju biopolitika” – vairošanās, dzimstības un mirstības, veselības līmeņa, dzīvildzes u. c. kontrole. Tādā veidā sekss sniedz pieeju gan ķermeņa, gan sugas dzīvei (Fuko, 2000, 93–98). Biovara darbojas no iekšpuses kā internalizētu normu kopums: mērķis ir nodrošināt veselīgu un produktīvu eksistenci; cilvēki pastāvīgi novēro un vērtē sevi. Biovara ir nepieciešams elements kapitālisma attīstībā: demogrāfija tiek piesaistīta ražošanas procesiem. Varas augstākā funkcija ir produktīva: tās uzdevums ir “viscaur investēt dzīvību”.

Sociologs un domātājs Entonijs Gidenss (*Anthony Giddens*) savu darbu “Intimitātes transformācija” (*The Transformation of Intimacy*, 1992) sāk ar Mišela Fuko kritiku. E. Gidenss norāda, ka Fuko nepievērš uzmanību tam, ka vara dažos fundamentālos aspektos ir dzimtes vara (angļu val. *gender power*).² Līdztekus institucionālai varai mūsdienu intimitāti lielā mērā ir ietekmējušas dzimtes

² Vairāk par šo tēmu sk. Gintas Vējas rakstā “Dzimums un dzimte” šajā pašā krājumā.

studijas – personīgās emancipācijas pētījumi. Gidenss kritizē Fuko arī par to, ka romantiskā mīlestība viņa darbā vispār netiek pieminēta. Romantiskajai mīlestībai ir ciešs sakars ar transformācijām ģimenē: vairošanās funkcijai kļūstot mazāk nozīmīgai, arvien būtiskāka loma ģimenes dzīvē ir attiecībām – mīlestībai un emocionālai sadarbībai. Vēl viens konceptuāls trūkums ir tas, ka Fuko runā par seksualitāti diskursa līmenī, nepievēršot uzmanību daudzām transformācijām, kuras nav diskursa radītas. Pie šādām transformācijām pieskaitāma sieviešu seksuālā autonomija, kas radikāli mainīja sieviešu seksualitāti. Šāda autonomija kļuva iespējama, pateicoties jaunizgudrotiem kontracepcijas līdzekļiem, kas atbrīvoja sievietes seksualitāti no pastāvīgajām grūtniecības bailēm (Giddens, 1992, 27).

Pateicoties kontracepcijai, seksualitātē baudas funkcija tiek pilnībā nodalīta no vairošanās funkcijas. Šis apstāklis ved pie nākamās transformācijas, kuru varētu nodēvēt par homoseksuālo autonomiju – notiek alternatīvas seksualitātes uzplaukums pretstatā “ortodoksālajai” jeb “tradicionālajai” seksualitātei. Šīs transformācijas kļuva iespējamas, pateicoties liberālajām pārmaiņām 60. gados.

Līdztekus Gidensa divām pieminētajām ir nepieciešams sarindot vēl vairākas būtiskas sociālās transformācijas, kuras viņš nepiemin, bet kuras ir neatgriezeniski mainījušas mūsdienu sabiedrībā pastāvošās attieksmes pret seksualitāti:

- seksualitātes medikalizācija – ikdienas sadzīves norišu padarīšana par medicīnisku problēmu;
- seksuālās identitātes rašanās (latīņu val. *homo, hetero* utt.);
- masturbācijas aizlieguma pakāpeniska atcelšana;
- seksuālā izglītība – atbrīvojoša un ierobežojoša vienlaikus;
- pornogrāfija un seksuālo attēlu kultūra;
- prostitūcijas regulācija;
- seksuālā revolūcija – autonomija un vienlīdzība;
- sabiedrības seksuālā veselība (it īpaši saistībā ar HIV) un demogrāfija;
- dzimtes revolūcija – vīrišķības un sievišķības transformācijas, kas veicina seksuālo emancipāciju.

Gidenss secina, ka mūsdienu seksualitāte ir atvērta, tā kļuvusi par dzīvesstila veidošanas instrumentu. Seksualitāte vairs nav dabisks stāvoklis, kas jāpieņem kā iepriekš noteikts, bet gan kaut kas, ko cilvēks kultivē. “Seksualitāte funkcionē kā attīstāma patības daļa, galvenā saikne starp ķermeni, patību un sociālajām normām” (Giddens, 1992, 15). Mūsdienu cilvēka patība ir radošs projekts (angļu val. *reflexive project*): sistemātisks pagātnes, nākotnes un tagadnes izvērtējums.

Zigmunds Freids bija pirmais, kurš ar savu psihoseksuālās attīstības koncepciju norādīja uz saistību starp seksualitāti un identitāti: viņš parādīja, cik problemātiskas ir šīs attiecības. Psihoanalīze kļuva par refleksiīva, sakārtota patības naratīva veidošanas resursu. Gan seksualitāte, gan mīlestība ir būtiski

patības naratīva elementi: tāpat kā “seksualitāte” arī “romantiskā mīlestība” ir specifiski mūsdienīga sociālā konstrukcija (Giddens, 1992, 34). Šeit parādās konceptuāla saistība ar Platona filosofijā pastāvošo nošķirumu starp diviem Erotiem:

- 1) kaislīgā mīlestība (angļu val. *passionate love*) – sociāli bīstama, satraucoša, šokējoša; tā izrauj no ikdienas, rada gatavību radikālai rīcībai un upuriem un ir atbrīvojoša tieši tādēļ, ka rada ikdienas dzīvē naratīvo pārrāvumu;
- 2) romantiskā mīlestība (angļu val. *romantic love*): “tās rašanās vairāk vai mazāk sakrita ar noveles (romāna) rašanos: tās vienoja jaunatklātā naratīvā forma” (Giddens, 1992, 38–40).

Romantiskā mīlestība piedāvā jaunu intimitātes formulu: “dievišķais Erots” dominē pār “vulgāro Erotu”, saglabājot gan seksuālo kaislību, gan arī morālo tīrību, nenotiek naratīva pārrāvums. Tā izaug no emocionālās tuvības, kas pastāv ģimenē: bērnu audzināšana dod vajadzīgo emocionālo attīstību, kas nepieciešama ilgtermiņa attiecību veidošanai. Tā kā ar bērnu audzināšanu nodarbojas sievietes, tad romantiskā mīlestība pēc būtības ir feminizēta mīlestība. Tādā veidā romantiskā mīlestība nostiprina dzimumu atšķirības: šāda veida mīlestība ir vīrietim sveša, nezināma joma, viņš nejūtas drošs, tādēļ kļūst cinisks, liek viņam raudzīties uz sievieti kā uz kaut ko noslēpumainu.

Gidenss norāda, ka pats jēdziens “romantisks” ir saistīts ar konkrēta veida naratīvu – mīlas romānu. Šāda veida literārā fantāzija sākas kā kaislīga iemīlēšanās un beidzas ar laulību un stabilitāti. Process prasa pašrefleksiju, respektīvi, sevis izjautāšanu: ko es jūtu pret otru? Ko otrs jūt pret mani? Vai mūsu jūtas ir pietiekami “dziļas”, lai kļūtu par pamatu ilgtermiņa saistībām? Otrs “aizpilda tukšumu, kas nemaz netika pamanīts, pirms sākās mīlestības attiecības. Šim tukšumam ir tiešs sakars ar identitāti: pateicoties mīlestībai, nepilnīgs indivīds zināmā mērā ir ieguvis pilnību” (Giddens, 1992, 45).

Zēni parasti nav spējīgi runāt par seksu kontekstuāla, apkopojoša stāstījuma formā – viņi ir spējīgi aprakstīt vienīgi seksuālās pieredzes epizodes. Turpretim meitenes piedāvā sarežģītu un detalizētu stāstu, kas kvalitātes ziņā neatpaliek no rakstnieku radītā: tas tādēļ, ka šie stāsti ir iestudēti, stundām ilgi pļāpājot ar draudzenēm. Atšķiras arī veids, kā tiek kvalificēta pirmā seksuālā pieredze – zēniem tas ir ieguvums, viņi šādā veidā kļūst par “vīriešiem”. Turpretim meitenēm tas ir zaudējums, tādēļ tas ir daudz rūpīgāk jāpārdomā: vai mana seksualitāte nozīmē kontroles zaudēšanu vai arī dos man varu?

Pēdējās desmitgadēs ir transformējusies gan attiecību, gan laulību nozīme: cilvēki ir kļuvuši ekonomiski, psiholoģiski un arī seksuāli daudz neatkarīgāki, viņiem rodas iespēja veidot “tīras attiecības” (angļu val. *pure relationship*). Ar šo jēdzienu Gidenss apzīmē attiecības, kurās indivīds iesaistās tikai šo attiecību dēļ: dēļ tā, ko katrs iegūst (emocionāli un seksuāli) no piedalīšanās šajās attiecībās,

attiecības turpinās tikai tik ilgi, cik abas puses ir apmierinātas ar tām (Giddens, 1992, 58). Proti, seksuālās attiecības tiek atbrīvotas no reliģiskiem, sociāliem, ekonomiskiem un citiem motīviem, par galveno attiecību pamatu atstājot tikai apmierinātību ar pašām attiecībām.

Gidenss aplūko arī maskulīno seksualitāti, kurai raksturīgas grūtības ar emocionālo iesaistīšanos attiecībās. Emocionāli nefunkcionālus vīriešus viņš iedala divās grupās: “ciniķi” ir vīrieši, kas apguvuši attiecību fizisko pusi, bet “romantiķi” ir vīrieši, kuri apguvuši romantiskās mīlestības sociālo scenāriju – viņi izpilda scenārijā paredzētās darbības, vienlaikus nepiedaloties tajās emocionāli. Gan “ciniķi”, gan “romantiķi” ir apguvuši attiecību tehniskos aspektus: abi emocionāli paļaujas uz sievietēm kā attiecību risinātājiem un vadītājiem. Abu tipu vīriešus raksturo viena un tā pati problēma: emocionālās autonomijas trūkums (Giddens, 1992, 61–62). Šo trūkumu Gidenss pamato ar to, ka vīriešu seksualitātes epizodiskais raksturs paredz koncentrēšanos uz augstu fizisko, bet zemu emocionālo intensitāti. Turpretim sievietēm ir raksturīga augsta emocionālā intensitāte, tādēļ jo vairāk sievietes virzās uz saplūstošas mīlestības modeli, jo lielāka kļūst vīriešu emocionālā atkarība no viņām. Ar terminu “saplūstoša mīlestība” (angļu val. *confluent love*) Gidenss apzīmē tādas attiecības, kas paredz emocionālu resursu apmaiņu un apvieno to ar *ars erotica* (seksualitāti). Šajās attiecībās piedzīvotais apmierinājums un laime veidojas no romantiskas mīlestības radītā erotiskā impulsa. Tas ir “tīro attiecību” modelis, kurā galvenais kvalitātes elements ir tieši seksualitāte: “jo lielāka ir iespēja veidot saplūstošo mīlestību, jo mazāka loma ir “īstā cilvēka” meklējumiem, bet jo lielāka “īsto attiecību” veidošanai” (Giddens, 1992, 61–62).

Kā tas nākas, ka seksam tiek piešķirta tik liela nozīme? Daļēji tas ir saistīts ar to, ka mūsdienu sabiedrībā personības vērtība tiek apliecināta ar seksuālo pievilcību un iekārojamību – jauns (jauneklīgs), veiksmīgs, seksīgs. Tādēļ nav brīnums, ka iekārojamības zaudēšana var kļūt par smagu personisku sakāvi vai pat eksistenciālu krīzi – mēs kļūstam negribēti ne tikai otra cilvēka, bet arī paši savās un, kā mums šķiet, arī visas sabiedrības acīs. Filozofs un tulkotājs Igors Šuvajevs to raksturo, apgalvojot, ka seksualitāte ir moderna cilvēka “dzīves īstenošanas sastāvdaļa, kas ievīta visdažādākajās eksistences tehnoloģijās (patības, politikas, producēšanas u. tml.)” (Šuvajevs, 2014, 5).

Amerikāņu psihologs un domātājs Ērihs Fromms (*Erich Fromm*) uzsver, ka viens no cilvēka eksistences pamatstāvokļiem ir šai atšķirtības apziņai sekojošā vientulības sajūta. Viņš raksta: “[.] cilvēka dziļākā nepieciešamība ir pārvarēt savu atšķirtību, iznākt no savas vientulības cietuma.” (Fromms, 2009, 23)

Šajā kontekstā seksuālā tieksme ir viena no mīlestības un vajadzības pēc vienotības izpausmēm, tā nozīmē iespēju izlauzties ārpus savas vientulības robežām: transcendēt robežu starp “es” un “tu”. Ē. Fromma mīlestības koncepcijā atklājas

seksualitātes eksistenciālā dimensija. Tā nav vienkārši fizioloģiska dziņa vai psihiska enerģija, kurai, pēc Freida domām, ir jānodrošina izlādēšanās vai nu tiešā, vai arī sublimētā veidā. Fromms domā pretēji: “[.] seksuālā tieksme ir viena no mīlestības un vienotības nepieciešamības izpausmēm.” (Fromms, 2006, 44–45)

Ē. Fromma norādīto virzienu mūsdienās turpina attīstīt psihoterapeite Estere Perela (*Esther Perel*), kura savā darbā “Pārošanās nebrīvē: centieni savienot erotiku ar drošību” (*Mating in Captivity: Reconciling Erotic and Domestic*, 2006) risina jautājumu, kā savienot seksualitāti un mīlestību. E. Perela runā par erotismu (angļu val. *eroticism*), kas ir paplašināta seksualitātes izpratne. Erotisms nozīmē vitalitātes formu, dzīvesprieka izpausmi, turpretim seksualitāte ir daudz šaurāks jēdziens, kas fokusējas tikai uz seksuālo iekāri. Pēc viņas domām, “cilvēkiem pietrūkst ne tik daudz paša seksuālā akta, cik cilvēciskā kontakta, rotaļīguma un atbrīvotības, ko tas sniedz” (*Perel*, 2006, xiv).

E. Perela piekrīt Fromma domai, ka mīlestība un tuvība dod pamatotas cerības gūt eksistenciālu piepildījumu: “Mīlestībā mēs iedomājamies jaunu eksistences veidu. Tu redzi mani tā, kā es sevi nekad neesmu redzējusi. Tu noretušē manas nepilnības, un man patīk tas, ko tu redzi. Ar tevi un caur tevi es kļūšu par to cilvēku, par ko vienmēr esmu ilgojusies kļūt. Es sasniegšu piepildījumu.” (*Perel*, 2006, 20) Lūkojoties uz mums caur erotiskas mīlestības prizmu, partneris redz mūs mūsu labākajās izpausmēs, tādēļ mēs parādāmies daudz pievilcīgāki arī sev. Tādēļ iekāres skatiens rada intensīvu personiskā nozīmīguma sajūtu: “Es kaut ko nozīmēju. Tu apstiprini manu svarīgumu.” Tā ir viena no vissatraucošākajām sajūtām, kādas vispār iespējams piedzīvot. Bet tai ir ēnas puse: neveiksme attiecībās vienlaikus nozīmē arī eksistenciālu krīzi: “Mēs ienesam savās romantiskajās attiecībās gandrīz nepanesamu eksistenciālu trauslumu.” (*Perel*, 2006, 9) Problēmu rada tas, ka seksuālā iekāre ir nepastāvīga: ar laiku jebkura kaislība atdziest un noplok. Kādēļ tā? E. Perela uzskata, ka problēmu rada divu pretēju vajadzību konflikts: mums ir nepieciešama drošība, stabilitāte, uzticamība un paredzamība, kuru dēļ mēs cenšamies veidot nopietnas ilgtermiņa attiecības, taču tikpat lielā mērā mums ir nepieciešams risks, novitāte, pārsteigumi un piedzīvojumi. Citiem vārdiem, tas, ko mēs saprotam ar mīlestību, nonāk konfliktā ar to, ko mēs saucam par iekāri.

Intimitāte kļūst pārāk cieša, ja tā pārtopt saplūsmē, kurā cilvēki zaudē savu individualitāti un patstāvību. Kad divi sakūst vienā, vairs nav iespējams savienoties ar otru, jo neviena cita vairs nav. Lai attiecības nepārvērstos simbiozē, lai mēs nepazaudētu sevi, ir nepieciešams saglabāt zināmu daudzumu personiskās brīvības: “Erotiska, emocionāla savienošana rada tik lielu tuvību, kas var kļūt nomācoša, radot klaustrofobiju. Tā var kļūt uzbāzīga. Tas, kas sākotnēji bija drošs

patvērums, kļūst par cietumu.” (*Perel*, 2006, 26) Ironiskā kārtā pat seksa radītā tuvība var darboties pretējā virzienā: seksuālās kaislības intensitāte var radīt bailes tajā noslīkt. Protams, lielākā daļa no mums šīs bailes pat neapzinās, mēs vienkārši jūtam pēkšņu nepieciešamību norobežoties, izkāpt no gultas un uztaisīt sviestmaizi, izsmēķēt cigareti utt. Nekas tik labi neilustrē pāreju no savienošanās uz atdalīšanos kā seksuālā akta beigas.

Perela norāda uz vēl divām izplatītām kļūdām. Pirmkārt, savā tieksmē pēc stabilitātes mēs maldīgi uzdodam vēlamo par esošo – attiecībām nepiemīt tā stabilitāte, kas tām tiek piedēvēta. Patiesībā reti kura lieta ir tik nestabila kā cilvēku attiecības – mīļotais cilvēks var mūs pamest vai vienkārši nomirt. Mums ar to ir jārēķinās. Līdz ar to atzīt nenoteiktību nozīmē neko citu, kā atteikties no noteiktības ilūzijas. Perela uzskata: “[...] Kaislības daudzums attiecībās ir tieši proporcionāls tam, cik daudz nedrošības esam spējīgi izturēt.” (*Perel*, 2006, 10)

Otra kļūda ir tendence vienkāršot mīļoto cilvēku atbilstoši saviem priekšstatiem par viņu, ignorējot otra cilvēka sarežģītākās nianšes, kurām ir ļoti būtiska loma attiecībās. Šis process ir abpusējs – līdzīgā veidā mēs konstruējam arī paši sevi. Ieliekot savu partneri konkrēta tēla rāmjos, mēs atsakāmies redzēt, kā cilvēki laika gaitā mainās, kā viņi pāraug mūsu atvēlētās lomas. Atklājot, ka partneris nebūt nav tāds, kādu esam viņu iztēlojušies, mēs varam vai nu krist panikā un censties ar varu iedzīt partneri atpakaļ ierastajā lomā, vai arī mēģināt atklāt viņu no jauna. Un tieši šeit paveras iespēja atjaunot attiecību kvalitāti: tā ir tautoloģija, taču neparastas sajūtas var sagādāt vienīgi neparastais. Kamēr spēsīm saskatīt otrā kaut ko jaunu un līdz galam neizprotamu, mūsu partneri turpinās būt mums interesanti un pievilcīgi.

Viens no neatslābstošas iekāres pamatnosacījumiem ir tas, ka nav iespējams iekārot to, kas man jau pieder. Pārāk liela emocionāla tuvība nogalina iekāri. Seksualitātei vajadzīga brīva telpa un abu partneru emocionāla neatkarība (*Perel*, 2006, 34). Lai iekārotu otru, divi nedrīkst saplūst vienā – ir jābūt distancei, kuru pārvarēt. Lai to panāktu, ir nepieciešams izkopt psiholoģiskas iemaņas, kuras Perela apzīmē ar terminu “erotiskā inteligence” – “spēja radīt brīvu telpu [starp partneriem], bet pēc tam atdzīvināt šo telpu” (*Ibid.*, 32). Abiem attiecībās iesaistītajiem jāspēj saglabāt savu individualitāti un brīvību, kas nebūt nenozīmē atsvešināšanos, bet gan palikšanu iekārojāmības teritorijā. Fiziska un emocionāla piepildījuma sajūtu nevar iegūt tāpat vien, par to ir jācīnās, pārkāpjot robežu, kas nošķir vienu mīļoto no otra. Atkārtoti pārvarot šo robežu, mēs parādāmies kā cilvēiskas būtnes, kas pārvērtušas vienkāršu bioloģisku mehānismu par izziņas un pašpilnveidošanās instrumentu. Citiem vārdiem sakot, labs sekss var padarīt mūs par labākiem cilvēkiem.

Nobeigums

Skatījums uz seksualitāti kā tikai bioloģisku dziņu ir nepilnīgs, to nepieciešams papildināt ar sociālajiem un psiholoģiskajiem aspektiem. Pirmos skaidro sociālā konstrukcionisma teorijas, kas parāda, kā seksualitāte tiek konstruēta cilvēku savstarpējās attiecībās. Otrus skaidro Zigmunda Freida psihoanalīzes teorijā ietvertā psihosociālās attīstības teorija, ar kuru aizsākās modernais priekšstats par seksualitāti.

Savukārt seksualitātes filosofija aizsākas sengrieķu filosofijā, kur tiek risināts jautājums, kādas seksualitātes formas ir uzskatāmas par adekvātām un kādas ne. Platona filosofijā tiek veikts nošķirums starp vulgāro Erotu un dievišķo Erotu, tādā veidā identificējot konfliktu starp seksualitātes ķermenisko un garīgo aspektu. Šis konflikts tiek novests līdz galējam saasinājumam viduslaiku diskusijās par seksualitātes statusu kristīgajā teoloģijā, it īpaši Svētā Augustīna un Akvīnas Toma darbos, kā arī Baznīcas centienos maksimāli regulēt iedzīvotāju seksuālo uzvedību. Jauno laiku un apgaismības filosofijā seksualitātes izpratne tiek paplašināta, ieviešot izpratni par baudas dualitāti, un domātāji turpina risināt seksuālās morāles tematiku. Deviņpadsmitajā gadsimtā seksualitāte tika interpretēta no libertārisma un marksisma viedokļa, lielā mērā cenšoties kritiski pārvērtēt pastāvošās sociālās normas. Visbeidzot, divdesmitā gadsimta un mūsdienu seksualitātes filosofija parāda, ka aktuāli vēl aizvien ir tie paši jautājumi – vai un kādi ierobežojumi būtu jāuzliek cilvēka seksualitātei, lai to varētu uzskatīt par cilvēcības, nevis dzīvnieciskuma vai normatīvās apspiešanas rezultātu?

Mūsdienu normatīvajām diskusijām par seksualitāti ir ļoti dziļas vēsturiskas saknes. Vienlaikus šīm diskusijām ir ne tikai morāli vai izglītojoši, bet arī politiski mērķi. Šo seksualitātes diskursa īpašību apraksta un skaidro Mišels Fuko, secinot, ka jēdzieni “seksualitāte”, “laulība” un “ģimene” ir politiskās kontroles instrumenti. Kritiskā polemikā ar šādu seksualitātes interpretāciju Entonijs Gidenss izvērs savu koncepciju par “tīrajām attiecībām” un aplūko sociālās transformācijas, kas ietekmējušas mūsdienu seksualitātes koncepcijas.

Savukārt psihologs Ērihs Fromms uzskata eksistenciālu vientulību par problēmu, kas jāpārvar ar seksuālās mīlestības palīdzību. Estere Perela tam piekrīt, taču papildina Fromma uzskatu, uzsverot, ka seksualitāte ir tiešā veidā atkarīga no spējas pieņemt eksistenciālo atšķirtību un saglabāt distanci.

Galvenais secinājums, ko var izdarīt, aplūkojot galvenos vadmotīvus, kas caurvij šīs diskusijas, ir tas, ka seksualitāte, neapšaubāmi, ir veidojusies socializācijas laikā, lai gan tās bioloģiskais komponents ir iedzimts. Tas nozīmē, ka uz seksualitāti primāri ir jālūkojas kā uz eksistenciālu kategoriju, kas izsaka un veido katra konkrētā indivīda unikālo personību. Mūsu seksualitāte ir specifiski cilvēciska, smalka attiecību forma vispirms pašam ar sevi, tad ar otru cilvēku un visplašākajā nozīmē – ar pasauli.

SEXUALITY

Summary

This article discusses the subject of sexuality as an aspect of distinctive human existence. Although sexuality has a clear biological basis, in humans it is never realised as a purely biological act. According to the WHO, sexuality is one of the central aspects of human existence throughout life time, influenced by the interaction of social, psychological as well as historical, political and religious factors. Therefore, it is difficult to distinguish between “natural sexuality” and sexual behaviour learned through socialisation.

First part of the article briefly explains two major theoretical approaches to sexuality, namely, essentialism and constructionism, favouring the latter. Second part takes a detailed look on Sigmund Freud’s theory of psychosexual development, where sexuality is conceptually separated from the reproductive function and manifests itself as early as infancy. The five stages – oral, anal, phallic, latent and genital are subsequently described to highlight the inner conflicts characteristic to each stage. Both social and psychological maturity depends on the resolution of these conflicts. Third part consists of the reflection on the philosophy of sexuality as it begins in the works of Ancient, Medieval, Modern and Enlightenment philosophers and current thinkers. Fourth part takes a look at the discourse of sexuality as it is presented in the work of Michel Foucault, whose *History of Sexuality* is one of the most influential social analysis of the subject. It is followed by the criticism by Anthony Giddens, who, on his behalf, presents a theory of social transformations that have shaped the modern concept of sexuality, explaining the concept of “pure relationship”. Finally, the article shows how the ideas of psychologist and philosopher Erich Fromm are continued most recently by psychoanalyst Esther Perel, whose work shows how sexuality has become an existential category through which we express both our striving to overcome isolation, and our vitality and life force.

Izmantotā literatūra

Literatūra

1. Borgatta, E. F., Montgomery R. J. V., eds. *Encyclopedia of Sociology*. 4, 2nd ed. New York: Macmillan, 2000.
2. Cloninger, S. C. *Theories of Personality. Understanding Persons*. New Jersey: Prentice Hall, 2004.
3. Enasa, Dž. *Platons*. Tulkojis I. Neiders. Rīga: 1/4 Satori, 2008.
4. Ewen, R. *An Introduction to Theories of Personality*. 4th ed. Hove: Psychology Press, 2003.
5. Freids, Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
6. Freids, Z. *Seksuālā dzīve*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2014.
7. Fromms, Ē. *Mīlestības māksla*. Tulkojusi B. Jansone. Rīga: Jumava, 2006.
8. Fuko, M. *Seksualitātes vēsture: Zinātgriba*. Tulkojusi I. Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000.
9. Giddens, A. *Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
10. Hēsiods. *Teogonija. Darbi un dienas*. Atdzejojis A. Ģiezens. Rīga: Zinātne, 1998.
11. Kants, I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulkojis R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006.
12. Kramer, P. D. *Freud. Inventor of the Modern Mind*. New York: Harper-Collins, 2006.
13. Kūns, N. *Sengrieķu mīti un varoņteikas*. Tulkojis G. Lukstiņš. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1957.
14. Marcuse, H. *Eros and Civilization*. Boston MA: Beacon Press, 1955.
15. Markss, K., Engels, F. *Komunistiskās partijas manifesti*. Rīga: Zvaigzne, 2008.
16. Mills, D. S. *Par brīvību*. Tulkojis I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2007.
17. Perel, E. *Mating in Captivity: Reconciling Erotic and Domestic*. New York: Harper-Collins, 2006.
18. Platons. *Dialogi*. Tulkojis Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne, 2015.
19. Platons. *Dzīres*. Tulkojis G. Lukstiņš. Rīga: Zvaigzne ABC, 1980.
20. Soble, A. *The Philosophy of Sex and Love. An Introduction*. 2nd ed. St. Paul: Paragon House, 2008.
21. Souli, S. A. *Love Life of the Ancient Greeks*. Athens: Editions Toubi's, 1997.
22. Šuvajevs, I. Seksualitāte un psihoseksuālais. No: Freids, Z. *Seksuālā dzīve*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2014.

Interneta resursi

23. WHO, 2006a. *Defining sexual health. Report of a technical consultation on sexual health*. Iegūts no: http://www.who.int/reproductivehealth/publications/sexual_health/defining_sexual_health.pdf

“Runāšana par dzimumu vairumam cilvēku ir tas pats, kas zivij – runāšana par ūdeni.”

(Judith Lorber, *The Social Construction of Gender*, 1994)

levads

“[...] pietiek pamest skatu visapkārt, lai pārliecinātos, ka cilvēce dalās divās kategorijās, kuras skaidri atšķiras viena no otras ar apģērbu, seju, augumu, smaīdu, gaitu, interesēm un nodarbošanos. Varbūt šīs atšķirības ir mākslīgas, varbūt tām jāpazūd. Taču fakts paliek fakts: pašreiz tās pastāv pilnīgi noteikti.” (Simona de Bovuāra, “Otrais dzimums”, 1994)

“Vīrieši un sievietes atšķiras.” Tādā vai citādā formulējumā ar šo apgalvojumu saskāries ir katrs, un tā patiesums daudzās situācijās netiek apšaubīts. Vienā kontekstā tas funkcionē kā fakta konstatējums, realitātes apraksts, kam nav nepieciešams īpašs pamatojums (piemēram, viņas mēdz iznēsāt bērnus, viņi – ne). Citā – norāde uz dzimumu atšķirībām kalpo par pamatojumu (piemēram, nosakot specifiskas tiesības un atbildību). Bieži šāda norāde ir apzināti priekšrakstoša – vīriešiem un sievietēm **ir jāatšķiras** (piemēram, katram dzimumam jāizkopj tā īpašās, dabas (Dieva) dotās spējas un talanti, jādarbojas tiem atbilstošā jomā un nav jātiecas līdzināties otram dzimumam).

Taču kāpēc tam tā būtu jābūt? Piemēram, mēs varētu jautāt: kāds ir pamats pieņemt par aksiomu to, ka sievišķība un vīrišķība definējami kā savstarpēji papildinoši pretstati? Kur meklējams sieviešu un vīriešu atšķirību avots – ķermeņa uzbūvē, domāšanas veidā, sabiedrības organizācijā, varas attiecībās, kultūras attieksmēs, pasaules metafiziskajā kārtībā vai citur? Kāpēc cilvēku dalījums pēc dzimuma (rases, tautības, vecuma, veselīguma u. tml.) pazīmēm būtu nozīmīgāks par citiem kategorizācijas veidiem, piemēram, pēc individuālajām

prasmēm, motivācijas? Kāda nozīme ir faktam, ka sākotnējais ieraksts dzimšanas apliecībā ne vienmēr atbilst tam, kā cilvēks sevi identificē (un / vai tiek identificēts) turpmākajā dzīvē?

Pieņemot, ka dalījums dzimumos ir jēdzīgs un atšķirības starp tiem ir skaidri nosakāmas, būtu jāprecizē to raksturs (piemēram, vai dzimumdiferencei ir jāparādās vienmēr un visur vai arī tās izpausmēm jābūt kontekstuālām; kam tieši ir jāatšķiras – ārēji novērojamai uzvedībai, psiholoģiskiem procesiem, sociālajam statusam vai kam citam?) un kādas konsekvences izriet no šādas nostādnes.¹ Tas, ka pastāv ievērojamas domstarpības šajos un citos jautājumos, parāda, ka rēķināties ar vienprātību “runāšanā par dzimumu” ir krietni pārsteidzīgi.

Vienprātības iespaidu nereti palīdz radīt pārliecību kopums, ko nosacīti varētu dēvēt par “vidusmēra naturālismu” (angļu val. *common-sense naturalism*). Izplātīta argumentācijas stratēģija ir atsaukšanās uz kādu no turpmāk minētajiem pieņēmumiem kā “ikdienas pieredzes” un “veselā saprāta” diktētu evidenci:

- 1) atšķirības starp vīriešiem un sievietēm ir bioloģiski – vai ģenētiski – dotumi;
- 2) dzimums ir nemainīgs (invariants);
- 3) pastāv divi un tikai divi dzimumi, kuri turklāt ir viens otram pretstatīti;
- 4) dzimumorgāni un reproduktīvās spējas veido dzimumu definējošās iezīmes;
- 5) vīrišķā / sievišķā nošķirums ir fiksēta struktūra, ko nevar mainīt un kas nosaka to, kāda veida dzīves cilvēki var dzīvot;
- 6) visi indivīdi var tikt klasificēti kā vīrišķi vai sievišķi (un tos *vajag* klasificēt šādi), vai arī tie nokļūst patoloģijas laukā (*Hoogland, 2007, 629*).

Kaut gan “vidusmēra naturālisma” nostādne var būt pragmatiski ērta daudzās un dažādās dzīves situācijās, tās premisu patiesums (kā arī plašāks sociālais lietderīgums) nav neapšaubāms. Piemēram, jau 20. gadsimta sākumā amerikāņu antropoloģe Margarēta Mīda (*Margaret Mead*) konstatēja, ka tas, ko definē kā sievišķīgu un vīrišķīgu, atkarīgs no ģeogrāfiskā un kultūras konteksta. Viņas pētījumi 1935. gadā liecināja, ka dzimumu psiholoģiskās un uzvedības iezīmes, kuras pieņemtas par normu vienuviet (ASV sabiedrībā), neatbilst citur (Klusā okeāna dienvidu sabiedrībās) sastopamajai dažādībai: arapešu (*Arapesh*) personību tipam nebija dzimumu divveidīguma (**dimorfisma**) iezīmju – kā sievietes, tā arī vīrieši vecāku uzvedībā līdzinājās rietumnieku mātēm, bet seksuālajā uzvedībā – Rietumu sievietēm; arī mundugumoriem (*Mundugumor*) dzimumu pretstats nebija izteikts

¹ Piemēram, vai tāpēc, ka, smēķējot grūtniecības laikā, topošā māte riskē nodarīt būtisku veselības kaitējumu auglim, likumā būtu jāparedz īpašs sods par smēķēšanu grūtniecēm? Vai, raugoties no dzimumu līdztiesības viedokļa, būtu nepieciešams izvirzīt ekvivalentu prasību arī topošajiem tēviem? (Sk.: *LETA* [ziņu aģentūra]. Rosina ar likumu grūtniecēm aizliegt smēķēt. 28.03.2016. Iegūts no: <http://www.leta.lv/home/important/F64B323E-BoC1-4B99-B76C-FDA1A41D72D2/>)

un gan sievietēm, gan vīriešiem piemita iezīmes, ko amerikāņi saistītu ar vīrišķību tās agresīvākajās formās; savukārt pie čambuliem (*Tchambuli*) bija sastopams Rietumu standarta apvērsums – sievietes ieņēma valdonīgas, bezkaislīgas vadības pozīciju, bet vīrieši pildīja mazāk atbildīga un emocionāli atkarīgāka partnera lomu. Novērotais ļāva Mīdai secināt:

“Ja šīs temperamentu attieksmes, kuras mēs tradicionāli esam uzskatījuši par sievišķīgām (angļu val. *feminine*) – tādas kā pasivitāte, atsaucīgums un vēlēšanās lolot bērnus –, var tik viegli būt iedibinātas par vīrišķīgā (angļu val. *masculine*) paraugu vienā cilti un citā pasludinātas ārpus likuma kā vairumam sieviešu, tā vairumam vīriešu, vairs nav nekāda pamata noslieci (angļu val. *bias*) uzskatīt šādas uzvedības iezīmes par saistītām ar dzimumu.” (Mead, 2000, 39)²

Mīdas skaidrojums, kāpēc pastāv kultūras kontrasti, bija sociālā mācīšanās – “sievišķība” un “vīrišķība” veidojas nosacīšanas (angļu val. *conditioning*) ceļā, īpaši agrā bērnībā, un šīs nosacīšanas forma ir kultūrspecifiska. Šāda versija atbilst arī dzimuma (*sex*) un dzimtes (*gender*) teorētiskajam nošķīrumam, ko, iebilstot pret vārda “sieviete” nozīmes reducēšanu uz reproduktīvās sistēmas raksturojumiem, 20. gadsimta otrajā pusē ieviesa feministiskā kritika.

“Dzimtes” jēdziens dzimuma socialitātes apzīmējumam ienācis latviešu valodā analogiski angļu valodas *gender* – kā gramatiska termina adaptācija. Tā saucamā “gramatiskā dzimte” daudzās indoeiropiešu valodās ļauj iedalīt lietvārdus klasēs nevis pēc to nozīmes, bet formālajām īpašībām (piemēram, fleksīvo galotņu sistēmas) un veida, kā tās funkcionē saskaņojumā. Tādējādi gramatiskā dzimte var nesakrist ar faktisko: latīņu valodā *mensa* – “galds” – ir sieviešu dzimtē, tāpat kā latviešu “skuķis” – vīriešu dzimtē un “puika” – sieviešu dzimtē. Dzimšu skaits variē dažādās valodās – ja vācu valodā līdztekus sieviešu un vīriešu dzimtei ir arī nekatrā dzimte, tad Āfrikas bantu valodās dzimšu kopa ir daudz plašāka (Kameron, 2001, 242). Atšķirīgs dzimtes veids ir angļu valodā, kur vārda “galds” dzimti nosaka nozīme (t. s. “dabiskā dzimte”) – uz to tiek attiecināts nekatrās dzimtes vietniekvārds, jo vārds apzīmē nedzīvu objektu. Savukārt būtne ar bioloģisku dzimumu tiek apzīmēta ar vārdu vai nu sieviešu, vai vīriešu dzimtē.³

Attiecības starp semantiskajām un formālajām vārdu īpašībām, “dabisko” un “gramatisko” dzimti ir bijis valodnieku strīdus ābols. Lingviste Debora Kameron (*Deborah Cameron*) norāda, ka gadsimtiem ilgi dzimtes “dabiskums” ticis

² Ja vien nav norādīts uz izdevumiem latviešu valodā, visi citāti darbā ir šī raksta autores tulkoti.

³ Latviešu valodā gramatisko dzimti nosaka morfoloģiskas pazīmes, bet vairākumā gadījumu tā atbilst arī bioloģiskajam dzimumam (Veisbergs, 2001, 445).

saprasts kā atbilstība nemainīgai dzimumatšķirības realitātei – bioloģiskai vai loģiskai⁴ (Kamerona, 2001, 246). Mūsdienās šāds uzskats ir plaši apšaubīts, un šī skepse atspoguļo vispārīgāku “vidusmēra naturālisma” krīzi akadēmiskajās diskusijās. Viena no tās izpausmēm ir t. s. **esenciālisma** un **konstrukcionisma** pozīciju sadursme dzimtes teorijās,⁵ kuru aplūkosim arī šajā rakstā. Bet pirms tam – dažas terminoloģiskas piezīmes.

Jēdzieni “dzimums” un “dzimte” joprojām nav ieguvuši vienotu lietojumu, un to nozīmes tiek pastāvīgi pārspriestas (īpaši tas attiecas uz dzimtes jēdzienu). Ja angļu valodā *sex* (dzimums) funkcionē pārsvarā kā bioloģiska kategorija, kas izsaka sievišķu (angļu val. *female*) un vīrišķu (angļu val. *male*) organismu atšķirības,⁶ *gender* (dzimte jeb dzimumu socialitāte, dažkārt latviskoti arī kā sociālais dzimums) pieņemts traktēt kā dzimumu atšķirību “sociālu interpretāciju”. Tomēr, kā atzīmē amerikāņu filosofe un dzimtes pētniece Sallija Haslangere (*Sally Haslanger*), formulu “dzimte ir dzimuma sociālā nozīme” tulko dažādi: piemēram, vieni atsauces uz tradicionālajām sociālajām sievietes un vīriešu lomām, citi – uz dzimumiskotas iemiesotības (angļu val. *sexed embodiment*) subjektīvo pieredzi vai plašu psiholoģisko orientāciju pasaulē (“dzimtes identitāti”⁷), vēl citi attiecina “dzimti” uz piedēvējumu vai ideālu kopumu, kuri funkcionē kā normas sievietēm un vīriešiem jeb “sievišķība” (*femininity*) un “vīrišķība” (*masculinity*), vai arī – uz dzimumu simbolisma sistēmu (*Haslanger*, 2000, 37).

⁴ Deviņpadsmitā gadsimta ģermāņu filologs Jākobs Grimms (*Jacob Grimm*) uzskatīja, ka gramatiskā dzimte ir dabiskās dzimtes attīstītāka forma, kas balstīta uz abstraktākajām semantiskajām īpašībām: “vīrišķais” nozīmē “senāku, lielāku, stingrāku, neelastīgāku, ātrāku, aktīvāku, kustīgāku, produktīvāku”, bet “sievišķais” – “vēlāku, mazāku, vienveidīgāku, mierīgāku, pacietīgāku, uztverīgāku” (Kamerona, 2001, 244).

⁵ Sk. arī V. Sīļa raksta “Seksualitāte” nodaļu “Divas teorētiskās pieejas”, A. Žabickas raksta “Ārprāts” nodaļu “Sociālais konstrukcionisms, sociālā marķēšana un antipsihiatrijas kustība” un M. Grīnfeldes raksta “Ķermenis un miesa” nodaļu “Fenomenoloģiskās pieejas ķermenim kritika: ķermenis kā sociāli valodisks konstrukts”.

⁶ Tradicionāli cilvēka dzimumpiederību pēc piedzimšanas mēdz noteikt saskaņā ar dzimumorgānu ārējo izskatu, taču iespējamība, ka fenotipiskais dzimums nesakrīt ar ģenētiskajiem raksturojumiem, parāda šīs metodes ierobežotību. Tādi gadījumi kā, piemēram, atlētes Marijas Patinjo (*Maria Patiño*) diskvalifikācijas lieta 1985. gadā, tiek minēti arī kā pierādījums tam, ka dzimuma definēšana ietver izšķiršanos starp kritērijiem, kas nav tīri bioloģiski (zinātniski) (*Mikkola*, 2012). Citas fiziskās iezīmes, kuras tiek izmantotas dzimuma definēšanā, ir gēni, hromosomas, gonādas, hormoni utt.

⁷ Par dzimtes identitāti (angļu val. *gender identity*) var runāt vismaz divās nozīmēs: kā piedēvētu (angļu val. *ascribed*) un subjektīvu (angļu val. *subjective*). Tas, kā citi identificē personu, un tas, kā persona pati identificē sevi, var atšķirties.

Lai precizētu dažādo nozīmju attiecības, nepieciešams detalizētāks jēdzienu dalījums – tādu piedāvā filosofe Elizabete Andersone (*Elisabeth Anderson*). Viņa definē **dzimti** vispārīgi kā “atšķirīgās lomas, normas un nozīmes, ko sabiedrības piešķir vīriešiem un sievietēm, kā arī lietām, kuras ar tiem asociētas reālu vai iztēlotu dzimumu raksturojumu dēļ” (*Anderson, 2015*). **Dzimtes lomu** sadalījums var izpausties tādējādi, ka politiskie un militārie posteņi tiek rezervēti vīriešiem, bet sievietes tiek nozīmētas bērnu (slimo, nespējīgo u. c.) kopšanas uzdevumiem. Savukārt **dzimtes normas** kalpo par sava veida scenāriju šo lomu apguvei: vīriešiem un sievietēm tiek izvirzītas atšķirīgas uzvedības un ķermeniskās izturēšanās prasības, veidojot atbilstību viņu dzimtes sociālajām “funkcijām” (neatkarīgi no tā, vai indivīdi tās pašreiz pilda vai ne). **Dzimumiskotas** (angļu val. *gendered*) var būt arī psiholoģiskās īpašības: “sievšķīgas” būs tās iezīmes, kas sekmē sievišķības normu ievērošanu, “vīrišķīgas” – kas sekmēs vīrišķības normu ievērošanu. Turklāt vīrišķīgas iezīmes tiks uzskatītas par vīriešu tikumiem, bet kā netikums vērtētas, kad attiecinātas uz sievietēm.

Dzimumiskošanu (angļu val. *gendering*) var skatīt arī kā norisi, kurā tiek radīti un atražoti nošķīrumi starp sievietēm un vīriešiem: aktīvu un pastāvīgu darīšanu, nevis jau gatavu un dotu esamību. Tādā gadījumā sievišķība un vīrišķība nav noteiktas īpašības, bet atšķirīgi uzvedības stili, kuri kļūst sievišķīgi vai vīrišķīgi noteiktā sociālā kontekstā (nevis ir raksturīgi tikai sievietēm vai tikai vīriešiem).⁸ Turklāt dzimte tiek piedēvēta ne tikai personām, bet arī citām dzīvām būtnēm un nedzīvām lietām – piemēram, reprezentējot ozolu kā “vīrišķu”, bet liepu kā “sievšķīgu”, garāžu kā “vīrieša”, bet virtuvi kā “sievietes” telpu (t. s. dzimtes simbolisms) (*Anderson, 2015*).

Viens no iemesliem dzimtes jēdzienu daudznozīmībai ir atšķirīgie tās izcelsmes skaidrojumi: dzimte tikusi saprasta “kā socializācijas vai disciplināru prakšu produkts, kā valodas efekts, uztveres mods, darba un varas attiecību strukturāla iezīme u. c.” (*Hoogland, 2007, 629*). Šajā rakstā vairāk uzmanības tiks pievērsts dzimtes socializācijas teorijām (sk. nodaļu “Dzimuma / dzimtes nošķīrums”), tomēr paturot prātā arī citas skaidrojumu iespējas.

Turpinājumā, pirms aplūkot tuvāk dzimumiskošanas norises individuālās dzīves mērogā, nedaudz atskatīsimies kolektīvajā mūsdienu “vidusmēra naturālisma” tapšanas stāstā – kā veidojušies modernie priekšstati par dzimumu

⁸ Piemēram, agresivitāti nolasīt kā “vīrišķīgu”, kad sieviete atklāti izrāda sacensību darba attiecībās, savukārt kā “sievšķīgu”, kad viņa sacenšas ar citām neprecētām sievietēm par to, kurai tiks līgavas pušķis kāzās. Līdzīgi arī publiskas vīrieša asaras neuzlūko par vājuma vai vīrišķības trūkuma izpausmi tādos gadījumos kā nacionālās izlases uzvara vai zaudējums (kaut citkārt noklusētais pieņēmums būtu, ka “īsti vīri neraud”).

dimorfismu Rietumu zinātnē, kādus pieņēmumus tie ietver un kādi secinājumi no tiem atvedināti. Salīdzinājumam iezīmēsim vēsturiskas alternatīvas iespējas arī dzimumu diferences domāšanā, kādas uzrāda Tomasa Lakēra ietekmīgais pētījums “Dzimuma darināšana: ķermenis un dzimte no grieķiem līdz Freidam” (*Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*).

Dzimumdiferences *darināšana*

“Slimo palāta, nevis skolas klase; ārsta privātā konsultācija, nevis komisijas publiska pārbaude; slimnīca, nevis augstskola, darbnīca vai pieņemšanas telpa atklāj bēdīgās sekas, ko sievietēm izraisījušas modernās sociālās paražas, modernā izglītība un modernie darba veidi.” (*Clarke*, 1873, 61–62)

Kad Hārvarda Medicīnas skolas profesors ārsts Edvards Klārks (*Edward H. Clarke*) apcerējumā “Dzimums izglītībā jeb godīgas izredzes meitenēm” (*Sex in Education: or a Fair Chance for Girls*, 1873) norādīja uz pastāvošu korelāciju starp pārmaiņām izglītības praksēs un dažāda rakstura veselības sūdzībām, viņu, nenoliedzami, vadīja vishumānākie apsvērumi. Klārka un viņa kolēģu uzmanības lokā bija nonākušas daudzas jaunas sievietes, kas cieta no dažāda rakstura kaitēm – kā fiziskām, tā garīgām –, kurām, viņaprāt, visām bija līdzīga izcelsme. Proti, vairuma pacienšu problēmas E. Klārks saistīja ar plašāku sociāli vēsturisko kontekstu – tās bija simptomātiskas laikmeta tendences – tika sapludinātas tradicionāli nošķirtās “sieviešu” un “vīriešu” jomas, piemēram, izglītības sistēmā, neņemot vērā dzimumu dabiskās atšķirības. Klārka hipotēze bija: identiskas mācību metodes rada nopietnus riskus sieviešu veselībai, apdraudot viņu nākotni un smagākajos gadījumos pat dzīvību.

Lilijas un rozes: dzimumu dimorfisms

“Lilija nav sliktāka par rozi, nedz arī ozols – pārāks par āboliņu: tomēr lilijas lieliskums ir viens, bet ozola – cits; un ozola derīgums nav āboliņa derīgums. Tā ir slikta dārzkopība, kas tos visus audzē vienādi.” (*Clarke*, 1873, 15)

Atšķirībā no reakcionārākiem laikabiedriem profesors Klārks netiecās apšaubīt sieviešu intelektuālās spējas – viņaprāt, sievietes var apgūt valodas, matemātiku, jurisprudenci un citas zinības ne sliktāk par vīriešiem –, nedz arī mudināt ierobežot viņu centienus to darīt – tieši pretēji, izglītība visplašākajā vārda nozīmē (kā fiziskā un garīgā potenciāla vispusīga atraisīšana un virzīšana) ir vienādi nepieciešama abiem dzimumiem. Taču metodēm jābūt atšķirīgām: “Zēniem jāmacās un jāstrādā kā zēniem, meitenēm – kā meitenēm.” (*Clarke*, 1873, 18)

Jautājums, kas būtu diskusiju vērts, tādējādi nebija “vai sieviete drīkst darīt to, ko spēj?” (atbilde uz to bija acīmredzama: “viņai uz to ir visas tiesības”), bet

gan – “ko viņa spēj?”. Šis jautājums savukārt ietvēra nākamo – “ko viņa spēj vislabāk?”. Atbildes, kā uzskatīja Klārks, meklējamas ar fizioloģijas, nevis abstraktu ētisku vai metafizisku principu palīdzību (*Clarke*, 1873, 12).

Fizioloģijas fakti, uz kuriem Klārks atsaucās, bija šādi: sievietes un vīrieša gremošanas un nervu sistēma darbojas identiski, un nav pierādījumu, kas liktu domāt, ka abu dzimumu intelektuālo spēju attīstību noteiktu atšķirīgs potenciāls. Taču pastāv būtiskas atšķirības reprodiktīvajā sistēmā – sieviete ir apveltīta ar īpašu, brīnumainu orgānu komplektu – “māju mājā, dzinēju dzinējā” (*Clarke*, 1873, 37). Ja par tiem atbilstoši rūpējas, tie ir viņas spēka un varēšanas avots, taču, atstāti novārtā un nepareizi vadīti, atmaksā to īpašnieci ar vājumu un slimību.⁹

Īpaši nozīmīgs sievietes veselībai ir dzimumnobriešanas vecums, kad veidojas smalkais un sarežģītais reprodiktīvais “aparāts” un sākas “periodiskās kustības”, kuras, ja attīstība norit sekmīgi, turpmāk pavada vairāk nekā pusi viņas zemes dzīves (*Ibid.*, 26–27). Izšķirīgs tas ir tāpēc, ka “sistēma nekad nedara divas lietas labi vienlaikus” – “[m]ēģinājums sagremot sātīgas vakariņas un gulēt procesa laikā dažkārt ir maksājis bezrūpīgajam eksperimentētājam tā dzīvību” (*Ibid.*, 40). Līdzīgā kārtā neatbilstošs uzturs, režīms un smadzeņu darbs var nogalināt sievietes iekšējo “dzinēju”, kad tas ir vēl tikai pumpurā. Bet varētu jautāt, kāpēc šāda ievainojamība būtu raksturīga tikai vienam dzimumam? Vai zēnu attīstībai nav līdzīgu apdraudējumu? Klārka atbilde bija daļēji noliedzīga: pārmērīgs (un nelīdzsvarots) fizisks vai garīgs darbs augošam organismam allaž ir nevēlams, taču Dabas dotie uzdevumi zēniem šajā posmā ir pieticīgāki un to izpildei nepieciešams mazāk resursu. Arī attīstības taktsmērs atšķiras – zēni nobriest lēnām, pakāpeniski un pastāvīgi, turpretī meiteņu attīstība norit posmos, strauji un ar lielu spēku patēriņu (*Ibid.*, 38–39).

Pēc Klārka domām, “pastāvība” ir vārds, kurš raksturo vīrieša “organizāciju” kopumā; savukārt sievietes konstitūcijai ir iezīmīgs “periodiskums”: viņas uzbūvi un dzīvi nosaka “paisumi un bēgumi”, kas “iesvārsta ik šķiedru un sadrebina ik nervu” duci reizi gadā (un laiku pa laikam – arī grūtniecības) (*Clarke*, 1873, 26–27, 121). Šāda labilitāte prasa īpašu apiešanos – arī tad, kad sievietes “smalkais mehānisms” jau attīstījies: “[.] lai paveiktu visu, kas tā spēkos, tam jāpakļaujas periodiskuma likumam; tāpat kā vīrieša organizācijai, lai tā paveiktu labāko, jāpakļaujas ilgstošai piepūlei.” (*Ibid.*, 56) Tomēr, ja vēlākajos gados sievietes “organizācija” spēj veikt milzīgu fiziskā un garīgā darba apjomu (gan ar nosacījumu, ka

⁹ Starp Klārka minētajiem piemēriem ir menorāģija, dismenoreja, amenoreja, hronisks un akūts *oophoritis*, *prolapsus uteri*, neauglība, histērija, depresija, neiralģija, horeja – “dabas paņēmienu vīriešu un sieviešu sodīšanai ir skaita ziņā tikpat daudz, cik viņu orgānu un funkciju” (*Clarke*, 1873, 78).

tiek pienācīgi aprūpēta), jaunībā neapdomīga aktivitāte “periodisko kustību” laikā rada neatgriezeniskas sekas: “Ja reprodūktīvā iekārta nav izgatavota tad, tās nebūs vēlāk. Ja tā ir nepilnīgi darināta, pēcāk to varēs tikai aizlāpīt, ne padarīt pilnīgu.” (*Ibid.*, 42) Reprodūktīvās iekārtas traucējumi savukārt ved pie smadzeņu un visas nervu sistēmas nespējas (“ja cieš viens loceklis, cieš visi locekļi” (*Ibid.*, 84)).

Šāda “savienoto trauku loģika” nozīmē – pat ja reprodūktīvā attīstība noritējusi šķietami veiksmīgi, organisma nespēja veikt divus uzdevumus vienlaikus agrāk vai vēlāk izpaudīsies garīgo norišu traucējumos, jo “spēks ir atvilts no smadzenēm, nerviem un ganglijiem” (*Clarke*, 1873, 97). To apliecina arī Klārka kolēģa monogrāfijā par ārprātu minētie klīniskie apraksti:

“Jaunkundze A – ar izcilību absolvēja normālskolu pēc vairākiem uzcītīgu mācību gadiem, bieži – ārpus skolas; nekad neapmeklēja balles vai viesības; strauji iegrima vājas veselības stāvoklī ar depresiju. Ļoti nejdzīgā kārtā viņai šādā stāvoklī ļāva apprecēties, drīz pēc tam viņu pārņēma trakojošs neprāts, un, visticamāk, tā tas paliks.”

“Jaunkundze B – absolvēja ģimnāziju ne tikai kā pirmā, bet *nevainojami* un nekavējoties iestājās normālskolā; ļoti mērķtiecīgi centās uzturēt savu reputāciju un uzcītīgi mācījās; vielu apguva lēni, bet ar noturīgu atmiņu; reti bija pamudināma doties uz viesībām un, kad gāja, pošoties un ceļā mācījās; [...] bija *meitene ar jauku, veselīgu ārieni*, bet pastāvīgi salūza otrā gada beigās un šobrīd ir histērijas un depresijas upuris.”

“Jaunkundze C, nervozas uzbūves un aša mācībās; viņas veselība cieta normālskolā tā, ka ārsts paredzēja neprātu, ja studijas nepārtrauks. Viņa tomēr neatkāpās un tagad ir slimnīcas iemītniece, kas cieš no histērijas un depresijas.” (*Clarke*, 1873, 105–106)

Lai citas jaunas, zinātkāras sievietes nepiemeklētu līdzīgs liktenis, viņu vecākiem un pedagogiem šajā vārīgajā vecumā “jāļauj spēkam plūst turp [uz dzimumorgāniem] plašā straumē, nevis skolām novirzīt to smadzenēs vai rūpnīcām – rokās, vai dejām – kājās” (*Clarke*, 1873, 42). Savukārt zēniem nepieciešams stingrs, nepārtraukts režīms, pretējā gadījumā arī viņu dzimumattīstība var apstāties un vīrišķības elementu nomainīt “adipozs sievišķīgums” (*Ibid.*, 44). Diemžēl jaunā izglītības sistēma neņem vērā šīs būtiskās dzimumu atšķirības un piemēro zēniem paredzēto modeli meiteņu apmācībā – “noziegums Dieva un cilvēces priekšā, ko fizioloģija apstrīd un pieredze apraud” (*Ibid.*, 127).

Klārks gan atkārtoti norādījis: viņš neapgalvo, ka nepareizas metodes būtu visu minēto kaišu vienīgais cēlonis vai ka visas skolu un koledžu absolventes būtu patoloģiskas sugas pārstāves (pieņēmums, ko Klārka apcerējumam reizēm mēdz pārnest). Tomēr viņa tālejošie praktiskie secinājumi liecina, ka dzimumu atšķirības traktētas kā noteicošais faktors: lemjot par meiteņu un zēnu izglītību, uz

spēles likts ne vairāk un ne mazāk kā visas cilvēku sugas liktenis – ja tās izcilākie pārstāvji zaudē vairošanās spējas, kā gan kultūra un progress tiks nodoti nākamajām paaudzēm? Vai, sekojot laikmetīgajiem tikumiem, cilvēcei nedraud morāla un fiziska degradācija? (Clarke, 1873, 138). Klārka atbildē manāms retorisks optimisms: labāko (angļu val. *fittest*) gara spēks ļaus tiem izdzīvot, un to nodrošinās dzimumu īpatnībām atbilstoša sociālā organizācija.

Edvarda Klārka darbs mūsdienās saista interesi vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, neraugoties uz metodoloģiskiem trūkumiem (piemēram, statistikas neesamību) un tiem skaidrojumiem, kuri zaudējuši zinātnisko aktualitāti, viņa sacerējums iezīmē vēsturisko kontekstu, no kura izauguši mūsdienu medicīnas diskursi un ikdienas apziņa. Tā analīze ļauj saskatīt ideju pēctecību un, iespējams, arī labāk izprast mums aktuālo.

Tā, piemēram, Klārka aicinājums rast pēc iespējas individuālu pieeju, lai vispilnīgāk īstenotu katra īpatno potenciālu un mērķu sasniegšanu, no jauna izskan t. s. “viens der visiem” (angļu val. *one-size-fits-all*) pieejas kritikā un personalizētas medicīnas kā tās alternatīvas piedāvājumā. Šajā kontekstā minama arī pieaugošā t. s. dzimumspecifiskās medicīnas (angļu val. *gender-specific medicine*)¹⁰ popularitāte. Arī dzimumspecifiskā medicīna noraida universāli piemērotu pieeju, tās vietā akcentējot grupu raksturojumu (konkrētāk – sieviešu un vīriešu atšķirību) nozīmi slimību profilaksē, kontrolē un ārstēšanā. Tādējādi dzimumspecifiskā medicīna iekļaujas plašākā reakcijā pret vēsturiski dominējušo “dzimumaklumu” pētījumos un veselības aprūpē un noklusēto pieņēmumu, ka vīrieša ķermenis un pieredze reprezentē sugas normu, kas piemērojama arī sievietēm.

Jāmin arī pētnieciskā interese fiksēt atšķirības starp sievietēm un vīriešiem – kā bioloģijā (piemēram, smadzeņu anatomijā), tā arī psiholoģiskajos procesos un uzvedībā.

Otrkārt, Klārka argumentācija vismaz formas ziņā nav uzskatāma par anahronismu, jo arī mūsdienās, kaut ar atšķirīgu retoriku, ir mēģinājumi pamatot noteiktas sociālas un / vai politiskas iekārtas, atsaucoties uz bioloģiskiem “dotumiem”. Proti, runa ir par t. s. **bioloģisko determinismu**.

¹⁰ Sk., piemēram: <http://www.doctus.lv/2006/11/novecot-skaisti-un-patikami-eiropas-menopauzes-kongresa-jaunumi>. (Sk. arī: Regitz-Zagrosek, V. Sex and gender differences in health. *Science & Society Series on Sex and Science, EMBO Reports*. 2012, 13, 596–603). Par dzimumspecifiskas medicīnas piedāvājuma problemātiskajiem aspektiem tiks runāts nodaļā “Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika”.

“Viena dzimuma / miesas” modelis

Lai izprastu bioloģiskā determinisma nostādņu geneoloģiju, nepieciešams neliels ieskats dzimuma konceptualizācijas tradīcijās. Kā savā ietekmīgajā pētījumā raksta vēsturnieks **Tomass Lakērs** (*Thomas W. Laqueur*), radikāls dimorfisms – priekšstats par sievietēm un vīriešiem kā diviem anatomiski pretējiem un nesavienojamiem dzimumiem – nav vienīgais ķermenisko atšķirību interpretācijas modelis, kāds pastāvējis Eiropas medicīnas un filosofiskās literatūras vēsturē (*Laqueur*, 1990, 6). Viņa tēze ir, ka šāds skatījums savu valdošo lomu ieņēmis tikai apgaismības laikmetā, bet iepriekš noteicošais bijis t. s. “viena dzimuma” (angļu val. *one sex/one flesh*) modelis, saskaņā ar kuru sievietes reproduktīvā anatomija iztēlota kā mazāk pilnīga, tomēr homologiska vīrieša anatomijas versija. Šo uzskatu reprezentē sengrieķu ārsta un filosofa **Galēna** (2. gs.) rakstītais: “[...] izgriez uz ārpusi sievietes [dzimumorgānus], pavērs [...] uz iekšpusi un pārloki uz pusēm vīrieša, un redzēsi, ka tie ir vienādi visādā ziņā.” (*Laqueur*, 1990, 25) Galēna skatījumā sieviešu un vīriešu dzimumorgāni ir strukturāli (kaut ne telpiski) identiski¹¹ un to atšķirību pamatā ir metafiziska hierarhija (būtnes pilnības gradācijas atbilst vīrišķā gradācijai), nevis bioloģiska diverģence: “[...] sievietes būtībā ir vīrieši, kuros dzīvības siltuma – pilnības – trūkums ir radījis to struktūru aizturi iekšpusē, kuras vīrietim ir redzamas ārpusē.” (*Ibid.*, 4)

Fizioloģiskie procesi atspoguļo anatomisko viendabīgumu: “Asinīs, sēklā, pienā un citos šķidrumsos viendzimuma ķermenī vēl nepastāv sievišķā un krasas robežas starp dzimumiem.” (*Laqueur*, 1990, 35) Šķidrums plūst viscaur sievišķajam un vīrišķajam ķermenim, pārvēršoties cits citā: asinis – spermā, pienā, taukos utt. Tur, kur modernā fizioloģija redz nošķirtas un dzimumspecifiskas vienības, senā medicīna redz “porainas” robežas un savstarpēji apmaināmus elementus: tā, piemēram, Lakērs atsaucas uz **Aristoteļa** (384.–322. g. p. m. ē.) uzskatu – lai gan parasti vīrieši ir “karstāki” un viņiem ir mazāk asins pārpalikuma (tāpēc “vēsākās” sievietes periodiski izvada liekos asins uzkrājumus menstruācijā, bet jaunās mātes – laktācijā), reizēm arī vīrieši pēc pubertātes ražo nedaudz piena (*Ibid.*, 36). Šajā pasaules ainā iekļaujas arī attēli, kuros Jēzum ir sievišķīgas krūtis, un nostāsti par pēkšņām dzimumu maiņām, kad, piemēram, meitenei, dzenoties pakal sivēnam, strauja kustība izraisījusi iekšējo dzimumorgānu izstumšanu ārpusē, – “sievišķais” un “vīrišķais” ir vienas miesas dažādas variācijas, kas pieļauj šādas pārmaiņas, nepārsniedzot “dabiskā” robežas (*Laqueur*, 1990, 7).

Atšķirībā no Edvarda Klārka un citu 19. gadsimta autoru lietu kārtības redzējuma bioloģija – “dabas fakti” – Aristoteļa laikabiedriem vēl nav retorisks pamats

¹¹ Tādējādi vagīna ir “iekššējs penis”, olnīcas – sēklinieki, dzemde – sēklinieka maisiņš utt. (*Laqueur*, 1990, 4).

dzimumu sociālajām lomām un tas, ko saprot ar “dabu”, vēl nav nošķirts no tā, ko šodien saucam par “kultūru” (*Laqueur*, 1990, 29). Tā, piemēram, atsevišķi dzimumattiecību veidi tiek uzskatīti par “nedabiskiem” nevis tāpēc, ka tie neatbilstu kādam uz dzimumu bioloģijas bāzētam vēlmes veidam, bet gan tāpēc, ka tie apdraud sociālo kārtību, apvēršot varas un statusa pozīcijas – piemēram, vīrietim uzņemoties pasīvo jeb “sievšķīgo” lomu vai sievietei – aktīvo jeb “vīrišķīgo” lomu (*Ibid.*, 52–53). Proti, tās ir kultūras prasības, kas nosaka “dabiskā” normativitāti, nevis pretēji.

Tas, ka sievietes un vīrieši atšķiras, nekad nav bijis noslēpums – t. s. viena dzimuma modelis neapgalvo, ka vīrieši iznēsātu bērnus vai ka sievietes “sēkla” (latīņu val. *catamenia*) būtu visos aspektos ekvivalenta vīrieša spermai. Taču neatkarīgi no tā, vai autors, sekojot Aristotelim, pieslējās t. s. “vienas sēklas teorijai” vai Galēna “divu sēklu teorijai”, šo izvēli noteica loģiski apsvērumi, nevis empīriski novērojumi, un “loģika” abos gadījumos bija androcentriskā¹² (*Laqueur*, 1990, 40). Tas, ka dzimumu anatomiskās un fizioloģiskās homoloģijas modelis bija dzīvotspējīgs gadsimtiem ilgi, neraugoties uz milzīgajām sociālajām, politiskajām un kultūras dzīves pārmaiņām, Lakēram kalpo par pierādījumu tā atbilstībai noteiktam epistemoloģiskam un politiskam pieprasījumam. Kaut gan modelis principā bija atvērts empīriskai pārbaudei (un falsifikācijai), tā apšaubīšanai trūka nepieciešamo priekšnosacījumu – tas, ko novērotāji “redzēja”, tikai apstiprināja viņu pieņēmumus: “[.] *vīrietis* ir visu lietu mērs, un sieviete nepastāv kā ontoloģiski atsevišķa kategorija.” (*Ibid.*, 62) Ķermenis vēl nebija kļuvis par izšķirošo “sievšķā” un “vīrišķā” nozīmes nesēju, galīgo realitāti, ko iespējams nošķirt no kultūras uzslāņojumiem, kuru pamats tas ir – tāds tas parādās tikai caur apgaismības “epistemoloģiskajām lēcām” (*Ibid.*, 4). Antīkajos, viduslaiku un renesanses tekstos fiziskā pasaule parādās drīzāk kā epifenomens – blakusparādība transcendentālai pasaules kārtībai, bet ķermenis – kā mikrokosms, kas atspoguļo makrokosmu. Dzimums ir socioloģiska (nevis ontoloģiska) kategorija: “[.] būt vīrietim vai sievietei nozīmēja ieņemt sociālo rangu, vietu sabiedrībā, uzņemties kultūras lomu, nevis *būt* organiski vienam vai otram no diviem nesavienojamiem dzimumiem.” (*Ibid.*, 8)

Brīdi, kad “dzimte” pārstāja būt reālāka par “dzimumu”, kad bioloģiskie raksturojumi pārstāja būt tikai ilustrācija sociālajam (kosmoloģiskajam) un pārtapa

¹² Androcentriska ir tāds priekšstats, kurš “ataino pasauli attiecībā pret vīrišķajām vai vīrišķīgajām interesēm, emocijām, attieksmēm vai vērtībām”, savukārt ginocentriska priekšstats “ataino pasauli attiecībā pret sievišķajām vai sievišķīgajām interesēm, emocijām, attieksmēm vai vērtībām” (*Anderson*, 2015). Saskaņā ar šādu definīciju, piemēram, apzīmējums “iekārojams vecpuišis” atspoguļo ginocentrisku – heteroseksuālas, laulības ieinteresētas sievietes – perspektīvu.

tā determinantā, Lakērs datē ar apgaismības ideju laikmetu:¹³ “Kaut kad astoņpadsmitajā gadsimtā dzimums, kādu mēs to pazīstam, tika izgudrots.” (*Laqueur*, 1990, 149)¹⁴ Ja iepriekš dažādie dzimumorgāni bija tikai nejauša zīme, kas liecināja par fundamentālu sociālo atšķirību, tagad dzemdes vai peņa esamība kļuva izšķiroša sievišķības un vīrišķības izpratnē. Tā deva nepieciešamo naturālistisko izskaidrojumu (un pamatojumu) dzimumu sociālajiem statusiem (*Ibid.*, 152).

“Visaptverošais dzimums”

Ja iepriekšminēto modeli varētu saukt arī par viena cilvēka modeli, “jo tajā cilvēks ir vīrietis un sievietes cilvēciskums balstās uz to, ka viņa ķermeniski, anatomiski ir nepilnīgs vīrietis” (Liljestrema, 2002, 107), tad jaunajā modeli vīrietis un sieviete ir divas dažādas “sugas”. Šo būtņu attiecības vairs nav skatāmas “vienlīdzības” vai “nevienlīdzības” jēdzienos, tagad galvenais ir jautājums par “atšķirības” interpretāciju:

“Kas attiecas uz “vienlīdzības” (*equality*) prasību [...], nav absolūti nekāda attaisnojuma šī vārda lietošanai saistībā ar jebkuru no jautājumiem, kas skar dzimumu attiecības. Šādu attiecību pamats jāliek, balstoties uz Dabas likumiem, un vienlīdzība nepastāv Dabā, tas ir tīri matemātisks koncepts, un iztēloties, ka veseluma papildinošas daļas ir vai var būt Dabā vienādas (*equal*), nozīmē iztēloties absurdu.” (*Heape*, 1913, 12)

Šis Kembridžas profesora, reproduktīvās bioloģijas pioniera Voltera Hīpa (*Walter Heape*) teiktais labi ilustrē modernās epistēmiskās autoritātes pārbīdi no natūrfilosofijas un teoloģijas uz zinātni (bioloģiju). Agrāko laiku morālistiem diez vai būtu nācis prātā, ka labākais sociālais iekārtojums ir tieši atvedināms no cilvēku anatomiskajiem un fizioloģiskajiem raksturojumiem, taču tagad, “lai kāds bija jautājums, ķermenis kļuva izšķirošs” (*Laqueur*, 1990, 152). Proti, atbildes turpmāk ir meklējamas Dabā (kas nošķirta un pretstatīta sociālajam), un zinātnieki kļūst par tās “Svēto Rakstu” uzticamākajiem skaidrotājiem.

Tā, piemēram, profesors Viljams Kīts Brukss (*William K. Brooks*) pauž pārliecību, ka tieši zinātnei jānosaka, kādām jābūt sieviešu pozīcijām un pienākumiem

¹³ Sk. arī: Schiebinger, L. *Skeletons in the closet: The first illustrations of the female skeleton in eighteenth century anatomy*. No: *Representations 14* (1986), 42–82. Lakēra medicīnas vēstures periodizācija tiek arī apšaubīta, piemēram, Mihaels Stolbergs uzskata, ka dzimumu dimorfisms ir plaši pārstāvēts jau 16. un 17. gadsimtā (*Stolberg*, 2003, 285–286). (Vairāk sk.: *Stolberg*, M. *A woman down to her bones: The anatomy of sexual difference in the sixteenth and early seventeenth centuries*. No: *Isis 94/2* (2003), 274–300; arī: *Cadden*, J. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

¹⁴ Kādā nozīmē var runāt par dzimuma “izgudrošanu” – pie šī jautājuma vēl atgriezīsimies pēdējā nodaļā.

sabiedrībā, un zinātne mums atklāj “fundamentālu un pastāvīgi pieaugošu atšķirību dzimumu starpā”, kuras bāze ir fizioloģiskas atšķirības jau dzimumšūnu līmenī: “[...] olšūna ir konservatīva, vīrišķā šūna ir progresīva.” (*Brooks*, 1883, 84) Ja sievišķais elements nodrošina pārmantoto īpašību nodošanu (“piederību tipam”), tad vīrišķais nodod apgūtās iezīmes (“variāciju un adaptāciju”) (*Ibid.*, 85).¹⁵ Šīs atšķirības šūnās staro viscaur organismiem, tostarp smadzenēm: ja vīriešu smadzenes ļauj tvert nezināmo (atklājumos, zinātnē, augstākajos mākslinieciskajos un filozofiskajos ieskatos), sievietēm tās spēj apstrādāt zināmo, ikdienišķo, ievērot tradīcijas un sociālās paražas (to, kas prasa “vienkāršas racionālas darbības bez refleksijas”). Tas, ka vēsture nepazīst sieviešu dzimuma Šekspīru, Rafaelu vai Hendeli, nav sekas sociālai netaisnībai, bet gan dabas noteiktajām atšķirībām intelektuālajos dotumos (*Brooks*, 1883, 270).

Līdzīgi, balstoties uz dzimumšūnu raksturojumiem, sieviešu un vīriešu “dabu” skaidro arī skotu džentlmeņi Patriks Gedess (*Patrick Geddes*) un Arturs Tomsons (*Arthur Thomson*) – viņuprāt, par dzimumu fundamentālajām atšķirībām ir atbildīgs metabolisms: ja sievietes ir “anaboliskas”, proti, saglabā enerģiju, tad vīrieši tiecas to tērēt (ir “kataboliski”):

“Tieši tāpat kā olšūna, liela, labi barota un pasīva, ir celulāra sievišķo iezīmju izpausme, arī vīrišķā nelielākais izmērs, mazākais barošanās ieradums un dominējošās aktivitātes ir apkopotas spermā. [...] Ja anaboliskā un kataboliskā pretstats, tik klaji redzams dzimumelementos, ir fundamentāls, sagaidāms, ka atradīsim to piesātinām organismu viscaur. [...] Parasti tā ir tiesa, ka vīrieši ir aktīvāki, enerģiskāki, dedzīgāki, kaislīgāki un mainīgāki, sievietes – pasīvākas, konservatīvākas, gausākas un stabilākas.” (*Geddes, Thomson*, 1889, 109)

Tāpat kā Bruksam, šiem pētniekiem šķiet acīmredzami, ka viņu teorijai ir skaidras sociālas un politiskas sekas: neņemot vērā evolūcijas (dabas) noteiktās fiziskās un garīgās atšķirības (piemēram, dodot sievietēm vēlēšanu tiesības vai paaugstinot viņu algas līdz vīriešiem maksātajām), cilvēku suga riskē ar savu iznīcību. Tiekšanās pēc dzimumu “vienlīdzības” šādā pasaules ainā nozīmē nejēdzīgus mēģinājumus uzspiest sociālu rāmi dabas kārtībai, kura nosaka, ka sievietes “sabiedriskā vērtība”, “spēks un laime” ir atkarīga nevis no viņas pielīdzināšanās vīrietim, bet gan no atšķiršanās (*Heape*, 1913, 213). Dzimumi tādējādi ne tikai ir “viscaur būtiski atšķirīgi” (*Ibid.*, 23), “stingri pretstatīti” (*Ibid.*, 194), bet arī “savstarpēji papildinoši” (*Ibid.*, 195) spējās un uzdevumos.

¹⁵ Bruks atsaucas uz Aristoteli kā autoritāti šajā jautājumā: Aristotelim jaunu paaudžu radīšanas procesā “vīrišķais” (tēviņš) ir kustīgs, formveidojošs princips, savukārt “sievišķais” (māte) ir pasīvs, materiāls princips (*De Generatione Animalium*, 716a, 13).

Te gan varētu vaicāt, vai neveidojas pretruna: ja sievietes un vīrieši ir “radikāli atšķirīgi”, kā starp viņiem iespējama saprašanās (pieņemot, ka tā nepieciešama “papildināšanai”)? Saskaņā ar Hīpa skatījumu antagonisms ir ierakstīts dzimumu definīcijā. Uz šādu secinājumu vedina arī viņa rakstītais: “[..] neviens vīrietis nekad un nekādos apstākļos nevar ar pilnām tiesībām apgalvot, ka pienācīgi un pavisam saprot kādu sievieti.” (*Heape*, 1913, 198) Lai dzimumu savstarpējās attiecības nebūtu pastāvīgs cīņas lauks, Hīps (kā daudzi citi pirms un pēc viņa) piedāvā risinājumu, kas neparedz meklēt kopīgo kā saprašanās pamatu (jo šāds pamats būtu mākslīgs jeb “nedabisks”), bet gan konsekventu dzimumu darba dalīšanu un darbības jomu nošķiršanu. Tādējādi pilnīga dzimumu harmonija realitātē nav sasniedzama, bet relatīvi mierīga līdzāspastāvēšana ir iespējama ar nosacījumu, ka katrs pilda savu (dabas izvirzīto) uzdevumu un nejaucas otra kompetencēs.

Uzskatu, ka dzimuma raksturojumi caurstrāvo visu cilvēka miesu un garu, izpaužoties ārienē un uzvedībā, filosofe Torila Moja (*Toril Moi*) nodēvējusi par “visaptveroša dzimuma ainu” (*Moi*, 1999, 11). Viņasprāt, tieši šis “divu dzimumu” modeļa aspekts ir Lakēra teorijas galvenais piensums – neatkarīgi no tā, vai viņa pieņēmums par paradigmu pārbīdi ir vēsturiski verificējams, dzimuma kā visaptverošas būtības atainojums tāds ir:

“Visaptverošs dzimums piesūcina ne tikai cilvēku, bet it visu, kam cilvēks pieskaras. Ja mājas darbi, bērnu aprūpe un nesavtīga ziedošanās ir sievišķi, tad varoņdarbi ir vīrišķi, tāpat kā zinātne un filosofija. Veselas darbību grupas tagad ir apveltītas ar dzimumu. Modernā pasaule ir pasaule, kas iegremdēta dzimumā: katrs ieradums, žests un darbība ir dzimumiskoti un kategorizēti kā vīrišķi (*male*) vai sievišķi (*female*), vīrišķīgi (*masculine*) vai sievišķīgi (*feminine*).” (*Moi*, 1999, 12)

Bioloģiskais determinisms un tā kritika

Apkopojot iepriekš aplūkotos piemērus, varam izdalīt divas vispārīgas iezīmes, kas raksturo bioloģisko determinismu tā 19. gadsimta veidolā:

- 1) noteikta dzimumu ideoloģija (“visaptverošais dzimums”);
- 2) pārliecība, ka zinātne (bioloģija) spēj izšķirt un tai jāizšķir jautājums par sieviešu lomu sabiedrībā (*Moi*, 1999, 6).

Torila Moja bioloģisko deterministu argumentāciju tās dažādajās variācijās rekonstruē šādi:

1. Reproductīvo šūnu raksturīgās pazīmes piesātina visu pieauguša cilvēka organismu, *un*
2. a) bioloģiski fakti kalpo par pamatojumu sociālām normām, kas nosaka dzimumu lomas un savstarpējās attiecības; *vai*
b) zinātne var un tai vajag pateikt, kādām jābūt sociālajām normām; *vai*

- c) sociālās normas izsaka bioloģiskos faktus; *vai*
- d) sociālo normu cēlonis un sākotne ir dabā; *vai*
- e) mēģinājumi mainīt pastāvošās sociālās normas radīs postošas sekas cilvēcei, jo tie ir pretrunā dabiskajam likumam (bioloģiskajiem faktiem); *vai*
- f) ja vien netiks atjaunota sociālo normu saskaņa ar dabisko likumu (bioloģiskajiem faktiem), iestāsies postošas sekas cilvēcei (*Moi*, 1999, 19–20).

Kā redzams, determinisms izpaužas gan apgalvojumos par to, kas ir, gan to, kam jābūt: to, kas cilvēks ir, viņa psiholoģiskos procesus un uzvedību nosaka bioloģiskais dzimums, un tas savukārt nosaka to, kā viņam jādzīvo. Bioloģija ir liktenis, un liktenim – vai tas traktēts kā “periodiska organizācija” un metabolisms vai gēni un hormoni mūsdienu populārzinātniskajā retorikā – ir jāklausa.

Atgriezoties pie profesora Klārka sacerējuma, determinisma loģika tajā parādās, skaidrojot laikmetīgos feministu centienus: prasot paplašināt viņām atvēlēto darbības sfēru, sievietes vēlas, lai pret viņām izturētos tā, it kā viņas būtu vīrieši; šo vēlmi motivē kļūdainais uzskats par sieviešu mazvērtīgumu, kas liek viņām kaunēties par savu sievišķību un tiekties no tās atbrīvoties. Šādai domāšanai, secina Klārks, varētu būt kāds smalks, fizioloģisks cēlonis – “kāda īpatna smadzeņu iezīme”, kas raksturīga tām, kuras attīstības traucējumu dēļ “aizdreifējušas hermafrodītiskā stāvoklī” (*Clarke*, 1873, 14–15). Bioloģijas, personības un sociālo normu savstarpējais determinisms parādās arī nākamajā piemērā, kurā autors, sekodams jau minētajam holisma principam (“ja cieš viens, cieš visi”), “pārmaiņas raksturā, smadzeņu un nervu sistēmas attīstībā” atvedina no menstruāciju trūkuma:

“Šajā klasē ir indivīdi, kuri ir mazāk adipozi un ar vairāk muskuļu audiem, nekā parasti redzams, raupjāku ādu un stūraināku uzbūvi. Ir atbilstošas intelektuālā un fiziskā stāvokļa izmaiņas – mātišķo instinktu atmešana un amazones raupjā un spēcīgā āriene. Šādas personas ir analogas termītu bezdzimuma klasei.” (*Clarke*, 1873, 92–93)

Šeit runa ir par visaptverošu identitātes transformāciju, kuru pastarpināti izraisījis dzimumu sociālo normu pārkāpums. Tas savukārt, tāpat kā iepriekšējā piemērā, tiek atvasināts no fizioloģiskas patoloģijas.¹⁶

Sociālās un bioloģiskās normalitātes identificēšana apvienojumā ar visaptveroša dzimuma ainu paver plašas anomāliju klasifikācijas iespējas. Ja sievišķais un vīrišķais, sievišķīgais un vīrišķīgais tiek jēdzieniskoti kā divas nošķirtas un

¹⁶ Par redukcionismu un determinismu psihopatoloģijas biomedicīniskajos skaidrojumos sk. arī A. Žabickas rakstā nodaļu “Ārprāts Rietumu psihiatrijā”.

pretstatītas kategorijas (jeb kā **bināra opozīcija**), atrašanās “starp”, “abās” vai “ārpus” automātiski nozīmē robežu pārkāpumu. Binārā opozīcija nepieļauj “gan viens, gan otrs”, “ne viens, ne otrs”, tā prasa izslēgšanu – “vai nu, vai”.¹⁷ Tādējādi “nevīrišķīgs” vīrietis nav “īsts”, “dabisks” vīrietis, taču nav arī sieviete, tāpēc izraidāms klasifikācijas “pelēkajā zonā”, kur mājo “ačgārnie” (perversie).

Viena no divu dzimumu modeļa implikācijām ir dzimuma un seksualitātes sajūgšana: “dabiska” var būt tikai uz pretējo dzimumu vērsta – heteroseksuāla – vēlme un uzvedība, savukārt seksualitātes “nedabiskums” nozīmē indivīda būtības patoloģiju (jo dzimums un tā iedarbība ir visaptveroši). Šo loģiku ilustrē filosofa un vēsturnieka **Mišela Fuko** (*Michel Foucault*, 1926–1984) sniegtais apraksts tam, kā 19. gadsimta psiholoģijā, psihiatrijā un medicīnā nostiprinājās homoseksuālisma kategorija:

“19. gadsimta homoseksuālis ir kļuvis par personāžu ar pagātņi, dzīvesstāstu un bērnību, raksturu, dzīvesveidu, kā arī ar morfoloģiju, intīmo anatomiju un varbūt noslēpumainu fizioloģiju. Nekas no tā, kas viņš ir vispār, nevar izvairīties no viņa seksualitātes. Tā viņā ir viscaur klātesoša: tā ir visas viņa uzvedības pamatā, jo ir apslēpts un bezgala aktīvs princips; tā ir nekautrīgi ierakstīta viņa sejā un ķermenī, jo seksualitāte ir noslēpums, kas sevi vienmēr nodod. Tā ir neatdalāma no viņa, ne tik daudz kā ierasts grēks, cik īpatnēja daba. [...] Sodomists bija ķeceris likumpārkāpējs, homoseksuālists tagad ir suga.” (Fuko, 1976/2000, 32–33)

Ja pirms tam likums (sabiedrība) nosodīja atsevišķus seksuālās uzvedības veidus, tagad uzmanība vērsta uz aģentiem, kas tos veic, – dzimums un seksualitāte kļūst par indivīda būtības izteicējiem, bet to sociālā neatbilstība – par klīnisku kategoriju.¹⁸

Atgriežoties pie bioloģisko deterministu argumentācijas iztīrījuma, jāpiekrīt Torilai Mojai, ka itin bieži tā virzās pa apli: vispirms esošās sociālās normas tiek skaidrotas kā evolūcijas mērķis, un pēc tam atsaukšanās uz evolūciju tiek lietota, lai pierādītu, ka šīs normas ir evolūcijas rezultāts (*Moi*, 2001, 19).

Ilustrācijai aplūkosim modernizētu šādas domu gaitas versiju.

Sekošana tradicionālajām lomām un attiecību principiem (piemēram, sieviete – “māte un sieva”, “mājas pavarda sargātāja”, vīrietis – “mednieks un karotājs”, “aizstāvis un apgādnieks”; vīrieša uzdevums ir nodrošināt sievieti un pēcnācējus ar iztiku, sievietes – rūpēties par ģimeni un savu fizisko pievilcīgumu) palielina organisma reproduktīvās izredzes (un tādējādi – atbilst evolūcijas mērķim). Attiecīgi nesekošana tām samazina izredzes (neatbilst evolucionārajiem procesiem). Pirmais

¹⁷ Valodā binārs strukturējums parādās, piemēram, kad runājam par “abiem” un “pretējiem” dzimumiem.

¹⁸ Vairāk sk. V. Siļa raksta “Seksualitāte” nodaļu “Mūsdienu seksualitātes diskurs – Fuko, Gidenss un Perela”.

apgalvojums tiek pamatots, atsaucoties uz dabiskās izlases procesiem kā šo lomu un principu avotu.

Paaudzēm mainoties, to adaptīvās vērtības dēļ noteiktas uzvedības formas ir atkārtājušās arvien biežāk, līdz kļuvušas par vispārpieņemtu "normu". Tā, piemēram, atšķirības kritērijos, pēc kādiem sievietes un vīrieši izvēlas seksuālos partnerus (pieņemot, ka tādas pastāv), varētu skaidrot kā sekas atšķirīgām reproduktīvajām stratēģijām: tā kā sievietēm salīdzinājumā ar vīriešiem ir kvantitatīvi ierobežotas iespējas nodot tālāk savu ģenētisko materiālu, viņas ir motivētas veidot noturīgas, ilgstošas attiecības ar partneri, kurš spēs rūpēties par viņas un bērnu labklājību periodos, kad viņa iznēsā un aprūpē mazuli (t. s. vecāku ieguldījuma (angļu val. *parental investment*) teorija (*Trivers*, 1972)). Tādējādi sievietēm potenciālā partnera pievilcība korelē ar spēju nodrošināt resursus (ko signalizē, piemēram, statuss, vara un ienākumi), turpretī vīriešiem primāri būs partneres reproduktīvās veselības rādītāji (piemēram, jaunība un izskats).

Šāda argumentācija ir problemātiska ne tikai tāpēc, ka tā riņķo ap savu asi (apgalvojums, ka konkrētajām sociālajām normām ir adaptīva vērtība, tā arī netiek pierādīts) vai ka tā balstās uz vienkāršotu evolūcijas izpratni (evolūcijas teorija neapgalvo, ka katrai uzvedībai, kas šobrīd pastāv, ir adaptīva vērtība),¹⁹ bet arī tāpēc, ka tā pieļauj formālu kļūdu. Proti, no tā, ka kaut kas pastāv (ir "dabisks"), automātiski neizriet, ka tas ir arī labs (no esošā nevar tieši izsecināt jābūtību).²⁰ Pamatojumam nepieciešama vismaz viena papildu premisa, kurā noteikta saistība starp "esamību" un "jābūtību".

Attiecībā uz bioloģiskā determinisma pozīcijas saturisko pusi pieņēmumu par dzimuma visaptverošo raksturu varētu mēģināt atspēkot, pārbaudot empīriski, vai dzimumu iezīmes ir pietiekams nosacījums uzvedības prognozēm. Ja tā būtu, atšķirībām sieviešu un vīriešu uzvedībā vajadzētu būt gandrīz universālām (tāpat kā līdzībām sieviešu starpā un vīriešu starpā). Taču, Margarētas Mīdas vārdiem runājot, novērojumi liecina ko citu: "[..] cilvēka daba ir gandrīz neticami pakļāvīga veidošanai (*malleable*), rūpīgi un atšķirīgi atsaucoties kontrastējošiem kultūras nosacījumiem."²¹ (*Mead*, 1935, 39) Tādējādi, skaidrojot sieviešu un

¹⁹ Ja cilvēki kāro saldumus un taukus (jo reiz šī kāre veicināja augstas uzturvērtības barības meklēšanu), tas vēl nenozīmē, ka viņu diētā trūkst kaloriju (*Cloninger*, 2004, 254).

²⁰ Piemēram, apgalvojums, ka homoseksuāla uzvedība ir / nav dabiska (ir / nav sastopama citu sugu dzīvniekiem, ir / nav evolucionāri izdevīga), nav pietiekams tās vēlamības vai nevēlamības noteikšanai.

²¹ Līdzīgi ir apšaubīta tēze par konstantām dzimumu atšķirībām partneru izvēlē – ja salīdzina datus starptautiskā mērogā, atšķirības izvēles kritērijos mazinās tur, kur sieviešu un vīriešu sociālās lomas ir līdzīgākas (*Eagly and Wood*, 1999).

vīriešu uzvedību kā sociālu cēloņu noteiktu, tiek noraidīts bioloģiskais **redukcio- nisms** – uzskats, ka to var atvedināt tikai no anatomiskām, fizioloģiskām u. c. “bioloģiskām” iezīmēm,²² un saistītais **esenciālisma** pieņēmums – uzskats, ka vārdu “sieviete” un “vīrietis” nozīme izriet no to bioloģiski dzimumspecifiskas “būtības” jeb esences.²³

Nesaudzīgāko kritiku šīs nostādnes saņēmušas feministisko teorētiķu darbos. Pagājušā gadsimta 60. gadu beigās un 70. gadu sākumā t. s. “otrā viļņa” feminisms ieviesa “dzimuma” jēdziena papildinājumu ar “dzimti”.

Dzimuma un dzimtes nošķīrums

Angļu valodā *gender* kā analītiska, ar dzimumu saistīta kategorija ienāca modernajā vārdnīcā 20. gadsimta otrajā pusē ar seksoloģijas zinātni. Džons Manijs (*John Money*) 1955. gadā ierosināja jēdzienu “dzimtes loma”, apzīmējot ar to “visu, ko persona saka vai dara”, lai attiecinātu uz sevi sievietes vai vīrieša statusu. “Dzimtes loma” iekļāva seksualitātes aspektus, taču neaprobežojās ar tiem. Saskaņā ar Manija teoriju dzimtes lomu iegūst agrā bērnībā, un tā var atšķirties no personas dzimuma (*Hoogland*, 2007, 628). Amerikāņu psihoanalītiķis Roberts Stollers (*Robert Stoller*) paplašināja šo bioloģiskā dzimuma un sociālās dzimtes nošķīrumu, ieviešot “dzimtes identitātes” jēdzienu, lai apzīmētu personas piederības noteiktam dzimumam izjūtu (apzinātu vai neapzinātu) un nošķirot to no ārēji novērojamās uzvedības sabiedrībā (“dzimtes lomām”) (*Stoller*, 1968). Tādējādi “dzimte” – sievišķīgs un vīrišķīgs – kā psiholoģijas un kultūras fenomens nav identiska “dzimumam” – sievišķumam vai vīrišķumam –, un, ja dzimums ir kategorija, kas pieder bioloģijas un medicīnas kompetencei, dzimte tāda nav.

Sākotnēji nošķīrums kalpoja praktiskam mērķim – tas ļāva diagnosticēt dzimuma un dzimtes “nesakrītību” t. s. transseksuālisma gadījumos (transseksuāla persona tādējādi ir “ieslodzīta nepareizā ķermenī”) un rast skaidru risinājumu problēmai – ķirurģiskas iejaukšanās un hormonu terapijas ceļā panākt dzimuma un dzimtes saskaņu.

²² Psiholoģiskās atšķirības grupu starpā var skaidrot, piemēram, ar varas un ienākumu atšķirībām: tie, kuri pelna vairāk un ieņem vadošos amatus, attiecīgi arī uzvedas atšķirīgi no tiem, kuri nav valdošās pozīcijās.

²³ Jēdzienam “esenciālisms” ir arī citas nozīmes, piemēram, raksta turpinājumā, runājot par dzimtes sociālo kategoriju, tiks runāts arī par esenciālismu (un dzimtes reālismu) saistībā ar uzskatu, ka visiem šīs kategorijas locekļiem ir kāda kopīga (piemēram, iekšēji piemītoša) pazīme (vai pazīmes) (*Haslanger*, 1995, 120).

Dzimuma / dzimtes sistēma

“Vīrieši un sievietes, protams, ir atšķirīgi. Taču viņi nav tik atšķirīgi kā diena un nakts, zeme un debesis, īņ un jan, dzīvība un nāve. Faktiski no dabas viedokļa vīrieši un sievietes viens otram ir daudz tuvāki nekā katrs no tiem kaut kam citam – piemēram, kalniem, ķenguriem vai kokosriekstu palmām. Idejai par to, ka vīrieši un sievietes ir atšķirīgāki viens no otra nekā katrs par sevi no kaut kā cita, jānāk no kāda cita avota, nevis no dabas.” (Rubina, 1975/2001, 37)

Tieši iespēja nošķirt iedzimtos raksturojumus no iegūtajiem piesaistīja feministisko domātāju uzmanību dzimtes jēdzienam, ļaujot apstrīdēt tēzi par bioloģiju kā likteni – kaut ko vēsturiski nemainīgu un nemaināmu. Amerikāņu antropoloģe **Geila Rubina** (*Gayle Rubin*) 1975. gadā ieviesa jēdzienu “dzimuma / dzimtes sistēma” (angļu val. *sex/gender system*), šādi apzīmējot bioloģisku organismu sociālu strukturēšanos: “[...] “dzimuma / dzimtes sistēma” ir tādu pasākumu kopums, ar kura palīdzību sabiedrība pārveido bioloģisko seksualitāti cilvēka darbības produktā un kurā tiek apmierinātas šīs pārveidotās seksuālās vajadzības.” (Rubina, 1975/ 2001, 22)

“Dzimuma / dzimtes sistēma” Rubinai ir alternatīvs veids, kā domāt par sievieti un citu grupu apspiešanu, nelietojot pārvēsturisku patriarhāta²⁴ jēdzienu. No vienas puses, tas ir neitrāls tādā nozīmē, ka nenorāda uz apspiešanu pēc definīcijas: katrai sabiedrībai ir sava dzimuma / dzimtes sistēma, un patriarhāts kā tās īpaša vēsturiska forma nav principā neizbēgams (Rubina, 1975/2001, 28). No otras puses, dzimte ir uzspiests dzimumu sadalījums, kas nonivelē līdzības un individuālās “neatbilstības” vispārīgām kategorijām:

“Ekskluzīvā dzimuma identitāte, kurai nav nekā kopīga ar dabisko atšķirību izpausmi, ir dabisko līdzību apspiešana. Tai ir nepieciešama represija: vīriešos – visam, kas vietējā izpratnē ir sievietes iezīmes; sievietēs – visam, kas vietējā izpratnē ir vīriešu iezīmes. Dzimumu sadalījuma rezultāts ir dažu personības iezīmju apspiešana visos, gan vīriešos, gan sievietēs.” (Rubina, 1975/2001, 37)

“[...] mēs netiekam apspiestas tikai kā sievietes, mēs tiekam apspiestas tādēļ, ka mums ir jābūt sievietēm vai vīriešiem.” (Rubina, 1975/2001, 54)

Tādējādi sievietes emancipācija nozīmē ne tikai atbrīvošanos no ierobežojošām dzimumlomām, bet atbrīvošanos no dzimumlomām vispār, proti, Rubinai “feministiskais sapnis” ir “androgīna un bezdzimtes (taču ne bezseksa)²⁵ sabiedrība”, kurā cilvēka dzimumanatomija nenosaka, kas viņš ir, kāds viņš ir, ko viņš dara un ar ko veido mīlas saites (Rubina, 1975/2001, 54).

²⁴ Burtiski (no grieķu val. *patriarkhes*) – tēva vai kāda cita vecāka vīrieša (“ģimenes galvas”) valdīšana kopienā (ģimenē, ciltī u. tml.).

²⁵ Respektīvi, ne bezdzimuma – G. V.

Mūsdienās uzskatu, ka atšķirības starp sievietēm un vīriešiem veidojas noteiktu kultūras prakšu un sabiedrības gaidu dēļ, mēdz izteikt ar formulējumu “dzimte ir sociāli konstruēta”. Vai tas nozīmē, ka dzimums jāsaprot kā nemainīgs dotums, uz kura balstās vēsturiskā dzimtes “virsbūve”? Pie šī jautājuma vēl atgriezīsimies nedaudz vēlāk, kad būsīm aplūkojuši pāris no iespējamiem veidiem, kā saprast sociālās konstruēšanas nozīmi.

Dzimtes *darināšana*: socializācijas teorijas

“Nekāds bioloģisks, psihisks vai ekonomisks liktenis nenosaka veidolu, kādu sieviete iegūst sabiedrībā; tā ir civilizācija kopumā, kas rūpīgi izstrādā šo vīrišķā un einuha starpproduktu, ko sauc par sievišķīgo.” (*de Beauvoir*, 2011, 330)

Bieži citētais (vietā un nevietā) **Simonas de Bovuāras** (*Simone de Beauvoir*) apgalvojums grāmatā *Le Deuxième Sexe* (1949) – “par sievieti nepiedzimst, drīzāk par sievieti kļūst” – tradicionāli interpretēts kā bioloģiskā esenciālisma noliegums ar sociālā konstrukcionisma tēzi. Proti, “sievišķība” un “vīrišķība” nav indivīdiem iekšēji piemītošas īpašības (viņu bioloģiski vai metafiziski noteikta būtība), bet gan identifikācija, ko iegūstam, uzaugot un dzīvojot sabiedrībā.

Viens no skaidrojumiem, kā sabiedrības ietekmes veido mūs kauzāli (cēloniski) par vīriešiem un sievietēm, ir dzimumu lomu apgūšana **sociālās mācīšanās** ceļā. Saskaņā ar šo teoriju meitenes un zēni apgūst savam dzimumam atbilstošu uzvedību mijiedarbībā ar pieaugušajiem, īpaši – vecākiem. Izglītības sistēma, plašsaziņas līdzekļi, bet galvenokārt – ģimene sniedz un iedrošina stereotipiskus sievišķības un vīrišķības modeļus. Bērni tos apgūst, imitējot pieaugušo uzvedību un internalizējot atbilstošas normas un īpašības, kas tādējādi kļūst par neapziņātiem iekšējiem regulatoriem. Uzvedības veidošana notiek arī ar pastiprinājumu un sodu sistēmas starpniecību, kad vēlamās reakcijas tiek atalgotas, bet nevēlamās – ne. Šo aspektu saspēle veido savstarpēju ietekmi, kad vecāku un citu pieaugušo gaidas, priekšstati un piemērs modelē bērnu uzvedību un sevis uztveri, kas savukārt iespaido apkārtējo reakcijas.²⁶

²⁶ Piemēram, ja meitene vēlēšies iekļauties vidē, kurā no viņas tiek sagaidīta “meitenīga” uzvedība, viņa centīsies attiecīgi uzvesties (būs “emocionāla”, “empātiska”, “sabiedriska” utt.); ja skolotāji un vecāki uzskatīs, ka matemātika (dabaszinātnes, datorzinības, inženierzinātnes u. tml.) meitenēm “nepadodas”, ļoti iespējams, ka viņa meklēs iespējas īstenoties citur. Pētījumi sociālajā psiholoģijā apstiprina, ka stereotipu aktivizēšana (angļu val. *priming*) ietekmē meiteņu un zēnu pašnovērtējumu un sniegumu tādos dzimumiskotos priekšmetos kā matemātika un valodas. Novērots arī, ka dzimtes stimulu iespaidā sievietes pauž samazinātu interesi par konvencionālajiem “vīriešu” nodarbošanās veidiem, piemēram, saistībā ar tehnoloģijām un vadību (*Fine*, 2012, 287–288).

Cits socializācijas teorijas veids, kas veidojies **Zigmunda Freida** (*Sigmund Freud*) mācības tradīcijā, skaidro sievišķīgu un vīrišķīgu uzvedību kā femīnas un maskulīnas **personības** izpausmi, uzsverot arī neapzināto struktūru lomu to noteiksmē.²⁷

Freida paša skaidrojums sievišķās dzimumidentitātes un seksualitātes attīstībai ir izpelnījies nevienprātīgu vērtējumu: viņa izteikumi par meitenēm kā “kastrētiem” zēniem, kuru psihisko attīstību fundamentāli ietekmē “peņa skaudība”, minēti kā piemēri androcentriskam priekšstatam par sievietēm kā “otro dzimumu” (Simona de Bovuāra), vienlaikus viņa teorija par sievietību ir bijusi ārkārtīgi auglīgs interpretāciju avots (tostarp feministiskām adaptācijām), tāpēc turpinājumā to aplūkosim plašāk.

Sievišķība kā “trūkums”²⁸

Kaut gan dažkārt Z. Freidam tiek pārņemts bioloģisks determinisms, nevarētu teikt, ka viņš pieņēmis sievietību²⁹ (vācu val. *die Weiblichkeit*) kā pašsaprotamu dotumu: “[...] tam, kas veido vīrietību un sievietību, ir nezināma iedaba, ko anatomija nevar aptvert.” (Freids, 1932/2007, 413) Freida pētniecisko interesi saista dzimumidentitātes un seksuālās³⁰ enerģijas (*libido*) psihiskās izcelsmes stāsts starppersoniskās (primāri – ģimenes) attiecībās. Viņa skatījumā gan vīrišķā, gan sievišķā identitāte ar tām atbilstošu heteroseksuālu mīlas objektu izvēli ir t. s. oīdipālās krīzes³¹ iznākums. Ļoti vienkāršojot, to varētu aprakstīt šādi: zēns mīl māti, bet atsakās no tās, jo baidās no tēva atriebības (t. s. kastrācijas bailes), bet meitenes mīlas objekts ir tēvs, no kura viņa atsakās bailēs no mātes. Krīzes veselīgs risinājums zēnam nozīmē identifikāciju ar tēvu un vīrišķās identitātes iegūšana, savukārt meitenei – identifikāciju ar māti un sievišķo lomu.

²⁷ Sk. arī nodaļu “Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teorija” V. Sīļa rakstā par seksualitāti.

²⁸ Laika gaitā Freida koncepcija piedzīvojusi transformācijas, un turpinājumā tiks aplūkota viņa vēlinā lekcija par sievietību, kura Igora Šuvajeva tulkojumā pieejama arī latviešu valodā.

²⁹ “Sievietība” un “vīrietība” ir *Weiblichkeit* un *Männlichkeit* latviskojumi un, kā redzams no Freida uzskatu turpmākā izklāsta, nav ekvivalenti bioloģiskajam dzimumam, bet ietver arī to, ko citkārt saprot ar “sievišķību” (angļu val. *femininity*), proti, dzimumu sociālo nozīmi.

³⁰ “Seksuāls” šajā kontekstā tiek attiecināts uz tīksmi rosinošām darbībām un domām plašā nozīmē.

³¹ Oīdipa periods (apmēram 3 līdz 5 gadu vecumā) norisinās psihoseksuālās attīstības falliskajā fāzē, kad bērns pastiprināti izzina jutekliskās iespējas, ko sniedz viņa ģenitālijas. Nosaukums darināts no leģendas par Tēbu valdnieku Oīdipu, kurš nogalina savu tēvu, pats to nezinādams, un apprec savu māti (par ko dievi viņu soda ar aklumu). Sievišķais grieķu mitoloģijas analogs ir Elektra, kura palīdz nogalināt savu māti, atriebjot tēva nāvi.

Šajā teorijā varam novērot Tomasa Lakēra minētā “viena dzimuma modeļa” savdabīgu atgriešanos – to šķiet apliecinām Freida teiktais, ka agrīnās seksuālās attīstības fāzes zēniem un meitenēm īpaši neatšķiras: “[...] maza meitene ir kā mazs vīrietis.”³² (Freids, 1932/2007, 415) Freids iebilst arī pret dzimumtieksmes pirmatnēju iedalījumu specifiski sievišķā (pasīvā) vai vīrišķā (aktīvā), heteroseksuālā vai homoseksuālā: “Pastāv tikai viens libido, kam jākalpo kā vīrišķai, tā sievišķai seksuālajai funkcijai.” (*Ibid.*, 425) Arī abu dzimumu sākotnējais (preoidipālais) mīlas objekts ir māte.

Kas tad izraisa nesakritību dzimumu psiholoģiskajā evolūcijā? Lai izskaidrotu to, kāpēc meitenes pieķeršanās mātei iet bojā, Freids vērsas pie zēnu attīstībā fiksētā “kastrācijas kompleksa”: kad zēns atklāj, ka mātei nav tā, kas ir viņam, proti, dzimumlocekļa, viņš secina, ka māte ir kastrēta. Meitenes pašizziņa atklāj vēl skaudrāku faktu: viņa pati ir apdalīta, respektīvi, kastrēta. Ja zēnam šī atklājuma radītās bailes kļūst par spēcīgāko viņa turpmākās attīstības dzinuli, meitenei sekas ir krietni nelabvēlīgākas – viņu pārņem skaudība, kuras pārvarēšana (pat veiksmīgākajā scenārijā) sagādā “neizskaužamas sekas” un ievērojamu psihiskā spēka patēriņu mūža garumā (Freids, 1932/2007, 421). Nespēja samierināties ar savu mazvērtību un mātes vainošana tajā liek meitenei pievērsties tēvam: viņas vēlme pēc vīrišķā locekļa transformējas vēlme pēc tā simboliskā aizstājēja – bērna (ko viņa cer saņemt no tēva) (*Ibid.*, 423). Naidīgās jūtas pret māti tiek apspiestas, lai dotu vietu identifikācijai ar viņu un sievišķo lomu.

Atteikšanās no mātes kā mīlestības objekta nav vienīgais uzdevums, kas jāveic meitenei, lai sasniegtu sievietību, – viņai arī pilnībā vai daļēji jāatsakās no vīrišķiem seksuālās tīksmes gūšanas veidiem (libido “aktivitātes”) par labu sievišķiem (libido “pasivitātei”). Tādējādi meitenes pārtapšanu sievietē iezīmē dubulta atteikšanās un zaudējums, kas neizbēgami atstāj sekas uz viņas turpmāko attīstību un attiecībām: Freids runā par Vīrs–Es vājumu un “skaudības pārsvaru” sievietes dvēseles dzīvē, kas viņai traucē sasniegt vīrieša morālajai attīstībai raksturīgo taisnīguma izjūtu; par vājākām sociālajām interesēm un spējām sublimēt dziņas, kā arī citām sievietes grūtās attīstības blaknēm (Freids, 1932/2007, 424, 428).

Kā jau minēts, Freida teorija izpelnījies asu kritiku – tā raksturota kā ideāls piemērs tam, kā vīrišķais vispirms tiek pieņemts par normu cilvēciskajam un pēc tam sievišķais novērtēts zemāk, jo neizpilda normas prasības. Cits (saistīts) iebildums ir balstīts uz bioloģisko lasījumu un pārmet Freidam sievišķības atvasināšanu no anatomiskas mazvērtības. Kārena Hornaja (*Karen Horney*, 1885–1952) ir viena

³² Dzimumu homoloģiju Freids saskata arī anatomijā, proti, ārējos dzimumorgānos: “[...] daļa no vīrišķā dzimumaparāta (kaut arī panīkušā stāvoklī) atrodas arī sievietes ķermenī, un otrādi... [...] it kā indivīds būtu nevis vīrietis vai sieviete, bet gan abi reizē, tikai viens vairāk nekā otrs.” (Freids, 1932/2007, 412)

no psihoanalītiķēm, kura norādījusi, ka Freida minētās sieviešu psiholoģiskās problēmas iespējams skaidrot arī ar kultūras ierobežojumiem. Piemēram, ja sievietēm raksturīga mīlestības “pārvērtēšana” un “atkarīgums” attiecībās, tas varētu būt saistīts ar viņu ekonomisko un sociālo atkarību konkrētajā sabiedrībā.³³ Tādā gadījumā šo sieviešu “mazohisms” nav anatomiski, bet pragmatiski noteikta izdzīvošanas stratēģija. Līdzīgs skaidrojums uzsver meitenes “oidipālā atklājuma” simbolisko nozīmi: viņas “trūkums” nav fizisks, bet gan sociāls – vēsturiski daudzās Rietumu sabiedrībās vīrišķais dzimumorgāns implicējis privileģētu statusu tā īpašniekam. Tādējādi patiesais meitenes skaudības objekts ir vīriešu ieņemtā vieta sabiedrības hierarhijā³⁴ (*The Hunter College Women's Studies Collective*, 2005, 112–114).

Diskusijā par bioloģisko determinismu būtisks ir Geilas Rubinas piedāvātais nošķirums starp preskriptīvu un deskriptīvu Freida teorijas interpretāciju: viņasprāt, kritiķiem ir taisnība tiktāl, cik Freida teikto par sievietību lasām kā priekšrakstu dzimumu psihiskajai attīstībai; taču, ciktāl to lasām kā aprakstu noteiktām kultūras praksēm, viņasprāt, pārmetumi antifeminismā ir nevietā – psihoanalīze sniedz vērtīgu ieskatu veidos, kā kultūrā tiek producēta sieviešu subordinācija (Rubina, 1975/2001, 49–50).

Viens no plaši citētiem piemēriem Freida teorijas kritiskai adaptācijai ir amerikāņu socioloģes un psihoanalītiķes **Nensijas Čodorovas** (*Nancy Chodorow*) darbi.

Sievišķība un vīrišķība kā patības izjūta attiecībās

Jautājums, ko sev uzdod N. Čodorova, ir: kā skaidrot gandrīz universāli novērojamās atšķirības sieviešu un vīriešu personībās un lomās? Dzimumatšķirības kā atbilde viņu nepārliciecinā, jo kultūru salīdzinājums un sociālā psiholoģija neapstiprina šo hipotēzi. Savukārt tiša socializācija (piemēram, kad vecāki apzināti māca bērniem uzvedību un vērtības) nepietiekami skaidro emocionālo nozīmīgumu, kas raksturo mūsu piesaistes dzimumatšķirībām un to, kāpēc dzimumidentitāte ir tik svarīga cilvēka patības (angļu val. *self*) izjūtai. Tāpēc Čodorova noraida gan bioloģisko determinismu, gan lomu mācīšanās teoriju – personība un uzvedība ir determinētas, bet ne bioloģiski, un kultūras gaidas nav vienkārši iemācītas:

“Drīzāk noteiktas sociālās struktūras iezīmes, balstītas uz kultūras pārliecībām, vērtībām un priekšstatiem, tiek internalizētas caur ģimeni un agrīnajām sociālajām objektu attiecībām. Šī lielā mērā neapzinātā organizācija ir konteksts, kurā notiek lomu apmācība un mērķtiecīga socializācija.” (*Chodorow*, 1974/1995, 54)

³³ Hornaja arī piedāvājusi ironisku Freida ideju apvērsumu, saistot alkas pēc sasniedzumiem vīriešu dzimuma indivīdos ar “dzemdes skaudību”.

³⁴ Šeit minams arī franču psihoanalītiķa Žaka Lakāna (*Jacques Lacan*, 1901–1981) Freida teorijas lasījums, kas plaši ietekmējis arī feministisko teoretizēšanu (piemēram, franču autoru J. Kristevas, L. Irigarajas un H. Siksū darbos).

Tātad nevis atsevišķas uzvedības nosaka “sievišķības” un “vīrišķības” attīstību, bet personības iezīmes un strukturālā organizācija, ko bieži neapzināties (un kas arī nosaka to, kā sevi apzināties). Sievišķīga / vīrišķīga psihe veidojas no pieredzes attiecībās, kurās atsevišķa uzvedība iegūst savu nozīmi. Šī pieredze meitenēm un zēniem atšķiras, un to nosaka fakts, ka bieži primārās bērnu aprūpētājas ir mātes³⁵ (un citas sievietes), bet tēvu klātbūtne ir “neredzama”. Mātes–dēla un mātes–meitas attiecību rezultāts ir atšķirīga patības izjūta zēniem un meitenēm: sievišķīga personība “definē sevi attiecībās un saistībā ar citiem cilvēkiem vairāk nekā vīrišķīga personība” (*Chodorow*, 1974/1995, 44). Psihoanalīzes terminoloģijā sievietes ir mazāk individuētas, viņu “ego robežas” ir plastiskākas nekā vīriešiem. Atšķirīgi tiek pieredzēti un risināti jautājumi, kas saistīti ar atkarību no citiem, – zēniem tā ir problemātiska kā apdraudējums vīrišķajai identitātei, meitenēm – kā grūtības norobežot savas vajadzības no citu vajadzībām.³⁶

Atšķirībā no Freida N. Čodorova lokalizē dzimumu nošķiršanos attīstībā nevis oidipālā posmā “kastrācijas kompleksā”, bet agrāk – kad norisinās patības veidošanās būtiskais atšķiršanās un individuācijas process un bērns sāk veidot attiecības ar “objektiem” (citiem) kā atsevišķa būtne. Šajā periodā internalizētie modeļi kļūst par pamatu ne tikai viņa turpmākajām heteroseksuālajām attiecībām, bet arī cita veida dziļām attiecībām, tostarp ar sava dzimuma personām (*Chodorow*, 1974/1995, 53). Tā kā mātei vieglāk identificēties ar meitu (kā sev “līdzīgu”), ar viņu māte neapzināti tiecas saglabāt ciešāku saikni nekā ar dēlu, kuru uztver kā savu “pretstatu”. Abos gadījumos šim procesam var būt nelabvēlīgas sekas: meitenēm tiek apgrūtināta nošķiršanās, kas nepieciešama veselīgai psiholoģiskajai dzīvei un attiecībām, savukārt zēniem neatkarība var būt pāragri uzspiesta un vecumam neatbilstoša, radot dziļu nedrošību un kompulsīvu vajadzību emocionāli distancēties.

Par spīti tam, ka sievietēm var būt grūti izveidot no citiem neatkarīgu pašapziņu,³⁷ viņu dzimtes identitāte mātes–meitas attiecībās veidojas salīdzinoši

³⁵ Čodorova šo faktu skaidro nevis ar bioloģisku nepieciešamību, bet pragmatisku konvenciju, kura izriet no sieviešu laktācijas spējām (*Chodorow*, 1974/1995, 46).

³⁶ “Es” / citi” robežu sajukums izpaužas, piemēram, kā “sevis vainošana par citu nelaimīgumu; kauns un mulsums par citu rīcību; meitu “atklājums”, ka viņas “patiesībā” dzīvo savu māšu dzīves karjeras izvēlē; māšu ne pilnībā apzinātās reakcijas uz viņu meitu ķermeņiem kā saviem (pārmērīga identifikācija un tādējādi bieži nevajadzīgas raizes par iedomātām svara vai ādas problēmām [...])” (*Chodorow*, 1974/1999, 58).

³⁷ Par labu sieviešu pašapziņai nenāk arī kultūras attieksmes, kurās pozitīvi vērtēta aktivitāte, neatkarīgums un objektivitāte (saprasta kā neiesaistīta, bezpersoniska realitātes orientācija), bet negatīvi – pasivitāte, atkarīgums un personiskā iesaiste.

stipra. Citādi ir vīriešiem – maskulīnā identitāte ir problemātiska, jo bieži vien tēvu vai citu vīriešu dzimuma “objektu” klātbūtne ir gandrīz tikai virtuāla un attiecības ar tiem nav pietiekami dziļas un personiskas, lai identifikācija iegūtu konkrētu saturu. Reālo tēva personību, uzvedību un vērtības zēns spiests aizstāt ar iztēlotām vīrišķās lomas iezīmēm. Otrs aspekts, kas veicina vīrišķās identitātes trauslumu, ir tās definīcija negatīvos jēdzienos – “vīrišķīgs” ir tas, kas nav sievišķs vai saistīts ar sievietēm. Tādējādi, lai izveidotu vīrišķīgu patību, zēnam jāatšķēļas no sieviešu pasaules, ko reprezentē māte, – gan apspiežot sevī to, ko viņš uztver kā sievišķu, gan neuzticoties tai un noraidot ārpusaulē (*Chodorow*, 1974/1995, 50). Čodorovas secinājums: lai bērni attīstītu pietiekami individuētu patības izjūtu, pozitīvu pašvērtējumu un drošu dzimtes identitāti, nepieciešams “zelta vidusceļš”, ko varētu nodrošināt līdzvērtīga abu dzimumu aprūpētāju iesaiste (*Ibid.*, 66).

Viens no pārmetumiem, kas adresēts dzimtes socializācijas teorijām kopumā, attiecas uz lomu, kāda tajās piešķirta individuālajai izvēlei, – kaut gan izvēle ne tuvu nav neierobežota, tomēr šķiet, ka cilvēki nav arī pilnībā pasīvi sociālo “programmu” iemiesotāji un īstenotāji. Tāpat var iebilst, ka šīs teorijas analizē dzimti galvenokārt kā statistisku un individuālu un nepietiekami novērtē dzimšu attiecību dinamismu un strukturālos nosacījumus, piemēram, tās mijiedarbību ar sociālo šķiru, etnicitāti, rasi, nacionalitāti, seksualitāti un veselīgumu.³⁸

Cits iebildums skar pašu dzimtes jēdzienu un tā pamatā esošos pieņēmumus par dzimuma un dzimtes attiecībām.

Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika

Līdzšinējos dzimtes kā socializācijas aprakstus varētu vienkāršoti klasificēt kā “maigu” sociālā konstrukcionisma versiju – tie balstās uz pieņēmumu par reālām ķermeniskajām atšķirībām kā sabiedrības interpretāciju pamatu: dabiski dzimumiskots ķermenis ir kā “drēbju pakaramais” (*Nicholson*, 1994, 81), kam virsū nejauši uzmeti vai tiši uzlikti dažādi kultūras (īpaši – personības un uzvedības) artefakti. Šāds “pakaramais”, vārda striktā nozīmē, nenosaka to, kāda būs sociālā “virsbūve”, un tādējādi dažādās sabiedrībās pieļauj dažādību uz to attiecinātajās raksturu un uzvedības normās. Vienlaikus tā konstantais veidols izvirza noteiktas prasības sociālajiem uzslāņojumiem (kā skrūve uzgriežnim) un ļauj skaidrot dzimumu grupām kopīgās iezīmes atšķirīgās kultūrās kā reakcijas uz šiem bioloģiskajiem dotumiem.

³⁸ Salīdzinājumam – t. s. relacionālā teorija uzsver dzimtes procesuālo un kontekstuālo raksturu un skata to kā daudzdimensionālu parādību, kas vienlaikus aptver ekonomiskās, varas, emocionālās (tostarp seksuālās) un simboliskās attiecības un darbojas dažādos līmeņos – personiskā, starppersoniskā, institucionālā un sabiedrības mērogā (*Connell*, 2012, 1677).

Bioloģiskais fundamentisms

Dzimuma un dzimtes sasaisti, kas atzīst dzimuma identitātes sociālo veidošanos un vienlaikus pieņem to kā starpkultūru parādību, vēstures un sieviešu studiju profesore Linda Nikolsone (*Linda Nicholson*) nodēvējusi par **bioloģisko fundamentismu** (angļu val. *foundationalism*) (*Nicholson*, 1994, 82). Šī pozīcija, kaut nav identiska bioloģiskajam determinismam, tomēr reizēm tam stipri tuvojas un raisa kritiskas iebildes.

Vispārinājumi par grupu. Viens no jautājumiem, ko varētu uzdot, skar vispārinājumus par sievietēm un vīriešiem kā grupām. Piemēram, Nensijas Čodorovas uzmanības centrā ir ģimenes modelis, kurš iezīmīgs Rietumu t. s. attīstītā kapitālisma sabiedrībai ASV 20. gadsimta 60. gados, taču, viņasprāt, tā aspekti (mātes–meitas attiecības) ir attiecināmi uz ģimenes struktūrām arī citur (*Chodorow*, 1974/1995, 45). Šādu ekstrapolēšanu varētu pamatot, pieņemot, ka noteiktas ķermeniskās iezīmes, kuras sievietēm ir kopīgas, neraugoties uz kultūras kontekstu, kaut ne pilnībā nosaka, tomēr korelē ar noteiktu psihosociālo notikumu dinamiku, kuros dzimumi iesaistīti. (Sievietes, lai kur un kad viņas dzīvotu, ir līdzīgi situētas viņu reproduktīvo iespēju dēļ, kuras, kaut ne nepieciešami, tomēr gandrīz universāli sabiedrība interpretējusi, atvēlot viņām primāro bērnu aprūpētāju lomu.) Taču varam vaicāt, vai šāds pieņēmums nav pārsteidzīgs savas pieredzes vispārinājums:

“[...] nenovēršami sieviešu “dabas” vai “būtības” [...] raksturojumi tiecas atspoguļot to redzes viedokli, kuri veic šos raksturojumus. Un, tā kā tie, kuriem ir vara veikt šādus raksturojumus [...], mēdz būt balti, heteroseksuāli un no profesionālās šķiras, šādi raksturojumi tiecas atspoguļot šo grupu pārstāvju aizspriedumus.” (*Nicholson*, 1994, 94)

Šādu vispārinājumu empīriskais aplamums nav to vienīgais problemātiskais aspekts. Viens no pārmetumiem **dzimtes reālismam** – uzskatam, ka pastāv viendabīga grupas identitāte, kas balstās uz kādu raksturīgu iezīmi, pieredzi, kopīgu situāciju vai kritēriju (*Mikkola*, 2012), – attiecas uz slēpto (vairāk vai mazāk) normatīvismu: ja definējam indivīdus caur grupas identitāti, vai tā ir neitrāli aprakstoša darbība vai arī pilda priekšrakstošu (un izslēdzošu) funkciju. Proti, vai šādi vispārinājumi par sieviešu un vīriešu “dabu” nesatur arī norādes, kādiem indivīdiem ir jābūt? Kad saka, piemēram, ka sievietes ir orientētas uz attiecībām, lološanu un aprūpēšanu, bet vīrieši – uz sacensību, agresivitāti un seksuālām provokācijām, vai tas nenozīmē, ka tiem, kuri neatbilst šiem raksturojumiem, draud vismaz simbolisks sods – izslēgšana no šīm kategorijām? Citiem vārdiem, mums jāvaicā, vai identitātes kategoriju lietojums nav ideoloģisks – pēc definīcijas vai vismaz noteiktās sociālās situācijās (*Butler*, 1991, 160).

Tomēr problēma nav tikai pārsteidzīgos vispārinājumos par sieviešu un vīriešu raksturiem un uzvedību – to pamatā ir citi vispārinājumi, kurus arī nepieciešams kritiski izvaicāt, pirms pieņemt par aksiomu.

Vispārinājumi par ķermeni un tā ietekmi. Nākamais jautājums, ko varam sev uzdot par bioloģisko fundamentismu, – vai tas nepieņem savus priekšstatus par normu arī tad, kad interpretē ķermeni un tā attiecības ar personību un uzvedību (*Nicholson*, 1994, 95)? Kā liecina Tomasa Lakēra vēsturiskais pētījums, Eiropas kultūras laukā dzimums ticis jēdzieniskots dažādi un “viena dzimuma” modelis nav izzudis zinātnes atklājumu rezultātā, bet pastāvējis līdzās modernajai “divu dzimumu” izpratnei (sk. Freida teoriju). Ticību bināru dzimumu universālismam mazina arī antropoloģiskās liecības no citām pasaules daļām: piemēram, dažās sabiedrībās dzimtes konstruētas tādējādi, ka paredz arī atsevišķas kategorijas, kuras nav nedz vīrišķas, nedz sievišķas;³⁹ citās, kurās dzimtes ir organizētas bipolāri, to robežas ievērojami atšķiras no t. s. Rietumu kategorijām; dažās sabiedrībās cilvēki ar vienu bioloģisko raksturojumu komplektu var noteiktos apstākļos šķērsot vienas kategorijas robežas un pāriet otrā;⁴⁰ citi gadījumi ir tādi, kuri īsti neatbilst nevienam no iepriekšminētajiem (*Segal*, 2003, 5).

Daudznozīmība novērojama arī vienas kultūras ietvaros, tostarp Rietumu dimorfiskajā modelī; kā norādījusi bioloģe Ena Fausto-Stērlinga (*Anne Fausto-Sterling*), aptuveni 1,7% cilvēku dzimst kā neiederīgi esošajās dzimumu kategorijās. Viņa runā par t. s. **interseksualitātes** fenomenu, kad cilvēku dzimuma raksturojumi nepieļauj nepārprotamu klasifikāciju (*Fausto-Sterling*, 1993, 20–24).⁴¹

Fausto-Stērlinga atsaucas uz gadījumiem, kad vecāki un ārsti jūtas spiesti pieņemt lēmumu par agrīnu medicīnisku iejaukšanos, lai “izlabotu” bērnu dzimumorgānus, kaut gan pierādījumi liecina par šādas iejaukšanās nelabvēlīgajām

³⁹ Kā viens šāds piemērs tiek minēti Ziemeļamerikas *Navajo* cilts *nadle*. Antropoloģijas nozarē tradicionāls apzīmējums ir berdaši (*berdache*), kas sākotnēji lietots “sievišķīgu” vīriešu raksturošanai. Mūsdienās, lai izvairītos no rietumnieku kategoriālajām shēmām (un to iepriekšpieņēmumiem), piedāvāts alternatīvs apzīmējums – “divu garu” cilvēki.

⁴⁰ Piemēram, Albānijas ziemeļu kalnos vēl līdz nesenam laikam sievietē varēja mainīt savam dzimumam piesaistīto lomu un turpināt dzīvi vīrieša statusā, ja deva šķīstības zvērestu un uzņēmās atbilstošas sociālās saistības. Tā kā cilts iekārta noteica stingru dzimumu hierarhiju ar ļoti ierobežotām sieviešu tiesībām, šāds lēmums bija pragmatiski motivēts.

⁴¹ Fausto-Stērlinga provokatīvi piedāvājusi papildināt dzimumu kategoriju klāstu ar vēl vismaz trijām kategorijām – ar “hermiem” (t. s. īstie hermafrodīti), “mermiem” (vīrišķie pseidohermafrodīti) un “fermiem” (t. s. sievišķie pseidohermafrodīti). No šī piedāvājuma viņa gan vēlāk atteikusies, tā vietā ierosinot lielāku atvērtību un elastīgumu, piemērojot esošās kategorijas (*Fausto-Sterling*, 2000, 22).

sekām – ķirurģiskas manipulācijas mēdz būt daudzkārtējas, radīt plašus sarētojumus un izraisīt jutīguma zudumu, un kaitējuma riski ir kā fiziski, tā arī psiholoģiski (*Fausto-Sterling*, 2008, 125). Pētot apsvērumus, kuri nosaka iejaukšanās veidu, viņa konstatē, ka vairums dzimumorgānu “rekonstrukciju” tiek īstenotas kā tehniski optimālākais risinājums, turklāt ar “optimālāko” daudzkārt tiek saprasti tikai kosmētiski kritēriji, bet reti minēta psiholoģiskā veselība, un dažkārt kritēriji vispār nav skaidroti.

Fausto-Stērlingas secinājums ir, ka divu savstarpēji izslēdzošu dzimumu konceptuālais ietvars neparedz vietu individuālai varietātei un prasa izšķiršanos, kura nevar būt balstīta tikai uz “tīro” bioloģiju. Tas, uz ko viņa un citi autori norāda, ir vērtību spriedumu klātbūtne jau ķermeniskā dzimuma definēšanā: visos līmeņos, kuros mēdz identificēt dzimumu, – ģenētiskā, šūnu, hormonālā, anatomiskā – var atrast vīrišķo un sievišķo dažnedažādos sakārtojumos. Dzimtes identitāte veidojas no visiem šiem ķermeniskajiem aspektiem mijiedarbībā (kuras izpratne pagaidām vēl ir visai miglaina) ar vidi un pieredzi. Tas paver iespēju domāt par sievišķo un vīrišķo nevis kā savstarpēji izslēdzošiem lielumiem vai diviem poliem (attiecīgi priekšstatot interseksuālus (angļu val. *intersexual*) un transdzimtes (angļu val. *transgendered*)⁴² cilvēkus kā tādus, kas mīt kaut kur “starp” vai “pusceļā”), bet kā “punktiem daudzdimensionālā telpā”.⁴³

⁴² Fausto–Stērlinga lieto jēdzienu “transdzimtes persona” plašā nozīmē, attiecinot to uz cilvēkiem, kuru psiholoģiskā dzimtes identifikācija atšķiras no dzimuma identitātes, kāda noteikta viņu dzimšanas brīdī. Transdzimtes personas tiecas dzīvot saskaņā ar savu dzimtes identifikāciju un paust to uzvedībā un ārienē. Iekļaujošā nozīmē šis jēdziens tiek attiecināts arī uz “transseksuālām personām”, kā tradicionāli pieņemts dēvēt cilvēkus, kuri lieto hormonālas un/vai ķirurģiskas tehnoloģijas, lai panāktu ķermeņa saskaņu ar patības izjūtu.

Mūsdienās tiek lietots arī apzīmējums “trans”, lai piedāvātu plašākas iekļaušanas iespējas, piemēram, dzimtes “šķērsajiem” (angļu val. *genderqueer*), kuri neatzīst tradicionālo bināro dzimumu dalījumu (sieviete/vīrietis, sievišķīgs/vīrišķīgs, sievišķs/vīrišķs). Tādējādi dzimtes *šķērsais* var identificēties, piemēram, “ar abiem dzimumiem vai dzimtēm, nevienu no abiem vai ar īpašu to sakausējumu” (*Betcher*, 2014). Jāpiebilst, ka vispārēju “jumta” jēdzienu meklējumi ir saistīti gan ar teorētiskām, gan politiskām grūtībām – piemēram, *šķērs* teorija (angļu val. *queer theory*) uzlūko kritiski uz identitāti balstītas kategorijas kā tādas, savukārt indivīdiem var nebūt pieņemams to attiecinājums uz sevi, jo tās nesaskan ar viņu pašidentifikācijām.

⁴³ Tādējādi cilvēks ar vīrišķām hromosomām, hormoniem un dzimumorgāniem var attīstīt sievišķīgu dzimtes identitāti, tāpat kā tādu var attīstīt arī cilvēks, kas ir sievišķs hromosomu līmenī, ar vīrišķiem augļa hormoniem un dzimumorgāniem, bet sievišķiem pubertātes hormoniem (*Fausto-Sterling*, 2000, 22).

Vērtību lomu vispārinājumu izvērtējumā uzsver arī Nikolsons, sakot, ka to pieņemšana (vai noliegums) nav tikai bezkaislīgas faktuālu pierādījumu izvēršanas rezultāts, bet gan vajadzību – kā individuālu, tā kolektīvu – pamudināta. Tā, piemēram, kolektīva vajadzība redzēt sievietes kā ļoti līdzīgas citu citai un atšķirīgas no vīriešiem ir veicinājusi viņu piederības izjūtu grupai un noteiktu politisku mērķu sasniegšanu (piemēram, vērsties pret dzimumaizspriedumainību), taču arī notušējusi būtiskas atšķirības starp sievietēm un to, kas viņām kopīgs ar vīriešiem (Nicholson, 1994, 98–99).

Dzimums kā dzimtes pamats un veidols var kļūt par iemeslu dzimumu divdalījuma (**dihotomijas**) – gan definētas bioloģiskos, gan sociālos jēdzienos – nostiprināšanai, ja dzimte kļūst par tādu kā atlikuma kategoriju, ar kuras palīdzību var “atrunāt” kultūras un sabiedrības iespaidu bez tuvāka skaidrojuma. Šāds iebildums mūsdienās vērstas pret dzimumspecifiskas medicīnas atbalstītāju dzimuma / dzimtes izpratni: ja sieviešu un vīriešu pieredzes tiek pamatā definētas ar bioloģiski fiksētu nošķirumu palīdzību un “sociālais” (dzimte) netiek konkretizēts, tas kļūst bezsaturīgs (Annandale, 2009, 92–93). Savukārt hormoni (ķermeņa tauku procents u. c.) kļūst par dzimumu diferences marķieriem, kaut gan tie drīzāk būtu skatāmi kā kontinuuums (*Ibid.*, 96). Turklāt, ja “sociālais” ir tukša kategorija, tiek pavērts ceļš jaunām bioloģiskā determinisma versijām.

Tādējādi, apkopojot izteikto kritiku, bioloģiskā fundamentisma maldinošā pievilcība slēpjas tajā, ka tas vienlaikus izsaka gan patiesus, gan aplamus apgalvojumus. Viens risinājums būtu aizstāt vispārinājumus par sievietēm “kā tādām” ar kontekstualizētiem apgalvojumiem par atsevišķām sievietēm (vai sieviešu grupām). Mēs topam par sievietēm, taču par īpašām sievietēm (baltām strādnieku šķiras, melnām vidusšķiras, pārtikušām Eiropas aristokrātēm, trūcīgām ebrejietēm utt.), nevis sievietēm vispār. Proti, nevar pieņemt, ka “zem melnās sievietes ādas ir baltās sievietes sievietība un latīņamerikānietes dziļumos mīt angloamerikāniete, kas gaida izlaušanos cauri tumšajam kultūras apvalkam” (Spelman, 1988, 113). Šis heterogenitātes (neviendabīguma) izteikšanai ieviests termins **interseksionalitāte** (angļu val. *intersectionality*), kas ļauj saprast identitāti nevis kā summāru veidojumu (dzimte + šķira + tautība + seksuālā orientācija + vecums + (ne)spēja), bet gan kā kvalitatīvi jaunu hibrīdu, kas rodas, savstarpēji krustojoties un pārklājoties vairākām piederībām (un attiecīgi – arī nevienlīdzības un diskriminācijas formām).⁴⁴

⁴⁴ Tas nozīmē, ka diskriminācijas riskus, kam pakļauta melna, homoseksuāli orientēta sieviete, nevar izteikt ar vienkāršu formulu: rasisms + seksisms + heteroseksisms. Ir sievietes, kuras cieš no lielākas nevienlīdzības nekā citas sievietes, tāpat kā ir vīrieši, kuri cieš no lielākas nevienlīdzības salīdzinājumā ar daudzām sievietēm.

Vai iepriekš teiktais nozīmē, ka būtu vispār jāatsakās no bioloģiskā fundamentisma, kad runājam par dzimumu un dzimti? Un vai šāda atsacīšanās nenozīmētu, ka bioloģija zaudējusi jebkādu patstāvīgu nozīmi un ķermenis kļuvis par ko līdzīgu baltai lapai dzimtes ierakstiem? Vai “visaptverošā dzimuma” vietā nav stājusies “visaptverošā dzimte”?

Varbūt dzimums vienmēr jau bijis dzimte?

Kaut gan pēdējās desmitgadēs dzimuma un dzimtes nošķirums feministiskajās teorijās ticis apšaubīts, būtu krietni pārsteidzīgi secināt, ka feministēm (un citiem šī dalījuma kritiķiem) ķermenis tā materialitātē būtu pārstājis eksistēt vai ka tam nebūtu nekādas nozīmes tajā, kā sevi pieredzam. Šāds ideālisms nav mūsdienu akadēmisko diskusiju centrā. Citādi ir ar mūsu teorētisko konstruktus lietderību.

Viena no nozīmīgākajām pārmaiņām ir tādu nošķirumu kā gars / ķermenis, kultūra / daba, prāts / emocijas u. c.⁴⁵ pārskatīšana. Bināra domāšana (A / ne-A) tikusi kritizēta par tās duālismu, strukturējot realitāti “vai nu / vai” pāros. Saskaņā ar kritiku dihotomisku domāšanu raksturo šādas galvenās iezīmes: 1) atšķirība tiek paplašināta līdz pretstatam (katras daļas pozīcija ir atkarīga no otras, un katra daļa tiek definēta, balstoties uz to, ka tā nav otra); 2) pāra izkārtojums ir hierarhisks (piemēram, “es” iegūst savu augstāko pozīciju tādējādi, ka izslēdz “citu” kā “ne-es”); 3) tiek pieņemts, ka pāris kopā veido veselumu, kas ietver un izsaka visu iespējamību spektru; 4) pakārtotā “puse” var iegūt vērtību vai pakāpties hierarhijā tikai tad, ja tā transcēdē sevi – kļūst līdzīga valdošajai “pusei” (*Prokhovnik*, 2002, 23–31). Šāds domāšanas paradums noplicina esošā daudzējādību, izslēdzot “abi / dažkārt viens, dažkārt otrs” iespējas. Feministiska kritika papildina iebildumu, norādot, ka turklāt tas nav neitrāls pasaules izpratnes modelis: kultūras attieksmēs “valdošais” elements (piemēram, gars, prāts, kultūra, publiskā joma) tipiski tiek asociēts ar vīrišķo, bet pakārtotais (ķermenis, emocijas, daba un privātā joma) – ar sievišķo.

Šie iebildumi rosinājuši alternatīvu meklējumus, piemēram, mēģinājumus domāt relacionāli – atzīstot, ka “katrā duālismā [...] attiecība, saistība, divu daļu savstarpējā atkarība ir izšķiroša abu daļu raksturojumam” (*Prokhovnik*, 2002, 13). Šādi piedāvājumi akcentē ontoloģisko sarežģītību, daudzskaitlību un atšķirīgumu vienkāršības, vienskaitlības un tāpatības vietā.

Kā piemēru šādiem centieniem izkustināt stabilu divdalījumu var uzlūkot arī amerikāņu filosofes un dzimtes teorētiķes Džūditas Batleres izteikumu, ka “dzimums pēc definīcijas vienmēr ir bijusi dzimte” (Batlere, 2012, 22). Kā to saprast? Vai tas nozīmē, ka dzimums ir identisks dzimtei un dzimuma / dzimtes nošķirums ir bezjēdzīgs?

⁴⁵ Citi divdalījumu piemēri: fakti / vērtības, norma / deviance, objektivitāte / subjektivitāte, zinātne / daba, zināšanas / pieredze, pats / cits.

Batleres pozīcijas analīze atklāj divus apgalvojumus:

- 1) dzimums ir sociāli konstruēts;
- 2) dzimums ir dzimte.

Pirmo apgalvojumu var izlasīt vismaz divās atšķirīgās nozīmēs (*Mikkola, 2012*). Pirmkārt, to var saprast kā izteikumu par to, ka dzimumu cēloniski ietekmē sociāli faktori – tas, kā individuāli organismi iegūst “sievšķas” un “vīrišķas” iezīmes, nav pilnībā bioloģijas noteikts. Šādā nozīmē dzimums tiek konstruēts kā “objekts” – to veido, piemēram, uztura un vingrināšanās paradumi, ikdienas ergonomika, ķermeņa ornamentācija un modifikācija (kosmētiska, rituāla, medicīniska). Otrkārt, “sociāls ķermenis” ir diskursīvi (jeb lingvistiski) konstruēts ar dzimuma jēdzienu starpniecību – dzimums tiek “lasīts” caur dzimti un arī konstituēts:

“[...] mūsu klasifikācijas shēmas, vismaz sociālos kontekstos, var darīt vairāk, nekā tikai kartēt iepriekš pastāvošas indivīdu grupas; drīzāk mūsu attiecinājumiem ir vara gan iedibināt, gan pastiprināt grupējumus, kuri beigu beigās var izrādīties “atbilstoši” klasifikācijām. Šādos gadījumos klasifikācijas shēmas funkcionē vairāk kā scenārijs, nevis karte.” (*Haslanger, 1995, 99*)

Šādā nozīmē dzimuma diskursīva konstrukcija ir kauzālas konstrukcijas paveids: sievietes un vīrieši ir īpaša veida artefakti, jo vismaz daļēji ikviens pieaudzis cilvēks ir rezultāts tiem piedēvējumiem, ko uz viņu attiecinājuši citi vai viņš pats.⁴⁶

Taču mēs varam vaicāt, vai pašas mūsu klasifikācijas shēmas nav “sociāli konstruētas”, proti, to lietojumu nosaka nevis lietām iekšēji piemītošas vai objektīvas iezīmes, bet gan sociāli faktori (*Haslanger, 1995, 99*). Piemērs šādai konstrukcionisma izpratnei varētu būt Lakēra raksturojums pārejai no viena dzimuma modeļa uz divu dzimumu modeli – viņaprāt, to nevar skaidrot tikai ar revolūciju zinātnē un jauniem empīriskiem atklājumiem (kuri nenoliedzami bija). Tas, kurā brīdī kādas atšķirības kļūst nozīmīgas (un meklējumu vērtas), nenosaka zinātnes iekšējie faktori, bet kultūras intereses:⁴⁷

⁴⁶ Veidiem, kā tiekam aprakstīti, ir tiešs iespaids uz to, kā sevi izprotam un kā rīkojamies, jo parasti šos aprakstus un klasifikācijas pavada normatīvas gaidas un vērtējumi (*Haslanger, 1995, 98*). Piemēram, “sievšķīguma” un “vīrišķīguma” apraksti ietekmē individuālo motivāciju – mēs varam tiekties būt tiem vairāk atbilstoši vai atšķirties; tāpat tie funkcionē kā uzvedības attaisnojums un tādējādi pastiprina nošķirumus starp tiem, kas ir un kas nav klasificējami kā “sievšķīgi” un /vai “vīrišķīgi”. Par t. s. cilpas efektu (angļu val. *looping effect*) sk. A. Žabickas raksta “Ārprāts” nodaļas “Ārprāts sociālajās zinātnēs” apakšnodaļu “Sociālais reālisms”.

⁴⁷ Lakērs min apdraudējumu, ko tradicionālām sociālajām un politiskajām hierarhijām radījuši apgaismības brīvības un vienlīdzības universālie ideāli, – viņaprāt, dzimumu dimorfisma paradigma zinātnē ir skatāma kā atbilde uz šiem laikmetīgajiem ideoloģiskajiem izaicinājumiem. Proti, tā ļāva argumentēt par labu *status quo*.

“Nekāds atklājums vai atklājumu grupa nediktēja divu dzimumu modeļa uzplaukumu tieši to pašu iemeslu dēļ, kāpēc renesanses anatomiskie atklājumi neizstūma no vietas viena dzimuma modeli: dzimumu diferences daba nav uzņēmīga pret empīrisku pārbaudi. Tā ir loģiski neatkarīga no bioloģiskiem faktiem, jo zinātnes valodā, vismaz tad, kad tā piemērota kādai kultūrā rezonējošai dzimumu atšķirības veidošanai, jau ir iestrādāta dzimtes valoda.” (*Laqueur*, 1990, 153)

Tādējādi Lakēram dzimums ir “izgudrots” nevis tādā nozīmē, ka tas būtu “radīts no nekā” – ka nepastāvētu nekāda reāla pamata dzimumu divveidībai –, drīzāk dzimuma “darinātība” norāda uz neizbēgamo plaisu starp “reālu, transkulturālu ķermeni” un tā reprezentācijām (*Laqueur*, 1990, 16).

Šāda dzimumatšķirības konstrukcija ir pragmatiska, jo raksturo mūsu klasifikācijas kā tādas, kuru lietojums, vismaz daļēji, ir sociālas funkcijas noteikts (*Haslanger*, 1995, 100). Par stingrāku pragmatisma formu var runāt, kad jēdzieniskie nošķīrumi ir pilnībā sociālu faktoru determinēti. Tādā nozīmē, piemēram, Dž. Batlere runā par dzimtes identitāti kā “saistošu ilūziju” (*Butler*, 2008, 98) un mūsu iedalījumus “īstajā” vai “neīstajā” dzimtē dēvē par “regulējošu fikciju” (*Ibid.*, 105). Šādi izprasta dzimte nav stabils un pastāvīgs dotums, kurš izpaužas vai tiek aplēpts uzvedībā, bet gan “stilizēts darbību (*acts*) atkārtojums” (*Ibid.*, 97) jeb performatīvs sasniegums (*Ibid.*, 98), kas nepastāv ārpus šīs dzimtes “darīšanas” (*Ibid.*, 99):

“[...] dzimte pati par sevi ir kļūšana jeb darbība, un to nevajadzētu uztvert kā lietvārdu, vielisku lietu vai statisku kultūras iezīmētāju, bet drīzāk kā sava veida nebeidzamu un atkārtotu darbību.” (Batlere, 2012, 153)

Proti, mēs neesam sievietes un vīrieši tādā nozīmē, ka dzimtes identitāte būtu kaut kas līdzīgs iekšējam “es” ar sievišķības un vīrišķības iezīmēm. Drīzāk sievišķība un vīrišķība (tāpat kā citas piederības) ir kaut kas, ko darām jeb “tēlojam”, turklāt kā izpildītājs sievišķīgs un vīrišķīgs “es” ir dzimtes darīšanas sekas, nevis cēlonis. Dzimtes pastāvīgums (un “dabiskums”) tiek iedibināts un uzturēts ar sociālo scenāriju izspēles atkārtojumu, kas tomēr neizbēgami nozīmē arī pārārumus un nesaskanīgumu. Vienlaikus plaisas dzimtes tēlojumos paver iespējas pretestībai – pārspilējot performanci ironijā un parodijā, tiek atsegts dzimtes pašas mākslīgums, tas, ka “oriģinālā identitāte, uz kuru balstoties dzimte sevi konstruē, ir imitācija bez oriģināla” (Batlere, 2012, 186).⁴⁸

⁴⁸ Teikt, ka dzimte ir performatīva, gan vēl nenozīmē apgalvot, ka dzimti (vai dzimumu) var brīvi “piemērit” vai atnest, sekojot individuālai iegribai. Tāpēc vien, ka dzimte nav dabiska būtība, tā netiek pieredzēta kā mazāk saistoša – kaut vai tā iemesla dēļ, ka spēlē ir iesaistīti arī citi.

Apgalvojumu “dzimums ir dzimte” var saprast kā norādi uz abu ekvivalenci, bet var arī rekonstruēt kā mazāk radikālu un teorētiski vieglāk uzturamu tēzi, ka izteikumi par dzimumu satur dzimtes normas (nevis dzimums ir tāpatīgs dzimtei). Proti, tādi apgalvojumi kā “sievietes ir fiziski vājākas nekā vīrieši” var ietvert norādes uz to, kā sievietēm un vīriešiem jāuzvedas (sievietēm nav jāceļ smagumi, jānodarbojas ar kultūrismu u. tml.).

Apkopojot iepriekšminēto, Batleres teikto iespējams interpretēt kā vēršanos pret noteiktu dzimuma (ķermeņa) izpratni, kas to novieto kā bioloģisku būtību ārpus vēstures un sociālā konteksta (citiem vārdiem, tā nozīmes definēšanu ārpus attiecībām ar citām valodas zīmēm). Tādējādi dzimuma un dzimtes nošķirums padara dzimumu par esenci, bet esenciālisms saskaņā ar šo argumentācijas līniju ir noraidāms, jo aizklāj dzimtes normatīvo (ideoloģisko) raksturu un pieļauj citādības apspiešanu (uzdodot par “dabisku” to, kas tāds nav, un stigmatizējot “nedabisku”).

Nobeigums

“Jēdziens “mātīte” (femelle) ir noniecinošs nevis tāpēc, ka tas iezemē sievieti dabā, bet tāpēc, ka iesloga viņu viņas dzimumā [..].”
(de Beauvoir, 1956, 33)

Sākotnējais dzimuma un dzimtes jēdzienu lietojums feministiskajās teorijās ļāva saglabāt dzimuma agrāko nozīmi – ka pastāv reālas, bioloģiskas iezīmes, kuras atšķir sievietes no vīriešiem (visās sabiedrībās un visos laikos) –, vienlaikus ierobežojot pretenzijas skaidrot visas atšķirības kā dabiskus dotumus vai to rezultātu. “Dzimte” kā papildu kategorija deva iespēju apšaubīt vispārinājumus par sieviešu un vīriešu “dabu” (esenci) un skaidrot sievišķības un vīrišķības vēsturisko un kultūras daudzveidību. Tomēr turpmākās diskusijas par dzimumu un dzimti ļauj secināt, ka šādi izprastas dzimuma un dzimtes attiecības nespēj risināt visus nošķirumam uzticētos uzdevumus un rada jaunas teorētiskas (un no tām izrietošas arī praktiskas) problēmas. Bioloģiskā fundamentisma kritika ir viens no mēģinājumiem padziļināt sociālā konstrukcionisma tēzi, vaicājot, vai bioloģisko dzimumu iespējams saprast kā nemainīgu, ārpusvēsturisku un universālu dotumu un kā tas ietekmē domāšanu par sievietēm kā grupu. Proti, vai domāšana par dzimuma un dzimtes attiecībām kā atbilstošām “drēbju pakaramā” modelim ļauj atbrīvoties no pārsteidzīgiem secinājumiem un aptvert sieviešu kā grupas daudzveidību visās tās izteiksmēs, un vai universāls kategorijas “sieviete” lietojums vispār ir iespējams, neriskējot atsvešināt individuālās sievietes, kuras neatbilst šim aprakstam? Ja atteikšanās no “pakaramā” dzimtes definīcijā ļauj mums izvairīties no pieņēmuma, ka bioloģijas fakti pastāv ārpus specifiska kultūras

nozīmju lauka (*Nicholson*, 1994, 90), tad atteikšanās no kategorijas “sieviete” kā universalizējošas (un implicīti normatīvas) rada jaunas problēmas.

Tā, piemēram, feministu politiskā projekta realizācijā nojēgums par sievietēm kā grupu ļauj īstenot sociālo nevienlīdzības struktūru kritiku. Galējs nominālisms (nav “sieviešu”, ir tikai atsevišķi indivīdi) šķiet atgriežam feministes sākumstāvoklī, kad “personiskais” vēl nebija “politisks”, proti, kad tādas pieredzes kā nevienlīdzīgs darba dalījums mājsaimniecībā, vardarbība no partnera puses u. tml. tika raksturotas kā individuālas problēmas, nevis sociālu dzimtes šablonu rezultāts. Tādējādi mūsdienu feministiskajās teorijās ir ne tikai kritizētas vienveidošanas tendences, bet arī meklēti jauni veidi, kā runāt par sievietēm un viņu vārdā, neatgriežoties pie esenciālisma tā agrākajās izpausmēs. Piemēram, Sallija Haslangere minama kā “jaunā dzimtes reālisma” pārstāve tādā nozīmē, ka viņa neatsakās no jēdziena “sieviete”, lai raksturotu kaut ko, kas sievietēm kopīgs, taču definē to tīri sociāli, un šī definīcija ir pragmatiska, jo kalpo noteiktiem politiskiem mērķiem.⁴⁹ Savukārt Linda Nikolsone ir viena no autorēm, kura uzstāj uz vārda “sieviete” nozīmes fundamentālu nenoteiktību: līdzīgi kā gobeļēna veselumu veido krāsas pavedieni, kuri pārklājas, bet neviena noteikta krāsa nav atrodama tajā viscaur, arī “sievietes” nozīme nav atrodama kādas specifiskas iezīmes izcēlumā, bet atklājas, šķetinot visu raksturojumu pinumu (*Nicholson*, 1994, 100). Viņasprāt, šāda dzimtes izpratne atzīst nozīmes vēsturiskumu – to, ka “sieviete” ir mainīgs jēdziens, – jo neierobežo tā lietojuma kontekstu paplašinājuma iespējas (*Ibid.*, 101).

Viens no iebildumiem, kas izvirzīts sociālā konstrukcionisma padziļināšanai, attiecas uz subjektīvo iemiesotības pieredzi. Džūditas Batleres skaidrojums, kā diskursīvi veidojas dzimumiskoti ķermeņi, liek vaicāt, vai viņas teorijā pietiekami atvēlēta vieta ķermeniskajai dzīvei tās materialitātē – ķermeņiem, kas elpo, ēd un gul, jūt sāpes un baudu, ir dzīvi un ievainojami. Tā, piemēram, slimībā, nespējā, spēku zīdījumā un tamlīdzīgās pieredzēs ķermenim piemīt savs,

⁴⁹ Haslangere definē sievietes un vīriešus kā sociālas klases jeb kārtas – būt “sieviete” vai “vīrietim” nozīmē būt sociāli pozicionētiem noteiktā veidā – atkarībā no tā, kā indivīdu uztver citi, kā pret viņu izturas, kā viņa dzīve ir sociāli, legāli un ekonomiski strukturēta, nevis no viņam iekšēji piemītošām (angļu val. *intrinsic*) fiziskām vai psiholoģiskām iezīmēm (*Haslanger*, 2000, 38). “Sieviešu” sociālo novietotību raksturo sistemātiska subordinācija (ekonomiska un / vai politiska, un / vai sociāla, un / vai legāla, u. tml.). Šādā nozīmē jēdziens var nebūt piemērojams visiem, kas sevi identificē kā sievietes, taču tāds arī nav Haslangeres piedāvātās definīcijas uzdevums. Dzimtes teorētiskā izpratne kalpo noteiktam praktiskam mērķim – novērst dzimumaizspriedumainu izturēšanos –, tāpēc definīcijai jāpalīdz identificēt tikai tos indivīdus, kuri no tādas cieš (*Haslanger*, 2000, 39, 46). Citiem vārdiem, Haslangeres definīcija ir stipulatīva, nevis deskriptīva.

uz kultūras priekšstatiem nereducējams “svars”, kas subjektīvi parādās kā reāls, izvēli un dzīves projektus ierobežojošs dotums, nevis diskursa efekts. Kaut gan Batlere neapgalvo, ka ķermeniskais ir identisks tā reprezentācijām (viņa uzsver tikai to, ka mums nav nepastarpinātas, valodas nenosacītas pieejas ķermenim kā dabiskam, materiālam dotumam), var vaicāt, vai nav iespējams aprakstīt dzimumiskota ķermeņa un subjektivitātes veidošanos, nesaskaroties ar šādām grūtībām.

Dzimums kā nemainīga “būtība” ir problēma, kura ir paša teorētiskā dzimuma / dzimtes nošķiruma radīta – tā apgalvo filosofe Torila Moja, norādot, ka fenomenoloģiskā ķermeņa kā miesas (vācu val. *Leib*, angļu val. *lived body*) izpratne sniedz alternatīvu subjektivitātes teoriju, neierakstot dihotomijas tur, kur to nav. Proti, dzimums kļūst par būtību “ārpus” vēstures, valodas un sabiedrības tikai kā pretstats vēsturiskai, valodiskai un sociālai dzimtei. Tā vietā, lai runātu par dzimumu un dzimti, Moja piedāvā runāt par ķermeņa un subjektivitātes attiecībām: būt sievietei nozīmē būt subjektivitātei, kas iemiesota noteiktā ķermenī, un nebūt reducējamai uz dzimumu, dzimti vai “dzimumu plus dzimti” (*Moi*, 1999, 35, 114). Visos gadījumos ir runa par redukcionismu, jo vārda “sieviete” nozīme tiek noplicināta līdz dzimumdiferencei – neatkarīgi no tā, vai domājam to dabas vai kultūras jēdzienos.⁵⁰ Savukārt **iemiesotas pieredzes** jēdziens⁵¹ ļauj parādīt, kā sociālās prakses ietekmē mūsu pieredzējumus par ķermeņiem un to iespējām kā objektiem, vienlaikus neapgalvojot, ka cilvēki pārstāj būt indivīdi ar sieviešu vai vīriešu hromosomām, tiklīdz sāk elpot, staigāt, runāt – proti, dzīvot sabiedrībā. Fenomenoloģiskā pieeja atklāj ķermeņa ontoloģisko daudznozīmīgumu: “[...] ciktāl runa ir par cilvēka ķermeni, nevar novilkt skaidru robežu starp to, kas pieder dabas jomai, un to, kas pieder nozīmes jomai.” (*Ibid.*, 114) Šādā izpratnē ķermenis allaž jau ir vietas, laika un individuālā dzīves gājuma iezīmētš, proti, tas ir konkrēts un sevišķs.

Sekodama franču filosofu M. Merlo-Pontī un S. de Bovuāras idejām, Moja raksturo subjektivitātes un ķermeņa saistību kā nejaušu: tā nav patvaļīga, jo mans ķermenis būtiski ietekmē to, kā citi mani uztver un kā es atbildu viņu priekšstatiem par sevi, bet nav arī nepieciešama – tas, ka man ir noteikts ķermenis, nenozīmē, ka tam atbilst kāds noteikts personības veids nepieciešamā kārtā (*Moi*, 1999, 114). Ķermenis nav izprotams tikai kā objekts – drīzāk tas ir **situācija** jeb “veids, kādā iemiesotības fakti, sociālā un fiziskā vide parādās personas projektu gaismā” (*Young*, 2005, 16). Tādējādi atzinums, ka pastāv bioloģiski “fakti”, tūlīt vēl nenolemj sievieti viņas bioloģiskajam “liktenim”: “Apgalvot, ka ķermenis ir

⁵⁰ “Visaptveroša dzimte” nav mazāk apspiedoša indivīdiem kā “visaptverošs dzimums” – atteikšanās no bioloģiska dzimuma jēdziena pati par sevi vēl nenodrošina pret “sievišķīguma” un “vīrišķīguma” sociālajiem stereotipiem.

⁵¹ Vairāk par ķermeņa izpratni fenomenoloģiskajā tradīcijā sk. M. Grūnfeldes raksta nodaļā “Ķermenis un miesa: fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeni”.

situācija, ir atzīt, ka sievietes ķermeņa nozīme ir saistīta ar veidu, kā viņa izmanto savu brīvību.” (*Moi*, 1999, 65) Sekojot šādai domu gaitai, lai argumentētu pret bioloģisko determinismu, nav nepieciešams noplicināt dzimuma kategoriju līdz pilnīgam izdilumam. Pietiek ar to, ka pierāda – lai kādi būtu dabas fakti, tie iegūst nozīmi cilvēkam viņa vērtību gaismā: muskuļu spēks vai vājums nav kundzības vai pakļaušanās pamats tur, kur sabiedrība neatzīst vardarbību (*de Beauvoir*, 1949 / 2011, 69). Vārda “sieviete” nozīme nav viena un noteikta – kā jau norādījusi Simona de Bovuāra, sievieti, tāpat kā cilvēci kopumā, raksturo tapšana: tās ir viņas **iespējas**, kuras jādefinē, nevis tas, kas viņa bija vai ir pašlaik. Bet, “kad domājam par būtni, kura ir transcendence un pārsniegšana, nekad nav iespējams noslēgt rēķinus” (*Ibid.*, 68), proti, nav iespējams aptvert to, kas vēl nav noticis.

SEX AND GENDER

Summary

The central axis of this paper is the analytical distinction between “sex” and “gender” – the historical motivation for its endorsement in feminist writings, issues surrounding definitions of the two terms and their relation, and its critical examination. The rationale for distinguishing sex as a biological category from gender as a social category is traditionally described as feminist response to biological reductionism and determinism which aims to separate anatomical features from social positioning of individuals (women in particular). In the first chapter, the author outlines the evolution of present day’s “common sense naturalism” by comparing modern ideas about strict dimorphism with alternative historical conceptualisation of sexual difference (Laquer). The underlying premises of biological determinism are clarified by a reconstruction of a few examples of argumentation in the scientific writing of the 19th century (Clarke, Brooks, Geddes and Thomson, Heape), followed by an indication of the common flaws of this reasoning. The second part deals with the notion that gender is socially constructed by introducing with Rubin’s account of sex / gender system which is further illustrated by an example of socialisation theories. The last part of the paper focuses on critical examination of the early understandings of the sex / gender distinction: the implicit risks of false generalisations associated with biological foundationalism (Nicholson); issues with hidden normativism when using identity categories (Butler); unexamined acceptance of a purely biological category of sex (Faust-Sterling). The limitations of binary thinking (e.g., biology / society, facts / values, body / mind) are revealed by a closer examination of our sex classifications (Haslanger). Finally, thinking in terms of gender identity is challenged

with Butler's notion of gender performativity, leading to further questions whether a unified category of women is sustainable. The paper concludes with examples of recent attempts to theorise women as a group without lapsing back to problematic forms of essentialism (e.g. Haslanger's "new gender realism"), and an outline of the phenomenological alternative to the sex / gender distinction when theorising gendered subjectivity (e.g. de Beauvoir, Moi, Young).

Izmantotā literatūra

Literatūra

1. Annandale, E. *Women's Health and Social Change*. New York: Routledge, 2009.
2. Aristotle. *On the generation of animals*. No: J. A. Smith and W. D. Ross, eds. *The Works of Aristotle*. Vol. 5. Translated by Arthur Platt. Oxford: Clarendon Press, 1949.
3. Batlere, Dž. (1990) *Dzimtes nemiers*. Tulkojusi D. Ābola. Rīga: Mansards, 2012.
4. Beauvoir, S., de. (1949) *The Second Sex*. Translated by C. Borde and S. Malovany-Chevalier. New York: Vintage Books, 2011.
5. Brooks, W. K. *The Law of Heredity. A Study of the Cause of Variation and the Origin of Living Organisms*. Baltimore and New York: John Murphy & Co., 1883.
6. Butler, J. (1988) Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. No: A. Bailey and C. Cuomo, eds. *The Feminist Philosophy Reader*. McGraw-Hill, 2008, 97–107.
7. Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12th ed. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2013.
8. Clarke, E. H. *Sex in Education or, a Fair Chance for Girls*. 5th ed. Boston: James R. Osgood and Company, 1873.
9. Cloninger, S. *Theories of Personality: Understanding Persons*. 4th ed. Pearson Prentice Hall, Pearson Education, Inc., 2004.
10. Chodorow, N. (1974) Family structure and feminine personality. No: N. Tuana and R. Tong, eds. *Feminism and Philosophy*. Boulder, CO: Westview Press, 1995, 43–66.
11. Geddes, P., Thomson, J. A. *The Evolution of Sex*. London: Walter Scott, 1889.
12. Fausto-Sterling, A. (2000) Should there be only two sexes? No: A. Bailey and C. Cuomo, eds. *The Feminist Philosophy Reader*. McGraw-Hill, 2008, 124–144.
13. Fine, C. *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. New York: Norton, 2010.
14. Freids, Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
15. Fuko, M. *Seksualitātes vēsture*. I daļa. Zinātgriba. Rīga: Zvaigzne, ABC, 2000.
16. Heape, W. *Sex Antagonism*. 2nd ed. London: Constable and Company Ltd., 1913.
17. Kameronā, D. (1985) Kļūdainas dihotomijas: gramatika un dzimumu polaritāte. Tulkojusi E. Pičukāne. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 233–251.
18. Laqueur, W. T. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
19. Liljestrema, M. (1996) Dzimumu sistēma. Tulkojusi I. Peldekse. No: *Atslēgvārdi. Desmit soļi feministiskajā pētniecībā*. Rīga: LU Dzimtes studiju centrs, 2002, 101–124.

20. Mead, M. (1935) Sex and temperament in three primitive societies. No: *The Gendered Society Reader*. M. Kimmel and A. Aronson, eds. 1st ed. Oxford University Press, 2000, 38–43.
21. Moi, T. *What is a Woman?: And Other Essays*. Oxford University Press, 1999.
22. Pilcher, J., Whelehan, I. *Fifty Key Concepts in Gender Studies*. SAGE Publications, 2004.
23. Prokhovnik, R. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press / New York: Palgrave Macmillan, 2002.
24. Rubina, G. (1975) Tirdzniecība ar sievietēm: piezīmes par dzimuma politekonomiju. Tulkojusi I. Kopankina. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 19–67.
25. Spelman, E. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press, 1988. Citēts no: Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”.
26. Stoller, R. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968. Citēts no: Moi, T. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford University Press, 1999, 22–23.
27. Trivers, R. Parental investment and sexual selection. No: *Sexual Selection and the Descent of Man: 1871–1971*. B. Campbell, ed. Chicago: Aldine, 1972, 136–179. Citēts no: Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12th ed. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2013, 319.
28. Veisbergs, A. Pārdomas par dzimti latviešu valodā. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 441–449.
29. *Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*. 3rd ed. The Hunter College Women's Studies Collective. New York, Oxford: Oxford University Press, 2005.
30. Young, I. *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Oxford University Press, 2005.

Periodiskie izdevumi

31. Bovuāra, S., de. Otrais dzimums (fragm.). Tulk. I. Auziņa. *Karogs*. 1994, 12, 151–163.
32. Butler, J. Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’. *Praxis International*. 1991, 11, 150–165. Citēts no: Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”.
33. Connell, R. Gender, health and theory: Conceptualizing the issue, in local and world perspective. *Social Science & Medicine*. 2012, 74(11), 1675–83. Iegūts no: [doi:10.1016/j.socscimed.2011.06.006](https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.06.006) [sk. 02.04.2016.].
34. Eagly, A. H., Wood, W. The origins of sex differences in human behavior. *American Psychologist*. 1999, 54, 408–423. Citēts no: Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12th ed. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2013, 321.
35. Fausto-Sterling, A. The five sexes: Why male and female are not enough. *The Sciences*. 1993, 33(2), 20–24. Iegūts no: [doi:10.1002/j.2326.1951.1993.tb03081.x](https://doi.org/10.1002/j.2326.1951.1993.tb03081.x) [sk. 02.04.2016.].
36. Fausto-Sterling, A. The five sexes, revisited. *The Sciences*. 2000, 40(4), 19–23. Iegūts no: [doi:10.1002/j.2326-1951.2000.tb03504.x](https://doi.org/10.1002/j.2326-1951.2000.tb03504.x) [sk. 02.04.2016.].
37. Fine, C. Explaining, or sustaining, the status quo? The potentially self-fulfilling effects of ‘hardwired’ accounts of sex differences. *Neuroethics*. 2012, 5(3), 285–294. Iegūts no: [doi:10.1007/s12152-011-9118-4](https://doi.org/10.1007/s12152-011-9118-4) [sk. 02.04.2016.].

38. Hammarström, A., Johansson, K., Annandale, E., et al. Central gender theoretical concepts in health research: The state of the art. *J Epidemiol Community Health*. 2013, 1–6. Iegūts no: [doi:10.1136/jech-2013-202572](https://doi.org/10.1136/jech-2013-202572) [sk. 02.04.2016.].
39. Haslanger, S. Ontology and social construction. *Philosophical Topics*. 1995, 23(2), 95–125.
40. Haslanger, S. Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be? *Noûs*. 2000, 34(1), 31–55.
41. Nicholson, L. Interpreting gender. *Signs*. 1994, 20(1), 79–105.
42. Regitz-Zagrosek, V. Sex and gender differences in health. *Science & Society Series on Sex and Science*. EMBO reports. 2012, 13(7), 596–603. Iegūts no: [doi:10.1038/embor.2012.87](https://doi.org/10.1038/embor.2012.87) [sk. 08.03.2016.].
43. Stolberg, M. A. Woman down to her bones: The anatomy of sexual difference in the sixteenth and early seventeenth centuries. *Isis*. 2003, 94(2), 274–299. Iegūts no: [doi:10.1086/379387](https://doi.org/10.1086/379387) [sk. 21.01.2016.].

Interneta resursi

44. Baltiņa, D. Novecot skaisti un patīkami. Eiropas Menopauzes kongresa jaunumi. *Doctus*. 11.2006. Iegūts no: <http://www.doctus.lv/2006/11/novecot-skaisti-un-patikami-eiropas-menopauzes-kongresa-jaunumi> [sk. 02.04.2016.].
45. Rosina ar likumu grūtniecēm aizliegt smēķēt. *LETA*. 28.03.2016. Iegūts no: <http://www.leta.lv/home/important/F64B323E-BOC1-4B99-B76C-FDA1A41D72D2/> [sk. 30.03.2016.].

Citi avoti

46. Anderson, E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2015 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist epistemology and philosophy of science”. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-epistemology/> [sk. 02.04.2016.].
47. Bettcher, T. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on trans issues”. Iegūts no: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-trans/> [sk. 02.04.2016.].
48. Hoogland, R. C. *Encyclopedia of Sex and Gender*. Vol. 2. F. Malti-Douglas, ed., s. v. “Gender, theories of”. Detroit, MI: Macmillan Reference (Thomson Gale), 2007, 628–632.
49. Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/> [sk. 02.04.2016.].
50. Segal, E. S. *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures*. C. R. Ember and M. Ember, eds., s. v. “Cultural constructions of gender”. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2003, 3–10.

Ievads

Medicīnas, tehnoloģiju un sociālo institūciju attīstība ir padarījusi mūsu dzīvi garāku un ērtāku. Pirms aptuveni 30 000 gadu cilvēka paredzamais dzīves ilgums bija 30 līdz 40 gadu.¹ Divdesmitā gadsimta sākumā, piemēram, ASV dzimušas sievietes paredzamais dzīves ilgums bija jau 51 gads, savukārt 1990. gadā tas sasniedza 79 gadu atzīmi (*Kinsella*, 1992). Pateicoties vakcīnu izgudrošanai un vakcinācijas programmām, lielākā daļa cilvēku par tādām slimībām kā, piemēram, poliomiēlīts uzzina tikai no nostāstiem. Jaunas farmakoloģiskās un ķirurģiskās ārstniecības metodes daudzos gadījumos ļauj glābt cilvēku dzīvību vai uzlabot viņu dzīves kvalitāti. Turklāt straujā ģenētisko tehnoloģiju attīstība sola aizvien lielākas iespējas manipulēt ar cilvēka genomu un izmantot šīs manipulācijas gan slimību ārstēšanas, gan slimību novēršanas nolūkā.

Saskaņā ar Pasauls Veselības organizācijas datiem 2014. gadā no cilvēka imūndeficīta vīrusa (HIV) un ar šo slimību saistīto faktoru dēļ miruši aptuveni 1,2 miljoni cilvēku, turklāt šis vīruss ir kopumā aptuveni 40 miljoniem pasaules iedzīvotāju.² Ja būtu iespējams cilvēka genomā izdarīt izmaiņas, kas mūs padarītu imūnus pret HIV, varētu izglābt vairākus miljonus cilvēku un uzlabot viņu dzīvi. Līdzīgā veidā, iespējams, varētu ārstēt vai novērst arī daudzas citas slimības, kuru dēļ pārāgi mirst vai no kurām cieš cilvēki.

Tomēr kāpēc aprobežoties tikai ar slimībām? Kā būtu, ja ar farmaceitiskiem, ķirurģiskiem vai citiem līdzekļiem varētu, piemēram, panākt atmiņas vai citu intelektuālo spēju uzlabošanu, apstādināt vai palēnināt novecošanu, palielināt organisma izturību un fizisko spēku? Tas taču būtu lieliski, ja varētu neslimot, apgūt anatomiju nevis divos semestros, bet, piemēram, nedēļā, nodzīvot nevis 80, bet, teiksim,

¹ Sk.: *Harari*, 2014, 57.

² Sk.: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/en/>

800 gadu un spēt noskriet maratonu 15 minūtēs. Šādām izmaiņām būtu tālejošas sekas – mainītos mūsu attieksme pret sevi un savu dzīvi, attieksme pret bērniem, mainītos sabiedriskās institūcijas, izglītības sistēma, zinātnes un tehnoloģiju attīstība un noteikti vēl daudz kas cits. Vai šādas izmaiņas būtu vēlamas? Vai mums ir labi iemesli pēc tādām tiekties? Un ja jā, kā panākt, lai tās neradītu kaitējumu? Šie un citi jautājumu mūsdienās tiek uzdoti, diskutējot par cilvēka uzlabošanas (angļu val. *human enhancement*) ētiskajiem un antropoloģiskajiem aspektiem, par kuriem filosofijā un jo īpaši bioētikā tiek diskutēts jau vismaz trīsdesmit gadu.

Šajā nodaļā mēs aplūkosim dažādus uzlabošanas veidus un dažas ar tiem saistītās konceptuālās problēmas. Cilvēka uzlabošanu parasti apspriež bioētikas kontekstā, fokusējot uzmanību uz jautājumu, vai tā ir ētiski pieļaujama, tomēr šoreiz šim aspektam apzināti nepievērsīsim uzmanību. Vairāk koncentrēsimies uz tiem uzlabošanas aspektiem, kas ir būtiskāki filosofiskās antropoloģijas kontekstā, proti, jautājumam par uzlabošanas saistību ar cilvēka dabas izpratni. Un vispirms nedaudz precīzāk iezīmēsim, kas tiek saprasts ar cilvēka uzlabošanu.

Kas ir uzlabošana?

Lai arī par cilvēka uzlabošanas dažādiem aspektiem tiek diskutēts jau dažus gadu desmitus, joprojām nav vienotas izpratnes, kā šis jēdziens būtu definējams. Literatūrā, kas veltīta uzlabošanas jautājumam, var iezīmēt vismaz trīs atšķirīgas pieejas.³ Vienā no tām uzlabošana tiek skaidrota kā: “[i]ejaukšanās [..], kas uzlabo kādu cilvēka spēju (vai īpašību), kura normāliem cilvēkiem parasti piemīt, vai arī radikālākā gadījumā – rada kādu jaunu spēju” (*Buchanan, 2011, 5*). Piemēram, kognitīva uzlabošana ir kādas cilvēka kognitīvās spējas palielināšana virs līmeņa, kāds parasti raksturīgs cilvēkiem. Kā kognitīvu spēju piemērus var minēt atmiņu, spēju koncentrēties, risināt intelektuālus uzdevumus. Savukārt, ja kādas manipulācijas rezultātā es iegūtu spēju orientēties telpā ar ehokācijas palīdzību, kā to dara sikspārņi, tad es iegūtu spēju, kādas (vismaz, šķiet, raksta tapšanas brīdī) vēl nav nevienam cilvēkam, un arī tā saskaņā ar šo definīciju būtu uzlabošana.

Uzlabošanu var veikt ar dažādiem līdzekļiem – ķirurģiskiem, farmaceitiskiem, ģenētiskiem u. c. Šāda veida uzlabošana, kas tiek panākta, izmantojot biomedicīniskas tehnoloģijas, tiek saukta par biomedicīnisku uzlabošanu. Šo var dēvēt par funkcionālu cilvēka uzlabošanas izpratni, jo uzlabošana tiek saprasta kā kādas cilvēka funkcionālās spējas uzlabošana. Savukārt citi autori runā par uzlabošanu, pretstatot to ārstēšanai (*Daniels, 2000*). Ārstēšana ir iejaukšanās ar nolūku vai nu novērst, vai izārstēt kādu stāvokli, kuru mēs uzlūkojam kā mūsu sugai

³ Sīkāk sk.: *Savulescu, 2006; Menuz et al., 2013*. Sk. arī: *Roduit, 2016, 23–24*.

normālas funkcionēšanas ierobežojumu vai traucējumu. Turpretī jebkura veida manipulācijas ar nolūku palielināt mūsu sugai raksturīgās organisma funkcijas virs līmeņa, kas tai raksturīgs, būs uzlabošana. Visbeidzot, citi autori piedāvā saprast uzlabošanu cilvēka labklājības aspektā. Saskaņā ar šo izpratni cilvēka uzlabošana ir jebkura veida psiholoģiskas vai bioloģiskas izmaiņas, kas palielina indivīda iespējas uz labu dzīvi (*Savulescu, 2006, 324*).

Kāds varētu domāt, ka šīs dažādās uzlabošanas definīcijas ir tikai lieka matu skaldīšana, tomēr, ja palūkojamies uz konsekvencēm, kādas izriet, pieņemot vienu vai otru definīciju, top redzams, ka šāds priekšstats ir maldīgs. Un iemesls tam ir pavisam vienkāršs – no tā, kādu definīciju mēs akceptējam, izrietēs tas, kuras manipulācijas mēs uzskatīsim par uzlabošanu, bet tam savukārt būs nozīme mūsu morālajos apsvērumos par attieksmi pret cilvēka uzlabošanu. Lai ilustrētu teikto, palūkosimies uz dažiem piemēriem. Gandrīz ikviens no mums ir vakcinēts pret vairākām slimībām – poliomiēlītu, difteriju, stinguma krampjiem, tāpēc mēs no minētajām slimībām esam pasargāti, jo vakcīnas ir padarījušas mūs pret tām imūnus. Vai varam teikt, ka vakcīnas mūs ir uzlabojušas? Atbilde būs atkarīga no tā, kā saprotam uzlabošanu. Ja pieņemam iepriekšminēto pirmo definīciju, tad vakcinēšana ir jāuzlūko kā uzlabošana, jo normāli jeb dabīgi cilvēkam šādas imunitātes nav. Savukārt, ja vadāmies pēc otrās definīcijas, vakcinēšana nav uzskatāma par uzlabošanu, jo vakcinācijas nolūks ir slimību novēršana.

Savā ziņā vēl ierobežojošāka ir trešā definīcija, kurā uzlabošana definēta kā vērtībnoslogots jēdziens, proti, tā paredz, ka par uzlabošanu var saukt tikai noteiktā veidā vērtējamas manipulācijas – tādas, kuras palielinās indivīda iespējas dzīvot labu dzīvi. Piemēram, ja būtu iespējams vairākkārt uzlabot ožu (padarīt to tik spēcīgu, kāda tā ir suņiem), tad tā būtu saucama par uzlabošanu saskaņā gan ar pirmo, gan arī otro definīciju, tomēr šāda veida iejaukšanās neizturēs trešās definīcijas prasības. Ja jūs uz mirkli iztēlotos, kāda būtu jūsu dzīve, ja jums būtu tikpat laba oža kā sunim, tad jūs, visticamāk, secinātu, ka jūsu dzīve ir nevis kļuvusi laimīgāka, bet gan tieši pretēji – krietni vien nepatīkamāka, un jūs visnotaļ ātri aptvertu, cik labi no daudzām nepatīkamām smakām mūs pasargā mūsu nosacīti sliktā oža.

Tomēr būtu maldīgi domāt, ka viena no minētajām definīcijām ir pareiza, bet citas – nepareizas. Tās drīzāk atspoguļo dažādu autoru atšķirīgās izpratnes un mērķus, kuru dēļ konkrētā definīcija ir formulēta. Visuzskatāmāk tas redzams otrajā definīcijā, kurā uzlabošana ir definēta, pretstatot to ārstēšanai. Autori, kas aizstāv šo nošķirumu, bieži vien to izmanto, lai aizstāvētu nošķirumu starp veselības aprūpes pakalpojumiem, kuru pieejamību mums būtu pienākums nodrošināt ikvienam, kuram ir tāda vajadzība, no tiem pakalpojumiem, kuru nodrošināšana nav sabiedrības pienākums. Saskaņā ar šo nostāju slimība ir novirze no sugai tipiskā funkcionalitātes līmeņa, kuras dēļ samazinās indivīda iespēju apjoms.

Viena no taisnīguma prasībām ir nodrošināt visiem indivīdiem pēc iespējas vienādas iespējas sevi īstenot, tāpēc taisnīgā sabiedrībā veselības aprūpes uzdevums būtu nodrošināt, lai ikviena cilvēka spējas būtu maksimāli tuvu tām, kādas cilvēkiem parasti piemīt.⁴ Turpretī gadījumā, ja kādam indivīdam ir vēlmes savas spējas uzlabot virs sugai ierastā līmeņa, piemēram, ar ķirurģiskas operācijas palīdzību uzlabot redzi, ja viņa redze jau ir tāda, kāda cilvēkiem ir tipiska, sabiedrībai nav pienākuma kompensēt izdevumus par šādu manipulāciju. Lai arī pirmajā mirklī šāda pieeja var šķist pamatota, tomēr tā saskaras ar dažām problēmām. Piemēram, var rasties jautājums, vai nošķīrums starp uzlabošanu un ārstēšanu vienmēr ir morāli nozīmīgs?

Ilustrācijai noderēs piemērs par augšanas hormona terapiju, kuru aplūkojis Normans Daniels (Daniels, 2000, 311). Džons ir 11 gadu vecs maza auguma zēns, kuram smadzeņu audzējs ir radījis augšanas hormona trūkumu. Viņa vecāku augums ir vidējs, bet, ja netiks veikta augšanas hormona terapija, paredzams, ka Džons būs tikai 160 cm garš. Arī Bils ir 11 gadu vecs maza auguma zēns. Viņa augšanas hormona sekrēcijas līmenis saskaņā ar testēšanas metodēm ir normāls. Tiesa, atšķirībā no Džona vecākiem Bila vecāku augums ir salīdzinoši mazs, tāpēc arī Bilam prognozē tikai 160 cm augumu, kad viņš būs pieaudzis. Saskaņā ar iezīmēto nošķīrumu starp uzlabošanu un ārstēšanu, ja augšanas hormona terapijai tiktu pakļauts Džons, tad tā būtu ārstēšana, bet, ja terapiju saņemtu Bils, tad tā būtu uzlabošana.

Tomēr, kā norāda Daniels, ir vismaz trīs iemesli, kas vedina domāt, ka šāds nošķīrums ir patvaļīgs. Pirmkārt, ja nedz Džons, nedz Bils nesaņem terapiju, tad sava stāvokļa dēļ viņi cietīs vienādā mērā. Ir grūti rast kādu iemeslu, kāpēc viens no viņiem būtu jāpadara mazāk laimīgs par otru tikai tāpēc, ka cēloņi, kas ir izraisījuši viņu stāvokli, ir atšķirīgi. Otrkārt, lai gan Džona gadījumā maza auguma iemesls ir audzējs, bet Bila gadījumā – genotips, viņu augums nav viņu izdarīto izvēļu iznākums, bet gan dabiskas loterijas rezultāts, tāpēc viņu abu neizdevīgais stāvoklis šķiet vienādi nepelnīts. Visbeidzot, nedz Bila, nedz Džona vēlme pēc garāka auguma nav nekas neparasts. Iespējams, šāda vēlme piemīt lielākajai daļai cilvēku, kas, visdrīzāk, ir atbilde uz noteiktu sabiedrībā pastāvošu aizspriedumu, tāpēc mums būtu jānosoda aizspriedums, nevis tas, ka šiem diviem zēniem piemīt ekstravagantas vēlmes.

N. Danielsa piemērs parāda, ka daudzos gadījumos nošķīrums starp ārstēšanu un uzlabošanu nespēj iezīmēt atšķirību starp veselības aprūpes pakalpojumiem, kurus nodrošināt būtu sabiedrības pienākums, un manipulācijām, kuras

⁴ Viens no ievērojamākajiem šādas pieejas aizstāvjiem ir Normans Daniels, kurš savus uzskatus veido, balstoties uz Džona Roulsa (*John Rawls*) taisnīguma teoriju. Sīkāk sk.: *Daniels*, 2008.

šādu pienākumu neparedz. Tomēr minētais nošķīrums ir problemātisks vēl kādā citā ziņā, proti, iespēja skaidri nodalīt ārstēšanu no uzlabošanas ir atkarīga no tā, vai mēs skaidri izprotam, kas ir slimība un veselība, tomēr šajā jautājumā par vienprātību runāt ir visnotaļ grūti. Sīkāks šīs problēmas iztirzājums šīs nodaļas ietvaros nav iespējams, tāpēc tikai iezīmēsim tās būtiskākās aprises.

Mūsdienu medicīnas filozofijā pastāv vismaz divas radikāli atšķirīgas pieejas slimības un veselības jēdzienu izpratnē. Tā saucamās **naturālisma teorijas** apgalvo, ka jēdziens “slimība” ir jāuzlūko līdzīgi citiem dabaszinātņu jēdzieniem, tādiem kā masa, atoms, fotosintēze, utt. Citiem vārdiem sakot, slimības jēdziens ir vērtībnoslogots, t. i., raksturot kādu stāvokli kā slimību nozīmē izteikt no vērtējuma brīvu, ar zinātniskām metodēm pārbaudāmu spriedumu par kādu organisma stāvokli. Piemēram, saskaņā ar visbiežāk pieminēto šīs pieejas pārstāvja Kristofera Borses (*Christopher Boorse*) izstrādāto teoriju veselība tiek definēta kā normāla funkcionālā spēja, kas savukārt tiek saprasta kā orgānu spēja īstenot visas to tipiskās funkcijas tipiskajos apstākļos. Turpretī slimība tiek saprasta kā šīs funkcionālās spējas samazināšanās zem sugai tipiskā līmeņa (*Boorse, 1977*). N. Daniels balstījās tieši uz šādu slimības un veselības skaidrojumu. Tomēr vairāku iemeslu dēļ šāds skaidrojums daudziem nešķiet pārliciecināms. Piemēram, dažkārt tiek norādīts, ka šādi formulēta naturālisma teorija patiesībā nav brīva no vērtībām, jo, lai paskaidrotu, kas ir kāda orgāna normāla funkcionēšana, jāatsaucas uz mērķiem, kurus orgānu funkcionēšana īsteno. Jau minētajā Borses teorijā tiek izšķirti divi šādi organisma mērķi – izdzīvošana un reprodukcija. Un tas dod kritiķiem iemeslu norādīt – lai gan šādas teorijas aizstāvji uzskata, ka viņu teorija ir brīva no vērtībām, minēto mērķu postulēšana ar šādu apgalvojumu ir pretrunā, jo izdzīvošana un spēja vairoties pilda vērtību lomu. Tiek postulēts, ka organismam ir labi turpināt dzīvot, tāpēc arī kāda orgāna, piemēram, sirds, funkcionēšana tiek vērtēta pēc tās ieguldījuma šī mērķa nodrošināšanā.

Atšķirībā no naturālistiem **normatīvisma teorijas** atbalstītāji uzskata, ka jēdzieni “slimība” un “veselība” savā būtībā ir vērtībnoslogoti, proti, tajos tiek ietverts noteikts vērtējums par organisma stāvokli. Šīs teorijas aizstāvji uzskata, ka slimība un veselība primāri būtu jādefinē, nevis atsaucoties uz kādu organisma pataloģiju, bet gan uz subjekta pieredzi. Piemēram, tā saucamā rīcības teorētiskā modeļa aizstāvji norāda, ka par slimības stāvokļiem būtu uzskatāmi tie stāvokļi, kas ierobežo personas rīcību (*Fulford, 1989*). Lenarta Nordenfelta (*Lennart Nordenfelt*) teorijā veselība tiek definēta kā personas spēja standarta apstākļos sasniegt vitālos mērķus (*Nordenfelt, 2007*). Dažādu personu vitālie mērķi var diezgan būtiski atšķirties, un tas savukārt nozīmē, ka slimība un veselība katram indivīdam ir relatīvi jēdzieni. Tātad runāt par kādu visaptverošu ārstēšanas un uzlabošanas nošķīrumu nav iespējams. Turklāt, ja ir taisnība naturālisma teorijas kritiķiem, kas apgalvo, ka patiesībā arī naturālisma teorija slēptā

veidā ir normatīvisma teorija, tad šādu nošķirumu nevar palīdzēt nodrošināt arī naturālisti.

Te gan jāpiebilst, ka situācija ar citām uzlabošanas definīcijām nebūt nav labāka. Ja uzlabošana tiek definēta kā iekļaušanās, kas palielina indivīda iespējas dzīvot labi, tad mums nākas risināt visnotaļ sarežģīto jautājumu – kas tad ir laba dzīve? Un mēs varam būt droši, ka cilvēku atbildes uz to atšķirsies.⁵

Līdzīgas problēmas radīsies, ja definēsim uzlabošanu kā iekļaušanos, kas uzlabo kādu spēju, kas cilvēkiem normāli piemīt, jo frāze “normāli piemīt” ir diezgan aptuvena. Proti, var rasties dažādi pamatoti jautājumi: kādas spējas cilvēkiem patiesībā “normāli piemīt”, un kāds ir šo spēju “normālais līmenis”? Vai, piemēram, spēja lasīt un rakstīt būtu jāuzskata par uzlabošanu vai tomēr tā ir spēja, kas cilvēkam normāli piemīt? Un kā ar spēju lietot valodu? No vienas puses, daudzi vēlētos teikt, ka spēja lietot valodu ir viena no cilvēku definējošām pazīmēm, kas mūs atšķir no citām dzīvām būtnēm. No otras puses, mēs zinām – lai gan *Homo sapiens* parādījās pirms aptuveni 150 000 gadu, spēja saziņā lietot valodu radās tikai pirms aptuveni 70 000 gadu, kas izraisīja tik būtiskas pārmaiņas cilvēka attīstībā, ka antropologi šo posmu dēvē par kognitīvo revolūciju (*Harari*, 2011, 22–23). Lai arī mēs sliktos apgalvot, ka spēja lietot valodu normāli piemīt visiem cilvēkiem, kuri necieš no kādas slimības, tas neattiecas uz mūsu senčiem pirms 100 000 gadu, proti, viņiem šāda spēja gluži vienkārši nepiemita, kas gan neliedz mums joprojām viņus saukt par cilvēkiem.

Kā mēs redzējām, cilvēka uzlabošana var tikt saprasta dažādi. Jau minējām, ka dažādi autori izvēlas atšķirīgas uzlabošanas definīcijas, tomēr tas nenozīmē, ka kāda definīcija ir pareizāka par citām, taču dažos gadījumos ir svarīgi šīs atšķirības ņemt vērā, jo vienas vai citas definīcijas pieņemšana var raisīt atšķirīgas morālas konsekvences. Svarīgi arī paturēt prātā, ka visas trīs aplūkotas definīcijas vieno kas kopīgs, un tas ir mēģinājums trāpīt vienā mērķī – pēc iespējas precīzāk aprakstīt, ko nozīmē uzlabot cilvēku. Tomēr kādā nozīmē, piemēram, atmiņas, prāta spēju uzlabošana vai dzīves pagarināšana var tikt uzlūkota kā cilvēka, nevis vienkārši nosaukto spēju uzlabošana? Šim jautājumam pievērsīsimies nedaudz vēlāk. Pirms tam ieskatīsimies, kādi cilvēka uzlabošanas veidi tiek aplūkoti literatūrā un kāda veida tehnoloģijas pie šādiem uzlabojumiem var novest.

⁵ Sīkāk par dažādām labas jeb laimīgas dzīves koncepcijām sk.: Neiders, 2015.

Kā cilvēki var tikt uzlaboti?

Runājot par cilvēka uzlabošanas iespējām, parasti mēdz izdalīt vairākus iespējamus uzlabošanas aspektus jeb, kā saka Niks Bostroms, galvenās spējas (angļu val. *central capacities*) (Bostrom, 2008, 108). Pirmkārt, tā ir spēja saglabāt kā garīgu, tā fizisku veselību. Otrkārt, kognitīvās spējas, kas sevi ietver intelektuālās spējas – atmiņu, loģisku spriestspēju, spēju noturēt uzmanību. Treškārt, emocijas – spēja atbilstīgi emocionāli reaģēt uz dažādām dzīves situācijām. Autori, kuri aizstāv uzlabošanas ideju, pauž viedokli, ka, uzlabojot cilvēka spējas krietni virs līmeņa, kādā tās pašlaik cilvēkiem piemīt, mūsu dzīve būs krietni labāka, tāpēc cilvēka uzlabošana ir vēlama.

Vieni no uzlabošanas galvenajiem atbalstītājiem ir cilvēku grupa, kas sevi dēvē par transhumānistiem. Tā ir intelektuāla kustība, kuras pārstāvji uzskata, ka cilvēka stāvoklis ir fundamentāli jāuzlabo, attīstot tehnoloģijas, kas novērš novecošanu un uzlabo cilvēka intelektuālās, fiziskās un psiholoģiskās spējas. Transhumānistu mērķis ir radīt **postcilvēku** (angļu val. *posthuman*) – būtni, kura pārsniedz tagadējo cilvēku iespējas tādā mērā, ka saskaņā ar pastāvošajiem kritērijiem tā vairs nebūtu klasificējama kā cilvēks. Jau minētais N. Bostroms, kuru varētu dēvēt par vienu no ievērojamākajiem transhumānistu teorētiķiem, postcilvēku definē kā būtni, kurai ir vismaz viena postcilvēka spēja. Savukārt ar postcilvēka spēju tiek saprasta kāda no iepriekšminētajām galvenajām spējām, kas piemīt līmenī, kas krietni pārsniedz maksimālo līmeni, kādā tā piemīt pašlaik esošajiem cilvēkiem. N. Bostroms mūs aicina iedomāties personu, kura var nodzīvot vairākus simtus gadu ar lielisku veselību, savas dzīves laikā pagūstot nomainīt vairākas nodarbes, apgūt vairāku mūzikas instrumentu spēli, uzrakstīt romānu, izgudrot jaunas mākslas formas utt. (Bostrom, 2008, 111–113). N. Bostroms apelē pie fakta, ka liela daļa cilvēku labprāt dzīvotu ilgāk, vēlētos, lai visu mūžu nodzīvotu ar labu veselību, lai viņiem būtu pēc iespējas labāka atmiņa, asāks prāts un spēja koncentrēties.

Nedaudz grūtāk gan ir aprakstīt, kā postcilvēka spējas izpaustos saistībā ar emocijām, jo, ja mēs varam iedomāties, ko varētu nozīmēt gandrīz vai bezgalīga dzīves ilguma vai intelektuālo spēju uzlabošana, tad par emocijām, šķiet, to mēs teikt nevaram. Un tam ir vismaz divi iemesli. Pirmkārt, grūti iedomāties, kā emocionālās reakcijas varētu uzlabot virs noteikta līmeņa, kuru mēs varētu raksturot kā perfektu. Proti, mēs varam saprast, ko nozīmē atbilstīga emocionālā reakcija dažādās dzīves situācijās. Piemēram, dažkārt mēs mēdzam sadusmoties, lai gan vēlāk saprotam, ka tā tomēr nebija pareiza reakcija, t. i., mēs apzināmies, ka mūsu emocionālās reakcijas ne vienmēr ir perfektas. Tādējādi mums ir puslīdz skaidrs priekšstats, kā tās var tikt uzlabotas. Tomēr šķiet, ka tad, ja mēs spētu uzlabot mūsu emocionālās attieksmes līdz tādām līmenim, ka tās ir tādas, kādas

prasa katra konkrētā situācija, turpmākas uzlabojuma iespējas vairs nepastāv. Otrkārt, jautājums, kādas emocijas kādās situācijās būs iederīgas, ir pietiekami strīdīgs, un cilvēkiem par to var būt pamatoti atšķirīgi priekšstati. N. Bostroms šīs problēmas skaidri apzinās. Viņš norāda, ka iemesls, kāpēc mums ir grūti iztēloties turpmākus uzlabojumus šajā jomā, ir saistīts ar mūsu šī brīža iztēles iespējām. Vairākkārt uzlabojot mūsu kognitīvās un emocionālās spējas, mēs noteikti attīstīsim jauna veida psihiskos stāvokļus un emocijas, kādas mums šobrīd ir pat grūti iedomāties.

Pie transhumānistu postcilvēka vēl atgriezīsimies. Tagad palūkosimies, kādas šobrīd ir cilvēku tehnoloģiskās iespējas ceļā uz postcilvēku. Lai nedaudz vienkāršotu šo uzdevumu, uzmanību pievērsīsim tikai kognitīvo spēju biomedicīniskai uzlabošanai.⁶

Runājot par šī brīža iespējām kognitīvi uzlabot cilvēku ar biomedicīnas tehnoloģiju palīdzību, kā vienu no zīmīgākajiem piemēriem var minēt Prinstonas Universitātes pētnieku veiktos pētījumus ar ģenētiski izmainītām pelēm (*Tang et al.*, 1999). Peles genomā tika ievietota papildu gēna NR2B kopija, kā rezultātā peles spēja uzņemt jaunu informāciju palielinājās divas reizes, bet spēja šo informāciju saglabāt – četras piecas reizes. Šī pele tika nosaukta par Dūdžiju, vārdā, kas aizgūts no televīzijas seriāla par brīnumbērnu – ārstu Dūdžiju Hauseru (*Doogie Howser*). Gēns NR2B ir arī cilvēka genomā, tāpēc Prinstonas Universitātes zinātnieki izsaka pieņēmumu – minētais pētījums ar pelēm apliecina, ka ar ģenētiskas inženierijas palīdzību varētu būt iespējams uzlabot cilvēka spēju mācīties, atmiņu un varbūt pat palielināt intelekta koeficientu.

Atmiņas uzlabošanai var izmantot dažādus farmakoloģiskus līdzekļus. To klāstā ietilpst dažādi stimulantu, uztura bagātinātāji un hormoni. Viena no ķīmiskās uzlabošanas iespējām ir uzlabošana pirmsgrūtniecības laikā vai perinatālā laikposmā. Pētījumi liecina – ja grūsnu žurku uzturā tiek pievienots holīns, ko lielā daudzumā satur olas, šo žurku mazuļu spējas būtiski uzlabojas. Zinātnieki uzskata, ka šo atšķirību iemesls ir izmaiņas neirālajā attīstībā (*Persson and Savulescu*, 2008, 166).

Dažādus farmakoloģiskus līdzekļus var izmantot arī tā saucamās darbatmiņas⁷ uzlabošanai. Šajā ziņā labi rezultāti ir iegūti ar medikamentiem, kas stimulē dopamīna sistēmu, un medikamentiem, kas iedarbojas uz holīnoreceptoriem.

⁶ Plašāku šobrīd iespējamo uzlabojumu sarakstu sk.: http://www.aleph.se/andart/archives/2007/11/top_10_genetic_enhancements.html

⁷ Ar terminu “darbatmiņa” (angļu val. *working memory*) kognitīvajā psiholoģijā apzīmē atmiņas sistēmu, kas ir atbildīga par jaunās un arī jau saglabātas informācijas apstrādi, jo tā ietver gan ilglaicīgo, gan īslaicīgo atmiņu. Darbatmiņai ir nozīmīga loma spriešanā, saprašanā un atmiņas atjaunošanā.

Ir veikti pētījumi ar modafinīlu, kas sākumā tika lietots miega traucējumu gadījumos. Rezultāti rāda, ka veselīgiem pētījumu dalībniekiem modafinīla lietošanas dēļ pieauga modrība (angļu val. *alertness*), palielinājās uzmanība (angļu val. *attention*) un uzlabojās darbatmiņa (*Persson and Savulescu, 2008, 166*).

Lai arī jau šobrīd ar dažādiem medikamentiem var uzlabot atmiņu, regulēt miegu un nomodu, tomēr daudz radikālākas iespējas paver jau pieminētā gēnu inženierija, kas ļauj veikt izmaiņas cilvēka genomā. Īpaši daudz cerību šobrīd tiek likts uz gēnu inženieriju saistībā ar jaunas metodes – CRISPR⁸ – izstrādi, kura, kā norāda pētnieki, ir nozīmīgākais notikums ģenētikā kopš polimerāzes ķēdes reakcijas (PĶR) metodes ieviešanas 1983. gadā, bez kuras mūsdienu pētniecība ģenētikā vairs nav iedomājama. Salīdzinājumā ar senāk izmantotajām gēnu rediģēšanas metodēm CRISPR ir krietni lētāka, vienkāršāka, ātrāka un, galvenais, – daudz precīzāka.⁹ Tas nozīmē, ka gēnu rediģēšanu būs iespējams veikt arvien lielākā skaitā laboratorijū un ka ir mazinājušies riski, kas saistīti ar metodes lietošanu.

Tiesa, CRISPR paver ne tikai jaunas iespējas uzlabot cilvēku, bet arī raisa nopietnus ētiskus jautājumus par tās pielietošanas robežām. Jau pavisam drīz pēc metodes izgudrošanas 2015. gadā zinātnieku kopienā un plašākā publikā diskusijas raisīja Ķīnas zinātnieku publiskotais pētījums, kurā CRISPR tika izmantota, lai rediģētu cilvēka embrija genomu (*Cyranoski and Reardon, 2015*). Lai gan pētījumā apzināti tika izmantoti embriji, kas nebija dzīvotspējīgi, tas tik un tā aktualizēja jautājumu, vai cilvēka embrija genoma rediģēšana ir pieļaujama, un, ja pieļaujama, kur mēs novilksim robežu, kādas izmaiņas ir pieļaujams veikt un kādas ne? Vai, piemēram, būtu pieļaujams veikt tādas izmaiņas embrija genomā, kuras vēlāk tiktu nodotas nākamajām paaudzēm? 2015. gada decembra sākumā sarīkotajā Starptautiskajā samītā par cilvēka gēnu rediģēšanu (*International Summit on Human Gene Editing*), kurā sapulcējās daudzu valstu zinātnieki, lai vienotos par ētiskām vadlīnijām gēnu rediģēšanā, tika pieņemts lēmums, ka pētniecībā ir pieļaujams veikt izmaiņas cilvēka embrijā tikai ar nosacījumu, ka šis embrijs netiek izmantots grūtniecībā.¹⁰

Tas nozīmē, ka viena no problēmām, ar kuru saskaras potenciālie centieni, piemēram, uzlabot cilvēka atmiņu, ievieojot embrija genomā papildu NR2B gēna kopiju, ir ētiski apsvērumi, kas – vismaz pagaidām – padara neiespējamus pētījumus par cilvēka embrijiem, kas ļautu noskaidrot, vai šāda veida ģenētiskas izmaiņas

⁸ Akronīms no *Clustered regularly interspaced short palindromic repeats* (vienmērīgi izkļiedētu īsu palindromisku atkārtojumu sakopojumi).

⁹ Sīkāk par CRISPR sk.: *Ledford, 2015*.

¹⁰ Samīta paziņojuma tekstu pilnā apjomā sk.: <http://www8.nationalacademies.org/onpinews/newsitem.aspx?RecordID=12032015a>

patiešām uzlabo atmiņu. Tomēr uz brīdi pieņemsim, ka šādu ētisku ierobežojumu nav. Jau tika minēts, ka Dūdžija peles izveidotāji izteica pieņēmumu, ka, veicot līdzīga veida izmaiņas cilvēka genomā, mēs varētu sagaidīt, ka uzlabojas arī cilvēka atmiņa un spēja uzņemt jaunu informāciju. Tomēr cik šāds pieņēmums ir pamatots?

Nikolass Eigārs (*Agar*, 2004, 31) uzskata, ka viens no šķēršļiem varētu būt apstākļi, ka, radot jaunus ģenētiskus veidojumus, kādi nepastāv dabā, tiek radīti jauni riski, proti, jaunas gēnu kombinācijas var izraisīt neparedzamas sekas. Atgriežoties pie jau minētā pētījuma par tā saucamajām Dūdžija pelēm, var rasties jautājums: kā pētnieki noskaidroja, vai ģenētiski pārveidotajām pelēm ir uzlabojusies atmiņa? Lielākā daļa eksperimentu bija saistīti ar sāpju izraisīšanu un biedēšanu, pēc tam tika veikti mērījumi, lai noskaidrotu, cik labi peles šīs pieredzes atceras. Viens no eksperimentiem notika ar ūdeni piepildītā tvertnē, bet citos peles saņēma elektriskās strāvas triecienu. Mēs parasti ļoti labi atceramies, piemēram, to, kā salauzām roku, bet to, kā tikām pie skrāpējuma uz īkšķa, atsaukt atmiņā bieži vien nespējam. Tas tāpēc, ka lauza roka sāp krietni vairāk par nelielu skrambu uz pirksta. Bet kā ir ar ģenētiski izmainītām pelēm? Kā mēs varam būt droši, ka Dūdžija peles labāk atceras sāpes nevis tāpēc, ka viņām ir labāka atmiņa, bet gan tāpēc, ka viņas izjūt daudz spēcīgākas sāpes nekā ģenētiski neizmainītas peles? Citiem vārdiem – kā mēs varam zināt, ka Dūdžija peļu spēja labāk atcerēties notikumus nav iegūta tāpēc, ka viņas spēj intensīvāk izjust sāpes?

Vašingtonas Universitātes medicīnas skolas pētnieku grupa Mina Žū (*Min Zhou*) vadībā veica eksperimentus ar Dūdžija pelēm, kas liecina par labu tieši šādam pieņēmumam (*Agar*, 2004, 32). Eksperimentā Dūdžija peles un parastas peles pakāļkājās injicēja sāpes izraisošu vielu un novēroja, ka ģenētiski izmainītās peles turpināja laizīt un kost skartās kājas vēl ilgu laiku pēc eksperimenta beigām. Šāds novērojums Minam Žū ļāva secināt, ka Dūdžija pele labāk atceras sāpes tāpēc, ka ģenētiskas izmaiņas dēļ viņai sāpes ir intensīvākas. Bet tādā gadījumā var pamatoti jautāt – vai labāka atmiņa ir intensīvāku sāpju vērtā? Prinstonas Universitātes pētnieki gan nepiekāpās. Viņi nepiekrīta, ka no fakta – pele labāk atceras sāpes – izriet, ka pelei ir intensīvāka sāpju pieredze. Viņuprāt, Dūdžija pele ir jāuzlūko līdzīgi bērnam, kurš var sākt raudāt, tiklīdz viņš atskārst, ka ir atgriezies ārsta kabinetā, pirms vēl ir pamanījis šļirci un adatas, un ka šīs nepatīkamās pieredzes no jauna aktivizē ārsta kabineta konteksts (*Agar*, 2004, 32). Kā atzīmē N. Eigārs, domstarpības par šo gadījumu liek izvēlēties vienu no divām alternatīvām – vienā gadījumā runa ir par to, ka uzlabota ir spēja just sāpes, bet otrā – ka uzlabota ir spēja sāpes atcerēties. Tomēr izvēlēties kādu no šīm iespējām ir gandrīz vai neiespējami, jo sāpes ir subjektīva pieredze, bet subjektīvas pieredzes aprakstīšanai zinātne nevar piedāvāt nekādus instrumentus. Zinātne pret tādām subjektīvām pieredzēm kā sāpes vienmēr ir izturējusies ar skepsi, daudz lielāku

nozīmi piešķirot tam, ko mēs varam novērot, – uzvedībai un fizioloģiskām norisēm. Tomēr šajā gadījumā – ciktāl mēs varam spriest – Dūdžija peles uzvedību veiktajos eksperimentos vienlīdz labi var aprakstīt abējādi – gan kā apliecinājumu tam, ka ir palielinājusies peles spēja just sāpes, gan tam, ka ir uzlabojusies peles atmiņa. Bet pieņemsim, ka papildu NR2B gēna kopija peles genomā tomēr spēj panākt, ka pele sāpes atceras labāk. Lai tā būtu! Šādā gadījumā būtisks ir jautājums, par kuru ir vērts padomāt, – vai pelei tas ir ieguvums? Šis jautājums ir jo nozīmīgāks, ja mēs atgriežamies pie temata par cilvēka uzlabošanu, kas arī ir galvenais iemesls, kāpēc mēs runājam par šo piemēru. Proti, kādā ziņā uzlabota spēja atcerēties sāpes būtu uzskatāma par uzlabojumu? Un kādā nozīmē šāda veida spējas palielināšana būtu jādēvē par cilvēka uzlabošanu?

Lietu uzlabošana un cilvēka uzlabošana

Ja mēs sakām, ka noteikta lieta ir uzlabota, tad šāds spriedums parasti paredz kaut kādu atskaites sistēmu, kas nosaka mūsu sprieduma kritērijus. Ilustrācijai aplūkosim vienkāršu piemēru. Ko varētu nozīmēt apgalvojums, ka šis maizes nazis ir uzlabots? Tas varētu nozīmēt, ka šis maizes nazis ir kļuvis par labāku maizes nazi, nekā tas bija pirms uzlabojumu veikšanas. Bet ko nozīmē maizes nazim būt labam? Labs maizes nazis ir instruments, kas paredzēts noteikta darba veikšanai. Ja šis instruments veic šo funkciju labi, tad mēs to saucam par labu instrumentu. Labs maizes nazis ir tāds nazis, ar kuru ir ērti griezt maizi – tas noteikti ir ass, to ir ērti turēt rokā u. tml. Ko tādā gadījumā nozīmēs uzlabot maizes nazi? Vai, piemēram, skaists ornaments uz naža spala to padarīs labāku? Tas, neapšaubāmi, to padarīs estētiski skaistāku, tomēr spala skaistums nekādi neuzlabos šī instrumenta funkcionālās īpašības, t. i., kā maizes nazis tas nebūs kļuvis labāks. Labāku to varētu padarīt uzasināšana vai jebkura cita līdzīga darbība, kas maizes griešanu padarītu vēl ērtāku un labāku. Maizes nazis ir salīdzinoši vienkāršs instruments ar pietiekami skaidri definētu pielietojumu, tādēļ par to, ko nozīmē būt labam maizes nazim, pastāv salīdzinoši liela vienprātība. Tiklīdz mēs pievēršamies nedaudz sarežģītākām lietām, tā iespējas nonākt pie kopsaucēja strauji mazinās.

Palūkosimies, ko mēs varētu teikt, piemēram, par automašīnu? Ko nozīmē teikt par automašīnu, ka tā ir laba? Lai atbildētu uz šo jautājumu, līdzīgi kā piemērā ar maizes nazi, mums būtu jānoskaidro, kam automašīna domāta. Viena no atbildēm uz šo jautājumu varētu būt tāda, ka automašīna ir domāta, lai pārvietotos. Tomēr šāda atbilde ir pārāk vispārīga. Turklāt, ņemot vērā kritērijus, pēc kuriem cilvēki izvēlas automašīnas, šī atbilde arī šķiet nepilnīga. Pirmkārt, var atšķirties virsmas, pa kurām ir vajadzība pārvietoties. Automašīna, kas ir laba braukšanai pa asfaltētu lielceļu, nebūs laba braukšanai pa meža un lauku ceļiem, un pretēji. Pilsētā būs labāka neliela un kompakta automašīna, ar kuru ērti var izbraukt šaurākus

krustojumus un kuru vieglāk novietot stāvvietā, turpretī tālākiem braucieniem labāka būs lielāka automašīna. Ģimenei ar diviem vai trim bērniem labāka būs automašīna, kas kādai studentei būs slikta, jo būs krietni par lielu viņas vajadzībām. Otrkārt, pārvietošanās bieži vien nav primārais vai vienīgais mērķis, kāpēc cilvēks izvēlas kādu automašīnu. Tās izvēlē liela nozīme ir arī cilvēku estētiskajiem spriedumiem. Turklāt bieži vien cilvēki izvēlas noteiktu auto, lai apliecinātu savu sociālo statusu. Un, galu galā, ne vienmēr automašīnas tiek izmantotas utilitārai vajadzībai – lai pārvietotos. Automašīnas var tikt izmantotas arī autosacīkstēs, un tās var tikt iegādātas kā muzeja vai kolekcijas eksponāti, lai gan te varētu iebilst, ka šajos gadījumos automašīnas netiek izmantotas tiem mērķiem, kādiem tās ir radītas. Lai kā arī būtu, tomēr ir skaidrs, ka piemērā ar automašīnām jautājums par kritērijiem ir krietni sarežģītāks nekā iepriekš aplūkotajā piemērā ar maizes nazi. (Lai gan arī maizes naža izvēli, protams, noteiks ne tikai šauri funkcionāli faktori.) Un iemesli tam ir dažādi – automašīnas var tikt lietotas, lai apmierinātu dažādas vajadzības.

Tāpēc atbilde uz jautājumu “Vai šī automašīna ir laba?” iespējama tikai tad, ja mēs zinām, kādai vajadzībai tā kalpos. Attiecīgi arī tas, ko nozīmē “uzlabot automašīnu”, atšķirsies atkarībā no mērķa, kādam automašīna tiek lietota. Protams, ja runa ir par uzlabojumiem, kas skar, piemēram, energoefektivitāti vai to, cik ilgi automašīna kalpos, tad šāda veida izmaiņas tiks uzlūkotas kā uzlabojumi neatkarīgi no izmantošanas vajadzībām. (Protams, ja izslēdzam gadījumu, kad auto tiek iegādāts, lai papildinātu auto kolekciju muzejā.) Tomēr šie faktori nav specifiski saistīti ar automašīnām – tie būs vienlīdz svarīgi jebkura instrumenta gadījumā. Mēs vienmēr vēlamies, lai lietas, kuras mēs izmantojam, sniedz mums pēc iespējas lielāku labumu par vismazāko iespējamo cenu.

Tātad noskaidrojām, ka jautājums, ko nozīmē uzlabot automašīnu, ir krietni vien sarežģītāks par jautājumu, ko nozīmē uzlabot maizes nazi. Bet kā ir ar cilvēka uzlabošanu? Ko nozīmē uzlabot cilvēku? Lai atbildētu uz šo jautājumu, mēs uzreiz nonākam grūtībās, jo atšķirībā no iepriekš aplūkotajiem piemēriem mums krietni vairāk grūtību sagādā jautājums – kam cilvēks ir domāts? Ir skaidrs, kam ir domāts maizes nazis. Līdzīgā kārtā ir skaidrs, kam ir domāta automašīna, lai gan šajā gadījumā sapratām, ka nav iespējams runāt par vienu visaptverošu mērķi. Bet ko mēs atbildēsim uz jautājumu, kam domāts cilvēks? Nav pat skaidrs, vai tas ir jēdzīgs jautājums, jo šķiet, ka pats pieņēmums, ka cilvēks varētu būt kaut kam domāts, ir apšaubāms. Tiesa, cilvēki spēj veikt dažādas funkcijas – ārstēt un izglītēt citus cilvēkus, labot automašīnas u. tml. Un mums ir daudz maz skaidrs, ko nozīmē, piemēram, būt labai ārstei vai labam skolotājam, jo šajā gadījumā mēs varam vadīties pēc kritērijiem, kas minētajās profesijās pastāv. Ārsta profesijā ir diezgan skaidri definēti mērķi – noteikt diagnozi, nozīmēt pareizu ārstēšanas metodi. Turklāt, kad šie mērķi ir īstenoti, pastāv arī diezgan skaidri kritēriji, kā noteikt,

vai attiecīgie mērķi ir īstenoti: vai diagnoze ir pareizi noteikta un pacients ir atguvis veselību. Un, lai arī noteikti pastāvēs kaut kādas domstarpības, vairumā gadījumu cilvēkiem būs salīdzinoši maz domstarpību par to, ko nozīmē būt labam ārstam.

Neskaidrāka aina pavērsies, ja palūkosimies uz tā saucamajām sociālajām lomām. Piemēram, ko nozīmē būt labam tēvam, vīram vai sievai? Šajos jautājumos droši vien vienprātības būs krietni mazāk. Un dažos gadījumos mums vispār nebūs skaidru kritēriju, jo lomai nav nekādu skaidru iezīmju. Piemēram, ko nozīmē būt labam tēva brālēnam? Vismaz mūsu sabiedrībā šādai lomai netiek piešķirta kāda īpaša nozīme, tāpēc arī nav nekādu kritēriju. Cilvēkiem ir dažādas sociālās lomas, un dažos gadījumos pastāv kritēriji, kā izvērtēt, cik labi konkrētā loma tiek īstenota, tomēr, šķiet, nepastāv tāda sociālā loma kā būt cilvēkam.

Jautājumā par cilvēka uzlabošanu, iespējams, mums varētu palīdzēt nošķirums, uz kuru savā ziņā vedina iepriekšējais iztirzājums par to, kas padara kādu lietu labu. Mēs jau noskaidrojām, ka ne visu maizes naža īpašību izmaiņas ietekmēs maizes naža kā maizes naža funkcionalitāti. Ja pārkrāsosim naža spalvu citā krāsā, tas nekļūs nedz labāks, nedz sliktāks maizes nazis. Un kā būs tad, ja pagarināsim asmeni? Var teikt, ka mēs uzlabosim vienu no maizes naža īpašībām – īsais asmens būs kļuvis garāks. Bet vai tas padarīs labāku šo nazi maizes griešanai? Tas, protams, būs atkarīgs no tā, cik garš būs uzlabotā naža asmens, bet, šķiet, ir pamats apgalvot, ka, pagarinot asmeni, tiks sasniegts kāds punkts, kurā nazis būs kļuvis sliktāks. Tas, iespējams, būs kļuvis labāks kādiem citiem nolūkiem, bet maizi ar to griezt būs krietni neērtāk. Tas nozīmē, ka mēs varam nošķirt divus uzlabojuma veidus, proti, **lietas uzlabošana** atšķirsies no tās **īpašību uzlabošanas**. Un šķiet, ka būs pareizi, ja apgalvosim, ka lietas X uzlabošana vienmēr būs saistīta ar kādas X īpašības uzlabošanu, tomēr tas nenozīmē, ka ikviena lietas X īpašības uzlabošana būs lietas X uzlabošana. Vēl vairāk – dažos gadījumos lietas īpašību uzlabošana var izmainīt uzlabojamās lietas dabu. Piemēram, mēs varam iedomāties, ka, noteiktā veidā uzlabojot maizes naža īpašības, mēs iegūsim nevis labu maizes nazi, bet gan gaļas nazi. Tādā gadījumā izmaiņu veikšana būtu jāsauc nevis par uzlabošanu, bet gan par izmaiņšanu. Un kuras būs tās X īpašības, kuru uzlabošana nozīmēs arī X kā noteikta veida lietas uzlabošanu? Acīmredzot tās būs īpašības, kas nosaka, ka X ir tas, kas tas ir. Proti, tās būs, piemēram, lietas X būtiskās īpašības.

Ja atgriezamies pie mūsu jautājuma par cilvēka uzlabošanu, tad iznāk, ka ne katras cilvēka īpašības uzlabošana nozīmēs arī cilvēka uzlabošanu, **uzlabot cilvēku kā cilvēku** nozīmē uzlabot tās īpašības, kas cilvēku padara par cilvēku. No iepriekš teiktā arī izriet, ka dažu īpašību uzlabošana var novest pie tā, ka uzlabotā būtne vairs nebūs raksturojama kā cilvēks, bet gan, piemēram, transhumānistu aprakstītais postcivīlīvs.

Un šī atziņa mūs noved pie jautājuma – kādas īpašības padara cilvēku par cilvēku? Citiem vārdiem – kuras īpašības veido to, kas ir cilvēks?

Cilvēka daba un uzlabošana

Jautājums, ko nozīmē uzlabot cilvēku kā cilvēku, mūs noveda pie jautājuma, kas cilvēku padara par cilvēku. Ja mēs varētu pateikt, kādas īpašības veido cilvēka cilvēcību, tad mēs būtu noskaidrojuši, kuras īpašības ir jāuzlabo, lai cilvēku padarītu par labāku cilvēku. Šis, iespējams, ir viens no visvairāk un visplašāk apspriestajiem jautājumiem visā Rietumu domas vēsturē, un šajā rakstā aplūkosim tikai dažas koncepcijas, kuras var būt noderīgas jautājuma par cilvēka uzlabošanu kontekstā.

Kā mēs varam pateikt, kuras pazīmes definē jeb nosaka, ko nozīmē būt cilvēkam? Vai tās būs pazīmes, kas piemīt tikai cilvēkam? Diez vai, jo mēs varam uzskaitīt diezgan lielu skaitu šādu pazīmju, tomēr tās nebūs pietiekami būtiskas, lai palīdzētu atbildēt uz mūsu jautājumu. Piemēram, iespējams, cilvēki ir vienīgās būtnes, kas izmanto uguni, nogalina citus dzīvniekus sava prieka pēc vai nododas dzimumattiecībām neatkarīgi no gadalaika, tomēr, šķiet, neviena no nosauktajām pazīmēm neraksturo, ko nozīmē būt cilvēkam. Un pat ja mēs pieņemam, ka šīs ir īpašības, kas piemīt tikai cilvēkiem, tomēr arī cilvēks, kuram nepiemītis neviena no minētajām iezīmēm, joprojām būs cilvēks. Citiem vārdiem – tās nebūs nepieciešamas cilvēka īpašības. Otrkārt, mēs varam jautāt – vai mūsu atrastās cilvēku raksturojošās pazīmes mums palīdzēs atbildēt uz jautājumu par cilvēka kā cilvēka uzlabošanu? Proti, vai tās būs īpašības, kuras uzlabojot mēs varētu apgalvot, ka esam uzlabojuši cilvēku? Viena no problēmām, ar kuru mēs sastopamies savos cilvēka būtisko īpašību meklējumos, ir tāda, ka mūsu nosauktās īpašības varētu būt morāli daudznozīmīgas.¹¹ Piemēram, spēja sevi apzināties un apzināties, ka citiem cilvēkiem ir līdzīgas jūtas, kādas piemīt mums, noteikti ir viena no iezīmēm, kas raksturo cilvēku. Pateicoties šai spējai, mums piemīt tādas morāli nozīmīgas īpašības kā līdzjūtība un labvēlība pret citiem. Tomēr, no otras puses, – spēja apzināties, ka citiem cilvēkiem ir līdzīgas izjūtas, kādas ir mums, ir arī nepieciešams cietsirdības nosacījums. Kā atzīmē Bernards Viljamss, nav tiesa, ka izsmalcināts sadists ir vairāk līdzīgs dzīvniekam nekā cilvēkam. Patiesībā ir pretēji. B. Viljamss atzīst: “Ja mēs kā augstāko morālo principu piedāvājam šo seno aicinājumu “Esi cilvēks!”, tad ir bail iedomāties tos daudzus veidus, kā tas var tikt saprasts burtiskā nozīmē.” (*Williams, 1972, 60*)

Sastopoties ar šādām grūtībām, dažiem var šķist pievilcīgs uzskats, ka nav nekāda pamata runāt par kādām būtiskām cilvēka īpašībām. Piemēram, var minēt slaveno Žana Pola Sartra tēzi, ka cilvēka esamība ir pirms cilvēka būtības (Sartrs, 1996). Proti, cilvēka būtība, tas, kas ir cilvēks, ir kas tāds, kas cilvēkam pašam ik reizi ir jārada. Cilvēka būtība nav iepriekš dots lielums. Lai ko mēs

¹¹ Sk.: *Williams, 1972, 59–60.*

domātu par šīs tēzes pamatotību, ir skaidrs, ka tad, ja tā ir patiesa, mēs īsti nevaram runāt par cilvēka kā cilvēka uzlabošanu, jo šādā gadījumā mēs nevaram nošķirt cilvēka būtiskās īpašības no pārējām iezīmēm, kā mēs to darījām iepriekšējās nodaļas beigās.

Savukārt citiem daudz pamatotāka šķiet iespēja definēt cilvēku, balstoties uz bioloģijas piedāvātajām atziņām. Saskaņā ar šo uzskatu būt cilvēkam nozīmē būt noteiktas sugas – *Homo sapiens* – būtnei. Tātad tas, kas cilvēkus atšķir no citām būtnēm, ir piederība noteiktai sugai. Bioloģiska suga parasti tiek definēta kā populāciju grupa, kuras locekļi spēj pāroties un radīt auglīgus pēcnācējus un ir reproduktīvi izolēti no citām grupām. Nav šaubu, ka cilvēks pieder *Homo sapiens*, tomēr jautājums ir, kādus secinājumus mēs no tā varam izdarīt. Daudzi filosofi ir norādījuši, ka atsaukšanās uz sugas piederību mums neko nedod. Un tam ir vismaz divi iemesli. Pirmkārt, sugas piederībai nav morālas nozīmes. Otrkārt, izpratne par piederību sugai kā būtisku organisma īpašību arī ir problemātiska.

Pirmais iebildums savos pirmsākumos ir saistīts ar diskusijām par dzīvnieku morālo statusu. Lai raksturotu mūsu nevienlīdzīgo izturēšanos pret cilvēkiem un dzīvniekiem, Ričards Raiders (*Richard Ryder*) ieviesa terminu “sudzisms” (angļu val. *speciesism*). Sudzisms ir uzskats, ka “mēs esam tiesīgi izturēties pret citu sugu pārstāvjiem tā, kā nedrīkstam izturēties pret savas sugas pārstāvjiem” (*Singers*, 2001, 99). Raiders un citi autori šādi vēlējas parādīt, ka morālas attieksmes balstīšana uz sugas piederību ir gluži tāds pats aizspriedums kā rasisms, t. i., uzskats, ka kādas cilvēku grupas intereses ir mazāk svarīgas tāpēc, ka šo cilvēku ādas krāsa atšķiras no mūsējās.¹² Sugas piederība pati par sevi nevar būt iemesls vienai vai otrai ētiskai attieksmei pret būtni. Daudz būtiskāks ir jautājums: kādas īpašības būtnei piemīt? Piemēram, ja dzīvnieki jūt sāpes, tad ar to pietiek, lai mēs varētu apgalvot, ka dzīvnieka interesēs ir nejust sāpes un nodarīt sāpes ir slikti neatkarīgi no dzīvnieka sugas piederības. Nozīme ir būtnes aktuālajām spējām un īpašībām, nevis tam, kādai sugai būtne pieder.

Kādā veidā šie apsvērumi ir būtiski mūsu diskusijai? Iedomāsimies, ka pastāv būtnes, kuras izskatās kā cilvēki, uzvedas kā cilvēki, tām ir tādas pašas psiholoģiskās spējas kā cilvēkiem, tomēr izrādās, ka bioloģiski tās pieder citai sugai. Skaidrības labad mūsu izdomātās cilvēkiem līdzīgās būtnes dēvēsim par “cilvēkiem*”. Tātad teikt, ka cilvēki* nepieder *Homo sapiens* sugai, nozīmē teikt, ka cilvēki un cilvēki* nevar pāroties un radīt auglīgus pēcnācējus. Bet vai no tā izriet kādi citi būtiski secinājumi par šīm būtnēm? Piemēram, vai mēs uzskatītu, ka cilvēku* morālās īpašības atšķiras no cilvēku morālajām īpašībām? Vai mēs nesliktos teikt – ja reiz viņi pēc savas uzvedības, emocionālajām un kognitīvajām spējām ir tādi paši kā mēs, vai tas nenozīmē, ka viņiem piemītīs visas tās pašas tiesības,

¹² Sk. arī: *Singer*, 2011, 48–53.

kādas piemīt cilvēkiem? Pieņem, ka daudzi varētu teikt, ka cilvēki* būtiski neatšķiras no cilvēkiem, par spīti tam, ka cilvēki* bioloģiski pieder citai sugai, viņu DNS atšķiras no mūsu. Un ja reiz cilvēki* kādā būtiskā nozīmē ir cilvēki, tad arī uzlabot cilvēkus* ir tas pats, kas uzlabot cilvēkus. Sugas piederībai šajā ziņā nav nekādas nozīmes.

Tomēr tas nav vienīgais iebildums pret uzskatu, ka cilvēku būtiski raksturo viņa piederība sugai. Kā jau tika minēts, šis uzskats var tikt noraidīts arī tāpēc, ka problemātiska ir pati izpratne par sugu kā būtisku organisma raksturojumu. Ingmars Persons (*Ingmar Persson*) un Džulians Savulesku (*Julian Savulescu*) argumentē, ka sugas koncepcija noved pie zināma paradoksa, savukārt tas liek apšaubīt uzskatu, ka sugas piederība ir būtiska organisma īpašība, kas nosaka tā dabu (*Persson and Savulescu, 2010*). Viņi sāk ar pieņēmumu, ka piederība sugai ir transitīva attiecība, t. i., ja organisms vai organismu grupa A pieder tai pašai sugai, kurai pieder organisms B, bet B pieder tai pašai sugai, kurai pieder C, tad mēs varam secināt, ka organisms A pieder tai pašai sugai, kurai pieder organisms C. No otras puses, spēja pāroties, šķiet, nav transitīva attiecība, t. i., ja A var pāroties ar B, savukārt B var pāroties ar C, tad no tā neizriet, ka A var pāroties ar C. Bet tādā gadījumā ir pamats jautāt, kā spēja pāroties, kas ir netransitīva, var būt kritērijs sugas piederībai, kas ir transitīva attiecība? Tas arī ir I. Persona un Dž. Savulesku minētais paradokss. Viņu piedāvātais paradoksa risinājums ir atteikties no paradoksu radošā esenciālisma, t. i., uzskata, ka organisms savas dzīves laikā var piederēt vienai un tikai vienai sugai. I. Persons un Dž. Savulesku norāda, ka mums ir jāpieņem, ka organisms var piederēt atšķirīgām sugām ne tikai dažādos tā pastāvēšanas laikos, bet arī vienā laikā (*Ibid.*, 658). Tas savukārt nozīmē, ka mums ir jāatsakās no uzskata, ka sugas piederība ir būtiska jeb esenciāla organisma īpašība, kas nosaka tā dabu.

Minētie iebildumi daudziem var šķist pietiekami spēcīgi, lai atteiktos no uzskata, ka sugas piederība raksturo cilvēka būtību. Tomēr ir arī apsvērumi, kas norāda, ka sugas piederība var būt svarīga. Aplūkosim kādu piemēru, par kuru bioētikas literatūrā izvērsās diskusija starp Evu Kiteju un Džefu Makmahanu (*Kittay, 2005*). Iedomāsimies superšimpanzi. Tā ir ģenētiski uzlabota šimpanze, kuras kognitīvās spējas ir tādas pašas, kādas tās ir 11 gadus vecam cilvēka bērnam. Iztēlosimies, ka superšimpanzei šīs spējas ir, bet pēc kāda laika viņa tās zaudē. Pēc Džefs Makmahans domām, mēs šādā gadījumā uzskatītu, ka pēc minēto spēju zaudēšanas superšimpanze ir nonākusi sliktākā stāvoklī, nekā tā bija. Bet tas, viņaprāt, liecina – uzskats, ka sugas piederība nosaka normas, kādas īpašības katrai būtnei ir nepieciešamas, ir aplams, jo, galu galā, superšimpanze atgriezās stāvoklī, kas ir šīs sugas norma. Vai Makmahanam ir taisnība? Kā norāda Kiteja (*Kittay, 2005, 112–113*), Makmahana argumentācija ir problemātiska, jo tā balstās uz apsvērumiem, kuru patiesumu viņš mēģina pierādīt. Proti, Makmahans piemērā

piedāvā starpsugu salīdzinājumu, balstoties uz pieņēmumu, ka sugas piederībai nav nekādas nozīmes, lai gan tieši šī pieņēmuma patiesumu viņš vēlas pierādīt.

Gadījumā ar superšimpanzi tiek pieņemts, ka mēs varam runāt par spējām un to zaudēšanu neatkarīgi no tā, par kādas sugas būtnes īpašībām ir runa. Citiem vārdiem – mēs visnotaļ pamatoti varētu jautāt, vai tiešām šimpanze iegūst, ja tās kognitīvās spējas radikāli atšķiras no spējām, kādas piemīt citām šimpanzēm? Iespējams, skaidrāk problēmu ļauj ieraudzīt cits E. Kitejas piedāvātais piemērs (*Kittay*, 2005, 113). Viņa aicina iedomāties meitenīti, kurai piedzimstot tiek iedots medikaments, kas nodrošina, ka pieaugot viņa varēs skriet tikpat ātri cik puma. Varētu šķīst, ka tā ir liela priekšrocība, tomēr, ja viņai patīk skriet un viņa vēlas piedalīties skriešanas sacīkstēs, ir skaidrs, ka viņai to liegs, jo viņas spējas ir galvas tiesu pārākas par citu cilvēku spējām. Iedomāsimies, ka pēc kāda laika medikaments savu iedarbību zaudē un viņas spējas ātri skriet ir tādas pašas, kādas raksturīgas ātrākajiem cilvēku sugas pārstāvjiem. E. Kiteja norāda, ka šajā gadījumā spējas zudums būtu drīzāk uzlūkojams kā ieguvums, nevis zaudējums, jo piemērā aplūkotā sievietē varēs piedalīties sacensībās.

Tagad iedomāsimies, kas notiktu, ja savvaļā dzīvojošai pumai mēs iedotu medikamentu, kas panāktu, ka viņas skriešanas ātrums samazinātos līdz tādām, kādu var attīstīt ātrākie cilvēku sugas skrējēji. Šāds spējas samazinājums pumai būtu būtisks zaudējums, kas apdraudētu dzīvnieka iespējas izdzīvot. E. Kitejas piemērs parāda, ka vienāds vienas un tās pašas spējas zaudējums atstās atšķirīgu iespaidu uz dažādu sugu būtņēm. Cilvēkam spējas samazinājums, visdrīzāk, būs ieguvums, bet pumai ātruma samazinājums negatīvi ietekmēs tās labklājību. Tas tāpēc, ka vienai un tai pašai spējai var būt atšķirīga nozīme dažādu sugu dzīvnieku dzīvē. Un tas arī nozīmē, ka, vismaz runājot par būtnes labklājību, sugas piederība nebūt nebūs patvaļīgs kritērijs. Un ja tas attiecas uz skriešanas ātrumu, tad kamdēļ gan kognitīvo spēju gadījums būtu jāskata citādi? Līdz ar to, atgriežoties pie Dž. Makmahana piemēra ar superšimpanzi, jautājums par to, vai superšimpanze ir ieguvēja salīdzinājumā ar citām šimpanzēm, vairs nav tik nepārprotams.

Mēs augstu vērtējam cilvēka kognitīvās spējas, un šīm spējām ir būtiska loma cilvēku sabiedrībā, tomēr tas nebūt nenozīmē, ka šīs spējas vērtība un nozīme saglabājas tāda pati, ja tā tiek pārceļta uz kādas citas sugas kontekstu. Bet vai tas nozīmē, ka kognitīvās spējas vērtība ir universāla? Vai ikvienai būtnei, kurai šādas spējas nav, tās iegūšana būs nepārprotams ieguvums? Vai superšimpanzei klātos labāk nekā šimpanzēm? E. Kiteja (*Kittay*, 2005, 114) uzsver – lai arī cik attīstīta ir superšimpanze, tomēr cilvēku kopienā tai īsti nav vietas, bet tā ir vienīgā kopiena, kurā tā varētu dzīvot. Šimpanzes ir ļoti sabiedriskas būtnes, tāpēc diez vai superšimpanze būtu laimīga, ja tā nevarētu dzīvot pilnvērtīgu dzīvi kopienā ar citām šimpanzēm. Citiem vārdiem – ja šimpanze spētu noformulēt savas vēlmes, ir pamats šaubīties, ka viena no viņas vēlmēm būs kļūt par superšimpanzi.

Šķiet, līdzīgu apsvērumu vadīts, N. Eigārs uzskata, ka jautājumā par cilvēka uzlabošanu mums būtu jāatbalsta pozīcija, kuru viņš nosaucis par **sugas relatīvismu** (Agar, 2010, 12–15). Par sugas relatīvismu N. Eigārs dēvē uzskatu, saskaņā ar kuru noteikta veida pieredzes un eksistences veidi, kas ir vērtīgi vienas sugas būtņēm, var nebūt vērtīgi citas sugas būtņēm. Šī iemesla dēļ Eigārs nošķir radikālu uzlabošanu no mērenas jeb patiesi cilvēciskas uzlabošanas (Agar, 2014, 2). **Radikāla uzlabošana** ir tāda uzlabošana, kas palielina cilvēka būtiskās spējas līdz līmenim, kas krietni pārsniedz līmeni, kādā šobrīd ir cilvēki. Savukārt **mērenu uzlabošanu** Eigārs definē kā uzlabošanu, kas palielina cilvēku būtiskās spējas līdz vai tuvu robežai, kādas šobrīd piemīt cilvēkiem. Eigārs noraida radikālo uzlabošanu un atbalsta mēreno uzlabošanu, saucot to par **patiesi cilvēcisku uzlabošanu**, jo, lai atbildētu uz jautājumu, kas padara cilvēkus labākus, kā kritēriji šajā gadījumā kalpo cilvēka vajadzības un intereses. Eigārs pretnostata divus atšķirīgus uzlabošanas ideālus. Vienu viņš sauc par **objektīvo cilvēka uzlabošanas ideālu**. Tas paredz, ka pakāpe, kādā mūsu spējas padara mūsu dzīvi labāku, palielinās līdz ar objektīvu šo spēju uzlabošanu (*Ibid.*, 21). Saskaņā ar objektīvo cilvēka uzlabošanas ideālu lielāks spējas uzlabojums nozīmē arī lielāku dzīves uzlabojumu. Kaut ko līdzīgu redzējām Dž. Makmahana piedāvātajā piemērā par superšimpanzi. Arī Makmahana piemēra pamatā bija doma – jo augstāk attīstītas šimpanzes kognitīvās spējas, jo labāk šimpanzei. N. Eigārs šādai domai nepiekrīt, jo uzskata, ka dažu spēju palielinājums drīzāk var kaitēt cilvēkam nekā nākt tam par labu, tāpēc viņš izvirza **antropocentrisko cilvēka uzlabošanas ideālu**, kurā iespējamie uzlabojumi tiek vērtēti saistībā ar cilvēciskiem standartiem. Saskaņā ar šo uzskatu objektīvi lielāki uzlabojumi cilvēkam var būt mazāk vērtīgi par objektīvi mazākiem uzlabojumiem (*Ibid.*, 27).

Lai to paskaidrotu, aplūkosim N. Eigāra piedāvāto piemēru. Daudzi no mums ir spēlējuši šahu, un lielai daļai cilvēku ir priekšstats, ko tas nozīmē. Šahu var spēlēt vismaz divu dažādu iemeslu dēļ. Pirmkārt, to var darīt spēlei piemītošās vērtības dēļ, piemēram, ja spēlēšana un dažādu situāciju izspēle sagādā mums prieku. Sauksim tos par rīcības jeb prakses iekšējiem labumiem. Otrkārt, šahu var spēlēt arī ārēju labumu dēļ. Piemēram, ja par uzvaru kādā turnīrā jūs saņemat naudas balvu un šī balva ir vienīgais iemesls, kāpēc jūs piedalāties turnīrā, tad iegūtā nauda būs ārējs labums attiecībās pret šahu kā spēli. Savukārt šaha spēle būs tikai līdzeklis naudas iegūšanai. Ārējie labumu nav būtiski piesaistīti kādai noteiktai aktivitātei. Piemēram, naudu var iegūt arī citos veidos. Turpretī šaha spēles iekšējie labumi ir būtiski saistīti ar šaha spēlēšanu.

Līdzīgi N. Eigārs iesaka aplūkot cilvēku spējas. Arī cilvēku spējām piemīt gan iekšēja, gan instrumentāla vērtība. Spējas instrumentālā vērtība ir atkarīga no kādas spējas sarūpēt ārējos labumus, savukārt spējas iekšējo vērtību nosaka tas, kādā mērā tā īsteno spējas iekšējās vērtības. Eigārs izsaka apsvērumu, ka

uzlabošana abus vērtību veidus ietekmē atšķirīgi. Uzlabošana var krietni palielināt spējas instrumentālo vērtību, tajā pašā laikā nepalielinot vai pat samazinot tās iekšējo vērtību. Atgriezīsimies pie jau minētā šaha spēles piemēra. Noteikta apjoma kognitīvo spēju uzlabojums noteikti uzlabotu mūsu spējas spēlēt šahu labāk, nekā mēs to darījām pirms šāda veida iejaukšanās. Spēja paredzēt lielāku skaitu gājienu, spēja tos izvērtēt un izvēlēties vislabāko no iespējam noteikti sniegtu mums lielāku spēles baudījumu. Turklāt tas arī noteikti ļaus uzvarēt arvien augstāka līmeņa šaha turnīros. Citiem vārdiem – līdz noteiktam līmenim spēju uzlabošana var sniegt lielāku gan iekšējo, gan arī ārējo labumu. Taču – cik tālu? Korporācijas *IBM* izstrādātais šaha dators *Deep Blue* 1997. gada maijā Ņujorkā uzvarēja Gariju Kasparovu – tobrīd pasaulē spēcīgāko šahistu. Saskaņā ar *Deep Blue* izgudrotāju teikto šī datora atmiņā ir informācija par 700 tūkstošiem šaha spēļu, un katru no tām dators acumirkli spēj atsaukt atmiņā, turklāt katrā sekundē tas spēj ģenerēt un izvērtēt 200 miljonus šaha spēļu pozīciju. Iedomāsimies, ka šīs prasmes iespējams ielādēt mikroshēmā, kuru pēc tam var implantēt jūsu smadzenēs. Rezultātā jūsu prasme spēlēt šahu būtu tādā pašā līmenī kā *IBM* radītajam datoram. Pavisam noteikti tas nozīmētu, ka šis uzlabojums ir palielinājis jūsu spējas instrumentālo vērtību, jo jūsu iespējas gūt ārējo labumu ir daudzkārt palielinājušās. Tomēr kā ir ar šīs spējas iekšējo vērtību? N. Eigārs uzskata, ka šāds uzlabojums samazinātu šaha spēlēšanas sniegtos iekšējos labumus. Kāpēc? Tāpēc, ka mums nav pilnīgi nekādas apjausmas par to, kādas pieredzes mums būtu, ja mēs spēlētu šahu tā, kā to dara *Deep Blue*. Mēs ar šādu pieredzi nekādi nespējam identificēties un piešķirt tai jebkādu nozīmi. Eigārs uzskata, ka šī iemesla dēļ radikāla uzlabošana mūs vai nu atsvešinātu no citiem cilvēkiem (mēs nespētu ar viņiem identificēties), vai no mūsu pašu uzlabotās patības, proti, radikāla uzlabošana mūs transformētu tādā mērā, ka mēs – tādi, kādi šobrīd esam – nespētu identificēties ar pieredzēm, kādas mums būtu pēc uzlabošanas. Tāpēc, pēc Eigāra domām, raugoties no mūsu antropocentriskā standarta, mums nav nekāda iemesla izvēlēties uzlabošanu, kas ir radikāla (Agar, 2014, 41–42).

N. Eigārs īpašu uzmanību pievērš cilvēku savstarpējām saitēm un pieredzēm, kas raksturo cilvēka dzīvi un savstarpējās attiecības, norādot, ka radikāla uzlabošana var mūs atsvešināt no pieredzēm, kas mūsu dzīvei piešķir nozīmi. Savā ziņā līdzīgi domā arī Johans Roduits (*Roduit*, 2016), tikai atšķirībā no Eigāra viņš uzskata, ka mūsu apsvērumos par cilvēka uzvedību būtiska nozīme ir pilnības jeb perfekcijas jēdzienam. Viņaprāt, visas mūsu domas par to, kādā veidā cilvēku vajadzētu vai nevajadzētu uzlabot, ir balstītas uz priekšstatiem par ideālu jeb perfektu cilvēcisku būtni. Tomēr priekšstati, kas ir šis cilvēka ideāls, mēdz atšķirties. Roduits uzskata, ka jebkurai koncepcijai par perfektu cilvēku ir jāatbilst vismaz trim kritērijiem. Pirmkārt, tai ir jābūt objektīvai. Otrkārt, tai ir jābūt pietiekami elastīgai un jāatstāj vieta plurālismam un politiskām diskusijām, t. i., tā nedrīkst

sniegt stingri fiksētu skatījumu par to, kādam ir jābūt cilvēkam. Treškārt, tai ir jānorāda ne tikai uz ierobežojumiem, t. i., ko nevajadzētu darīt, bet arī jāspēj nākt klajā ar pozitīvu piedāvājumu (*Roduit, 2016, 31*). Viņaprāt, vislabākā šāda veida koncepcija ir rodama Martas Nusbaumas (*Martha Nussbaum*) un Amartija Sena (*Amartia Sen*) izstrādātajā spēju pieejā (angļu val. *capabilities approach*). Spēju pieeja sākotnēji tika izveidota kā teorētiska koncepcija, kas dotu iespēju salīdzināt dzīves kvalitāti dažādās valstīs un būtu pārāka par līdz tam izmantotajiem utilitārajiem kritērijiem. M. Nusbauma piedāvā uzlūkot spējas kā atbildi uz jautājumu, ko persona spēj paveikt un kas tā spēj būt (*Nussbaum, 2011, 18*). Viņa izdala desmit galvenās spējas, kas ir fundamentālas cilvēka dzīvei (*Ibid., 33–34*):

- 1) dzīve – iespēja nodzīvot normāla garuma cilvēka dzīvi;
- 2) ķermeņa veselība – iespēja dzīvot dzīvi ar labu veselību, tostarp reproduktīvo veselību;
- 3) ķermeņa integritāte – iespēja brīvi pārvietoties, brīvība no vardarbības utt.;
- 4) sajūtas, iztēle un domāšana – iespēja lietot sajūtas, iztēloties un domāt;
- 5) emocijas – iespēja just saistību ar lietām un apkārtējiem cilvēkiem, mīlēt, skumt, izjust ilgas, pateicību, pamatotas dusmas u. c.;
- 6) praktiskais prāts – iespēja veidot izpratni par labo un iesaistīties kritiskās pārdomās par savas dzīves plānošanu;
- 7) saistīšanās (angļu val. *affiliation*) – iespēja dzīvot kopā ar citiem, rūpēties par viņiem, iesaistīties dažādās sociālās sadarbības formās, iespēja tikt uzlūkotam kā vienlīdzīgam;
- 8) citas sugas – iespēja dzīvi saistīt ar dabas pasauli, dzīvniekiem un augiem un rūpēties par tiem;
- 9) spēle – iespēja smieties, spēlēt, izbaudīt izklaidējošas aktivitātes;
- 10) kontrole pār vidi – iespēja piedalīties politiskajā dzīvē, izdarīt politiskas izvēles, turēt lietas īpašumā utt.

J. Roduits uzskata, ka M. Nusbaumas nosauktās galvenās spējas var tikt uzlūkotas kā atbilde uz jautājumu, ko nozīmē būt cilvēkam. Tādējādi ideālam cilvēkam būtu jābūt tādām, kurām piemīt visas minētās spējas. Arī šo spēju vairošana var tikt uzlūkota kā cilvēka kā cilvēka uzlabošana (*Roduit, 2016, 107*). Minēto spēju saraksts var kalpot par mērķi, uz kuru vajadzētu tiekties. Tiesa, Roduits arī skaidri apzinās problēmu, uz kuru jau iepriekš norādīja arī N. Eigārs, – vairāk ne vienmēr nozīmē labāk. Tāpēc būtu aplami uzskatīt, ka spēju palielināšana automātiski nozīmētu arī uzlabošanu. Roduits iesaka uzlūkot spējas holistiskā perspektīvā, proti, viņaprāt, spējas vajadzētu palielināt visas reizē kā harmonisku, holistisku veselumu (*Ibid., 109*). Savukārt, ja kādas spējas uzlabošana līdz kritiskam līmenis samazina kādu citu spēju, piemēram, līdzīgi kā jau aplūkotajā Eigāra piemērā kognitīvās spējas palielināšana līdz noteiktai robežai noveda pie atsvešināšanās no citiem

cilvēkiem, – tad šāda veida iejaukšanās būtu morāli apšaubāma. Tātad spēju pieeja palīdz izvirzīt gan uzlabošanas mērķus, gan robežas.

Salīdzinot Roduita piedāvāto pieeju ar Eigāra nostāju, redzams, ka tā ir krietni plašāka. Eigārs primāru nozīmi piešķir tam, kā mūsu dažādo spēju uzlabošana var ietekmēt mūsu saites ar citiem cilvēkiem. Pretstatā tam Roduita piedāvājums balstīties uz M. Nusbaumas spēju pieeju sniedz daudz plašāku faktoru klāstu. Tomēr kāds varētu uzdot jautājumu – cik precīzi ir fiksējamas šīs galveno spēju izvirzītās robežas? Piemēram, spēju pieeja nosaka, ka cilvēkam ir jānodrošina iespēja dzīvot normāla garuma dzīvi. Un kāda ir normāla garuma dzīve? Normāla garuma dzīve, protams, nav kāds fiksēts gadu skaits. Tā vienmēr būs atkarīga no vairākiem faktoriem, piemēram, no mūsu iespējām nodrošināt noteikta līmeņa veselības aprūpi. Bet vai mums vajadzētu tiekties mūža ilgumu pagarināt? Šķiet, atbilde no spēju pieejas viedokļa varētu būt tāda – kādā mērā dzīves paildzināšana vairo arī citas spējas vai vismaz būtiski nesagrauj pārējās spējas, tādā mērā tā ir pieļaujama vai pat atbalstāma. Kā redzam, spēju pieeja nepiedāvā kādu strikti definētu atbildi uz jautājumu, vai kāda noteikta veida spēju uzlabošana ir vai nav vēlama. Tā paredz, ka atbildes uz šādiem jautājumiem ir jāaplūko, analizējot katru atsevišķo gadījumu tā kontekstā, balstoties uz apsvērumiem par to, kā iejaukšanās ietekmēs citas spējas, proti, arī mūsu attiecības ar citiem cilvēkiem un vidi. Būtiskākais, ka ikviens uzlabojums tiek vērtēts no cilvēkam raksturīgas dzīves (kas tiek izprasta cilvēka spēju terminos) skatu punkta.

Nobeigums

Aplūkojot trīs dažādas uzlabošanas definīcijas, var secināt, ka jautājumu par to, kura definīcija ir noderīgāka, lielā mērā izšķir analīzes nolūki. Runājot par cilvēka kā cilvēka uzlabošanu, uzlabošana tiek saprasta kā cilvēka labklājība, proti, kāda iejaukšanās var tikt uzskatīta par uzlabošanu tikai tad, ja tā cilvēkam dod labumu. Taču šāda uzlabošanas izpratne prasa formulēt, ko nozīmē būt cilvēkam. Tika aplūkotas vairākas atbildes uz šo jautājumu un šo atbilžu dažādie trūkumi. Daudzsoļošas šķita pieejas, kuras piedāvā N. Eigārs un J. Roduits. M. Nusbaumas minētās galvenās cilvēka spējas, kuras savas koncepcijas pamatošanai izmanto J. Roduits, atklāj, ko nozīmē dzīvot cilvēka dzīvi. Tās kalpo par atbildi uz iepriekš uzdoto jautājumu par īpašībām jeb iezīmēm, kas būtiski raksturo cilvēku, kuru noskaidrošana palīdzēs saprast, ko nozīmētu uzlabot cilvēku kā cilvēku. Roduits uzskata, ka cilvēka uzlabošanas jautājumā būtiska nozīme ir pilnības jeb perfekcijas jēdzienam. Uzlabot cilvēku nozīmē radīt pilnīgāku un arī labāku cilvēku. Un šādā ziņā cilvēka kā cilvēka uzlabošana atšķirsies no uzlabošanas, par kuru runā jau iepriekšminētie transhumānisti. Transhumānisti uzskata, ka uzlabošanas

mērķis ir radīt nevis pilnīgu cilvēku, bet gan pilnīgu būtni. Taču šāda koncepcija ir pamatota tikai ar nosacījumu, ka pastāv kāds no cilvēka (vai mūsu sugas) neatkarīgs skatu punkts, kas ļautu mums objektīvi izvērtēt dažādu īpašību vērtību. Secinājām, ka šāds skatu punkts nav iespējams. Un, ja šie apsvērumi ir pamatoti, vismaz šajā ziņā transhumānisma mērķis ir ilūzija.

HUMAN ENHANCEMENT

Summary

The paper addresses some recent arguments about enhancing human traits. Although it is usual to focus on ethical issues around human enhancement, the main task of this paper is to address the question how issues about human enhancement are connected with the concept of human nature. In the first part of the paper, three different definitions of enhancement are given and analysed. It is concluded that all the definitions have different flaws; however, the usefulness of a particular definition largely depends on the purpose for which the definition is used. Further, the paper describes some technologies that might be used in future to enhance human cognitive capacities and some issues that might incline us to be more sceptical about the possibilities of enhancing humans than some transhumanists suppose. The next issue that is raised in the paper is what makes enhancement human enhancement? To clarify the issue, it is useful to draw the distinction between enhancement of particular traits and enhancement of human as a human being. This implies that a proper understanding of human enhancement requires a conception of what it means to be a human or a conception of human nature. The paper discusses some proposed answers to this question and pays particular attention to conceptions recently advanced by Nicholas Agar and Johann Roduit. Agar tries to defend what he calls an anthropocentric ideal of human enhancement and proposes that some enhancements suggested by transhumanists have no value for us as humans. Johann Roduit relies on capabilities approach developed by Martha Nussbaum and Amartia Sen. The role of capabilities approach is to provide a conception of perfect human life. This conception in turn can be used to evaluate particular enhancement.

Izmantotā literatūra

1. Agar, N. *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*. Blackwell Publishing, 2004.
2. Agar, N. *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.
3. Agar, N. *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defence of Limits*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2014.
4. Boorse, Ch. Health as a theoretical concept. *Philosophy of Science*. 1977, 44(4), 542–573.
5. Bostrom, N. Why I want to be a posthuman when I grow up. No: *Medical Enhancement and Posthumanity*. B. Gordijn & R. Chadwick, eds. Springer, 2008, 107–136.
6. Buchanan, A. Human nature and enhancement. *Bioethics*. 2009, 23, 141–150.
7. Buchanan, A. *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
8. Caplan, A. Is it wrong to try to improve human nature? No: *Better Humans? The Politics for Human Enhancement and Life Extension*. P. Miller & J. Wildson, eds. London: Demos, 2006, 31–39.
9. Cyranoski, D. & Reardon, D. Embryo editing sparks epic debate. *Nature*. 2015, 520, 593–594.
10. Daniels, N. Normal functioning and the treatment-enhancement distinction. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2000, 9: 309–322.
11. Daniels, N. *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
12. Fulford, K. W. M. *Moral Theory and Medical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
13. Harari, Y. N. *Sapiens. A Brief History of Humankind*. London: Vintage Books, 2014.
14. Hauskeller, M. Making sense of what we are: A mythological approach to human nature. *Philosophy*. 2009, 84, 95–109.
15. Hauskeller, M. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2013.
16. Kinsella, K. G. Changes in life expectancy 1900–1990. *American Journal of Clinical Nutrition*. 1992, 55: 1196–1202.
17. Kittay, E. The margins of moral personhood. *Ethics*. 2005, 116, 100–131.
18. Ledford, H. CRISPR, the disruptor. *Nature*. 2015, 522, 20–24.
19. Nussbaum, M. C. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
20. Neiders, I. Laime. *Filosofiskā antropoloģija I. V. Silis (sast.)* Rīga: Rīgas Stradiņa universitāte, 2015.
21. Nordenfelt, L. The concepts of health and illness revisited. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 10, 2007, 5–10.
22. Menuz, V. Hurlimann, T. Godard, B. Is human enhancement also a personal matter? *Science and Engineering Ethics*. 2013, 19(1), 161–177.
23. Persson, I. & Savulescu, J. The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity. *Journal of Applied Philosophy*. 2008, 25(3), 162–177.
24. Persson, I. & Savulescu, J. Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*. 2010, 35, 656–669.

25. Roudit, A. R. *The Case for Perfection. Ethics in the Age of Human Enhancement*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2016.
26. Sartrs, Ž. P. Eksistenciālisms ir humānisms. *Grāmata*. 1992, 1, 37–47. lpp.
27. Savulescu, J. Justice, fairness, and enhancement. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2006, 1093, 321–338.
28. Savulescu, J. Genetic enhancement. No: *A Companion to Bioethics*. 2nd ed. H. Kuhse & P. Singer, eds. Wiley-Blackwell, 2012, 216–234.
29. Singer, P. *Practical Ethics*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
30. Singers, P. Dzīvnieku atbrīvošana. *Kentaurs XXI*. 2001, 25, 94–107.
31. Tang, Y. P. & Shimizu, E., et al. Genetic enhancement of learning and memory in mice. *Nature*. 1999, 401, 63–69.
32. Wilkinson, S. *Choosing Tomorrow's Children. The Ethics of Selective Reproduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
33. Williams, B. *Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Interneta resursi

34. Transhumanist FAQ. Humanity+. Iegūts no: <http://humanityplus.org/philosophy/trans-humanist-faq/> [sk. 13.02.2015.].
35. On Human Gene Editing: International Summit Statement. Iegūts no: <http://www8.nationalacademies.org/onpinews/newsitem.aspx?RecordID=12032015a> [sk. 13.02.2015.].

Ievads

Būdami aizņemti ar ikdienas rūpēm, par laiku daudz nedomājam un uzskatām to par pašsaprotamu lietu. Mēs laiku rēķinām, piemēram, kad gribam zināt, cik daudz vēl atlicis klausīties kādu garlaicīgu lekciju, mēs ar to rēķināmies, kad vēlamies paspēt uz sabiedrisko transportu, piesaucam to, lai paskaidrotu, kāpēc nevarējām laikus iesniegt kādu darbu. Uz laiku mēs paļaujamies, pat ja reizēm tas mūs pieviļ. Mūsu kultūrā diez vai atrastos kāds pie pilna saprāta esošs cilvēks, kurš nespētu atbildēt uz jautājumiem “Cik ir pulkstenis?”, “Kad tu pēdējo-reiz viņu redzēji?” vai “Cikos bērniem vajadzētu iet gulēt?”. Taču laika pašsaprotamība izzūd līdz ar mirkli, kad pavaicājam sev, kas tad ir šis laiks, kurš caurvij visu mūsu dzīvi? Kad pārvaram “instinktīvo” tieksmi piesaukt vai norādīt uz pulksteni, kas labākajā gadījumā kalpo tikai kā laika mērs, mēs atskāršam, ka tas, kas mums ir šķitis tik pašsaprotams un pazīstams ikdienas praktiskajās gaitās, ir kaut kas nepazīstams, ja mēs to aplūkojam teorētiski. Kā norādījis Svētais Augustīns, lai arī laiks mums ikdienā šķiet tuvs un zināms, kad mums jāpasaka, kas tad šis tuvais un zināmais ir, mums nākas atklāt savu nezināšanu:

“Bet kas gan mūsu sarunās ir vēl tuvāks un zināmāks par laiku? Kad par to runājam, mēs labi saprotam, par ko runājam, un saprotam arī, kad dzirdam par to runājam kādu citu. Kas tad ir laiks? Ja neviens man to nejaudā, es zinu, bet, ja es vēlos to izskaidrot kādam, kas jautā, es nezinu.” (Augustīns, 2008, 409)

Filosofijas pieeja laika problemātikai ir daudzpusīga. Pastāv virkne jautājumu, par kuriem filosofi ir laužījuši galvas un to dara vēl joprojām. Vai vispār pastāv kaut kas tāds kā laiks? Ja tas ir, tad kāds tas ir? Vai laiks ir kaut kas līdzīgs lietai, vai arī tas ir tikai kaut kā īpašība vai raksturojums? Vai laiks pastāvētu arī tad, ja nepastāvētu neviens lieta, neviens notikums? Vai laiks pastāv realitātē vai arī tikai būtnēs, kurām ir prāts vai apziņa? Vai laiks ir ciklisks vai lineārs? Vai laikam ir sākums un beigas vai ne? Vai laiks pastāvēja, pirms Dievs

radīja pasauli vai pirms Lielā sprādziena? Vai un kāpēc laikam ir noteikta virzība? Vai ir iespējams doties pretējā virzienā? Vai ceļošana laikā ir iespējama? Vai bez tagadnes pastāv arī pagātne un nākotne? Tāpat var vaicāt, vai ir viens laiks vai daudzi laiki? Kādas ir pasaules laika attiecības ar mūsu pieredzes laiku? Par laiku mēs varam runāt fizikālā, psiholoģiskā, eksistenciālā un socioloģiskā dimensijā.¹ Vai visām šīm dimensijām ir viens kopsaucējs vai arī, lai gan mēs tās izsakām ar vārdu “laiks”, tās visas ir nošķirtas un atšķirīgas?

Ņemot vērā, ka filosofi vismaz daļu šo jautājumu ir aplūkojuši jau vairāk nekā divarpus tūkstošus gadu, filosofisko pārdomu rezultātus nav iespējams izteikt pārdesmit lappusēs tā, lai lasītājam būtu reizē arī interesanti un jēgpilni to lasīt. Tādēļ no bagātīgā jautājumu klāsta lasītājam tiks piedāvāta iespēja gūt ieskatu mūsdienās aktuālās filosofu diskusijās par diviem jautājumiem: kas ir laika īstā daba, un kādi pieredzes nosacījumi ir nepieciešami laika pieredzei? Vispirms pievērsīsimies jautājumam – kas tad īsti raksturo laiku? Tas aplūkots, par pamatu ņemot diskusijas, kas aizsākās 20. gs. sākumā un iedalīja filosofus divās savstarpēji kritizējošās nometnēs – A teorētiķos un B teorētiķos. Pēc tam aplūkosim jautājumu – kādi pieredzes nosacījumi ir nepieciešami, lai laika pieredze būtu iespējama? Šis jautājums aplūkots, izšķirot trīs vispārējas teorētiskas pieejas jeb modeļus šī jautājuma risināšanā: kinematogrāfisko, retencionālo un ekstensionālo modeli.

Laika īstā daba

Jau tad, kad filosofija vēl atradās tikai šūpulī, filosofu prātus nodarbināja doma par laiku, un viņi neaprobežojās tikai un vienīgi ar jautājumiem – kas, kur un kāds ir laiks, un ar ko mēs to mērām, bet arī ar jautājumu – vai kaut kas tāds kā laiks vispār pastāv? Varbūt tas ir tikai šķitums, ka laiks ir, varbūt nekas nemainās, nerodas un neizzūd? Ņemot vērā atbildes uz šo jautājumu, sengrieķu filosofi Hērakleits un Parmenids filosofijas vēsturē tiek minēti kā divu radikāli atšķirīgu nometņu pārstāvji. Hērakleits paziņoja, ka pilnīgi viss mainās, bet Parmenids iestājās par pilnīgi pretēju atbildi – pilnīgi nekas nemainās. Hērakleitam pieder pazīstamais teiciens, ka “divreiz vienā un tajā pašā upē neiekāpsi” (*Plato*, 1997, 120 [402a]), savukārt ar Parmenida pozīciju mūsdienu lasītājs, visticamāk, ir saskāries, lasot viņa skolnieka Zēnona no Elejas aporijas, kuru mērķis bija pierādīt, ka laiks īstenībā nepastāv. Saskaņā ar vienu no populārākajām aporijām,

¹ Par laika sociāli psiholoģisko dimensiju sk. šajā grāmatā V. Sīles raksta “Spēle” nodaļas “Pētniecība un spēles jēdziens”, “Spēle un socioloģija” un “Spēles, ko spēlē cilvēki”. Par laika eksistenciālo dimensiju sk. L. Bitinieces raksta “Ieskats dzīvesmākslas filosofijā” apakšnodaļu “Tagadnes mirklis”.

kuru Aristotelis sauc par “Ahileju”, “sacīkstēs visātrākais skrējējs nekad nevar panākt vislēnāko, jo tam, kurš dzenas pakaļ, vispirms ir jānokļūst vietā, no kuras tas, kuram dzenas pakaļ, sāka skriet, tāpēc lēnākajam aizvien ir jābūt priekšā” (*Aristotle*, 1984, 110 [239b14–239b17]). Kad tas, kurš dzenas pakaļ, būs nonācis vietā, no kuras sāka skriet tas, kuram dzenas pakaļ, tas, kuram dzenas pakaļ, jau būs noskrējis kādu gabalu, līdz kuram tam, kurš dzenas pakaļ, būs jānoskrien, bet arī tad tas, kuram dzenas pakaļ, jau atkal būs paskrējis gabalu uz priekšu, un tā bezgalīgi. Tādējādi visātrākais skrējējs nekad nepanāks vislēnāko.

Gandrīz pēc divarpus tūkstošiem gadu, lai cik ironiski tas arī šķistu, šis jautājums par laika pastāvēšanu vēl aizvien nav atrisināts. Deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta britu filosofs Džons Maktagarts (*John McTaggart*) 1908. gadā publicētajā rakstā “Laika nerealitāte” (*The Unreality of Time; McTaggart*, 1908) argumentē, kāpēc laiks īstenībā nepastāv.² Viņa raksts ir nozīmīgs ar to, ka aizsāk intensīvu, plašu un vēl līdz šim brīdim nepabeigtu diskusiju, kuras gaitā ir izkristalizējušās divas pozīcijas, kuras tiek apzīmētas kā A teorija un B teorija.

Ņemot vērā Dž. Maktagarta ietekmi uz laika filosofijas attīstību,³ vispirms jānoskaidro viņa veiktie pamatnošķirumi un argumentācija, lai pēc tam gūtu īsu pārskatu par A teoriju un B teoriju.

Maktagarts un viņa A un B sērija

Dž. Maktagarta doma, ka laiks īstenībā nepastāv, sākotnēji balstās uz pieņēmumu, ka pastāv vairāki veidi, kādā lietas un notikumi var tikt sakārtoti laikā. No vienas puses, tie var tikt sakārtoti nemainīgās “būt pirms” un “būt pēc” attiecībās. Piemēram, x pirms y, y pēc x, bet pirms z. Tas, ka y ir pēc x un pirms z, nemainās, proti, vienmēr y būs īpašības “būt pēc x” un “būt pirms z”. Šāda veida attiecības Maktagarts dēvē par B sēriju. No otras puses, lietas un notikumi var tikt sakārtoti mainīgās “būt pagātnē” (bija), “būt tagadnē” (ir) un “būt nākotnē” (būs) attiecībās. Piemēram, x būs (būt nākotnē), pēc brīža x jau ir (būt tagadnē), bet vēl pēc brīža x bija (būt pagātnē). Tas pats attiecas arī uz y, z utt. Atšķirībā no B sērijas šajā gadījumā nedz x, nedz jebkuram citam notikumam vai lietai šīs īpašības nepiemītis vienmēr, bet gan mainīsies. Šāda veida attiecības Maktagarts dēvē par A sēriju.

B sērijā ikvienai laika pozīcijai un arī notikumiem, kas tajos norisinās, ir sava unikāla un nemainīga (stingri fiksēta) vieta citu pozīciju vidū. Kāds notikums var būt vai nu agrāk par otru, vēlāk nekā otrs vai arī reizē ar to (*Loux*, 2006, 206–207). Iedomāsimies, ka Haralds brokastīs ēd ceptu olu un klausās mūziku.

² Idejas tālāku izvērsumu sk. arī *McTaggart*, 1927.

³ Īpaši Dž. Maktagarta ietekme uz laika filosofijas attīstību ir jūtama anglofonajā filosofijā.

Tas, ka Haralds mūzikas pavadījumā ēd ceptu olu, ir vēlāk nekā šīs olas uzcepšana, kas ir notikusi kaut kad agrāk. Savukārt, pirms tika izcepta ola, tā tika izdēta. Tāpēc ir iespējams teikt, ka olas izdēšana notika agrāk par tās uzcepšanu un agrāk par tās apēšanu, savukārt tās uzcepšana bija vēlāk nekā tās izdēšana, bet agrāk par tās apēšanu, un olas apēšana noritēja vēlāk nekā tās izdēšana un uzcepšana, taču reizē ar mūzikas klausīšanos. Nevar būt tā, ka pēkšņi olas uzcepšana ir nevis agrāk par tās apēšanu, bet gan vēlāk. Ja kāda laika pozīcija ar tajā ietilpstošajiem notikumiem ir kādā noteiktā attiecībā ar citām pozīcijām un to notikumiem, tad tas tā būs nemainīgi vienmēr.

A sērijā laika pozīcijas un to notikumi tiek aprakstīti, izmantojot nevis šo pozīciju savstarpējās attiecības, bet gan to attiecības pret nākotni, tagadni un pagātņi. Pretēji B sēriju attiecībām A sērijā laika pozīcijas savās noteiksmēs mainās, piemēram, kādam notikumam esot nākotnē, pēc tam – tagadnē un, visbeidzot – pagātņē (*Loux*, 2006, 206–207). Ņemsim to pašu piemēru ar Haralda brokastīm. Kad Haralds iepriekšējā vakarā gāja gulēt, olas ēšana brokastīs mūzikas pavadījumā bija nākotne; kad Haralds saldi gulēja, joprojām olas ēšana bija nākotne, taču jau tuvāka. Kad Haralds no rīta piecēlās un viņam tika uzcepta ola, tā jau bija pavisam tuva nākotne. Pēc tam Haralds olu ēda, un olas ēšana bija kļuvusi par tagadni, bet, kad Haralds to bija apēdis, tā jau bija pagātne, kas ar katru brīdi aizvien attālinājās dziļāk pagātņē.

Jānorāda, ka A un B sērija ir reizē attiecināma uz vienu un to pašu lietu vai notikumu. Proti, laika pozīcija un notikums ir viens un tas pats, taču to ir iespējams raksturot divos dažādos veidos. Tās pašas laika pozīcijas raksturojums B sērijā ir nemainīgs (tā ir nemainīgi pirms vienas un pēc otras pozīcijas), bet A sērijā – mainīgs (tā ir nākotnē, pēc tam tagadnē un pagātņē). Piemēram, x, kas ir pirms y un z, konkrētajā brīdī var būt pagātņē, bet z, kas ir pēc x un y, konkrētajā brīdī var būt nākotnē, savukārt y, kas ir pirms x, bet pēc z, ir tagadnē.

Balstoties uz šo nošķirumu starp A sēriju un B sēriju, Dž. Maktagarts (*Loux*, 2006, 207) tālāk izvērš savu argumentāciju par laika nerealitāti, kas sastāv no divām daļām. Pirmajā daļā viņš cenšas pierādīt, ka B sērija nevarētu pastāvēt bez A sērijas. Proti, B sērija pastāv tikai tādēļ, ka pastāv A sērija. Savukārt otrajā daļā viņš cenšas pierādīt, ka A sērija nav iespējama, jo ietver iekšēju pretrunu, kas viņam liek secināt, ka laiks kā tāds nepastāv. Tā kā laiku veido tikai un vienīgi A un B sērija un B sērija ir atkarīga no A sērijas, bet A sērija nav iespējama, nav iespējams, ka laiks varētu pastāvēt.

Argumentācijas pirmo daļu viņš velta, lai pamatotu, ka B sērija var kļūt par laicisku attiecību izteicēju, tikai pateicoties A sērijas noteiksmēm. Dž. Maktagarta sākotnējais pieņēmums – lai runātu par laiku, ir jābūt izmaiņām. Vai ir iespējams kaut kam mainīties, ja nav iesaistītas A sērijas noteiksmes (modalitātes jeb dotības veidi – nākotne, tagadne un pagātne)? Ja nē, tad B sērija raksturo laiku

tikai tādā mērā, kādā A sērija šo laiku sniedz (Loux, 2006, 208). Tā kā B sērijā nekas nemainās, B sērija pati par sevi nevar būt laika izteicēja un izsaka laiku tikai pastarpināti – tikai tiktāl, cik B sērijā iesaistītie notikumi un lietas ir iesaistītas arī A sērijā (Bigelow, 2013, 159). B sērijā nekas nedrīkst mainīties, lai tā būtu B sērija. Ja kādā brīdī kāds notikums pazūd vai kāds cits uzrodas, tad B sērija nevar palikt nemainīga, un, ja tā vairs nav tāda pati kā pirms tam, tad tā vairs nav B sērija, jo B sēriju tieši raksturoja nemainīgas attiecības. Ja, atgriežoties pie piemēra par Haralda brokastīm, ir tiesa, ka ola tika izdēta, pēc tam uzcepta un apēsta, tad tam tā ir jābūt vienmēr bez jebkādam izmaiņām. Proti, B sērijā laika pozīciju savstarpējās attiecības nemainīsies. Tādējādi vienīgais veids, kādā B sērijas notikumi var tikt uzskatīti par laikā notiekošiem, ir tikai ar A sērijas noteiksmju starpniecību, kas nozīmē, ka B sērija nekādi neizteiktu laiciskas attiecības, ja nebūtu A sērijas. Dž. Maktagarts secina, ka A sērija ir laiciskās kārtības pamats un laika modalitātes (“būt pagātnē”, “būt tagadnē” un “būt nākotnē”) izsaka laika būtību (Loux, 2006, 209–210). B sērija pati par sevi nav laiks.⁴

Argumentācijas otrajā daļā Dž. Maktagarts cenšas pierādīt A sērijas neiespējamību. Kā apgalvo Maikls Laukss (*Michael Loux; Loux, 2006, 211*), viņš to dara, argumentējot, ka laiciskās modalitātes “būt pagātnē”, “būt tagadnē” un “būt nākotnē” ir savstarpēji nesavienojamas. No vienas puses, notikumam būt vienā no laikiem (nākotne, tagadne, pagātnē) nozīmē, ka tas nevar būt pārējos divos laikos. Tātad, ja kāds notikums ir nākotnē, tad tas nav nedz tagadnē, nedz pagātnē; ja kāds notikums ir tagadnē, tas nav nedz pagātnē, nedz nākotnē; un, ja kāds notikums ir nākotnē, tas nav nedz pagātnē, nedz tagadnē. No otras puses, A sērija paredz, ka ikvienam notikumam piemīt visas trīs laiciskās modalitātes, jo notikumi virzās no nākotnes uz tagadni un pēc tam aizvien dziļāk pagātnē. Tā kā ir pretrunīgi teikt, ka notikumam var būt tikai viena no laiciskajām modalitātēm, bet reizē apgalvot, ka tam ir visas trīs, A sērija ir neiespējama un tādējādi nepastāv. Tas būtu tāpat kā apgalvot, ka viens un tas pats burkāns reizē ir oranžs un nav oranžs, jo ir zils.

Dž. Maktagarts paredz, ka viņam varētu iebilst – nav jau tā, ka notikumam vienlaikus piemīt visas trīs laiciskās modalitātes. No sākuma notikumam piemīt nākotnes modalitāte, pēc tam tagadnes un pagātnes modalitāte, kas var tikt parādīta arī darbības vārdu konjugēšanā laikos. Notikums, kas “ir” nākotnē, “būs” tagadne un pagātnē; notikums, kas “ir” tagadnē, “bija” nākotne un “būs” pagātnē; savukārt notikums, kas “ir” pagātnē, “bija” nākotne un tagadne (Loux, 2006, 211).

Dž. Maktagartam uz šo iebildumu ir gatava atbilde. Viņš apgalvo, ka izteiksmes “būs tagadne”, “bija nākotne” utt. ir jāuzskata par īpašībām, kas kaut kam piemīt, tāpēc tās pareizi ir izteikt bez laika modalitātēm, respektīvi, bez konjugēšanas

⁴ B teorētiski gan norādīs, ka pamatā ir B sērija, jo, ja nebūtu B sērijas, nebūtu, kam mainīties (Bigelow, 2013, 160–161).

laikos (*Loux*, 2006, 211). Notikumu laiciskās modalitātes ir jāizsaka laiciski nespecificētās īpašībās. Tādējādi nākotnes notikumus raksturo laiciski nespecificēta īpašības “būs tagadne” un “būs pagātne”, tagadnes notikumus – “bija nākotne” un “būs pagātne”, savukārt pagātnes notikumus – “bija nākotne” un “bija tagadne”. Proti, izteikuma forma ir nevis “x bija”, “x būs” vai “x ir”, bet gan visos gadījumos ir laiciski nespecificiska forma “x ir”. Tādējādi visas laiciskās modalitātes – nākotne, tagadne un pagātne – pastāv laiciski nespecificiski (laiciski nekonjugēti) un Dž. Maktagarta argumenta secinājums paliek spēkā.

Kā apgalvo M. Laukss (*Loux*, 2006, 212), varētu atkal iebilst, sakot, ka “ir” no izteikuma ar formu “x ir” pats ir laiciski konjugējams, proti, nav nepieciešams, ka laiciskās modalitātes var tikt izteiktas tikai un vienīgi ar bezlaicisku īpašību starpniecību. Proti, ir iespējams lietot augstākas pakāpes laiciskās modalitātes, apgalvojot, ka nav tikai “x ir”, bet ir arī “x būs” un “x bija”. Taču šāds iebildums nekādi nepalīdz izklūst no problēmām, nenonākot jaunās problēmās, jo īpašības izteicēju laiciska konjugēšana ved bezgalīgā regresā – katrai laiciskajai konjugēšanas formai ir jāpieņem turpmāka konjugēšana, un tā līdz bezgalībai. Taču tādā veidā katrs paskaidrojums pieprasa turpmāku paskaidrojumu, kas nozīmē, ka mēs nevaram nonākt pie galēja un reizē apmierinoša skaidrojuma. Un tas nozīmē tikai to, ka Dž. Maktagarta arguments paliek spēkā un nākas secināt – laiks nav reāls.

A teorija un B teorija

Lai arī maz bija tādu filosofu, kas piekrita Dž. Maktagarta argumentācijā sniegtajiem secinājumiem, viņa apsvērumi par laiku nenoliedzami var tikt uzskatīti par vienu no ietekmīgākajiem 20. gadsimta filosofijā, iedalot laika teorētiskus divās lielās nometnēs (*Mozersky*, 2013, 169). Abas nometnes ir ne tikai kritiskas viena pret otru, bet arī un pirmām kārtām jau pret pašu Dž. Maktagartu. Abas cenšas atspēkot kādu daļu no filosofa argumentācijas. Viena kritizē Dž. Maktagarta laika filosofiju, vēršoties pret viņa argumentācijas pirmo daļu, savukārt otra – pret otro.⁵

Tie, kas iebilst pret Dž. Maktagarta argumentācijas pirmo daļu, uzskata, ka viņš nav pārliecinoši izskaidrojis, ka B sērija pati nav pietiekama laika izteicēja, un kā nosacījumu pieprasa A sēriju. Pēc viņu domām, laika modalitātes izsakošo valodu var izteikt nelaiciskā valodā un visi laika modi un to saturs ir vienlīdz reāli (*Loux*, 2006, 205, 212). Šos teorētiskus var saukt par B teorētiķiem un

⁵ Lai arī B teorija un A teorija pamatā atšķiras ar to, kura Dž. Maktagarta argumentācijas daļa tiek kritizēta, tomēr ne vienmēr tas ir tā. Var būt A teorija, kas iebilst pret viņa argumentācijas pirmo daļu, un B teorija, kas iebilst pret viņa argumentācijas otro daļu (*Bigelow*, 2013, 160–162).

viņu vispārējo teoriju – par B teoriju.⁶ Tie, kas iebilst pret Dž. Maktagarta argumentācijas otro daļu, apgalvo, ka A sērija nav iekšēji pretrunīga, un uzskata, ka A sērija pareizi tver laika būtību. Laiku veido laika modalitātes, un šīs A sēriju izsakošās attiecības pretstatā B teorētiku domām nav reducējamās uz bezlaicisku B sēriju (*Ibid.*, 205, 212). Šos teorētiskus var saukt par A teorētikiem un viņu vispārējo teoriju – par A teoriju.⁷

B teorija

Saskaņā ar B teoriju laiks ir mūžīgi fiksēts ietvars, kura struktūru veido laicisko modalitāšu (nākotnes, tagadnes, pagātnes) nenosacītas attiecības, kas izsakāmas kā “būt pirms”, “būt pēc” un “būt vienlaikus”. Šajā skatījumā laiks ir vēl viena dimensija līdzās trīs telpiskajām dimensijām, un visām laika pozīcijām un to ietverošajiem notikumiem ir viens un tas pats realitātes statuss. Tāpat kā no telpas viedokļa pozīcijai “šeit” nepiemīt nekāds privileģēts statuss, arī “tagad” tāds nepiemīt (*Loux*, 2006, 213). Tas nozīmē, ka gan Kārlis Ulmanis, gan šo rindu lasītājs un bērni, kuri piedzims tikai nākamgad, visi pastāv vienlīdz reāli. Tādējādi B teorētiku kopējo pozīciju varētu raksturot kā “vislaicismu”,⁸ kas nozīmē, ka laika kārtība ir fiksēta un nemainīga un nepieprasa A noteiksmes (nākotni, tagadni, pagātņi). “Vislaicisti” piekrīt, ka laiks un izmaiņas ir cieši saistītas, bet uzskata, ka izmaiņām nav nepieciešamas A noteiksmes.

B teorētiki nepiekrīt Dž. Maktagarta secinājumam, ka B sērija nespēj izteikt laiku. B teorija viena pati spēj izteikt laiku visā tā pilnībā. Viņi apgalvo, ka arī B sērijā var runāt par rašanos, pastāvēšanu un izbeigšanos, un šos raksturojumus attiecina uz lietām. Lietas var rasties, un tās var beigt pastāvēt, tāpat noteiktas kādas lietas īpašības var rasties un pazust. Lai paskaidrotu, kā B teorija var atskaitīties par izmaiņām, B teorētiki apgalvo, ka lietām piemīt ne tikai telpiskas, bet arī laiciskas robežas. Katrai lietai ir pirmais moments, kurā tā sāk pastāvēt, un

⁶ Starp B teorētikiem minami Donalds Kerijs Viljamss (*Donald Cary Williams; Williams*, 1951), Vilārds van Ormans Kvains (*Willard van Orman Quine; Quine*, 1960), Džons Džeimisons Kārsvels Smārts (*John Jamieson Carswell Smart; Smart*, 1963), Deivids Hju Mellors (*David Hugh Mellor; Mellor*, 1981, 1998), Pols Horvičs (*Paul Horwich; Horwich*, 1987).

⁷ Starp A teorētikiem minami Čārlijs Danbārs Brouds (*Charlie Dunbar Broad; Broad*, 1923), Ričards Teilors (*Richard Taylor; Taylor*, 1963), Artūrs Normans Praiors (*Arthur Norman Prior; Prior*, 1967), Kventins Smits (*Quentin Smith; Smith*, 1993).

⁸ Angļu valodā lietotais vārds ir *eternalism*, no angļu val. *eternal* – mūžīgs, pastāvīgs. Tā kā latviešu zinātniskajā valodā līdz šim nav atrodams iegājies šī vārda tulkojums, raksta autors tā vietā, lai ieviestu svešvārdu “eternalisms”, piedāvā to tulkot kā “vislaicisms”, ar vislaicismu saprotot filosofisku pozīciju, saskaņā ar kuru visi laiki (pagātne, tagadne un nākotne) ir vienlīdz reāli.

pirmais moments, kurā tās vairs nav. Citiem vārdiem – teikt, ka konkrēts objekts ir sācis pastāvēt kādā laikā (momentā), nozīmē teikt, ka šis laiks (moments) ir pirmais tā pastāvēšanas moments, bet teikt, ka konkrētais objekts beidz pastāvēt noteiktā laikā, nozīmē teikt, ka šis laiks ir pirmais, kurā šis objekts vairs nepastāv. Analogiski ir iespējams spriest par šī objekta īpašībām (*Loux*, 2006, 213). Šos apsvērumus B teorētiķi balsta uz divu atšķirīgu pastāvēšanas īpašību nošķirumu. Tiek nošķirta īpašība “pastāvēt laikā t”, kas konkretizē pozīciju, uz ko noteikta īpašība attiecas, no īpašības “vienkārši pastāvēt”, kam šādas konkretizācijas trūkst. B teorētiķi apgalvo, ka lietām piemīt nemainīga, bet laiciski specifiska īpašība “pastāvēt laikā t”, nevis laiciski nespecificēta nemainīga īpašība “vienkārši pastāvēt”. Nav tā, ka lieta pastāv mūžīgi. Ir laika pozīcijas, kad ir tiesa, ka lieta pastāv, un ir laika pozīcijas, kad tas nav tiesa. Tas pats attiecas uz lietu īpašībām, ne tikai pašām lietām (*Ibid.*, 214). Tādējādi B teorētiķi secina, ka B sērija spēj ietvert izmaiņas un tāpēc adekvāti izsaka laiku.⁹

Taču B teorētiķi neapmierinās tikai ar B sērijas pašpietiekamības pierādīšanu, kas paver ceļu laika teorijai, kas būtu balstīta galvenokārt uz B sēriju. Viņi vienlaikus mēģina pierādīt, ka B teorija ir vienīgā adekvātā laika izpratne, tādējādi vēršoties pret A teoriju. Viņi ne tikai piekrīt jau Dž. Maktagarta izteiktajiem secinājumiem par A sērijas pretrunīgumu, bet arī norāda uz daudzām citām problēmām. Piemēram, ja lieta kustas, tad var jautāt, cik ātri vai lēni tā kustas, un, ja tā, tad ir jābūt kādam ātrumam, kādā A sērijas laika pozīcijas kustas no nākotnes caur tagadni uz pagātni. Taču tas pieprasa augstākas pakāpes laika sēriju, kas ietvertu A sēriju un ļautu mērīt tās kustības ātrumu. Bet vai šis augstākas pakāpes A sēriju ietverošais laiks pats kustas? Ja tā, kā tam arī vajadzētu būt saskaņā ar A teoriju, tad šim laikam pašam ir nepieciešams vēl viens laiks, kas to mēra, kas savukārt pieprasa vēl vienu, un tā līdz bezgalībai (*Smart*, 1949, 484). Vai arī A teorētiķiem varētu jautāt – ja laiks paiet, tad cik ātri tas paiet? Cik ātri paiet viena sekunde? Labākajā gadījumā A teorētiķi varētu atbildēt ar tautoloģiju, sakot, ka viena sekunde paiet vienā sekundē (*Ibid.*, 485).¹⁰ Turklāt B teorētiķi uzsver, ka B teorijai ir labāks zinātniskais pamatojums, jo tā ir saskaņojama ar Einšteina relativitātes teoriju un tā ir objektīva, proti, neatkarīga no subjektīvās perspektīvas,

⁹ Tas gan nenozīmē, ka šo B teorētiķu argumentāciju nevar apstrīdēt. Piemēram, joprojām ir spēkā apsvērumi – pat ja attiecībā uz objektu kaut kas mainās, šī maiņa tomēr ir tāda, ka īstenībā nekas nemainās. Jo, pat ja kāds objekts sāk pastāvēt kādā laika momentā, šis objekts un laika moments vienmēr jau pastāv, un tādējādi nekas nav mainījies. Šis objekts ir tieši tāds, kāds tas ir vienmēr – nemainīgs. B teorētiķi nevar teikt, ka objekts pēkšņi ir mainījies, jo tas nozīmētu atzīt, ka kaut kas ir mainījies tajā, kas nav mainīgs.

¹⁰ Minētie argumenti nav vienīgie B teorētiķu ieroči cīņā pret A teoriju, un tie arī nav uzskatāmi par pēdējo vārdu diskusijā. Šī argumentācija ir tikusi pakļauta kritikai (*Mozerky*, 2013, 170–171).

jo tā izsaka attiecības tikai starp lietām, nevis, kā tas ir A teorijā, lietu attiecības pret kādu trešo lielumu (Loux, 2006, 215).¹¹ Proti, A teorijā ir nepieciešams individuāls atskaites punkts, lai lietas iegūtu A sērijai raksturīgās īpašības. Piemēram, maniem vecvecākiem kādā viņu dzīves brīdī Kārlis Ulmanis ir prezidents, bet manā dzīvē viņš vienmēr ir tikai bijis, jo es nekad neesmu pieredzējis, ka Kārlis Ulmanis ir prezidents. Savukārt Guntis Ulmanis kādā manas dzīves brīdī ir prezidents, bet manu vecvecāku dzīvēs tikai būs. Tādējādi vienas un tās pašas lietas laiciskie A sērijas raksturojumi ir subjektīvi, t. i., tie nav vispārināmi.

A teorija

A teorētiski iebilst pret Dž. Maktagarta secinājumu, ka A sērija ietver iekšēju pretrunu, uzsverot, ka jebkuram notikumam trīs laiciskās modalitātes (nākotne, tagadne, pagātne) piemīt nevis vienlaikus, bet secīgi. Un kāds notikums ir nevis nākotnē, tagadnē un pagātnē, bet šobrīd notikums ir tagadnē, iepriekš bija nākotnē un būs pagātnē. Lai arī Maktagarts iebilda pret šādu stratēģiju, apgalvojot, ka nepieciešama laika modalitāšu bezlaiciska analīze, A teorētiski jautā, kāpēc laika modalitātes skatīt kā kaut ko sīkāk analizējamu un skaidrojamu. Ja Dž. Maktagarts piekrīt, ka A sērija ir B sērijas pamatā, tad A sērijas laiciskās modalitātes nevar (un nevajag) skaidrot bezlaiciski ar B sērijas starpniecību. A teorētiski uzstāj, ka A sērijas īpašības ir objektīvas un tālāk nav reducējamas (Loux, 2006, 219).

Tādējādi A teorētiski pieņem, ka tieši A sērija ir tas, kas adekvāti izsaka laika būtību, un noliedz, ka laiks ir fiksēta, nemainīga (statiska) sistēma, kurā katrai laika pozīcijai vai notikumam ir nemainīga vai vienādi reāla pozīcija. Kaut arī laiciskās modalitātes ir primāri dotas mūsu pieredzē un mēs lietojam valodu, kurā izsakām dažādas laika modalitātes, A teorētiski uzstāj, ka laika modalitātes raksturo ne tikai mūsu pieredzi vai valodu. Tās ir pilnīgi objektīvas īpašības, kas pastāvētu arī tad, ja nebūtu neviena, kas par tām varētu domāt vai tās izteikt.

Lai arī A teorētiski ir vienisprātis, ka Dž. Maktagarta argumenti par A sērijas iekšējo pretrunu nav spēkā, viņu domas atšķiras jautājumā par to, kādas ir attiecības starp pagātņi, tagadni un nākotni. Vai pastāv tikai tagadne vai arī vēl kāds no pārējiem laikiem? Atbildot uz šiem jautājumiem, A teorētiski izvirza vairākas atšķirīgas teorijas.

Saskaņā ar vienu no šīm teorijām, kuru kritiski aplūko pagājušā gadsimta angļu filosofs Čārlijs Danbārs Brouds (*Charlie Dunbar Broad*) un kuru viņš nodēvē par **kustīgā starmeša teoriju** (angļu val. *moving spotlight theory*),

¹¹ Kā nopietnākie iebildumi pret vislaicismu tiek minēti, pirmkārt, nespēja sniegt apmierinošu skaidrojumu, kāpēc, pieņemot, ka laiks ir statisks mērs, tomēr pieredzam laiku dinamiski, un pretēji – vislaicisms šķiet pretrunā ar brīvo gribu un pauž fatālismu (Miller, 2013, 356–358).

nevis notikumi virzās cauri laikiem (piemēram, no nākotnes uz tagadni un pagātņi), bet gan tagadne kustas cauri virknei nemainīgi pastāvošu notikumu. Viņš piedāvā iedomāties tagadni kā braucošas policijas mašīnas starmeti, kas tiek raidīts uz mājām ielas malā (*Broad*, 1923, 59). Starmeša mestā gaisma ir tagadne, kas izgaismo esošos notikumus. Mājas reprezentē notikumus, un tās mājas, kas ir izgaismotas, ir tagadējie notikumi, savukārt mājas, kas vēl nav izgaismotas, ir nākotnes notikumi, bet tās mājas, kurām mašina jau ir pabraukusi garām un kuras vairs nav izgaismotas, ir pagātnes notikumi (*Bigelow*, 2013, 153).

Č. D. Brouds (*Broad*, 1923, 66–67) gan pieņem citu laika teoriju, sauktu par **augošā bloka teoriju** (angļu val. *growing block theory*). Saskaņā ar augošā bloka teoriju reāli pastāv ne tikai tagadne, bet arī pagātne. Nākotne ir vienīgā, kas nepastāv nekādā veidā. Nākotnes vienkārši nav vispār. Tas balstās uz apsvērumu, ka tagadne un nākotne ir pilnībā noteikta, turpretī nākotne ir nenoteikta. Laiciskā pastāvēšana ir tāds kā bloks (klucis), kur tagadne ir tikai tā priekšējā mala, bet iepriekšējās tagadnes nekur nepazūd. Saskaņā ar to realitāte nemitīgi pieaug pa tādām kā šķēlēm, kas reprezentē aizvien jaunu tagadni. Tagadnes pāriešana pagātnē nozīmē, ka pastāvošajam Visuma blokam tiek pievienota jauna šķēle, kas rodas no nekā. Notikumi nebeidz pastāvēt, tiem priekšā vienkārši nostājas jaunas šķēles.

Turpretī **saplukošā bloka teorijas** (angļu val. *shrinking block theory*) pārstāvji aizstāv ideju, ka reāli pastāv tagadne un nākotne, bet pagātne vispār nepastāv. M. Laukss (*Loux*, 2006, 220–221) apgalvo, ka pagātnes neesamības ideja balstās uz apsvērumu, ka tas, kas ir pagājis, ir pagājis un vairs nav. Savukārt tas, kas notiek un vēl notiks, tas pastāv. Tādējādi laiciskā pastāvēšana ir tāds kā bloks, kur atšķirībā no augošā bloka teorijas tagadne ir nevis bloka priekšējā, bet aizmugurējā mala, un bloks nevis nemitīgi pieaug ar katru jauno tagadnes šķēli, kā tas ir augošā bloka teorijā, bet sarūk ar katru pazūdošo tagadnes šķēli. Mainību izsaka nevis kaut kā jauna rašanās, bet gan kaut kā esoša pazušana. Arī saskaņā ar šo teoriju nav jēga prasīt, cik ātri vai lēni tas notiek.

Visradikālākā no šī tipa teorijām ir tā dēvētais “**tagadnisms**” (angļu val. *presentism*)¹², kas reizē ir populārākā A teorētiķu teorija. Ja visas iepriekšējās teorijas paredzēja, ka bez tagadnes pastāv arī citi laiki,¹³ ko varētu apzīmēt ar vārdu

¹² Angļu valodā lietotais vārds *presentism* ir atvasināts no angļu *present* – tagadne, klātesošs, tagadējs, pašreizējs. Tā kā latviešu zinātniskajā valodā līdz šim nav šī vārda oficiāla tulkojuma, raksta autors tā vietā, lai ieviestu svešvārdu “*presentism*”, piedāvā to tulkot kā “*tagadnisms*”. “*Tagadnisms*” kā filosofiska pozīcija, saskaņā ar kuru pastāv tikai un vienīgi tagadne, bet pagātnes un nākotnes nav.

¹³ Kustīgā starmeša teorijā pagātne un nākotne, lai arī ne tādā pašā veidā kā tagadne, tomēr pastāv, augošā bloka teorijā bez tagadnes pastāv arī pagātne, savukārt splukošā bloka teorijā bez tagadnes pastāv arī nākotne.

“netagadnisms”, tad “tagadnisms” pieņem, ka pastāv tikai un vienīgi tagadne. M. Laukss (*Loux*, 2006, 222) apgalvo, ka saskaņā ar to realitāte nav laiciski izplesta, tā visa ir koncentrēta tagadnē. Nedz pagātne, nedz nākotne vienkārši nepastāv. Viens no pamatapsvērumiem, ko “tagadnisti” izmanto, lai pamatotu savu teoriju, ir pieredze. Ļoti virspusēji viņu argumentu varētu izklāstīt šādi – ja mūsu pieredze reprezentē notikumus pasaulē un mūsu pieredzē patiesi pastāv tikai tas, kas ir tagad, tad arī pasaulē pastāv tikai tas, kas ir tagad.¹⁴

Diskusija par A sērijas īpašību reducēšanu uz B sērijas īpašībām

Liela daļa diskusijas starp A un B teorētiķiem tiek veltīta jautājumam, vai A sērijas īpašības nav reducējamas jeb skaidrojamas ar B sērijas īpašībām. A teorētiķi, atsaucoties uz valodu, norāda, ka A sērijai piemītošās laiciskās modalitātes nav reducējamas uz B sēriju, bet B teorētiķi ir pārliecināti, ka tas ir iespējams. B teorētiķiem gan nav vienprātības, kā šī skaidrošana būtu jāveic. M. Laukss (*Loux*, 2006, 215–216) norāda, ka viens piedāvājums ir izmantot datumus. Piemēram, tā vietā, lai teiktu “vakar spīdēja saule”, var teikt “2015. gada 10. augustā spīd saule”. Cits piedāvājums, kas literatūrā tiek apzīmēts kā izteiksmes refleksīvā analīze (angļu val. *token reflexive analysis*), paredz teikuma laika pozīcijas noteikšanu, atsaucoties uz paša teikuma izteikšanas aktu. Piemēram, teikums “vakar spīdēja saule” var tikt skaidrots kā “saule spīd vienu dienu pirms šī teikuma izteikšanas”. Savukārt teikumu “rīt spīdēs saule” var skaidrot kā “saule spīd vienu dienu pēc šī teikuma pateikšanas”. Šajā gadījumā teikuma atskaites punkts ir nevis datums, bet gan pats teikuma konkrētais izteikšanas gadījums.

A teorētiķi uzskata, ka B teorētiķu centieni skaidrot laiciskās modalitātes bezlaiciskos izteikumos ir neveiksmīgi. M. Laukss (*Loux*, 2006, 217) apgalvo, ka A teorētiķi iebilst pret skaidrojumu, kas tiek pamatots ar datumu, respektīvi – ja “vakar spīdēja saule” ir tas pats, kas “2015. gada 10. augustā spīdēja saule”, tad nebūtu iespējams, ka viens var uzskatīt, ka “vakar spīdēja saule”, reizē neuzskatot, ka “2015. gada 10. augustā spīdēja saule”, un pretēji. Taču var gadīties, ka es neko nezinu par datumiem, bet zinu, kas ir noticis vakar. Tādējādi šie teikumi jēgas ziņā nav apmaināmi un viens nav reducējams uz otru. Tāpat viņi iebilst pret izteiksmes refleksīvo analīzi. Teikums “vakar spīdēja saule” pasaka krietni mazāk nekā tā skaidrojums “saule spīd vienu dienu pirms šī teikuma izteikšanas”, jo pēdējais runā arī par pašu teikumu, ne tikai sauli. Tas, ka “vakar spīdēja saule”, var būt

¹⁴ Starp nopietnākajiem iebildumiem pret “tagadnismu” ir minami apsvērumi, ka tas nav savienojams, pirmkārt, ar speciālo relativitātes teoriju un, otrkārt, ar mūsu spēju izteikt spriedumus ar patiesuma vērtībām (patiesss vai aplams) ne tikai par to, kas ir tagad, bet arī to, kā vairs nav, un to, kā vēl nav (*Loux*, 2006, 222–224). Lai gūtu izvērstatu priekšstatu par “tagadnismu”, tā kritiku un pretargumentiem, sk.: *Miller*, 2013, un *Tooley*, 2011.

patiesss pat pasaulē bez būtņēm, kurām ir valoda, bet tā nevar teikt par B teorētiku piedāvāto skaidrojumu, jo tur ir jābūt kādam, kurš turklāt vēl zina konkrēto valodu. Tādējādi, ņemot vērā minētos piedāvājumus, A īpašības nav skaidrojamas ar B īpašībām.

Astoņdesmitajos gados pavērsienu diskusijā starp A un B teorijas pārstāvjiem iezīmēja tā saucamā jaunā B teorija, kura, lai gan visādi citādi saskan ar B teoriju, tomēr noliedz, ka būtu iespējams skaidrot laiciski konjugētu valodu laiciski nekongugētā valodā. Kā pamatojumu laicisko modalitāšu ietverošu vārdu neskaidrojāmībai jaunie B teorētiķi izmanto indeksāļus (norādošos vārdus: šeit, tur, tagad, vakar, es, tu), kuru nozīme ir atkarīga no konteksta (*Loux*, 2006, 226). Lai šos vārdus saprastu, ir nepieciešams atskaites punkts. Piemēram, ja jūs pēc vairāku dienu prombūtnes no mājām uz galda atrodat mammas zīmīti “Neaizmirsti šodien apsveikt krustmāti!”, bet nezināt, kad mamma šo zīmīti ir rakstījusi, jūs īsti nezināsi, kad tad jums ir (vai jau bija) jāapsveic krustmāte. Un nav iespējams šos vārdus izskaidrot tā, lai nemainītos to nozīme. Tādējādi, kā apgalvo M. Laukss (*Ibid.*), jaunie B teorētiķi piekrīt A teorētiķiem, ka laiciskās modalitātes ir neatņemama valodas īpašība, taču noliedz, ka valoda atainotu īpašības, kas piemīt pašam laikam. Tas, ka nav iespējams laiciskos indeksāļus, tādus kā “tagad”, mainīt pret nelaiciskiem izteikumiem, nenozīmē, ka “tagad” norāda uz kādu privileģētu momentu laikā.

Protams, tas, ka B teorētiķi nespēj skaidrot laiciski modelētus izteikumus nelaiciskos izteikumos nevis laika iedabas dēļ, bet indeksāļu kā specifiskas vārdu grupas dēļ, vēl nenozīmē, ka B teorija ir pierādīta kā patiesa. Kā apgalvo Laukss (*Loux*, 2006, 224–225), A teorētiķi var teikt: lai varētu noteikt laiciski modulētu teikumu patiesuma vērtību, arī laikam ir jābūt laiciski modulētam. Proti, laiks, kurš ietver laiciskas modalitātes, veido patiesuma nosacījumus¹⁵ laiciski modulētiem teikumiem. Reakcijā uz to jaunās B teorijas pārstāvji cenšas argumentēt, ka laiciski modulētiem teikumiem tomēr ir laiciski nemodulēti patiesības nosacījumi. Proti, viņiem jāuzrāda, ka ikvienam laiciski modulētam teikumam ir iespējams identificēt (bez atsaucēm uz laiciskām modalitātēm) nevalodiskus nosacījumus, kas ir gan nepieciešami, gan pietiekami, lai šis teikums būtu patiesss. Veiksmīga iznākuma gadījumā jaunie B teorētiķi cer pierādīt, ka fakti pasaulē, kas padara laiciski modulētus teikumus par patiesiem, paši par sevi ir bez laiciskām modalitātēm, kas savukārt saskan ar B teoriju. Tādējādi, par spīti tam, ka laiciski konjugēta valoda nav reducējama, pasaulē nepastāv laiciski lietu stāvokļi.

Lai pierādītu, ka teikumu patiesuma vērtību nevalodiskie nosacījumi ir bez laiciskām modalitātēm, kā uzskata Stefans Torre (*Stephan Torre; Torre*,

¹⁵ Patiesuma nosacījumi ir tādi nosacījumi, kas nosaka, vai kāds teikums ir patiesss vai ne.

2009, 326–327), jaunie B teorētiķi izmanto divas stratēģijas, kas atbilst B teorētiķu diviem atšķirīgajiem centieniem skaidrot laiciski modulētos teikumus ar nelaiciskiem teikumiem. Tātad viena stratēģija patiesuma nosacījumus saista ar datumiem, savukārt otra – ar paša teikuma konkrēto izteikšanas gadījumu (izteiksmes refleksīvo analīzi).

Pirmā stratēģija, kas atsaucas uz datumiem, nosaka, ka laicisku modalitāti ietveroša teikuma patiesums vai aplamums ir atkarīgs no datuma. Tātad teikuma “tagad līst” patiesums ir atkarīgs no tā, kurā datumā tas ir izteikts. Ja tas ir izteikts 2015. gada 10. augustā un šajā dienā līst, tad izteikums ir patiess, bet, ja šajā datumā nelīst, tad izteikums ir aplams. Patiesuma nosacījums – noteiktais datums – pats par sevi neietver laicisku modalitāti (tagadni, pagātņi vai nākotni).

Otrā stratēģija, kas atsaucas uz teikuma konkrēto izteikšanas gadījumu, nosaka, ka laicisku modalitāti ietveroša teikuma patiesums vai aplamums ir atkarīgs no teikuma izteikšanas gadījuma. Tātad teikuma “tagad līst” patiesums ir atkarīgs no tā, vai teikuma izteikšanas laikā līst. Ja, izsakot šo teikumu, tik tiešām ārā līst, tad teikums ir patiess. Arī šajā gadījumā patiesuma nosacījums – teikuma konkrētais izteikšanas gadījums – pats par sevi neietver laicisku modalitāti (tagadni, pagātņi vai nākotni).

Lai arī diskusijas vēl turpinās, arī uz šiem jauno B teorētiķu centieniem pamatot, ka patiesuma nosacījumi ir bezlaiciski, A teorētiķi nepaliek atbildi parādā. Kā norāda M. Laukss (*Loux*, 2006, 228), viens no iebildumiem pret atsauci uz datumu kā teikuma patiesuma vērtības nosacījumu ir saistīts ar mēģinājumu parādīt, ka atsauce uz datumu nekādi nevar kalpot par patiesuma vērtības nosacījumu. Piemēram, ja par teikuma “Tagad ir 2016. gads” patiesuma vērtības nosacījumu pieņem datumu (šajā kontekstā gadu), tad šis teikums ir patiess, ja ir 2016. gads. Tomēr tas nekādi nepalīdz noteikt, vai minētais teikums ir patiess, tā vietā tas pauž tikai to, ka 2016. gads ir 2016. gadā. Galu galā, tā ir tikai tautoloģija, kas ir nekam nederīgs kritērijs šāda izteikuma apstiprināšanai vai noliegšanai. Savukārt, ja par teikuma “Tagad ir 2016. gads” patiesuma vērtības nosacījumu pieņem teikuma konkrēto izteikšanas gadījumu, tad rodas cita problēma, kas ir saistīta ar apsvērumu, ka identiska nozīme paredz identiskus patiesuma vērtības nosacījumus. Ja teikumu “Tagad ir 2016. gads” skaidro ar pēc nozīmes identisku teikumu “Šobrīd noris 2016. gads”, to patiesuma vērtībām vajadzētu būt identiskām. Taču attiecībā uz šiem teikumiem tas nav tiesa, jo to atsevišķie izsacīšanas gadījumi ir savstarpēji neatkarīgi; ja es pasaku “Tagad ir 2016. gads”, nav tiesa, ka es esmu pateicis “Šobrīd noris 2016. gads”, kas nozīmē, ka teikuma “Tagad ir 2016. gads” patiesības nosacījumus veido tieši šī (un nevis “Šobrīd noris 2016. gads”) teikuma izteikšana, un teikuma “Šobrīd noris 2016. gads” patiesības nosacījumus veido tieši šī (un nevis “Tagad ir 2016. gads”) teikuma izteikšana. Tas nozīmē, ka viens konkrētās izteikšanas gadījums nekādi nav saistīts ar otru.

Laika pieredze

Lai kā arī būtu ar laiku ārpus mūsu pieredzes, šķiet, tomēr mēs nevaram noliegt, ka laiks vismaz pastāv mūsu pieredzē. Mēs pieredzam, kā mēs un mums apkārt esošie cilvēki un lietas mainās. Pagriežot galvu, paceļot roku, sajūtot sāpes, redzot, kā garām aiztraucas putnu bars, mēs pieredzam kustību un izmaiņas. Šķiet, ka laika pieredzes pastāvēšana nav noliedzama, taču lielākās problēmas sākas, kad par to, ko pieredzam, mēģinām izveidot teoriju.

Laika pieredzes filosofi sāk no atšķirīga pieņēmuma nekā Dž. Maktagarts. Dž. Maktagarts uzskatīja, ka bez A sērijas un B sērijas nav citu laika raksturojumu, savukārt filosofi, kas nodarbojas ar laika pieredzes aprakstīšanu, lielākajā daļā gadījumu sāk ar ideju par pēctecību, kas izsaka, ka laika momenti seko cits citam. Ja iedomājamies virkni a–b–c–d, tad šī virkne veido pēctecību nevis tad, kad visi šīs virknes momenti ir klāt (citādi tie veidotu tikai un vienīgi telpisku secību: b pa labi no a; c pa labi no b; d pa labi no c), bet gan tikai tad, kad viens moments seko otram tādā veidā, ka tad, kad ir viens, nav otra. Piemēram, kad ir a, nav b, c un d, kad ir b, nav a, c un d, savukārt, kad ir c, nav a, b, d, un, visbeidzot, kad ir d, nav a, b un c. Ikreiz tikai viens no pēctecības momentiem ir tagadnīgs. Tātad pēctecību šajā gadījumā nevar izteikt nedz ar B sēriju, nedz A sēriju. Ar B sēriju pēctecību nevar izteikt, jo B sērijā visi to veidojošie momenti ir visu laiku nemainīgi fiksēti. Nevar būt tā, ka B sērijā kāds no pēctecību veidojošajiem momentiem pazūd, taču tas ir tieši tas, kas raksturo pēctecību. Savukārt ar A sēriju to nevar izteikt, jo A sērija darbojas ar laika modalitātēm – pagātni, tagadni un nākotni, bet pēctecībā ir tikai viens no momentiem, pārējo vienkārši nav, jo tie ir tikai pagātnē vai nākotnē. Pēctecībā nav pagātnes vai nākotnes, ir tikai tas, kas ir tagad. Iedomāsimies, ka sēžam pie loga un skatāmies, kā ielas krustojumā luksoforā mainās krāsas. Sarkanā, pēc tam dzeltenā un zaļā. Tad, kad ir viena no šīm krāsām, nav pārējo (var jau, protams, noregulēt luksoforu, lai divas krāsas degtu vienlaikus, bet šajā luksoforā tā nav izdarīts). Kad deg sarkanā, nav dzeltenās un zaļās; kad deg dzeltenā, nav sarkanās un zaļās; kad deg zaļā, nav sarkanās un dzeltenās. Tad, kad pārējo krāsu nav, to nav, nevis tās ir pagātnē vai nākotnē.

Šāda pēctecības izpratne, lai arī ietver laiciskas attiecības, tomēr nav pietiekama, lai runātu par laika pieredzi jeb apziņu, proti, ja laika pieredze sastāvētu tikai un vienīgi no šādas pēctecības, laiku pieredzēt nebūtu iespējams. Kāpēc? Ja vienmēr no visas pēctecības tiek pieredzēts tikai viens vienīgs šīs pēctecības moments un pārējie momenti netiek pieredzēti, kā tam jābūt saskaņā ar pēctecības izpratni, tad vienmēr viss, kas var tikt pieredzēts, ir viens pēctecības moments, bet nekad visa pēctecība. Pēctecība ietver vismaz divu momentu secīgu norisi vienam pēc otra, savukārt pieredze nekad šādā veidā nenonāk pie šīs pēctecības apziņas,

jo tad, kad ir viens moments, otra nav. Tādējādi, lai arī visu laiku varētu izvērsties kāda pēctecība a–b–c–d–e..., vienmēr būtu apzināts tikai kāds no šīs pēctecības momentiem – a vai b, vai c, vai d..., bet nekad pati pēctecība, jo tas pieprasītu, ka tiek apzināts ne tikai konkrētais moments, piemēram, b, bet arī a un b, un c, utt. Tātad secinājums ir, ka pēctecība vēl nav pēctecības apziņa jeb pieredze. Nepietiek ar to, ka kaut kas notiek pēctecīgi, lai mēs arī apzinātos šo pēctecību. Mēs apzināmies pēctecības momentus, bet ne to, ka šie momenti paši veido pēctecību. Tādējādi, kā apgalvo Berijs Deintons (*Barry Dainton*), veidojas tāds kā laika pieredzes paradokss (*Dainton*, 2013, 390). No vienas puses, tas šķiet pašsaprotami, ka mēs tiešā veidā apzināmies laikā izplestas lietas un notikumus, kas ietver izmaiņas un ilgstamību. No otras puses, nav skaidrs, kā tas ir iespējams, ka mēs varam tieši apzināties laiciskas norises, ja vienmēr ir dots tikai viens laiciskās secības moments, kas pats par sevi nekādi vēl nav visa laiciskā secība. Proti, izskatās, ka mūsu apziņai ir jābūt izplestai laikā, bet tā to nevar, jo ir iespējama vienā momentā.

Kā šo paradoksu atrisināt? Viena pieeja, kuru pieņem arī skotu filozofs Tomass Rīds (*Thomas Reid*), būtu apgalvot, ka patiesībā mēs nepieredzam neko tādu kā pēctecība, proti, nedz mēs to sajūtam, nedz citādā veidā apzināmies (*Dainton*, 2013, 390).¹⁶ Mūsu pieredze vienmēr ir ierobežota ar vienu tagadējo momentu. Šī pieeja paradoksu atrisina tā, ka vienkārši noliedz vienu apsvērumu par to, ka mēs tiešā veidā apzināmies pēctecību. Tomēr daudz populārāka pieeja ir saistīta ar mēģinājumiem izstrādāt tādu koncepciju, kura nenoliedz pēctecības apziņu. Tā kā filozofijas vēsturē ir iespējams rast daudzus dažnedažādus laika pieredzes skaidrojumu un izklāstu un nav iespējams sniegt adekvātu ieskatu tajās visās, aktuāls kļūst jautājums, vai nav iespējams saskatīt līdzības daudzajās laika pieredzes teorijās un tās klasificēt.

Mūsdienu filozofs B. Deintons piedāvā tās klasificēt trīs tipos jeb trīs vispārīgās stratēģiskās pieejās (*Dainton*, 2014), ko var saprast kā vispārējas stratēģijas laika pieredzes problēmas risināšanā.¹⁷ Viena no šādām stratēģijām tiek apzīmēta kā kinematogrāfiskais modelis, otra – retencionālais modelis, savukārt trešā – ekstensionālais modelis.

¹⁶ Mūsdienās T. Rīdam tuvu pozīciju jautājumā par laika pieredzi ieņem, piemēram, Frānsiss Kriks (*Francis Crick*), Kristofs Kohs (*Christof Koch*; *Crick and Koch*, 2003) un Robins Le Poidevins (*Robin Le Poidevin*; *Le Poidevin*, 2007).

¹⁷ Lai arī šī klasifikācija galvenās līnijās ataino teorētisko situāciju laika pieredzes filozofijā, tomēr ir jānorāda uz dažām lietām. Pirmkārt, šī klasifikācija nepretendē aptvert pilnīgi visas filozofiskās laika pieredzes teorijas. Otrkārt, šos modeļus var sīkāk iedalīt apakšvariantos, jo pastāv būtiskas atšķirības starp dažādajām teorijām, kuras var klasificēt vienā un tajā pašā modeli. Treškārt, ne vienmēr kādu konkrētu teoriju var ievietot tikai vienā no modeļiem.

Kinematogrāfiskajā modelī risinājuma paraugs ir kino – kinofilma sastāv no nekustīgām bildēm, kurām mainoties rodas kustības un tātad arī laika apziņa. Saskaņā ar šo modeli mūsu apziņai un tās saturam nav izplestības laikā, proti, tie ir kā statiskas, acumirkliņas (momentānas), nekustīgas bildes, kuras pēctecīgi nomaina cita citu.¹⁸

Saskaņā ar **retencionālo** (no latīņu val. *retentio* – paturēšana, saglabāšana) jeb **representacionālo** (no latīņu val. *repraesentatio* – pārstāvēšana, parādīšana) **modeli** mūsu apziņu veido pēctecīgi apziņas momenti, kas paši par sevi nav laikā izplesti, proti, tie ir momentāni, taču katrā šajā apziņas momentā ir ietverts ne tikai tiešais, tagadējais apziņas saturs, bet tiek reprezentēts jeb netiešā veidā dots arī jau pagājušais – iepriekšējo apziņas momentu – saturs. Katrā momentā ir ne tikai tagadējais saturs, bet tiek reprezentēts (no jauna priekšstatīts) arī iepriekšējo momentu saturs.¹⁹

Saskaņā ar **ekstensionālo** (no latīņu val. *extensio* – izstiepšana, paplašināšana) **modeli** mūsu apziņa pati ir laikā izplesta, proti, tā aptver vairāk nekā vienu apziņas momentu, kas ļauj runāt par tiešu maiņas un kustības apziņu. Representacionālajā modelī apziņa bija momentāna, t. i., laikā neizplatīta, jo vienmēr ir ierobežota ar vienu no pēctecīgajiem momentiem, savukārt ekstensionālajā modelī tiek apgalvots, ka apziņa nav momentāna, tā pārkāpj pāri viena momenta ierobežojumam.²⁰

Turpinājumā pievērsīsim uzmanību trīs minētajiem modeļiem, lai noskaidrotu, kas tiem visiem ir kopīgs un kas atšķirīgs, kā arī, neiedziļinoties niansēs, minēsim to galvenās problēmas.

Kinematogrāfiskais modelis

Kinematogrāfisko laika izpratni galvenokārt veido ideja, ka laika pieredzi veidojošās fāzes jeb momenti ir kā statistiski momentuzņēmumi. Kā norāda B. Deintons (*Dainton*, 2014), šajos momentos pašos nekas nemainās, taču, pateicoties to ātrai un nepārtrauktai pēctecībai, rodas maiņas apziņa. Vienmēr ir dots tikai viens no

¹⁸ Kinematogrāfiskajam modelim klasiskā formā filosofijas vēsturē ir grūti rast aizstāvjus. Tas drīzāk figurē kā pozīcija, pret kuru laika pieredzes filosofi vēršas vai kura tiek izmantota, lai uzrādītu problēmu, kuru pēc tam mēģina risināt.

¹⁹ Pie retencionālā modeļa pārstāvjiem (lai gan ne vienprātīgi) tiek pieskaitīti, piemēram, filosofi Francs Brentano (*Franz Brentano; Brentano*, 1998), Aleksius Meinongs (*Alexius Meinong; Meinong*, 1978) un Edmunds Huserls (*Edmund Husserl; Husserl*, 1991).

²⁰ Pie ekstensionālā modeļa pārstāvjiem tiek pieskaitīti, piemēram, filosofi Viljams Šterns (*William Stern; Stern*, 2005), Klements Viljams Kenedijs Mandls (*Clement William Kennedy Mundle; Mundle*, 1996), Džons Fosters (*John Foster; Foster*, 1979) un Berijs Deintons (*Barry Dainton; Dainton*, 2000).

pēctecīgajiem momentiem, bet šo momentu, kas tieši bez pārtraukuma vai kāda intervāla seko cits citam, ātras nomaiņas dēļ rodas kustības apziņa. Šo ideju var viegli izprast, ja paskatās, kā darbojas kino. Katrs kadrs kinofilmā ir nekustīgs, bet, pietiekami ātri nomainot vienu kadru ar nākamo, kino skatītājam rodas apziņa par kustību.

Šī modeļa spēks slēpjas tā vienkāršībā, taču vienlaikus tas ir arī tā Ahileja papēdis. Modeļa lielākā problēma ir tā, ka nav skaidrs, kā cits citam sekojoši momenti var radīt izplestību laikā. Vienalga, cik ātri viens moments nomaina otru, katrs no šiem momentiem pats par sevi ir un paliek nemainīgs un pats par sevi nenodrošina izplestības apziņu. Ja pēctecības apziņa nepārkāpj vienas fāzes jeb momenta robežas un moments pats par sevi arī ir nemainīgs, t. i., statisks, kā tas ir saskaņā ar šo modeli, tad nav skaidrs, kā var rasties pēctecības apziņa, pieņemot šo modeli. Lai runātu par pēctecības apziņu, nepieciešams, ka tā aptver vairāk nekā vienu pēctecības momentu, citādi tā ir nevis apziņa par pēctecību, bet gan par vienu statistisku stāvokli. Ar to, ka viena pieredze nomaina otru, nepietiek, lai rastos pēctecības pieredze. Izmantojot analogiju ar kino, nav pietiekami, ka viens kadrs seko otram, lai rastos kustība, jo ikvienā momentā ir tikai viens kadrs, kamēr pārējo vai nu vairs, vai vēl nav, tādēļ ir nepieciešams vēl kaut kas, kas panāktu, ka notiek ne tikai šo kadru nomaiņa, bet arī apziņa par šo nomaiņu.

Varētu mēģināt iebilst, ka šeit netiek ņemts vērā apstāklis, ka šie statistiskie momenti nomainās ļoti ātri. Taču šis apsvērumš nekādi nepalīdz teorijai. Joprojām varētu prasīt: vai nav tiesa, ka, vienam momentam esot, pārējo momentu nav? Tādējādi, lai arī cik ātri mainās šie momenti, tie vienmēr ir cits pēc cita tā, ka, esot vienam, pārējo nav. Saskaņā ar šo teoriju nevar arī apgalvot, ka šie momenti mainās tik ātri, ka tie, lai arī paši ir pēctecīgi, ietilpst vienā šo momentu aptverošā apziņā, kas it kā pārklājas tiem pāri un aptver tos, jo saskaņā ar šo modeli šo momentu apziņas apjoms atbilst ikreizējā momenta apjomam, tāpēc tas nevar iziet ārpus tā.

Tātad šis modelis nav pietiekams, lai izskaidrotu laika apziņu, – ir nepieciešams kaut kas papildus. Šim modelim pietrūkst skaidrojuma, kā momentāna apziņa ar tās saturu var radīt kustības pieredzi.

Kinematogrāfiskais modelis nevar izskaidrot kustības pieredzi, taču jājautā, vai to vispār vajag? Varbūt mēs nemaz nepieredzam mainību, ilgšanu un pēctecību? Varbūt viss, ko mēs pieredzam, viss, ko mēs apzināmies, ir ietverts statistiskā tagadējā momentā? Varbūt mēs īstenībā neapzināmies maiņu, pēctecību vai ilgšanu, proti, mēs vienmēr apzināmies tikai vienu momentu, un tas, ka mēs apzināmies pēctecību, ir tikai mūsu izdomas auglis, domas konstrukts? Saskaņā ar šādu pozīciju viss, ko mēs pieredzam, ir statisks: statistiski, cits citu nomainoši momenti un statistiska apziņa, kas ir ierobežota ar vienu ikreizējo momentu. Šāda pozīcija varētu tikt izšķirta kā viena no kinematogrāfiskā modeļa variācijām, taču atšķirībā no

šī modeļa pamatvarianta šī pozīcija nepretendē izskaidrot, kā ir iespējama laika pieredze, jo tā pieņem, ka laiku mēs tiešā veidā vienkārši nepieredzam. Lai arī šī pozīcija tiek galā ar kinematogrāfiskā modeļa pamatproblēmu, paziņojot, ka pēctecības apzināšanās vienkārši nav, tam ir jāsaskaras ar citu ne mazāk nopietnu problēmu: maz būtu tādu cilvēku, kas teiktu, ka viņi patiesībā nepieredz kaut kā izmaiņas, ilgšanu un pēctecību.

Retencionālais modelis

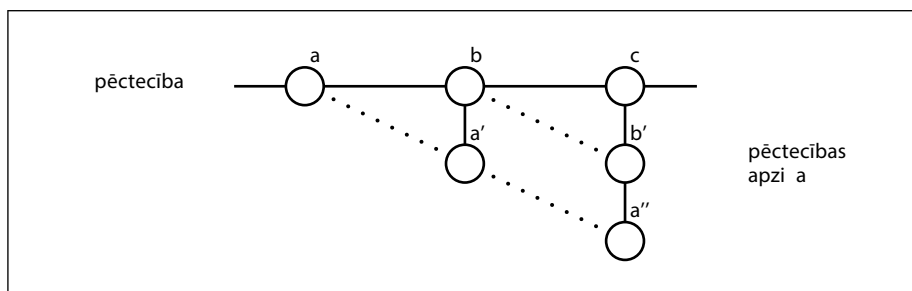
Retencionālais modelis seko kinematogrāfiskajam tiktāl, ka pieņem ideju par apziņas pēctecību, proti, ka viens apziņas moments nomaina iepriekšējo, kurš savukārt pirms tam ir nomainījis iepriekšējo, utt. Tāpat kopīgs ir tas, ka pēctecības apziņa pati ir momentāna, proti, nav izvērsta laikā, kas nozīmē, ka tā nesaistāv no tālāk sadalāmiem laika momentiem. Taču retencionālā modeļa pārstāvji nepieņem, ka ar to pietiek, lai paskaidrotu, kā ir iespējama laika pieredze. Tas ir saistīts jau ar minēto apsvērumu, ka apziņas pēctecība vēl nenozīmē pēctecības apziņu. No tā, ka viens moments seko otram, vēl neizriet, ka šīs sekošanas attiecības pašas tiks aptvertas. Ja ir viens moments, tad ir tikai tas; savukārt, kad ir nākamais moments, tad ir tikai tas, bet pirmais vairs ne. Tāpēc ir nepieciešams rast veidu, kādā šie momenti, kas seko cits citam, varētu būt kopā tā, lai būtu iespējama to pēctecības apziņa. Jo tikai tad, ja viens moments tiek aptverts kopā ar nākamo vai iepriekšējo, var pavērties iespēja pēctecības apziņai.

B. Deintons (*Dainton*, 2014) apgalvo: ja kinematogrāfiskajā modeli pēctecības pieredzi veido momentāna apziņa par vienu momentu, proti, pēctecības apziņa ir ierobežota ar vienu momentu un tā aptver tikai to momentu, ar kuru tā ir ierobežota, tad retencionālajā modeli, lai arī pēctecības apziņa ir momentāna, proti, ierobežota ar vienu momentu, šajā momentā ietilpst ne tikai tas, kas ir tagad, bet ir paturēti arī iepriekšējie momenti, kuru vairs nav. Tādēļ arī šo modeli sauc par retencionālo, jo latīņu vārds *retinēre* nozīmē paturēt, saglabāt, aizkavēt.

Saskaņā ar retencionālo modeli ikviens pieredzes moments sastāv ne tikai no sevis paša, bet arī no iepriekšējiem, pagājušajiem momentiem. Tas nozīmē, ka tad, kad momenti paiet, to vairs nav, bet tie nav zuduši pavisam, jo tie tiek reprezentēti nākamajā momentā, kas ir nomainījis šos pagājušos momentus. Protams, pagājušie momenti nav tieši tādā pašā – aktuālajā – veidā, kādā tie bija tad, kad tie bija aktuāli, jo citādi būtu jāatzīst, ka tie nemaz nav pagājuši, un pēctecības vietā būtu tikai daudzu momentu vienlaicīga “kakofonija”, precīzāk, visi šie momenti patiesībā veidotu vienu momentu, kas nozīmētu, ka visi momenti ir vienlaicīgi, nevis pēctecīgi. Turklāt tas pat ietvertu pretrunu, jo tiem reizē ir jābūt ne tikai pēctecīgiem, piemēram, momentam b jāseko pēc momenta a, bet arī vienlaicīgiem, jo moments a ir reizē ar momentu b. Tādējādi iepriekšējie momenti nav

nākamajos, t. i., pagājušo momentu reprezentācijas nav paši pagājušie momenti, jo tie ir pagājuši. Tomēr, kaut gan pagājušo momentu vairs nav, tie kaut kādā veidā tiek reprezentēti aktuālajā momentā.

Saskaņā ar retencionālo modeli pēctecības apziņa ir iespējama, jo ikvienā momentā ir paturēti iepriekšējie momenti. Piemēram, noklausoties trīs pēcteciņu nošu melodiju a–b–c, ja pieņemam, ka ikviena nots atbilst vienam momentam, momentā, kurā ir dots a, šajā gadījumā tiek apzināts tikai a, bet momentā b tiek apzināts ne tikai moments b, bet arī a, lai gan izmainītā veidā – kā “nupat bijušais”, nevis “tagadējais”. Savukārt momentā c tiek apzināts ne tikai moments c, bet arī b un a. Ja momentu a–b–c pēcteciņu ilustrē ar punktiem uz horizontālas līnijas, tad pēctecības apziņu attiecīgi var ilustrēt ar punktiem uz vertikālām līnijām, kas izvietotas uz horizontālās pēcteciņas līnijas (1. attēls). Horizontālā līnija izsaka momentu pēcteciņu, bet vertikālās līnijas izsaka šo momentu vienlaicīgumu. Precīzāk izsakoties, uz vertikālās līnijas tikai viens no momentiem ir aktuāls, pārējie ir retencionāli paturētie momenti jeb momentu reprezentācijas. Ja atgriezīamies pie piemēra ar trīs nošu a–b–c melodiju, tad pirmo momentu a uz horizontālās līnijas var apzīmēt ar punktu a. Šo punktu nešķērso vertikāla līnija, jo tas ir pirmais. Tālāk uz horizontālās līnijas seko punkts b, kas apzīmē momentu b, kuru šķērso vertikāla līnija. Pieņemot, ka pagājušos momentus novieto uz vertikālās līnijas zem horizontālās līnijas, momenta a reprezentācija tiks atzīmēta kā punkts a' zem horizontālās līnijas punktā b. Punkts a' izsaka, ka punkta a vairs nav, bet ir tā reprezentācija. Tas, ka punkts a' atrodas zem punkta b, nozīmē, ka a tiek reprezentēts punktā b kā noslidējis par vienu pozīciju pagātnē. Jo zemāk kāds punkts atrodas, jo tālāk pagātnē tas ir. Tālāk uz horizontālās līnijas seko punkts c, kas apzīmē momentu c, kuru šķērso vertikāla līnija. Zem punkta c uz vertikālās līnijas vispirms ir punkts b', zem kura ir punkts a''. Punkts b' nozīmē, ka punkta b vairs nav, bet tas tiek apzināts kā moments, kuru nupat nomainījis moments c, tātad punkts b' apzīmē momentu b vienu pozīciju pagātnē. Punkts a'' nozīmē, ka punkta a vairs nav, tomēr tas tiek apzināts kā moments, kuru vispirms nomainījis moments b, bet tagad – moments c, tātad punkts a'' apzīmē momentu a divas pozīcijas pagātnē.



1. attēls

Tādējādi, izdarot kopsavilkumu par trīs nošu melodijas laicisku analīzi retencionālajā modelī, momentā a ir tikai a, momentā b vienlaikus ir moments b ar momenta a reprezentāciju, savukārt momentā c vienlaikus ir moments c ar momentu a un b reprezentāciju.

Jāpiebilst, ka šis modelis pieļauj ne tikai bijušo momentu līdzāspastāvēšanu aktuālajā momentā, bet arī nākamo momentu līdzāspastāvēšanu aktuālajā momentā. Piemēram, klausoties pazīstamu melodiju, mēs jau iepriekš zinām, kā mūzikai jāskan, kurai notij jāseko pēc kuras, utt. Tas ļauj mums gaidās priekšstatīt vēl neatskanējušās notis pašreiz – aktuālajā momentā. Tos momentus, kas vēl nav pienākuši, shematiski var attēlot uz horizontālās līnijas pēc aktuālā momenta, savukārt šo momentu reprezentācijas – uz vertikālās līnijas virs horizontālās līnijas. Jo augstāk punkts uz vertikālās līnijas atrodas no horizontālās līnijas, jo tālāk nākotnē tas ir.

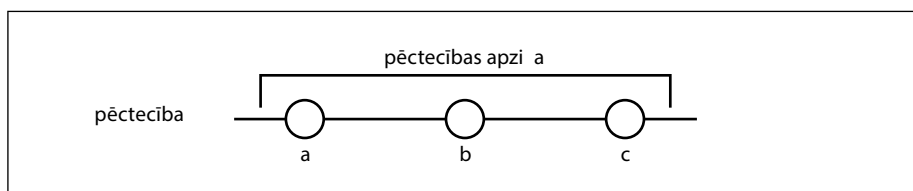
Apkopojot izklāstīto par retencionālo modeli, var rezumēt, ka atšķirībā no kinematogrāfiskā modeļa tajā tiek ņemts vērā apsvērums, ka apziņas momentu pēctecība pati par sevi vēl negarantē tās (apziņas momentu pēctecības) apziņu, un tas sniedz teorētisku ietvaru šī apsvēruma risinājumam. Tomēr, lai arī šajā modelī tiek ņemts vērā, ka pēctecības apziņai ir nepieciešami papildu elementi, joprojām aktuāls ir jautājums, vai šis modelis sniedz adekvātu laika pieredzes aprakstu. Kā nozīmīgāko šī modeļa problēmu varētu minēt nespēju izskaidrot, kā vienlaicīga, t. i., ar momentu ierobežota apziņa par esošo momentu kopā ar bijušajiem (un nākamajiem) momentiem var sniegt dinamisku apziņu par šo momentu pēctecību? Ja ikreiz ir tikai viens moments, kura ietvaros ir reprezentēti iepriekšējie (un nākamie) momenti, augstākais, ko no tā ir iespējams iegūt, – statistisku (nemainīgu) apziņu par to, ka “ kaut kas ir mainījies”, kas pati par sevi nepieprasa nekādu tiešu mainības apziņu. Problēma slēpjas tajā, ka mēs pieredzam ne tikai to, ka “ kaut kas ir mainījies”, bet arī to, ka “ kaut kas mainās”, proti, dinamisku mainības apziņu, kuru retencionālais modelis nespēj izskaidrot, jo pašā tā kodolā tas visu pēctecības apziņu ierobežo viena momenta ietvaros, kura iekšienē nekas nemainās. Ja tur kaut kas mainītos, tad varētu teikt, ka tas patiesībā nav viens moments, bet jau daudzu momentu pēctecība, kura pieredzi mums atkal vajadzētu izskaidrot.

Ekstensionālais modelis

Kinematogrāfiskajam un retencionālajam modelim kopīga bija ideja, ka pēctecības apziņa ir momentāna, proti, tās pastāvēšana ir ierobežota ar vienu momentu, savukārt ekstensionālā modeļa, kas savu nosaukumu ir aizguvis no latīņu vārda *extendere* (izstiept, izstiepties, nostiept, izplest), kodolu veido ideja, ka pēctecības apziņa var pārklāties jeb aptvert vairākus pēctecīgos momentus. Proti, pēctecības apziņa nav ierobežota ar vienu momentu, tā var aptvert vairākus pēctecīgos momentus.

Saskaņā ar šo modeli pēctecības apziņa nav ierobežota ar vienu momentu. B. Deintons uzsver, ka pēctecīgo momentu apzināšanās var pārklāties pāri vairākiem pēctecīgajiem momentiem, tādējādi paveras iespēja runāt par tādu pēctecības apziņu, kas sniegtu dinamisku apziņu “kaut kas mainās”, nevis tikai statisko “kaut kas ir mainījies” (Dainton, 2014). Šeit atklājas atšķirība gan no kinematogrāfiskā modeļa, kur pēctecības apziņa ne tikai neplešas pāri vienam momentam, bet arī ir tikai par šo momentu; gan arī no retencionālā modeļa, kur pēctecības apziņa, lai arī neplešas pāri vienam momentam, tomēr ir nevis tikai par aktuālo momentu, bet aptver arī promesošos momentus. Lai arī saskaņā ar retencionālo modeli pēctecības apziņa aptver ne tikai aktuālo, bet arī pagājušos un, iespējams, arī nākamajos momentus, tie visi ir vienlaikus vienā un tajā pašā aktuālajā momentā. Proti, lai arī pagājušais moments parādās kā moments, kura vairs nav, tas tomēr ir tagad, vienlaikus ar aktuālo momentu. Tāpēc, ja seko retencionālajam modelim, ikvienā momentā visi momenti – kā aktuālie, tā pagājušie un nākamie – ir vienlaikus. Savukārt, ja seko ekstensionālajam modelim, tad pēctecības apziņa aptver pēctecīgus momentus tādā veidā, ka, lai arī tie visi parādās vienas un tās pašas pēctecības apziņā, tomēr tie savstarpēji izslēdz viens otru, proti, ja ir viens, otra nav (2. attēls). Piemēram, divi pēctecīgi toņi saskaņā ar ekstensionālo modeli ir apzināti kopā nevis vienlaikus, bet pēctecīgi, tieši tā, kā tie noris.

Daļēji pēctecības apziņu šajā aspektā var saprast analogiski tam, ja uz klavierēm, kamēr tiek turēts nospiests viens taustiņš un tas skan, tiek nospiests kāds cits, bet pēc tā – vēl kāds cits. Pirmais nospiestais taustiņš ir izplests pa abiem pārējiem nospiestajiem taustiņiem, lai gan abi pārējie ir izkārtoti tā, ka tad, kad ir viens, otra nav. Protams, neviena analogija nav pilnīga un pilnībā neizsaka to, ko ar analogiju mēģina paskaidrot. Ja gadījumā ar klavieru taustiņiem visas trīs skaņas bija viena līmeņa notikumi, tad gadījumā ar pēctecības apziņu ir jārūnā par cita līmeņa notikumu, jo pēctecības apziņa aptver un fiksē pēctecīgos momentus jeb ir par divu pēctecīgu momentu pēctecību, savukārt pirmais nospiestais klavieru taustiņš to nedara, proti, lai arī tas izplestības ziņā aptver pārējos divus, tas nav (apziņa) par diviem pārējiem nospiestajiem taustiņiem. Pirmais nospiestais taustiņš ir tāda paša līmeņa notikums kā pārējie divi.



2. attēls

Nenoliedzami, ekstensionālais modelis no visiem trim izskatītajiem modeļiem piedāvā visadekvātāko laika pieredzes izpratni jau tādēļ vien, ka sniedz skaidrojumu, ka mēs ne vien statiski momentāni apzināmies, ka “kaut kas ir mainījies”, bet arī dinamiski apzināmies, “ka kaut kas mainās”. Taču arī šis modelis nav ideāls. Viens no galvenajiem jautājumiem, uz kuru būtu jāatbild šī modeļa pārstāvjiem, – ja pēctecības apziņa ir laiciski izplesta, proti, sastāv no vairākiem momentiem, tad kas nodrošina tās kā pēctecīgas vienības vienību? Piemēram, kad mēs dzirdam trīs pēctecīgus toņus, kas nospēlēti uz klavierēm, mēs šos trīs toņus aptveram kā pēctecīgus, tāpat apzināmies šo trīs toņu pēctecību, pateicoties šo trīs toņu vienojošajai pēctecības apziņai. Taču par pēctecības apziņu mēs varam jautāt: vai tā sastāv no viena momenta vai vairākiem pēctecīgiem momentiem? Ja tā sastāv no viena momenta, tad tā ir momentāna un nav saprotams, kā tā spēj aptvert divus vai vairākus pēctecīgus momentus. Savukārt, ja tā sastāv no vairākiem pēctecīgiem momentiem, tad ir jājautā – kas nodrošina tās pēctecīgumu?

Šajā gadījumā ir nepieciešama vēl viena augstāka līmeņa pēctecības apziņa, kas būtu apziņa par šo pēctecības apziņu. Proti, pēctecības apziņai kā pēctecīgai ir jābūt apzinātai citā pēctecības apziņā par šo pēctecības apziņu. Savukārt tā atkal pieprasītu jaunu pēctecības apziņu par pēctecības apziņu par pēctecības apziņu, un tā līdz bezgalībai. Proti, šajā modeli bez turpmākām atrunām vai specifikācijām ir ietverti nepieciešama bezgalīgā regresa draudi, kas šajā gadījumā nozīmē, ka tas, kas dara kaut ko iespējamu, pieprasa savas pastāvēšanas iespējamību no kaut kā cita, kas savukārt atkal no kaut kā cita, un tā līdz bezgalībai.

Tā kā nosacījumu virkne ir bezgalīga, nav iespējams, ka kaut kas piepildīsies, jo, lai tas piepildītos, būtu nepieciešams iziet cauri bezgalīgai virknei nosacījumu.

Ekstensionālā modeļa aizstāvji iebilst, ka šāda kritika nav pamatota, jo tas, ka pēctecīgi, t. i., viens otru izslēdzoši momenti var tikt apzināti kopā vienā pēctecības apziņā, ir kaut kas tāds, kas vienkārši ir jāpieņem, un apgalvojums, ka tas nav tiesa, būtu jāpamato (*Dainton, 2014*). Neraugoties uz atrunām, joprojām var apgalvot, ka ir pamats prasīt, vai pēctecības apziņa ir pēctecīga vai nav, ja jau tā var aptvert divus pēctecīgus momentus, un tas nozīmē, ka, ņemot vērā šo problēmu vien, bez turpmākām teorētiskām izmaiņām vai papildinājumiem arī šis modelis nespēj sniegt apmierinošu laika pieredzes skaidrojuma risinājumu.

Nobeigums

Filosofijas vēsturē ir uzkrāts bagātīgs teorētiskais materiāls par laika problemātiku, sākot ar jautājumiem, vai laiks pastāv, un beidzot ar jautājumiem, kā dažādi laiki (pasaules, valodas, pieredzes, sociālais) ir savstarpēji saistīti. No šī bagātīgā laika filosofijas klāsta lasītājam tiek piedāvāta iespēja gūt ieskatu par diviem mūsdienās aktīvi diskutētiem jautājumu lokiem.

Pirmajā jautājumu lokā uzmanība ir vērsta uz Dž. Maktagarta ieviesto nošķirumu starp A sēriju un B sēriju kā diviem laika izteikšanas ietvariem, kas ievadīja laika filosofu diskusijas, kuru dēļ izveidojās divas pretējas filosofu nometnes. Vieni (A teorētiķi) uzskatīja, ka A sērija ir tā, kas izsaka, kas ir laiks īstenībā, turpretī otri (B teorētiķi) – ka tā ir B sērija.

Otrā jautājumu loka priekšplānā ir jautājums par laika pieredzi. Tiek izskatītas trīs vispārējas teorētiskas pieejas jeb modeļi, kas mēģina skaidrot laika pieredzi. Saskaņā ar kinematogrāfisko modeli laika pieredze rodas, pateicoties ātrai un nepārtrauktai statistisku momentu pēctecībai. Saskaņā ar retencionālo modeli laika pieredzei ir nepieciešams, ka pagājušie momenti tiek paturēti momentānā apziņā. Savukārt saskaņā ar ekstensionālo modeli laika pieredzei ir nepieciešams, ka vairāki momenti tiek aptverti vienkopus laiciski izplestā apziņā.

TIME

Summary

Time is one of the biggest mysteries of human life, and there is a mountain of questions concerning time still waiting for a definite answer. Many of the diverse questions are philosophical in nature. Philosophical study of time has had a long history and has developed a multi-dimensional approach to the research of time. Physical, psychological, sociological are but a few of dimensions considered in the philosophy of time. Therefore, as it is not possible to compress the long and rich history of the philosophy of time into few pages; the aim of the paper is to give a very brief and general introduction into two still active discussions concerning questions.

The first question is about the true nature of time to which the first part of the paper is dedicated. The question is considered within the context of John McTaggart's distinction between A-series and B-series as two different ways or frameworks to express the nature of time. In this part of the paper a short overview of the discussions, main concepts and problems are given, by showing how the distinction between A-series and B-series served as a starting point for a vast

and productive philosophical discussion in the course of which two general camps crystalized, known as A-theorists and B-theorists. The first believed that it was A-series, which adequately grasped the nature of time, while the latter believed that B-series is the framework in which the reality of time was best grasped.

The second question is about experience of time to which the second part of the paper is dedicated. This question is considered by dealing with the question how experience of time is possible, taking into account the problem that the change of experience does not amount to the experience of change. In this part of the paper, three possible approaches or models to solve the problem are outlined. According to the first, cinematographic model, experience of time is produced due to a fast and continuous succession of static moments. According to the second, retentional model, experience of time is produced by retaining the previous moments together with the present moment in static, momentary consciousness. Finally, according to the third, extensional model experience of time is achieved by successive moments being grasped together in temporally extended consciousness.

Izmantotā literatūra

1. Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.
2. Augustīns. *Atzišanās*. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008.
3. Bigelow, J. The emergence of a new family of theories of time. No: *A Companion to the Philosophy of Time*. H. Dykeand and A. Bardon, eds. New York: Wiley-Blackwell, 2013, 151–166.
4. Brentano, F. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Beckenham: Croom Helm, 1988.
5. Broad, C. D. *Scientific Thought*. London: Routledge and Kegan Paul, 1923.
6. Crick, F., and Koch, C. A framework for consciousness. *Nature Neuroscience*. 2003, 6(2): 119–126.
7. Dainton, B. *The Stream of Consciousness*. London: Routledge, 2000.
8. Dainton, B. The perception of time. No: *A Companion to the Philosophy of Time*. H. Dykeand and Adrian Bardon, eds. New York: Wiley-Blackwell, 2013, 389–409.
9. Dainton, B. Temporal consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness-temporal/>
10. Dowden, B. Time. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <http://www.iep.utm.edu/time/>
11. Foster, J. In self-defence. No: *Perception and Identity*. G. F. Macdonald, ed. London: Macmillan. 1979, 161–185.
12. Horwich, P. *Asymmetries in Time*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
13. Husserl, E. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
14. Le Poivedin, R. *The Images of Time*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

15. Loux, M. J. The nature of time. No: *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2006.
16. McTaggart, J. M. E. The unreality of time. *Mind*. 1908, 17(68): 457–474.
17. McTaggart, J. M. E. *The Nature of Existence*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
18. Meinon, A. *Alexius Meinon on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
19. Mellor, D. H. *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
20. Mellor, D. H. *Real Time II*. London: Routledge, 1998.
21. Miller, K. Presentism, eternalism, and the growing block theory. No: *A Companion to the Philosophy of Time*. H. Dykeand and A. Bardon, eds. New York: Wiley-Blackwell, 2013, 345–464.
22. Mozersky, M. J. The B-theory in the twentieth century. No: *A Companion to the Philosophy of Time*. H. Dykeand and A. Bardon, eds. New York: Wiley-Blackwell, 2013, 167–182.
23. Mundle, C. W. K. Augustine's pervasive error concerning time. *Philosophy*. 1966, 41(156): 165–168.
24. Plato. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
25. Prior, A. N. *Past, Present, and Future*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
26. Quine, W. Van O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
27. Smart, J. J. C. The river of time. *Mind*. 1949, 58: 483–494.
28. Smart, J. J. C. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge, 1963.
29. Smith, Q. *Language and Time*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
30. Stern, L. W. Mental presence-time. No: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*. B. Hopkins and S. Crowell, eds. London: College Publications, 2005, 325–351.
31. Taylor, R. *Metaphysics*. Garden City, NJ: Prentice Hall, 1963.
32. Tooley, M. Against presentism: Two very different types of objection. No: *The Future of the Philosophy of Time*. A. Bardon, ed. New York: Routledge. 2011, 25–40.
33. Torre, S. Truth-conditions, truth-bearers and the new B-theory of time. *Philosophical Studies*. 2009, 142(3): 325–344.
34. Williams, D. C. The myth of passage. *Journal of Philosophy*. 1951, 48(15): 457–472.

Ievads

Telpa bieži ir tikusi vērtēta un pieņemta kā relatīvi neievērots dzīves aspekts vai fons. Ikdienu dzīvē tā vienkārši tiek aizpildīta, lietota un šķērsota. Kas ir telpa? Kamēr mums nejautā, kas tā ir, mūsu ikdienu rit raiti no telpas uz telpu, no vietas uz citu vietu, piemēram, no mājām uz darbu sabiedriskajā transportā, darbā vai studijās no viena kabineta uz citu, nereti pārvietojoties liftā, vakarā dodamies uz kinoteātri vai koncertzāli, mājās televizoru ekrānos vērojam astronautus paceļamies debesīs no Zemes un pazūdam Visuma tumsā starp zvaigznēm un raidot savus video no kosmosa stacijas, bet tikmēr datora ekrānā draugs, izmantojot *Skype*, zvana no Amerikas Savienotajām Valstīm uz Latviju un stāsta par savu studiju pieredzi klīnikā, savukārt ar citu vēlāk uzsplēļu datorspēli. Un tad kāds mums vai mēs paši sev negaidīti uzdodam jautājumu: “Kas īsti ir telpa? Kas visām šīm, iepriekšminētajām, dažādajām telpām ir kopīgs?” Atbilde tik ātri var nerasties, turklāt var izrādīties, ka mēs pat īsti nezinām, ko atbildēt, jo, kas ir telpa kā tāda, un vai maz ir kāda vienota telpa vai tomēr tikai atsevišķas vietas, kurās mēs vai citi atrodamies.

Ierasti ar telpu saprotam fizikā vai ģeometrijā lietotu terminu, kas raksturo ķermeņu izplatību trīs dimensijās – augstumā, platumā un garumā. Tieši tā par telpu – par abstraktu telpu – mums ir mācīts matemātikas un fizikas mācību stundās. Taču šāda atbilde nav bijusi vienmēr. Daudzu gadsimtu gaitā filosofi jautājumus un atbildes par telpu ir formulējuši dažādi, piemēram, vai tā ir kas reāls vai tikai mentāls konstrukts (vai mūsu uztveres un domāšanas radīta)? Vai tā ir substanciāla (pastāv pati par sevi) vai arī ir relacionāla (nosakāma), ņemot vērā attiecības starp lietām? Tie, kas uzskata, ka telpa ir substanciāla, teiks, ka telpa ir objektīva parādība, kas satur punktus vai apgabalus, kuros izvietojas pasaules lietas. Savukārt relacionālisti apgalvos, ka vienīgā lieta, kas ir reāla jautājumā par telpu, ir telpiskās attiecības starp fiziskiem objektiem (*Blackburn*, 1996, 357). Taču telpu

var neanalizēt abstrakti. To var aplūkot arī kā konkrētu telpu un konkrētu vietu, kurā notiek cilvēku dzīve un kas nosaka gan cilvēku un lietu atrašanos un pārvietošanos, gan veido cilvēka pasaules izpratni un jēgu, piemēram, ja runājam par mājām kā telpu vai par baznīcu kā sakrālo telpu, vai kapsētu kā īpašu vietu cilvēku attiecību uzturēšanai ar mirušo pasauli. Tā būtu telpas filosofiski antropoloģiskā analīze un īpašības. Proti, šajā gadījumā parādās mēģinājumi skaidrot telpu kā cilvēcisku un sociālu attiecību fenomenu, pietuvinot mūs atbildei uz jautājumu “kas ir cilvēks?”.

Tieši telpa kā cilvēciskās pasaules atainotāja 20. un 21. gadsimtā piesaista plašu uzmanību un tiek saistīta nevis ar zinātnisku vai reliģisku atziņu un interese veidošanos, bet sociālajām attiecībām. Pētnieki pievēršas konkrētas vietas kā jēgveidojoša fenomena tapšanai, telpiskumam un ikdienas dzīves telpai, kas ieskauj, veido un atklāj cilvēciskās attiecības un cilvēka pašizpratni (Kūle, Kūlis, 1998, 461–473). Kolumbiešu izcelsmes amerikāņu antropologs Artūro Eskobars uzskata, ka Senās Grieķijas domātāju, piemēram, Platona, un Rietumeiropas filosofijā – bieži ar teoloģijas un fizikas atbalstu – ir nostiprinājies viedoklis, ka telpa ir kaut kas absolūts, neierobežots un universāls, vienlaikus atstājot “vietu” atsevišķā, ierobežotā un lokālā jomai (Cresswell, 2004, 19).

Mūsdienās jautājums “kur?” tiek cieši saistīts ar jautājumu “kurš?”. Šai plašajai interesei par telpu tiek lietots apzīmējums “telpiskais pavērsiens” (*spatial turn*)¹ – citāda telpas izpratne izveidojusies ne tikai filosofijā, bet arī citās humanitārajās un sociālajās zinātnēs, piemēram, antropoloģija aplūko telpu saistībā ar to, kā veidojas sabiedrība kosmopolitiskajā pasaulē; mediju teorijā notiek pāreja no naratīva jeb stāstījuma uz vizuālo mediju (naratīvs saistīts ar laiku, vizuālais medijs – ar telpu). Socioloģija savukārt pievēršas telpai kā iespējai pietuvoties pieredzei, izprast sociālo realitāti, piemēram, dzīvi pilsētā. Viena no jomām, kas pēta cilvēka, telpas un vietas attiecības, ir ģeogrāfija. Postmodernā ģeogrāfija pievēršas apjēgtajai, izjustajai telpai.

Piemēram, ķīniešu izcelsmes amerikāņu ģeogrāfs Ji-Fu Tuans, kas ir viens no ievērojamākajiem domātājiem, kas piedāvā uz telpu lūkoties caur cilvēka pieredzi – kā cilvēki domā un izjūt telpu un kā veido piederības sajūtu vietām, raksta:

¹ Pie ievērojamākajiem šī pavērsiena pārstāvjiem būtu pieskaitāms amerikāņu postmodernists, politiskais ģeogrāfs Edvards Soja (1940–2015) ar darbu “Postmodernās ģeogrāfijas. Telpas atkārtošana kritiskajā sociālajā teorijā” (Soja, E. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. London: Verso, 1990.) un ķīniešu izcelsmes amerikāņu ģeogrāfs Ji-Fu Tuans (Tuan, Yi-Fu. *Space and place. The perspective of experience*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2001. Šo darbu pirmo reizi publicēja 1977. gadā).

“Telpa” un “vieta” ir pazīstami vārdi, kas apzīmē kopīgu pieredzi. Mēs dzīvojam telpā. Nevar būt vēl kāda cita telpa ēkai, kas ir uz konkrētā zemes gabala. Lielie Līdzenumi izskatās telpiski. Vieta ir *drošība*, telpa ir *brīvība*: mēs esam piesaistīti vienai vietai un ilgojamies pēc citas. Nav citu vietu, kas būtu līdzīgākas mājām. Kas ir mājas? Tā ir veca lauku sētas māja, sena apkārtnē, dzimtā pilsēta, dzimtene. Ģeogrāfi pēta vietas. Plānotāji vēlētos raisīt mūsos “vietas sajūtu”. Tie nav ārkārtas izteikumi. Telpa un vieta ir dzīvotās pasaules pamatkomponentes; mēs pieņemam tās kā pašsaprotamas. Taču, kad mēs par tām sākam domāt, tās var atklāt negaidītas nozīmes un radīt jautājumus, kurus mēs iepriekš nebijām domājuši uzdot.” (*Tuan, Yi-Fu, 2001, 3*)

Telpas saistība ar cilvēka pasauli iezīmējas arī šī vārda izcelsmē un nozīmes vēsturē. Vārdam “telpa” latviešu valodā ir tikai nedaudz vairāk kā simt gadu. To 1873. gadā mūsu valodā ieviesis publicists un valodnieks Atis Kronvalds, lai aizstātu no vācu valodas patapināto “rūme” (*Raum* – vācu valodā nozīmē “telpa”), kas joprojām nereti tiek lietots sarunvalodā, piemēram, kad sakām – izrūmēt vietu. Iepriekš A. Kronvalds lietoja vārdus “patelpa” un “patalpa”. Pētot vārda “telpa” etimoloģijas vēsturi (vārda vēsturisko izcelsmi), konstatēts, ka latviešu valodas vārds “telpa” ir saistīts ar senslāvu valodā un no tās krievu valodā lietotā vārda “tolpa” (*толпа* – krievu valodā nozīmē “pūlis”, “bars”, “gūzma”, “banda”), kas liecina, ka telpa sākotnēji ir apzīmējusi cilvēku kopumu. Vārdam “tolpa” ir indoeiropiešu valodu sakne “telp”, kas nozīmē “vieta”, “būt vietā”. “Telp” savukārt cēlies no “tel” – “tilts”, “plakans”, “līdzens pamats”, “dēlis”. Tādējādi var teikt, ka telpa sākotnēji tikusi saprasta kā vieta, kurā uzturas cilvēku kopība.² Kur nav bijis cilvēku, tur nav bijusi telpa.³ Vārda nozīmes vēsturiskā izcelsme raksturo sākotnējo izpratni, kādu nes konkrētais vārds – nozīmi, no kuras izaug un uz kuras uzslāņojas turpmākā, arī mūsdienu, izpratne par telpu.

Franču filosofs Mišels Fuko (1926–1984) uzskatīja, ka 19. gadsimta ideja bija vēsture – tajā dominēja tādas tēmas kā attīstība, apstāšanās, krīzes un to cikli, pagātnes krāšana. Taču mūsdienu varētu nosaukt par telpas laikmetu – dzīvojam laikā, kad būtiski ir jēdzieni “tuvais” un “tālais”, pārvietošanās no viena kontinenta uz citiem. Šo procesu ietekmē dzīve tiek tvērtā nevis kā Lielā Dzīvē, kas attīstās, ejot cauri laikam, bet gan kā tīkls, kas savieno dažādus punktus (*Foucault, 1967 (1984), 1*).⁴

² Piemēram, krievu valodas vārds *толпа* – “bars”, “pūlis” – saistīts ar vārdu “cilvēki”, “ļaudis” izcelsmi. Iegūts no: <https://etymological.academic.ru/5199/толпа>.

³ Izvērstāks vārda “telpa” etimoloģijas skaidrojums pieejams grāmatā: Karulis, K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca, 2. sējums*. Rīga: Avots, 1992, 385.

⁴ Foucault, M. *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*. Iegūts no: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>.

Rietumeiropas filosofijas vēsturē arī telpai ir sava vēsture – laika dimensija. Tādējādi telpa it kā netieši krustojas ar laiku. Viduslaikos eksistēja telpu hierarhija – sakrālās un profānās vietas, aizsargātās un neaizsargātās vietas, lauki un pilsētas. Savukārt kosmoloģiskajā teorijā eksistēja telpas virs debesīm (debesu valstība), debesu valstībai tika pretnostatīta Zemes, laikmetīgā pasaule. Telpas hierarhija veidoja to, ko var saukt par lokalizāciju telpu. Taču šī telpa sabruka līdz ar Galileja atklājumu, ka Zeme griežas ap Sauli un telpa ir bezgalīga, turklāt bezgalīgi atvērta. Iznākumā sabruka viduslaiku priekšstats – tagad lietas vieta bija vairs tikai kustīgs punkts telpā, tieši tāpat kā lietas miers kļuva vairs tikai par tās līdz bezgalībai palēninātu kustību. Pateicoties Galilejam, no 17. gadsimta izplatība aizstāj lokalizāciju. Savukārt mūsdienās jau atrašanās vieta aizstāj izplatību. Atrašanās vietu jeb novietojumu nosaka starp punktiem un elementiem – tā kļūst aprakstāma analogijā ar režģi.

Iedziļinoties telpas fenomenā, atklājas, ka mēs dzīvojam nevis kādā homogēnā vai tukšā telpā, bet gan tādā, kas ir uzlādēta ar dažādām pazīmēm, spokiem un cilvēku vēlmēm. Te, protams, ir runa par dvēseles pasauli. Taču tikpat uzlādēta ir arī ārējā pasaule.

Telpa un vieta

Tieši sengrieķu filosofi ir pirmie, kas pievēršas jautājumam, kas ir telpa un kas ir vieta, iestrādājot konceptuālu aparātu mūsu izpratnei par šiem fenomeniem. Ievērojamākie no tiem ir Platons un Aristotelis, kas fundamentāli nošķir telpu (*chōra*) un vietu (*topos*).⁵ Varētu teikt, ka viņu domu vadmotīvs iezīmē būtisku Rietumeiropas domāšanas paradigmas sākumu, 21. gadsimta filosofus aicinot atgriezties pie “vietas” kā cilvēka pasaules jēgas veidojošā satvara, kas ir pretstatā abstraktai un bezgalīgai telpai.

Platons darbā – dialogā “Tīmajš”, iztīrājot Kosmosa uzbūvi, runā par telpu kā “*chōra*”, kas apzīmē bezgalīgu izplatību, no kuras tiek radīts Visums. Tā ir telpiska kosmosa radīšanas nepieciešamība. “*Chōra*” ir kā kosmisko spēku matrica, kas iekustina plašo “tvertni”, kurā lietas kļūst konkrētas noteikto formu dēļ. Tomēr “*chōra*” ir nenoteikta telpa; drīzāk tā ir pirmstelpisks nosacījums telpisko priekšmetu un pasaules radīšanai (*Zeyl*, 2005 (2017)).

Savukārt Aristotelis darba “Fizika” 4. grāmatā interpretē vietu, kas determinēta un ierobežota kā atsevišķas telpas jeb vietas, jo, viņa ieskatā, tam, kas vēlas izprast fiziku, ir arī jāzina, vai tā pastāv vai ne, kā tā pastāv un kas tā ir. Vietas esamība tiek pierādīta ar to, ka, pirmkārt, visi priekšmeti kaut kur atrodas, ja vien

⁵ Sk.: Casey, E. S. Space. No: *The Routledge Companion to Phenomenology*. Sebastian Luft and Soren Overgaard, eds., 2011, 202–210.

tie eksistē; otrkārt, ar priekšmetu pārvietošanās faktu telpā; treškārt, balstoties uz priekšmetu pārvietošanu, piemēram, kur agrāk bija ūdens, tagad var atrasties gaiss, vai pretēji. Vieta ne tikai eksistē, veidojot priekšstatu par kaut ko, bet tai ir arī noteikts spēks, jo saskaņā ar Aristoteļa uzskatu katrs priekšmets, ja vien tam neliek šķēršļus, tiecas ieņemt savu vietu. Piemēram, uguns tiecas uz augšu, zeme – uz zemi, uz leju, turklāt ‘uz leju’ un ‘uz augšu’ ir vietu veidi.

Kas ir vieta? Atbildes var būt šādas:

- 1) lietas forma;
- 2) lietas matērija;
- 3) izplatība starp aptveramā un aptverošā galējām robežām;
- 4) aptverošā ķermeņa robeža.

Ņemot vērā, ka vieta ir nodalāma no ķermeņa, tā nevar būt ķermeņa forma. Tā aptver tajā esošos priekšmetus, tāpēc tā nav šo priekšmetu matērija. Tās ieskaustais ķermenis pārvietojas, tāpēc vieta šķiet izplatība, kas eksistē starp priekšmetu un tā robežām, kas to aptver. Tā kā šāda izplatība neeksistē, jo aptveramā un aptverošā robežas jeb malas saskaras vietā, atliek pieņemt, ka vieta ir aptverošā ķermeņa robeža, jo tā saskaras ar aptverto. Svarīgi ir arī tas, ka vieta eksistē kopā ar priekšmetu, jo priekšmeta robeža – forma – eksistē vienlaikus ar to, kas to ierobežo, aptverošā robežu, jo abu robežas sakļaujas kopā vienā, jo starp tām nav izplatības telpas. Līdz ar to ķermeņa pirmā aptverošā robeža arī ir ķermeņa vieta, proti, *lietas x vieta ir pirmā (iekšējā) nekustīgā lietas robeža, kas ietver x (Phy IV 4, 212a 20–21)*.⁶ Aristoteļa dotā vietas definīcija ir gan vienkārša, gan pietiekami komplicēta, lai par to diskusijas turpinātos vairākus gadu tūkstošus.

Taču Aristotelis aplūko ne tikai jēdzienu “vieta”, bet arī telpai raksturīgu jēdzienu “dimensija”, ar kuru tik ierasti raksturojam telpu mūsdienās. Aristotelis gan runā par sešām dimensijām kā par virzieniem: augšā, lejā, pa labi, pa kreisi, priekšā, aiz muguras. Tie vienmēr nemainīgi raksturo mūsu pozīciju.

Aristoteli neinteresē telpa un vieta pati par sevi, bet gan tas, kas ir kustība. Lai atbildētu uz jautājumu, kas ir kustība, tiek skaidrots, kas ir vieta.

Telpa kā uztveres forma

Divdesmitajā un divdesmit pirmajā gadsimtā skatījums uz telpu tiek paplašināts – tā tiek aplūkota kā tāda, kas nav vispirms pieredzes, bet gan ir cilvēka pieredzes un dzīves piepildīta. Šāda pieeja telpai veidojas pretēji jaunlaiku filosofijas

⁶ Aristotle. *Physic Books III and IV*. Transl. with introduction and notes by Edward Hussey. Oxford, 1993, 28.

Īsumā ar to, kā Aristotelis gūst šādu secinājumu, var iepazīties: <http://ndpr.nd.edu/news/on-location-aristotle-s-concept-of-place/> [sk. 24.09.2017.].

pārņemtajai pieejai par telpu kā kaut ko abstraktu un pirms pieredzes dotu (šādas pieejas apzīmēšanai izmantosim apzīmējumu “apriori” – tāds, kas dots pirms pieredzes).

Laiks un telpa aptver visu realitāti, bez telpas un laika kā nosacījumiem nevaram iedomāties nevienu lietu. Sengrieķu domātāji, piemēram, Aristotelis, analizēja telpu kā vietu, kas izsaka dažādu ķermeņu stāvokļus attiecībā citam pret citu. Telpa, arī Kosmos (Visums), nav iedomājama kā tukša telpa. Diskusija, kas ir telpa un vai tā ir tukša vai ne, aktualizējas līdz ar jaunlaiku zinātnes attīstību, kad zinātne sāk konfrontēt reliģijas priekšstatus par Kosmosu, tostarp telpu. Vai Dievs ir kas telpisks un laicisks? Ja ne, tad kā saprast Dievu? Kā skaidrot planētu kustību debesīs? Vai tās kustina kāda viela – ēters – vai tomēr kas cits, kas nav brīnums? Jaunlaiku filosofijā (16.–18. gadsimtā) parādās jautājums, kas ir telpa pati par sevi – kā abstrakta telpa.

Būtisku pavērsieni telpas un arī laika izpratnē ieviesa vācu filosofs Imanuels Kants, kurš postulēja, ka telpa ir nevis kas ārējs, bet cilvēkam piemītoša “jutekliskā vērojuma tīrā forma”, bez kuras cilvēks nevar uztver nevienu ārēju priekšmetu. Viņaprāt, telpas uztvere ir viena no fundamentālajām cilvēka uztveres spējām, kas ļauj tapt cilvēka uztvertajai pasaulei un zināšanām par to. Kā Kants nonāk pie šāda secinājuma, un ko īsti nozīmē “jutekliskā vērojuma tīrā forma”?

Kants vērsās pret ievērojamo fiziķi Īzaku Ņūtonu (1643–1716) un vācu matemātiķi, fiziķi un filosofu Gotfrīdu Vilhelmu Leibnicu (1646–1716), kaut gan Ņūtonam un Leibnicam bija pretēji uzskati par telpu un laiku, turklāt katrs no viņiem guva ļoti līdzīgus atklājumus matemātikā. Ņūtons uzskatīja, ka telpa un laiks ir realitātes, kas ir neatkarīgas no cilvēka prāta. Pastāv absolūta, nekustīga un nemainīga telpa, kurā atrodas visas lokācijas jeb vietas. Telpa ir kā tukšs konteiners, kas pastāv pirms visa materiālā satura. Kants savukārt uzskatīja, ka Ņūtona priekšstati par telpu un arī laiku, kas līdzīgi telpai pastāv pirms visu lietu pastāvēšanas un ir līdzīgs konteineram, apdraud cilvēka brīvību un morāli. Ja telpa un laiks ir absolūti, tad matemātikai, ģeometrijai un cēloņu un seku attiecībām Visumā būtu jānotiek absolūti. Mūsu pasaule tad būtu vienkārša, paredzama, mehāniska, bez brīvības iespējas. Turklāt, ja telpa un laiks ir absolūti un ja kāds tic Dievam, tad laiks un telpa būtu Dievam piemītošas īpašības. Tad telpa un laiks ar visām tajos notiekošajām nepilnībām un ciešanām varētu tikt pilnībā vai daļēji identificētas ar Dievu. Kants noraidīja šo priekšstatu, uzskatot, ka Dievs atrodas ārpus laika un telpas. Viņš centās atrast veidu, kā izskaidrot telpu un laiku tā, lai tie būtu zinātniski derīgi, taču nošķirti no lietu absolūtās kārtības (Wick, 2013, 50–53).

Pretēji Ņūtona telpas dabaszinātniskajai izpratnei Leibnics veidoja priekšstatus par telpu, balstoties uz metafiziskajiem uzskatiem, ko ietekmē matemātika. Atbilstoši Leibnica uzskatiem Visumu veido vienkāršas substances (varam

tos salīdzināt ar atomiem), kas savstarpēji ir neatkarīgas dvēseles ar Dieva dotu uztveri jeb percepciju. Dvēseles nav izvietotas ne telpā, ne laikā. Telpa un laiks ir tikai atbilstošo uztvērumu sakārtojums katrā dvēseliskajā punktā, kurus Leibnics dēvē par monādēm.⁷ Monādes savstarpēji nekomunicē, katra no tām ir izolēta. Dievs kā augstākā un centrālā Dvēsele vada un veido harmoniju starp monādēm. Tas būtu līdzīgi kā divi neredzīgi cilvēki spēlētu šahu, lietojot vien verbālu komunikāciju par šaha galdiņu, kas pastāv tikai viņu iztēlē. Reālais šaha galdiņš nepastāv, arī reālās telpas šim galdiņam nav, taču spēles darbība ir jēgpilna. Leibnica teorijā telpa ir tikai attiecība starp uztverēm jeb šiem objektiem. Saskaņā ar Leibnica uzskatu dvēseles un to objekti ir primāri; telpa un laiks ir sekundāri – tie veidojas tikai saskaņā ar vienkāršo dvēseļu perceptuālo saturu. Telpa ir tikai attiecības, kārtība starp uztvertajiem objektiem. Ja nepastāv objektu (Dieva dotu perceptuālo saturu vienkāršajās dvēselēs), tad nepastāv arī telpa. Bet kā ir ar Dievu? Pēc Leibnica domām, telpa nav nepieciešama, lai uztvertu lietas, jo telpa nevar būt absolūta. Savukārt Kants uzskatīja: pat ja mēs nevaram stingri apgalvot, pastāv vai nepastāv Dievs, tomēr maz ticams, ka Visumā pastāv uztveres, kas būtu neatkarīgas no telpas un laika.

Kants jautājumu par telpu sāk iztīrīt, skaidrojot, kā veidojas mūsu izziņa par pasauli. Pēc viņa domām, jebkuras zināšanas sākas ar pieredzi, tomēr tās neizriet no pieredzes. Zināšanu vispārējos un nepieciešamos nosacījumus var nodrošināt tikai prātā esošas, pirms pieredzes esošas formas – “tīras formas”, proti, tīras, jo tajās nav nekā, kas būtu saistīts ar mūsu pieredzi, bet ir pirms jebkuras pieredzes. Cilvēka juteklībai ir divas šādas formas jeb veidi, kā jutekliski uztvertais materiāls tiek sakārtots, pirms vispār jebko vēl esam sākuši uztvert, – tie ir telpa un laiks, kurās tiek sakārtota pieredze un vērotas parādības. Kants uzskata, ka tieši formas dara iespējamu uztveri un ļauj apjēgt dažādos konkrētos izplatītos ķermeņus.

Proti, Kants uzskatīja, ka vien cilvēka prāts sakārto mūsu uztveri par to, kas ir telpa un laiks. Atšķirībā no Ņūtona un Leibnica Kants domāja, ka telpa un arī laiks ir pirms pašiem objektiem, kas tajos tiek ietverti, tādējādi norādot, ka telpa un laiks pastāv neatkarīgi no tajā ietvertā materiālā satura.

⁷ Leibnica darba tulkotājs Vilnis Zariņš atklājis, ka sengrieķu filosofi Demokrits, Epikūrs, kā arī 17. gadsimta franču filosofs Pjērs Gasendī (1592–1655) atomus izprata kā sīkus, nedalāmus materiālas dabas graudiņus vai ķermenīšus, no kuru salikumiem un kombinācijām veidojas visas lietas. Viņš raksta: “Šāds pasaules modelis nebija pieņemams Leibnicam, kurš uzskatīja, ka dalāmība sniedz bezgalību. Tādēļ nedalāmi atomi, pēc viņa domām, būtu absurds. Lai arī cik sīki tie būtu, tie aizņemtu kaut kādu daļu telpas, bet telpa, kā uzskatīja Leibnics, ir bezgalīgi dalāma. Tāpēc saskaņā ar Leibnica viedokli monādēm nemaz nav izplatītības. Tām nav arī figūras jeb formas. Tās nav dalāmas arī domās.” (Zariņš, V. Piezīmes pie paragrāfiem. No: Leibnics, *Monadoloģija*, Rīga, 2011, 75.)

Jāpiebilst, ka Kantu interesēja noskaidrot, kā darbojas mūsu prāts, izzinot pasauli, – kādi ir prāta darbības nosacījumi. Ja prāts ir tas, kas izšķiras par drošo zināšanu kritēriju, tad filosofijas uzdevums būtu noskaidrot prāta nosacījumus. Pēc Kanta domām, viens no vistiešākajiem veidiem, kā varam izzināt priekšmetus, ir tos vērojot. Vērojums nav vien skatiens. Kants ar to saprata plašāku veidu, kā ar saviem jutekļiem – visām mūsu maņām – uztveram priekšmetus.

Kants domāja, ka telpa nav kaut kas ārējs kā kontainers vai kaste, kurā viss atrodas, bet gan paša cilvēka kognitīvo spēju īpašība – veids, kā mēs uztverē sakārtojam ar maņām tvertās lietas. Telpu raksturo četras būtiskas pazīmes.

Pirmkārt, telpa nav empīrisks jēdziens, kas būtu atvasināts no ārēji uztvertā:

“[...] lai kādas sajūtas varētu attiecināt uz kaut ko ārpus manis (t. i., uz kaut ko, kas ir citā telpas vietā, nekā tā, kur es atrodos), tāpat arī lai es varētu iedomāties lietas vienu ārpus otras un līdzās vienu otrai, tātad ne tikai kā atšķirīgas, bet kā dažādās vietās esošas, telpas jēdzienam jau jāatrodas pamatā. Tādējādi telpas priekšstatu nevar ar pieredzi aizgūt no ārējo parādību attiecībām, bet šī ārējā pieredze pati vispirms iespējama tikai ar telpas priekšstatu” (Kants, 2011, 63).

Telpa nav ārējo, pasaulē redzamo un uztveramo lietu īpašība vai attiecība starp objektiem. Ja kaut ko iztēlojamies kā priekšmetu, tad to iztēlojamies jau dotu telpā.

Otrkārt, telpa atrodas visu ārējo vērojumu pamatā:

“Nekad nevar iedomāties, ka telpas nav, kaut tanī pašā laikā gluži labi varam iedomāties, ka tajā nav sastopami nekādi priekšmeti. Telpa tāpēc jāuzlūko par parādību iespējamības nosacījumu, bet nevis par noteiksmi, kas no tām atkarīgs; telpa ir apriors priekšstats, kas nepieciešamā veidā atrodas ārējo parādību pamatā.” (*Ibid.*, 63–64)

Telpa ir nosacījums, lai mēs vispār varētu uztvert kādu objektu.

Kants iebilda filosofiem, kas uzskatīja, ka telpa ir attiecības starp pasaules objektiem, turklāt kopējā, absolūtā telpa nav dažādu atsevišķo telpu summa. Proti, treškārt, pēc Kanta domām:

“[...] telpa ir nevis diskursīvs jeb, kā mēdz sacīt, vispārīgs jēdziens par lietu vispār attiecībām, bet gan tīrs vērojums. Jo mēs varam, pirmkārt, iedomāties tikai vienu vienīgu telpu, un, ja runā par daudzām telpām, ar tām saprot tikai vienas un tās pašas vienotās telpas daļas. Arī šīs daļas nevar būt pirms vienotās visaptverošās telpas kā tās sastāvdaļas (no kurām būtu iespējams tās salikt), bet tiek domātas tikai tajā. Telpa ir būtiski vienota, daudzējādais tajā un līdz ar to arī vispārīgais jēdziens par telpām vispār pamatojas tikai uz ierobežojumiem. No tā izriet, ka attiecībā uz telpu visu tās jēdzienu pamatā atrodas apriors (ne empīrisks) vērojums. Tā arī visi ģeometriskie pamatprincipi,

piemēram, ka trīsstūrī divu sānu summa lielāka par trešo, vienmēr tiek atvasināti no vērojuma un, proti, apriori ar apodiktisku drošību, bet nekad no līnijas un trīsstūra vispārīgiem jēdzieniem.” (Kants, 2011, 64)

Jāpiebilst, ka Kantam telpa ir ne tikai apriora, bet arī apodiktiska – neapšaubāmi stabila un nemainīga.

Vai telpa ir bezgalīga? Raugoties nakts tumsā plašajā zvaigznājā, tā mēs varētu domāt. Ceturtkārt, Kants uzskata, ka telpa, pat ja to domājam kā bezgalīgu telpu, kā absolūtu telpu, kas aptver itin visu, nav jāsaprot kā konkrēts jēdziens “bezgalība”:

“[...] telpu mēs iedomājamies kā bezgalīgu dotu lielumu. Ikviens jēdziens gan jādoma kā priekšstats, kas ietveras dažādu iespējamo priekšstatu bezgalīgā daudzumā (kā to kopēja pazīme) un kas tādējādi tos satur zem sevis, taču nevienu jēdzienu kā tādu nevar domāt tā, it kā tas saturētu priekšstatu bezgalīgu daudzumu sevī. Tomēr telpu mēs tā domājam (jo visas telpas daļas līdz pat bezgalībai eksistē reizē). Tātad sākotnējais priekšstats par telpu ir *aprioris vērojums, nevis jēdziens*.” (Kants, 2011, 64)

Kanta secinājums par mūsu izziņas gaitu – ka mūsu izziņai, pirms jebkas tajā tiek dots un domāts, piemīt iepriekš noteikta kārtība – noved pie atziņas, ka tieši telpa un laiks ir tās mūsu vērojuma (pasaules uztveres) formas, bez kurām nav uztverams neviens ārējs priekšmets. Būtiskākais, ar ko šis Kanta secinājums ieiet vēsturē, ir tas, ka telpa un laiks ir cilvēkam piemītošas izziņas formas, nevis ār pasaules īpašības. Tas ir revolucionārs pavērsiens Rietumu kultūras domas vēsturē.

Mūsdienās pētnieku, it īpaši kognitīvo zinātnieku, interesi joprojām piesaista telpa kā būtiska cilvēka uztveres forma. Filozofs un kognitīvo zinātņu pētnieks Jurgis Šķilters par telpu un uztveri raksta:

“Telpas uztvere ir viena no cilvēka visfundamentālākajām uztveres spējām. Pirmkārt, tāpēc, ka cilvēks to apgūst pirms citām spējām. Otrkārt, tāpēc, ka citas spējas lielā mērā rodas kā telpas uztveres un telpisko prasmju rezultāts. To, ka telpas apguve ir ļoti agrīna no vecumposmu perspektīvas, to skaidri apliecinājuši amerikāņu kognitīvzinātnieces Džīnas Mandleras (*Jean Mandler*) pētījumi, kura vairākus gadu desmitus skrupulozi pētījusi zīdaiņu uztveri un konstatējusi, ka salīdzinoši agri – jau pirms cilvēkam sāk attīstīties valoda un abstraktas zināšanas – ir izveidojušās visai detalizētas un kompleksas telpiskās uztveres matricas, kuras viņa dēvē par tēlshēmām (*image schemas*). Piemēram, elpojot cilvēks veido tvertnes (*container*) shēmu, jo ir kā tvertne gaisam, bet, pārvietojoties no vienas telpas otrā, pārvietojas no vienas tvertnes otrā. Brīdī, kad māte satver bērnu, veidojas saistījuma shēma, kas var izpausties vienpusēji vai abpusēji. Šīs un citas telpiskās uztveres shēmas attīstās, pirms cilvēkam ir izveidojusies valodas apstrādē.” (Šķilters, 2017, 6)

Kognitīvie zinātnieki uzskata, ka visas cilvēka zināšanas – gan abstraktās, gan teorētiskās, kas attīstās viņa dzīves laikā, balstās uz šīm telpiskajām matricām.

J. Šķilters raksta, ka, salīdzinot vairākas kultūras un valodas kopienas, ir atklāta pārsteidzoša vienprātība par to, ka labi ir augstāk, bet slikti – zemāk. “Zemā” un “augstā” kultūra ir tikai viens no piemēriem, kurā šis nošķirums uzskatāmi izpaužas. Emociju uztvere (kas pati par sevi nav telpiska) ir saistīta ar telpas uztveri. Kāpēc? Visticamāk, tāpēc, ka telpiski skaidrojumi ir vienkāršāki un saprotamāki:

“Telpiskums ir formāts, kuru lietojam pašsaprotami, automātiski. Interesanti ir pētījumi, kuros cilvēkiem liek aprakstīt darbības, ko viņi veic internetā. Pola Maglio un Tīnijas Metlokas pētnieku grupas rezultāti apliecina to, ka cilvēki globālo tīmekli uztver telpiski: viņi nāk un iet, atver un aizver tā struktūras, kas pašas par sevi nav telpiskas. Interneta lietotāji tātad izmanto telpiskas struktūras, lai sakārtotu zināšanas par tīmekli, kas nav telpisks. Informācijas vide tātad ir telpiska – nevis tajā nozīmē, ka varam tajā fiziski pārvietoties, bet gan tajā, ka uztveram un saprotam to telpiski.” (Šķilters, 2017, 6–9)

Pavērsiens uz telpas miesu un vietu

Telpa un cilvēka ķermenis

Lai gan Kants telpu raksturo kā izziņai nepieciešamu īpašību, tomēr viņa skatījums nav tik viennozīmīgs. Telpā kā apkārtnē nevar orientēties bez sava ķermeņa kā atskaites punkta. Rakstā “Ko nozīmē orientēties domāšanā?” Kants aplūko jēdziena “orientēties” trīs nozīmes, kad no spējas ķermeniski orientēties telpā mēs nonākam pie spējas orientēties domāšanā jeb prātam vadīt pašam sevi. Viņš uzskata, ka “vārda “orientēties” īstā nozīme ir šāda: pēc dotas pasaules puses (iedalīdami horizontu četrās) atrast pārējās, it īpaši ausmas [pusi]” (Kants, 2005, 51). Lai varētu orientēties telpā pēc šādas metodes, ir nepieciešams kā subjektam spēt atšķirt labo roku no kreisās. Kants to dēvē par izjūtu, jo ārēji šīs divas puses nav manāmi atšķirīgas. Iznākumā Kants secina, ka ģeogrāfiski mēs orientējamies telpā, tikai balstoties uz subjektīvu atšķiršanu. Tālāk Kants piedāvā vārda “orientēties” matemātisko nozīmi – orientēties telpā vispār. Trešā, plašākā nozīme, ir spēja orientēties domāšanā vispār, t. i., orientēties loģiski. Kants raksta: “Pēc analogijas it viegli uzminēt, ka šī tīrā prāta nodarbe būtu vadīt [pašam] savu izmantošanu...” (*Ibid.*, 52).

Vācu filosofs, fenomenoloģijas pamatlicējs Edmunds Huserls (1859–1938) ir viens no pirmajiem, kas aplūko jēdzienu par telpas apzināšanos (kas to nosaka un kā tā veidojas) un sasaista to ar cilvēka ķermeni. Plaši tas aprakstīts 1907. gada lekciju ciklā “Lieta un telpa” (*Husserl*, 1997). Telpas raksturojums ir cieši saistīts ar

“appasauli” (*Umwelt*) jeb apkārtējo pasauli un vidi, kā arī intersubjektīvās (attiecībām starp cilvēkiem) telpas struktūru, ar cilvēka kā personas atrašanos vienmēr kādā noteiktā vietā jeb “šeit” (*Hier*). “Es skatos uz pasauli no noteiktas vietas,” raksta Huserls. Viņš uzskata, ka konstituējošā līmenī telpa iezīmējas kā orientēta telpa, kurā uztverošais ķermenis ir aplūkots kā ķermenis pasaulē un kā absolūtais “šeit”, t. i., kā absolūtais orientēšanās punkts visu citu objektu vidū. No šejienes rodas telpiskās orientācijas – augša, apakša, priekša, aizmugure, labā puse, kreisā puse, ko nosaka ķermenis, kas atrodas vietā “Šeit” un konstituē telpisko kārtību. Huserls šādu ķermeni nosauc par absolūto “nulles punktu”. Viņš raksta:

“Tā tad kinestēziskā telpa ir sistēma, kuru veido potenciālās pieturvietas – starppieturvietas – miera stāvokļa sākums un beigas. Šī kinestēziskajā nekustībā konstituētā pirm pasaule ir pasaule, kas konstanti ietver manu fizisko ķermeni jeb tā dēvēto nulles punktu. Un, pat soļojot, man joprojām liekas, ka mans šādi vai citādi, pa labi vai pa kreisi orientētais ķermenis, pats paliekot nekustīgs, aizvien vēl ir visas šīs laicīgās pasaules centrs – konstanta orientācijas nulle, kas savā nepārtrauktajā klātbūtnē ir un paliek, tā sakot, absolūta.” (Viriljo, 2000, 77)

Huserls uzsver, ka iezīmējas atšķirība starp cilvēka izjusto un piedzīvoto telpu un fiziku un dabaszinātnieku aprakstīto telpu:

“Zeme sākotnēji netika attēlota ne kustīga, ne apstājusies. Zeme vispirms bija orientieris, kas raksturoja citu ķermeņu kustību vai miera stāvokli. Kamēr vien nebūs iegūta būtiski jauna virsma, attiecībā pret kuru varēs noteikt Zemes – kustīga vai stāvoša kompakta ķermeņa nepārtrauktā un cirkulārā skrējiena virzienu, kamēr es nepārlicināšos, ka virsmu maiņa ir kļuvusi reāla – un tādējādi viena ķermeņa koordinātas varēs noteikt attiecībā pret divām virsmām –, tikmēr Zeme ir tieši virsma un nevis – ķermenis. Zeme nekustas.” (Viriljo, 2000, 78)

Tādējādi Huserls norāda uz pārrāvumu starp filosofijas un fizikas (dabaszinātnēm kopumā) izpratni par telpu, piešķirot telpai cilvēciski ķermenisku pārdzīvojuma apjēgsmi, kas sasaucas ar Kanta izpratni par telpas un ķermeņa attiecībām.

Huserla piedāvāto domu turpina vācu filozofs Martins Heidegers (1889–1976), kurš vēršas pret telpas izpratni, kas balstīta uz agrākajām tradīcijām (Ņūtons, Leibnics, Kants) un ietver subjekta un objekta nošķirumu. Heidegers cenšas telpu apjēgt jaunā un plašākā izteiksmē, tās apjēgsmi saistot ar esamību un laiku. Viņš aicina telpu aplūkot nevis kā tukšu, bet aizpildītu ar cilvēka radīto jēgu, runājot par telpu kā māju.

Heidegers atstāta kādu atgadījumu ar sengrieķu filozofu Hērakleitu. Ziņkārīgie, kas nāca viņu aplūkot, bijuši pārsteigti, sastopot viņu nevis iegrimušu savās domās, bet gan sēžam mājās pie krāsns (cita versija liecina – labierīcībās).

Hērakleits esot viņiem teicis: “Arī šeit mīt dievi!” Šajā parastajā vietā – piemēram, pie krāsns mājā, kur katra lieta un katrs apstāklis, katra rīcība un nodoms ir pazīstams, ierasts, “arī šeit taču” dievi ir klātesoši. Heidegera pārdomas par telpu aktualizē viņam raksturīgo jēdzienu “mājas”, taču tā ontoloģiskajā⁸ nozīmē – mājas viņam ir kas tāds, kas ir pirms visa esošā, padarot esošo iespējamu. Mājas ir cilvēka sakārtota un cilvēku sakārtojoša telpa, cilvēka dzīves nepieciešamība un iespējamība.

Telpas apjēgsme parādās arī Heidegera rakstā “Lieta”, kurā, analizējot sengrieķu krūkas kā lietas tapšanu, viņš apraksta, kā pasaule iegūst cilvēcisko tuvību un elpu. Atgriezdamies pie sengrieķu izpratnes par lietu, Heidegers kritizē mūsdienās valdošo attieksmi pret lietām un tuvuma un tāluma izpratni:

“Visi attālumi laikā un telpā sarūk. Tur, uz kuriem agrāk cilvēks ceļoja nedēļām un mēnešiem ilgi, viņš tagad ar lidmašīnu nokļūst vienas nakts laikā. To, par ko agrāk cilvēks guva zināšanas tikai gadu gaitā, ja vispār tās ieguva, viņš ar radio palīdzību uzzina ik stundu un tūlīt.” (Heidegers, 1997, 101)

Filosofs brīdina:

“Taču steidzīga visu attālumu likvidēšana nenes sev līdzīgu tuvumu, jo tuvums nav rodamsniecīgā attāluma mērā. [...] Mazs attālums nav tuvums. Liels attālums vēl nav tālums. [...] Viss tiek saplūdināts vienveidīgā beztālumā.” (Heidegers, 1997, 101)

Lietā kā krūkā sastopas zeme un debess, dievišķie un mirstīgie. Krūka nav tikai māls, šķidrums pārnesamais, cilvēks nav krūku ražotājs. Heidegers uzsver:

“Katrs no šiem četriem savā veidā atspoguļo pārējo būtību. Turklāt katrs savā veidā atspoguļojas savā patībā četrus vienkopuma ietvaros. Mēs saucam zemes un debess, dievišķo un mirstīgo vienkopuma spoguļspēles notikumu par pasauli. [...] Saudzēdami lietu kā lietu, mēs apdzīvojam tuvumu. Tuvuma tuvināšanās ir pasaules īstenā un vienīgā spoguļspēles dimensija.” (Heidegers, 1997, 111–112)

Heidegera pārdomās par telpu iezīmējas gan cilvēciskās pasaules un esamības saskarsmes dziļums, gan arī izskan aicinājums rūpēties un izjust zināmu bijību pret apkārtesošo pasauli. Telpa tiek aplūkota analogijā ar mājvietu kā tuvuma, drošības sajūtu nesēju – cilvēka, esamības un patiesības – mājvietu. Šo skatījumu Heidegers piedāvā kā alternatīvu zinātnes viedoklim: “Mēdz teikt, ka zinātnes zināšanām piemīt piespiedu raksturs. Neapšaubāmi. Taču – kur tad pastāv šie spaidi? Mūsu gadījumā spiedienā atteikties no krūkas – piepildītas ar vīnu – un tās vietā nolikt kaut koniecīgu, neļaujot lietām pašām par sevi pastāvēt kā mēru noteicošai īstenībai.” (Heidegers, 1997, 104) Heidegers šo zinātnes distancēto

⁸ Ontoloģija – mācība par esamību, esamības būtības noteicošajām iezīmēm.

skatījumu par lietām saista ar tuvuma zudumu starp cilvēku un pasauli kā jēgas pildītu telpu: “Tuvuma trūkums, pat novēršot jebkuru attālinājumu, ir novedis pie bezattāluma kundzības. Trūkstot tuvumam, lieta minētajā nozīmē kā lieta paliek nenotikusi.” (*Ibid.*, 113)

Telpa kultūras simbolu un zīmju formās

Vācu filosofis Ernsts Kasīrers (1874–1945) piedāvāja telpu aplūkot kā kultūras formu saistībā ar tādām cilvēka darbības simboliskajām izpausmēm kā mīts, reliģija, valoda, māksla, tās dēvējot par cilvēka simbolisko jomu izpausmi – “cilvēks vairs nedzīvo fiziskā universā, viņš dzīvo simboliskā universā” (Kasīrers, 1997, 35). Darba “Apcerējums par cilvēku” pirmajā daļā “Kas ir cilvēks” viņš raksta:

“Cilvēks ar realitāti vairs netiecas tieši; viņš to nevar skatīt vaigu vaigā. Jo vairāk cilvēks izvērš savas simboliskās darbības, jo tālāk, šķiet, atkāpjas realitāte. Cilvēks vairs nenodarbojas ar lietām, bet gan kādā ziņā nemitīgi sarunājas pats ar sevi, viņš ir tā ietīnī valodas formās, mākslas tēlos, mītiskos simbolos vai reliģiskos rituālos, ka bez mākslīgiem līdzekļiem vairs nespēj nekā saskatīt vai zināt.” (Kasīrers, 1997, 36)

Kasīrers, sekojot Kanta izpratnei par telpu, raksta, ka “telpa un laiks ir struktūra, kas aptver visu realitāti, bez telpas un laika nosacījumiem nevar iedomāties nevienu reālu lietu.” Atcerēsimies – Kants uzskatīja, ka telpa ir veids, kā mēs uztveram pasauli, un bez tās kā uztveres formas nevaram uztvert nevienu priekšmetu. Taču tāda izpratne par telpu kā uztveres formu nav bijusi vienmēr. Piemēram, kā norāda Kasīrers, “mītiska domāšana telpu un laiku neuzskata par tīrām vai tukšām formām, tās ir vareni noslēpumaini spēki, kas visu vada, kas valda un nosaka ne tikai mirstīgo, bet arī dievu dzīvi”. Kasīreru interesē analizēt to īpatno raksturu, kādu telpa un laiks iegūst cilvēka pieredzē. Viņš raksta: “Jāiet apkārtceļš: jāanalizē kultūras formas, lai atklātu patieso cilvēkpasaulē telpas un laika raksturu. Tāda analīze vispirms noskaidro, ka pastāv fundamentāli atšķirīgi telpas un laika pieredzes tipi.” (Kasīrers, 1997, 50) Cilvēku pasauli atšķirībā no dzīvnieku pasaules raksturo kāds pastarpinājums starp receptoru un efektoru, un tā ir simbolu sistēma. Šis jaunieguvums, kas raksturo cilvēka īpašo atšķirību no citām dzīvām būtnēm, ir cilvēka dzīvi pilnībā pārveidojis.

Lai gan mūs interesē cilvēks, tomēr nebūt ne visām dzīvām būtnēm laiks un telpa izpaužas vienādi (arī citas dzīvās būtnes uztver laiku un telpu kā noteiktu gaismas ritmu un orientāciju un ar to saistīto pārvietošanos apkārtne kā savu uzturēšanos un eksistenci vidē). Zemāko organismu telpas uztvere atšķirsies no cilvēka uztveres. Kasīrers uzskata, ka psiholoģija nav pietiekama, lai atklātu telpas īpašo nozīmi cilvēka dzīvē, un būtu jāanalizē arī kultūras formas, lai atklātu telpas patieso raksturu cilvēka pasaulē. Šī analīze vispirms noskaidro, ka pastāv

fundamentāli atšķirīgi telpas un laika pieredzes tipi. Visas šīs formas nav vienā līmenī. Ir augstāki un zemāki slāņi, kas sakārtojas noteiktā kārtībā. Zemākais slānis ir organiskā telpa, ko varētu dēvēt par organismu spēju atrasties, pielāgoties un pārvietoties noteiktā vidē, kas ietver attāluma un virziena izjūtu. Tā lielākoties ir iedzimta izjūta. Dzīvniekus vada nevis kādas iegūtas zināšanas, mentāli priekšstati vai idejas par telpu, bet gan ķermeņa impulsi. Perceptuālā telpa jau ir augstāks līmenis un nav vairs tikai jutekļu dotums. Tā ietver sevī visus jutekliskās pieredzes elementus – optiskos, taktilos, akustiskos un kinestēziskos.

Kasīrers domā, ka grūtākais ir pateikt, kā visi šie elementi sadarbojas, lai izveidotu perceptuālo telpu. Tajā pašā laikā ne jau šīs perceptuālās telpas ģenēze ir svarīgākais, jāpēta ir simboliskā telpa. Te parādās cilvēka un dzīvnieku pasaules robeža. Organisko jeb darbības telpu Kasīrers nošķir no abstraktās jeb simboliskās telpas. Abstraktās telpas pastāvēšana bija viens no pirmajiem un svarīgākajiem grieķu filosofu atklājumiem. Organiskā telpa un laiks ir zemākais slānis, kas piemīt zemākajiem organismiem un nodrošina pielāgošanos un izdzīvošanu dzīvībai nepieciešamajā vidē. Savukārt perceptuālās telpas izjūta piemīt augstākajiem dzīvniekiem. Tā aptver visus jutekliskos dotumus. Galu galā ir arī simboliskā telpa, kas piemīt tikai cilvēkiem.

Simboliskās telpas rašanās ir saistāma ar darbības un abstraktās telpas nošķiruma veidošanos. Pirmatnējā ir darbības telpa. To raksturo praktisko vajadzību un interešu realizācija, taču, to reflektējot, rodas abstraktā telpa. Abstraktai telpai svarīgs ir nevis lietu patiesums, bet gan teorēmu un spriedumu patiesums. Abstraktās telpas ietvaros parādās spēja reflektēt un aprakstīt telpu simboliski – ģeometrijas, astronomijas un matemātikas simbolos. Spēja radīt simbolisko telpu ir neatkārtājama cilvēka iezīme.

Šāds priekšstats par telpu kā simbolu un zīmju savijumu saskan ar semiotiķa Jurija Lotmana (1922–1993) ideju par Visumu kā zīmju kopumu. Lotmans kā kultūras semiotiķis izmanto noosfēras⁹ un biosfēras jēdzienus, kas tiek attiecināti uz zīmes¹⁰ sfēru: “Mums ir darīšana ar noteiktu sfēru, kurai piemīt noslēgtas telpas pazīmes.” (Lotmans, 1993, 138) Biosfēru viņš izprot kā dzīvu vielu, kā Zemes virsmas ādu: “Biosfērai ir pavisam noteikta uzbūve, kura vienmēr noteic to, kas šajā sfērā notiek. Cilvēks, ja aplūkojam to dabā, tāpat kā visi dzīvie organismi, kā jebkurš dzīvs radījums, ir biosfēras funkcija tās noteiktajā telplaikā.” (*Ibid.*) Atomārā zīme pati par sevi autonomi, atrauti nespēj funkcionēt, tā pastāv tikai “dzīvas” semiotiskās telpas un kultūras ietvarā. “Semiotisko universu var uzskatīt par atsevišķu tekstu un savstarpēji noslēgtu valodu kopumu.” (*Ibid.*)

⁹ Noosfēra – jēdziens par Zemes apziņas sfēru.

¹⁰ Zīme – priekšmets, atveidojums, attēls, kas apzīmē, norāda uz kaut ko.

Zīmju sfēra ir tā semiotiskā telpa, ārpus kuras nav iespējama semioze (zīmju veidošana un zīmju sistēmas): “Visa semiotiskā telpa var tikt apskatīta kā vienots mehānisms (ja ne organisms). [..] Līdzīgi kā, salīmējot atsevišķus bifštekus, mēs neiegūsim teļu, bet, sadalot teļu, varam iegūt bifštekus.” (Lotmans, 1993, 138) Telpa, izprasta kā zīmju kopums, kā teksts, paver perspektīvu tās šifrēšanai, dekonstruēšanai un rekonstruēšanai, tas ietver telpas aprakstus, noteiktu struktūru un gramatiku.

Savukārt franču sociologs Žans Bodrijārs (1929–2007) darbā “Simulakri un simulācija” runā par telpu kā simulakru piepildītu universu. Simulakrs tiek izprasts kā manipulatīvos tīklojumos funkcionējošs realitātes modelis, kas neatgriezeniski zaudējis saikni ar realitāti:

“Tagad tā vairs nav kartes, dublikāta, spoguļa vai jēdziena abstrakcija. Tā vairs nav teritorijas, konkrētas būtnes, substances simulācija. Tā ir hiperreālā ģenerēšana, izmantojot nezināmas izcelsmes nereālus reālā modeļus. Teritorija vairs nepastāv ne pirms, ne pēc kartes. Kopš šā brīža karte ir teritorijas priekštece – simulakru precesija –, tā rada teritoriju. Reāla ir teritorija, nevis karte, un tās atliekas šur tur aizķērušās, ne vairs impērijas tuksnesīgajos klajumos, bet mūsējos. *Realitātes pašas sevī tuksnesī.*” (Bodrijārs, 2000, 7)

Bodrijāram realitāte ir hiperrealitāte, sintēzes produkts, kas radies no modeļu kombinācijām hipertelpā bez atmosfēras:

“[..] pāreja uz telpu, kuras izliekums vairs nav ne tāds kā realitātei, ne arī tāds kā patiesībai, simulācijas ēru ievada visu referenču likvidācija.” (Bodrijārs, 2000, 8)

“[..] realitāte tiek aizstāta ar realitātes zīmēm. Realitātei vairs nekad nebūs iespējams realizēties [..]” (Bodrijārs, 2000, 8)

“[..] hiperrealitāte būs pasargāta no nereālā, no jebkuras atšķirības starp reālo un šķietamo, atstājot vietu tikai modeļu orbitālai mijai un simulētai atšķirību ģenerācijai.” (Bodrijārs, 2000, 8)

Šī filosofa izpratnē telpa parādās kā supermārkets un preču hipertelpa:

“Jau trīsdesmit kilometru rādiusā visas ceļa zīmes norāda uz šiem lielajiem šķirošanas centriem – supermārketiem, uz šīm preču hipertelpām, kur daudzējādā ziņā tiek gatavota jauna socialitāte. [..] Supermārkets nosaka aglomerāciju, radot pilsētas izžušanu. Tie arī nosaka autoceļu virzību. [..] Supermārkets kā kodols. Pilsēta, pat moderna, to vairs neabsorbē. Tieši kodols nosaka aglomerācijas kustību orbītu. Pilsēta tiek transplantēta ārpuspilsētā un uzskatīta par hiperreālu modeli. [..] Iezīmējas pilsētas kā kvalitatīvas telpas, sabiedrības oriģinālas sintēzes gals. [..] Supermārkets kā simulācijas pols – visu funkciju vienlaicīgums, bez pagātnes, bez nākotnes, operativitāte uz visām pusēm.” (Bodrijārs, 2000, 70–73)

Kibertelpas virtuālā estētika

Ko atbildēt uz Bodrijāra intelektuālajiem izaicinājumiem patērētāju sabiedrībai?

Mūsdienās jaunās tehnoloģijas un to radītie mediji, neapšaubāmi, ir ieņēmuši būtisku vietu ikdienas dzīvē. Heidegers mēģina restaurēt tuvuma un tāluma jēgu, savukārt vācu filosofs Volfgangs Velšs jauno realitāti mēģina aprakstīt un humanizēt ar estētiskās (*aisthēsis*) pieredzes konceptiem, lai gan pieņem Bodrijāra domu par realitātes un īstenības aizstāšanu ar manipulējamu hiperrealitāti un simulāciju, kas pārvēršas kibertelpā.

Velšs raksta:

“Kur valda gaismas ātrums, telpiskajām distancēm nav nozīmes. Zūd vietu savdabīgums, jo mediju elektroniskais aprīkojums pārspēj visas lokālās īpatnības: no katras vietas var veikt vienas un tās pašas komunikatīvās darbības. Tāpat pagātne datu apstrādē un nākotne izskaitļotā ekstrapolācijā kļūst pārvaldāmas un tendenciozi tiek pārvērstas telemātiskās tagadnes saturā. [...] Telpa un laiks, mūsu pasaules ierastās pamatkoordinātas, kļūst salīdzinoši marginālas. Tik tālu sniedzas elektronisko komunikāciju pasaules ieviestās pārmaiņas reālajā pasaulē.” (Velšs, 2005, 277)

Velšs brīdina, ka robeža starp virtuālo un reālo var būt ļoti trausla:

“Kibertelpas ietvaros mēs nestāvam distancēti iepretim kādam attēlam, bet ieejam tajā un ar vizuālo, akustisko un taustes sensoru palīdzību varam pārvietoties attēla virtuālajā pasaulē kā reālā pasaulē. [...] Ieejot virtuālajā pasaulē kā reālajā, mēs konkrēti pieredzam, ka virtuālais arī var būt reāls, un te var rasties pieņēmums, ka viss reālais kādā aspektā var būt virtuāls. [...] Robežas starp realitāti un virtualitāti kļūst pavisam nedrošas un caurlaidīgas.” (Velšs, 2005, 280–281)

Viņš aicina apgūt jaunu skatījumu uz telpu, mācīties no jauna to izjust:

“[...] mums nebūtu nedz mediju izraisītā eiforijā, nedz ķermeniskā fanātismā jāreducē mūsdienu divkāršā figūra tikai uz kādu vienu no tās poliem (kartēziskā zinātniskā stingrība, Erasma un Montēņa humānisms). Mums būtu jāsauglabā abas acis – vai drīzāk jāteic: mums no jauna jāmacās tās atvērt.” (Velšs, 2005, 280–281)

Telpas jaunie izaicinājumi un metamorfozes

Citas telpas: vietas sociālā vara un domāšanas teritorija

Atgriezīsimies pie franču filosofa Mišela Fuko. Viņu interesē varas attiecības starp cilvēkiem un jautājums, kā vara atklājas dažādās cilvēciskās darbībās un izpausmēs, tostarp arī zināšanās par to, kā cilvēku un sabiedrības apdzīvotas

un institucionalizētas telpas ietvaros nodala utopijas no heterotopijām. Plašāk pazīstams ir Fuko raksts "Citas telpas" (*Des Espace Autres*), 1967 (1984), kurā viņš norāda, ka telpa nav abstrakta, tā vienmēr ir piepildīta un caur šo piepildītību vispār ir domājama un apdzīvojama. Telpu piepilda pašu cilvēku radītas atrašanās vietas, dzīvojamās telpas un lietas, kuras caurauž sociālā tīklojuma un varas attiecības. Fuko runā par ārējo telpu – pasauli, kurā rit mūsu dzīve. Tā nav heterogēna telpa. Mēs dzīvojam nevis vakuumā, bet gan daudzu attiecību lokā, kuras nevar reducēt vienu uz otru. Mēs varam aprakstīt visas šīs attiecības, piemēram, vilcienu tīklus, ielas, autotransporta maģistrāles. Mēs varam aprakstīt dažādos novietojumus, kuros atrodas cilvēki un viņu veidotās lietas, kā arī vietas, izmantojot attiecības, kas nosaka šīs vietas. Caur šiem punktiem, kurus aprakstām, varam aprakstīt arī laika struktūru un attiecības, kas tajos notiek, piemēram, pieturas vieta un kustība – kā kafejnīcas, kinoteātri, pludmale, vai miera vieta – māja, gulta.

Fuko interesē tās vietas, kas nosaka, neitralizē vai apvērš visas attiecības, kuras tajā pašā laikā šīs vietas ir noteikušas. Fuko runā par utopijām un heterotopijām. Utopija ir vieta, kuras nav, ireāla vieta – vieta bez konkrētas vietas. Savukārt heterotopijas ir reālas, apdzīvotas vietas, kas apkopo sevī dažādas atrašanās vietas ar to atšķirīgajām dimensijām un laika ilgstamībām. Ir arī telpas, kurās ir abu pazīmes. Fuko uzskata, ka spogulis tam ir spilgts piemērs: spogulis ir gan utopija, gan heterotopija. Tas ir utopija, jo tā ir vieta bez vietas; spogulī es sevi redzu tur, kur es neesmu – virtuālā aizspogulijā. Vienlaikus tā ir heterotopija, jo spogulis kā priekšmets ir novietots konkrētā vietā; spogulis reāli eksistē.

Fuko interesē aprakstīt tieši heterotopijas, kas ir, piemēram, teātris, bibliotēka, māja, kapsēta, muzejs, kolonija, bordelis, kuģis. Fuko izdala sešus heterotopiju aprakstīšanas principus.

- Pirmais princips – heterotopijas ir raksturīgas visām kultūrām, nav tādas kultūras, kurās tās nebūtu. Taču tām nav vienotas formas. Primitīvajās kultūrās ir krīzes heterotopijas (noteiktai cilvēku grupai sakrālas vai aizliegtas vietas). Mūsdienās tās izzūd, taču to vietā nāk deviatīvās heterotopijas (atrašanās vietas, kurās ievieto tos, kas citiem nav pieņemami), piemēram, cietumi.
- Otrais princips – vienā sabiedrībā vienas heterotopijas funkcijas var mainīties un būt atšķirīgas, turklāt sabiedrība to var ietekmēt. Piemēram, kapsētu kā heterotopiju pārvietošana no pilsētas centra, kur tās atradās līdzās baznīcām, uz pilsētas nomalēm.
- Trešais princips – heterotopija var sevī apkopot vietas, kuras ir savstarpēji pretrunīgas, nesavietojamas, piemēram, teātrī izrādes laikā uz skatuves mainās dažādas dekorācijas; kinoteātrī kā telpā tiek demonstrēta filma par citām norises vietām. Šajā principā kā piemērs, pēc Fuko domām, iekļaujams arī dārzs, kas agrāk simbolizējis paklāju – simbolisku pasauli miniatūrā formā.

- Ceturtais princips – heterotopijas ir saistītas ar atsevišķiem laika nogriežņiem. Tās sāk pilnasinīgi funkcionēt tikai tad, kad notiek lūzums tradicionālajā laika izjūtā. Te kā piemēri minamas kapsētas, kas simbolizē dzīves pazušanu, vai arī muzeji un bibliotēkas, kas ir heterotopijas ar ieceri bezgalīgi uzkrāt laiku. Tajā pašā laikā ir heterotopijas, kas uzsver laika plūdumu, pārējamību un cikliskumu. Tādi ir, piemēram, gadatirgi. Mūsdienās šāda heterotopija ir vasarnīca, kurā pavadīt atvaļinājumu.
- Piektais princips – heterotopijas paredz sistēmu, kas tās aizver un atver, kas tās padara vai nu izolētas, vai caurlaidīgas. Tā ne vienmēr ir publiska vieta. Lai tajās iekļūtu, ir nepieciešams veikt noteiktu rituālu vai attīrīšanos. Tāda ir, piemēram, musulmaņu pirts. Tāds ir, piemēram, cietums. Fuko norāda, ka arī tas, kas šķietami ir atvērts, nebūt ne vienmēr tāds ir – arī lai tajā iekļūtu, ir jāveic noteikti rituāli.
- Sestais princips – heterotopijas ir saistītas ar visām atlikušajām vietām, tās iekļaujas veselumā. Šī funkcija atraisās starp diviem pretējiem poliēm. No vienas puses, tās funkcija ir radīt ilūziju, kas pakļauj reālo telpu, no otras puses – radīt telpu, kas ir pretēja esošajai, perfektāka reālajai telpai. Tā ir kā reālās telpas kompensācija. Tādas ir, piemēram, kolonijas un bordelji. Savukārt kuģis ir heterotopija par *excellence* – it kā jūrā peldošs koka gabals, taču tā ir vieta bez vietas, turklāt noslēgta sevī, bet vienlaikus atvērta bezgalīgajam okeānam. Kuģis peld no ostas uz ostu, no valsts uz valsti, meklējot dārgumus to dārzos. Kuģis ir ne tikai ekonomiskās attīstības līdzeklis, bet arī spilgtākā iztēles krātuve. Fuko uzsver, ka civilizācijās bez kuģiem izplēn sapņi, spiegošana aizstāj piedzīvojumus, savukārt policija – pirātus (*Foucault, 1967 (1984), 8*).

Mūsdienu krievu filosofs V. Podoroga uzskata:

“[...] heterotopija ir jebkuras dzīvās būtnes pamatfunkcija. Tā var mainīties un pārmainīties. Cilvēka dzīve starp dzimšanu un nāvi ir kustība no vienas heterotopijas uz otru. Cita lieta, kad heterotopiju princips netiek ņemts vērā vai tiek pakļauts izstumšanai. Tieši tad var notikt sastapšanās ar paša izstumto Dubultnieku, tieši tad šī satikšanās iedarbosies uz mums kā nepieredzēts šoks. Heterotopija ir telpa, kurā savietots nesavietojamais. Ja dzīvības telpa ir spējīga sevi atražot un attīstīt, tad tas nozīmē, ka heterotopiskā struktūra ir noturīga un efektīva.” (Citēts no *Исечмакова, 64*)

Mišela Fuko skatījums uz telpu parāda, ka vietu, kas ir konkrēta telpa, veido nevis kādas abstraktas uztveres matricas (kā bija Kantam), bet gan sabiedrībā iesakņoti noteikumi un normas, kā kurā vietā cilvēkiem ir jāuzvedas un kā ar šo uzvedību parādās arī noteikti domāšanas un uztveres veidi.

Savukārt franču filosofu Žila Delēza (1925–1995) un Fēliksa Gvatari (1930–1992) darbos būtisku lomu ieņem ar telpu saistīti jēdzieni. Viņi filosofijā ienes telpiskus konceptus, piemēram, gluda un rievota telpa, nomadisks un

sedatīvs, deteritorializācija un reteritorializācija, ieloce, virsma. Ž. Delēzs un V. Gvatari grāmatā “Kas ir filosofija?” telpu aplūko saistībā ar domāšanu (Delēzs, Gvatari, 2010, 95–127). “Subjekts un objekts nav labākais veids, kā tuvoties domāšanai. Domāšana nav nedz pavediens, kas nostiepts starp subjektu un objektu, nedz viena riņķošana ap otru. Domāšana drīzāk norisinās teritorijas un zemes saistē.” Runa ir par ģeofilosofiju, kas nozīmē: aplūkot domāšanu saistībā ar cilvēku un sabiedrību mēģinājumiem apdzīvot noteiktu vidi, sadzīvot ar citām kopienām un saglabāt pašam sevi. Zeme viņiem ir vide, kur var izvērsties domāšana un dzimt idejas:

“[...] zeme turpina veikt deteritorializācijas kustību uz vietas, ar ko tā pārsniedz visas teritorijas, – zeme ir deteritorializējoša un deteritorializēta. Zeme sakrīt ar to kustībām, kuri masveidā pamet savu teritoriju, – langusti virknē pa vienam iesoļo ūdens dzelmē un svētceļnieki vai bruņinieki jāļ pa bēgošo debesu līniju. Zeme nav viena stihija pārējo stihiju vidū, tā vienā skāvienā apvieno visas stihijas, kuras tā izmanto, lai deteritorializētu teritoriju. Deteritorializācijas kustības nav atdalāmas no teritorijām, kas ved citur, un reteritorializācijas procesi nav atdalāmi no zemes, kas atdod atpakaļ teritorijas. Teritorija un zeme ir divi komponenti ar divām neizšķiramām zonām – deteritorializāciju (no teritorijas uz zemi) un reteritorializāciju (no zemes uz teritoriju). Nav iespējams pateikt, kas nāk vispirms.” (Delēzs, Gvatari, 2010, 95)

Katras filosofijas īpatnības saistāmas ar vietu un apstākļiem, kuros tā rodas. Piemēram, grieķu filosofijas rašanās un uzplaukums tiek saistīts ar polisas struktūras un no Jonijas ieklejojušo filosofu izveidotās domāšanas telpas sastapšanos. Domāšana iesaistās attiecībās starp teritoriju un zemi, un līdz ar to ģeogrāfija iegūst nosacītu pārsvaru pār vēsturi jeb filosofisko ideju nepārtrauktu pārmantošanu un attīstīšanu. Saskaņā ar Delēzu un Gvatari, filosofija reteritorializējas konceptos. Līdz ar to ģeofilosofija pieņem, ka izšķirošie domāšanas notikumi risinās ārpus fiksējamās vēstures kā atbildes uz mainīgo dzīves vidi un apstākļu sakritībām, kuras kādu laiku tomēr spēj iegūt zināmu noturīgumu. Delēzs un Gvatari nostājas pret vēsturi un pievēršas tapšanai kā alternatīvam īstenas esamības modelim.

Telpas metafora zināšanu telpā

Lai dzīvotu pilsētā un iekļautos modernajā sabiedrībā, nepieciešams priekšnosacījums ir spēja orientēties telpā un laikā.¹¹ Taču par kādu telpu un laiku šajā gadījumā ir runa? Modernās filosofijas iedibinātājs Renē Dekarts nošķir lietas, kam piemīt izplatījums, t. i., lietas telpā (*res extensa*) un lietas laikā (*res intensa*).

¹¹ Sk.: Dangermond, J. *Spatial Thinking is Fundamental*. Iegūts no: <https://www.forbes.com/sites/esri/2017/11/02/spatial-thinking-is-fundamental/> [sk. 25.11.2017.]. Rakstā aplūkots arvien pieaugošais tehnoloģiju apjoms, kas apstrādā ģeogrāfiskās informācijas sistēmas (GIS) datus.

Ar vienām saistāma kustība, savukārt ar otrām – domāšana. Uz šo sakārtojumu balstās mūsdienu modernā pasaules izpratne. Vispirms uz to pamatojas telpas un laika zināms pretstatījums, kura avots ir telpiskā ķermeņa un netelpiskās dvēseles pretstats, bet vēlāk tas ir pamats spālizētā laika pretstatījumam netelpiskajam jeb intensīvajam laikam.

Mūsdienās telpa ir jāskata kā sociālā telpa, kas ietver vienlaicīgi telpu dažādību, kuras savstarpēji pārklājas, ir pielīdzināmas cita citai vai arī pastāv paradoksa un antagonisma attiecībās. Telpa ir sociāla konstrukcija, bet sociālais savukārt pastāv telpiskā izvērsumā. Turklāt šādi telpa nav domājama kā tukša un statiska telpa, tā ir dinamiska un ir atkarīga no sociālo attiecību izmaiņām. Sociālā mijiedarbība rosina apjēgt to telpiskās ar nozīmi un jēgu apveltītās attiecības. Lielpilsētas mainīgos ritmus nosaka intimitātes un atsvešinātības savstarpējā mija, naudas abstraktā vara, kas ienes distanci starp tuvajiem un tuvina tālos.

“Zināšanu telpa” tās tradicionālajā izpratnē ir hierarhiska, strukturēta un lineāra. Turpretim informācijas sabiedrībā zināšanu telpa tiek asociēta ar pasaules globālā tīmekļa telpu. Tās raksturīgākie apzīmējumi ir atvērtība, plūdenums un dinamiska mainība. Tā ir radošas pārpilnības un nekārtības telpa. Metaforas, ar kuru palīdzību tiek raksturota informācijas telpa, visbiežāk ir “informācijas plūdi” un “informācijas okeāns”. Šādā vidē nākas pārvērtēt zināšanu kritērijus. Tāpēc nav brīnums, ka pētnieki sāk runāt par tā dēvēto kognitīvo ekoloģiju, ar to saprotot interaktīvos tīklojumus, kas nodrošina skatāmu un klausāmu indivīda un grupas klātbūtni, kas gūst tajā izpausmi. Zināšanu tiešais nesējs nav fizikāla kopiena un tās ķermeniskā atmiņa, bet gan kibertelpa, virtuālo pasaulu reģions, pateicoties kuram kopienas atklāj un konstruē savus mērķus un saprot sevi kā racionālas kopienas. Atmiņas performatīvās darbības šādas politiskās un lokālās saites nobīdes gadījumā ir tās, kam jāpiedalās atbilstīgas racionalitātes nodrošināšanā. Atšķirībā no kultūras, kura balstās uz pārbaudītiem aprioriem principiem, uzturot tos ar hierarhijas un secības kontroles palīdzību, kibertelpas kultūrā hierarhija un secīgums tiek atmesti (Rubene, 2006, 69).

Arī franču kultūras teorētiķis un urbānists Pols Viriljo (*Paul Virilio*) uzskata, ka kibernetiskā telpa ir raksturojama ar citādas perspektīvas formu, kas vairs neatgādina ierasto vizuāli audiālo perspektīvu. Telekontakta ietvaros mainās izpratne par ierastajām attiecībām starp tuvu un tālo, iekšējo un ārējo. Par to pārliecināties ikreiz, kad, neraugoties uz lielo distanci, skatām notikumus, dzirdam un sadarbojamies. Viriljo šķiet, ka līdztekus zaļajai ekoloģijai vajadzētu runāt un domāt par “pelēko ekoloģiju”, ar to saprotot utopisku pretošanos distances zudumam. Pēc Viriljo domām, šī tendence liek pievērst uzmanību sadurai (*interface*) starp “visiem ķermeņiem, visām vietām, visiem pasaules punktiem”, t. i., tuvumam. Viriljo akcentē pieaugošo ātrumu un norāda uz “dromosfērisko piesārņojumu”, kura dēļ veidojas “aizmiršanas civilizācija”, kas dzīvo telekontakta (*telepresence*)

pasaulē, kurā nepastāv nedz horizonts, nedz dziļums un citas optiskas atšķirības. Telekontakta ietvaros atšķirības starp objekta un subjekta telpu nav definējamas (Viriljo, 2000, 77–93).

Savijas arī laika un telpas izpratnes. Ja agrāk lietoja laika plūsmas metaforu, tad tagad drīzāk sastopamies ar metaforu “laiks stāv uz vietas”, bet pretstatā tam mums ir plūdenas identitātes un informācijas plūsmas. Manuels Kastells (*Manuel Castells*) plūsmu raksturo ar telpas nojēguma palīdzību: “Plūsmu telpa ir sociālo laiku sadalošo prakšu materiālā organizācija, kas darbojas, pateicoties plūsmām.” (Rubene, 2000, 68) Informācijas plūsma līdzīgi laika plūsmai ir metafora. Taču tā ļauj uzskatāmi pieteikt citu tēlu, proti, “informācijas plaisas” (*digital gap*) metaforu. Informācijas plūsmas ir radījušas dziļas plaisas starp attīstītajām un neattīstītajām valstīm, starp reģioniem, dzimumiem un paaudzēm. Informācijas plaisa ir telpa, kura ir izslēgta no dzīves vitālās komunikatīvās telpas. Plaisas tēls liek pievērst uzmanību arī tam, ka plūsma plūst nevis plaisā, bet gan lielākas plūsmas virzienā. Tam par labu liecina gan tas, ka informācijas iegūšanas un lietošanas priekšnosacījums jau ir zināma kompetence, gan arī tas, ka jau apgūtās informācijas tehnoloģijas ietver prasību pēc vēl ātrākām, vēl efektīvākām informācijas iegūšanas ierīcēm. Pasaule ir pārvērtusies par noslēgtu, samazinātu un saspiestu telpu.

Tātad varam piekrist latviešu filosofes Māras Rubenes teiktajam:

“Ja pasaules telpu ir kolonizējusi racionalizācijas un kārtības loģika, tad jaunākais ir tas, ka šādi kolonizēts ir arī laiks. Kapitālistisko iedomu galvenais sasniegums ir nākotnes kolonizācija, kas nozīmē arī iespējamības kolonizāciju.” (Rubene, 2000, 69)

Dzīves labirints

Cilvēka dzīvi un aktivitātes, arī radošās, piemēram, literāru tekstu, var aplūkot, izmantojot telpas metaforu. Viens no šādiem jēdzieniem ir “labirints”. Itāļu rakstnieks, semiotiķis un filozofs Umberto Eko darba “Rozes vārds” pēcvārdā min trīs labirintu veidus. Pirmais ir grieķu labirints. Tajā ir centrs un izeja. Sasniedzot centru, var doties atpakaļ uz izeju. Tiesa, šī labirinta centrā var mājot briesmonis Mīnotauris, kas var viest bailes ar tā neprognozējamo rīcību. Šādu labirintu var iziet, ja atrod pareizo ceļu, sekojot noteiktam pavedienam. Otrs labirinta veids ir manierisma labirints, kas atgādina sīki sazarotu sakņu sistēmu un lapotni. Izeja tam ir tikai viena, un gājējs var kļūdīties. Tomēr viņam ir jāmēģina. Trešais labirinta veids ir rizomiskais labirints. Rizoma ir sakņu savijums, daudzdimensionāls ieloču mudžeklis. Tas ir kā tīkls, kurā katrs ceļš var būt savienots ar citu. Šādam labirintam nav ne centra, ne perifērijas, ne sākuma, ne beigu. Tam nav arī izejas, jo tas ir potenciāli bezgalīgs. Vienā punktā var nokļūt no dažādām pusēm,

un šajā punktā atklājas ceļi visos virzienos (Eko, 1998, 637–638). Meklēt vienu izeju, mērķi, pamatu ir bezjēdzīgi. Rizomiskais labirints kā telpas sakārtojums vai, precīzāk sakot, izkļiedējums metaforiski raksturo cilvēka dzīvi mūsdienu pasaulē, kurā nav tieši izvēlētu mērķu un ceļu. Pārvietošanās rizomiskajā labirintā ir iespējama, interpretējot spēli ceļu izvēlē, savā ziņā veicot detektīvisku piedzīvojumu, kas paredz domāt līdzīgu savas dzīves norisei, nevis slimīgi dzīties pēc iedomu tēliem par patiesību (Šuvajevs, 1998, 693).

Nobeigums

Aplūkojot telpas dažādās nozīmes un attiecības ar cilvēka izpratni par telpu, atklājot gan vārda “telpa” nozīmes veidošanās vēsturi, gan telpas kā uztveres spējas attiecībās ar pasauli, iespējams izsekot gan telpas un vietas nošķīrumam, parādot to nozīmju sākumu Platona un Aristoteļa pieteiktajos jēdzienos “chora” un “topos”, gan nozīmīgākajām filosofiskajām teorijām par telpu, piemēram, Imanuela Kanta veidotajam telpas izklāstam.

Telpas jēdziens mūsdienu domātāju tekstos mainās, tos caurvij telpas nozīmes transformācija no abstraktas telpas uz cilvēciski konkrētu, jēgpilnu vietu, kas tiek sasaistīta gan ar kultūras formām (Ernests Kasīrs), gan cilvēka ķermeni (Edmunds Huserls), gan viņa uzturēšanās vietu un mājām (Martins Heidegers). Atsevišķi domātāji (Jurijs Lotmans) uztver telpu kā zīmju sistēmu, kas var atklāties gan konkrētu vietu analizē, piemēram, lielveikalu aplūkojumā, kā to dara Žans Bodrijārs, gan abstraktās telpas decentralizāciju deteritorizācijas formā, uzrādot konkrētās vietas un domāšanas attiecības (Žils Delēzs). Savukārt Mišels Fuko piedāvā pieeju telpai kā īpašai vietai – heterotopijai, kas nosaka cilvēka izturēšanos un varas attiecības. Un nenoliedzami – saistībā ar telpas jēdzienu parādās arvien jauni izaicinājumi, ko rada telpas metaforizēšana (piemēram, lietojot jēdzienu “zināšanu telpa”), jaunākās tehnoloģijas (Pols Viriljo), kas piedāvā tādu fenomenu kā virtuālā telpa (Volfgangs Velšs) un telpas attiecības ar labirintu (Umberto Eko).

SPACE

Summary

The article analyses the concept of space. It comprises four paragraphs: space and place, space as form of human perception, turn to the flesh and place of space, metamorphosis of space and its new challenges. Initially, it explains historical transformation and the overview of space showing the etymological meaning of the word “space” and its relation to the human world. Further, the author turns to

the explanation of distinction between space and place showing the roots of this distinction within texts of ancient philosophers – Plato and Aristotle. Additionally, the article covers the main philosophical approaches to the concept of space and its transformation during the 20th century characterised with “spatial turn”. The article includes an overview of different theories and approaches to space, including conceptions of such significant philosophers as I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, E. Cassirer, M. Foucault, G. Deleuze, J. Baudrillard, J. Lotman, W. Welsh, P. Virillio, and U. Eco. The article has depicted transformation of space throughout history from abstract space to concrete place that is fulfilled with human sense and meaning.

Izmantotā literatūra

1. Aristotle. *Physic Books III and IV*. Transl. with introduction and notes by Edward Hussey. Oxford, 1993.
2. Blackburn, S. *The Oxford dictionary of philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
3. Bodrijārs, Ž. *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia Mea, 2000.
4. Casey, E. S. *Space. No: The Routledge Companion to Phenomenology*. Sebastian Luft and Soren Overgaard, eds., 2011.
5. Cresswell, T. *Place. A short introduction*. Blackwell Publishing, 2004.
6. Delēzs, Ž., Gvatari, F. *Kas ir filozofija*. Tulk. R. Zembahs. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2010.
7. Eko, U. *Rozes vārds*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 1998.
8. Foucault, M. *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*. Iegūts no: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf> [sk. 24.09.2017.].
9. Heidegers, M. Lieta. Tulk. R. Kūlis. *Kentaurs XXI*. Nr. 14, 1997. gada decembris.
10. Husserl, E. *Thing and space. Lectures of 1907*. Transl. R. Rojewicz. Springer-science & Business Media Dordrecht, 1997.
11. Kants, I. Ko nozīmē orientēties domāšanā. No: Kants, I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005.
12. Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011.
13. Karulis, K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca, 2. sējums*. Rīga: Avots, 1992.
14. Kasīrers, E. *Apcerējums par cilvēku. Ievads kultūras filozofijā*. Rīga: Intelektis, 1997.
15. Kūle, M., Kūlis, R. Laiks un telpa. No: Kūle, M., Kūlis, R. *Filozofija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998.
16. Lotmans, J. Par zīmju sfēru. No: *Kultūra. Teksts. Zīme*. Sastādītājs un tulkotājs I. Šuvajevs. Rīga: Elpa, 1993.
17. Rubene, M. Laiks un telpa: jauni aspekti mainīgajā informācijas vidē. No: *Informācijas vide Latvijā: 21. gadsimta sākums*. I. Brikšes redakcijā. Rīga: Zinātne, 2006. Iegūts no: http://www.president.lv/images/modules/items/PDF/item_1288_Informācijas-Vide.pdf [sk. 24.09.2017.].
18. Šķilters, J. Telpa. *Studija*. Nr. 113, aprīlis–maijs, 2017.
19. Šuvajevs, I. Eko vārds. No: Eko, U. *Rozes vārds*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 1998.

20. Tuan, Yi-Fu. *Space and place. The perspective of experience*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2001.
21. Velšs, V. Mākslīgās paradīzes? Vērojumi par elektronisko mediju pasauli – un par citām pasaulēm. No: Velšs, V. *Estētikas robežceļi*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005.
22. Viriljo, P. Inerces spēks. *Kentaurs XXI*. Nr. 22, 2000. gada augusts.
23. Wick, R. *Kant: A Complete introduction: Teach yourself*. Hodder & Stoughton, 2013.
24. Zariņš, V. Piezīmes pie paragrāfiem. No: Leibnics. *Monadoloģija*, Rīga, 2011. Iegūts no: <http://85.254.250.28/downloads1/zarins/monadologija-master.pdf> [sk. 25.09.2017].
25. Zeyl, D. *Plato's Timaeus*. Iegūts no: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/> [sk. 24.09.2017].
26. Шестакова Э. Г. Гетеротопия – рабочее понятие современной гуманитаристики: литературоведческий аспект. *Критика и семиотика*, 2014/1. Iegūts no: http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS_20/cs02oshestakova.pdf [sk. 24.09.2017].
27. Толпа. Iegūts no: <https://etymological.academic.ru/5199/толпа> [sk. 24.09.2017].

levads

Grūti iedomāties, ka jel kāds noliedzoši atbildētu uz jautājumu, vai viņam ir valoda, jo ikkatrs, kas uztvertu jautājumu, būtu jau iesaistījies valodā. Taču tikpat grūti ir atrast kādu, kurš spētu pilnīgi izsmeloši atbildēt uz jautājumu, kas ir valoda. Vēsturē gan netrūkst dažādu mēģinājumu risināt šo jautājumu, bet netrūkst arī neskaidrību. Dažādo atbilžu iespējamība uzrāda drīzāk atšķirīgas perspektīvas, kā var aplūkot šo jautājumu, un dažādas motivācijas, kādēļ uz šo jautājumu būtu jāatbild.

Sākot domāt par valodu, droši vien ir nepieciešams saprast, kādēļ par valodu būtu jādomā, kādēļ tā parādās kā problēma, apspriežot teorētiskus vai praktiskus jautājumus, jo ikdienas dzīvē daudz vieglāk nepamanīt valodu vai uzskatīt to par pašsaprotamu, nekā padarīt valodu par problēmu.

Jebkas, kas tiek uztverts šķietami neatkarīgi no valodas (lai gan arī to var apšaubīt – vai šādi nevalodiski uztveres akti vispār pastāv), nonākot mūsu apziņā, tiek izteikts un raksturots valodā. Valodā tas tiek ne vien raksturots, bet arī šī raksturojuma skaidrojums, definīcija un argumentācija ir valodiska. Tādēļ varētu sacīt, ka valoda ir nepieciešams un neizbēgams pastarpinājums cilvēkam uz esamību. Un kā pastarpinājums valoda ietekmē esamības uztveri. Vai šī ietekme uzskatāma par traucējošu vai vērtībneitrālu, atkarīgs no spriedēja uztveres struktūrām – no viņa aizspriedumiem un priekšspriedumiem. Cits jautājums būtu, vai šis pastarpinājums ir cilvēka radīts vai dabisks cilvēka iestatījums, lai uztvertu pasauli (tāpat kā acs ābols vai nervu tīklojums).

Aplūkosim divus jautājumu lokus: pirmkārt, vai valoda skatāma kā dabisks iestatījums vai arī cilvēka radītu zīmju sistēma, kura kalpo izziņai (kaut gan, iespējams, tie nemaz nav viens otru noliedzoši priekšstati), un, otrkārt, kāds ir valodas lomas raksturojums cilvēka uztverē. Sākumā tiks ieskicēts pirmais jautājumu loks un pēc tam uzmanība

pievērsta trīs dažādiem valodas lomas raksturojumiem. Lai izvērstu jautājumu par valodas dabiskumu, tiks izmantots klasisks piemērs – Vecā Derība –, kā arī aplūkota kāda koncepcija par mītu radīšanu un dievu vārdu došanu. Savukārt valodas nozīmes raksturošana tiks veikta no Hēgeļa dialektikas prizmas, kas ir izvērsta minētā autora darbā “Gara fenomenoloģija”. Mērķis gan nebūs uzrādīt kādus Hēgeļa filosofijas pamatkonceptus, bet izmantot hēgelisku pieeju, lai izceltu dažādu skatījumu iespējas un to iespējamo kritiku, tādējādi padziļinot izpratni par valodas jautājumu, nevis sniedzot vienu dogmatisku atbildi uz jautājumu, kas ir valoda. Dogmatiskas atbildes varbūt var palīdzēt izgaismot kādu aspektu, ko tās raksturo, bet nekad nespēj izsmelt dažādos raksturojumus un potenciālos kontekstus.

Valoda kā dabiski dota vai cilvēku radīta

Dabiskais pretstatā cilvēka radītajam šķiet kā nošķīrums – nerada problēmas naivai domāšanai: augi, dzīvnieki, dabas objekti ir dabiski, bet pilsētas, mašīnas un internets ir cilvēka radīti jeb mākslīgi. Taču šāds nošķīrums kļūst neskaidrāks, ja tiek apskatītas robežsituācijas vai aplūkoti gadījumi, kur mākslīgais ar dabisko saplūst. Piemēram, bebru dambis, kas aizsprosto upi, ir dabisks, bet tajā pašā laikā ir mākslīgi radīts šķērslis upes plūsmi. Ja izrādītos, ka bebru dambi tomēr ir radījis cilvēks, tad neviens vairs netiektos piedēvēt dabiskuma aspektu šim šķērslim. Šāda veida spriešana drīzāk rod nevis kādu skaidru argumentu, kas nošķirtu dabisko no mākslīgā, bet gan aizspriedumu par cilvēka ārpus-dabisko stāvokli, kurš ir privilēģēts ar iespēju radīt ko mākslīgu. Lai nenonāktu šādā neskaidrību gūzmā, šķiet, prātīgāk būtu runāt par nosacījumiem, kas ir nepieciešami, lai kaut kas eksistētu, un kāds ir šo nosacījumu pamats. Par dabiskiem nosacījumiem var saukt tos, kuri ir no cilvēka neatkarīgi, cilvēka paša neradīti un, iespējams, to eksistences motīvi cilvēkam līdz galam nav izprotami, turpretī par mākslīgiem var saukt cilvēka aktivitātes dēļ radušos nosacījumus, kuri ir pietiekami, lai cilvēks censtos tos līdz galam izprast, jo to cēlonība slēpjas viņa paša motīvos vai rīcības sekās. No tā varētu secināt, ka viss mākslīgi radītais ir pietiekams nosacījums, lai secinātu par cilvēka klātbūtnes nepieciešamību, savukārt visi dabiskie nosacījumi (attiecībā uz cilvēku) ir jāuztver kā nepieciešami, bet ne pietiekami, lai cilvēks varētu izteikt spriedumu par to pamatu.

Ja valoda ir nosacījums, kas cilvēkam ir dabas dots un nepieciešams un nav cilvēka radīts, tad tās eksistences motīvs nav cilvēka prātam zināms, bet, ja cilvēks to ir radījis, tad arī nolūku, kādēļ valoda eksistē, cilvēks varētu mēģināt izziņāt. Un, ja valoda ir dabiski dota, tad vai nu tā pati par sevi nav vērtību piesātināta, vai arī tā glabā kādas pārcilvēciskas vērtības, ko tajā ir ielikusi pati daba vai kāds cits

pārcilvēcisks radītājs. Šie abi priekšspriedumi ir atrodamī daudāos valodas pētījumos vai filosofijas teorijās. Bet pilnīgu atbildi uz tiem rast nav iespējams, jo abi raksturojumi ir vienlīdz labi pamatojami, pārdomājot valodu. Lai ilustrētu šos valodas eksistences nosacījumus (jeb raksturojumus), aplūkosim valodas raksturojumu Vecajā Derībā.

Valodas raksturojums Vecajā Derībā

Aplūkojot Veco Derību, mērķis nav to postulēt kā valodas nozīmes galveno nesēju, bet gan izmantot to kā vēsturisku ilustrāciju, kas ļauj saskatīt daudā veida priekšstatus par to, kāpēc dota valoda, un ieskicēt aizspriedumus, kas ir nozīmīgi mūsdienās, runājot par valodu. Vēsturiskā perspektīva ļauj analizēt mūsdienu valodas izpratni kā vēsturē iesaistītu. Šīs ilustrācijas analīzei tiks izmantots galvenokārt Volfganga Šenka (*Wolfgang Schenk*) pētījums, kurš publicēts viņa rakstā “Seno izraēliešu valodas raksturojums ebreju Bībelē” (*Schenk, 1996*). Šajā rakstā var izdalīt četrus problēmpunktus, kas saistīti ar valodu. Pirmais ir par vārda “valoda” atveidi senebreju tekstā, otrais – par valodas pieraksta formu, trešais – par valodas radīšanu no Vecās Derības naratīva perspektīvas, savukārt ceturtais – par valodu un valodām jeb vienai vai daudādām valodām kopīgo un atšķirīgo.

Lašon miesiskums

Senebreju valodā valoda ir *Lašon*, kas vienlaikus nozīmē arī mēli – “sveša mēle ir smaga mēle”, “vienā mēlē runāt”, u. tml. Līdzīgi ir arī daudzās citās valodās, arī latviešu valodā, kur sacīt “viņš runā svešā mēlē” nozīmē, ka kāds runā svešā valodā. Bet jautājums ir, kādus aizspriedumus vai priekšspriedumus uzrāda šī nozīmju sasaiste: pirmkārt, valoda ir dota cilvēkam kā miesa, otrkārt, var gadīties, ka kādam mēles nav, tā tad viņš nav ar valodu apveltīts, treškārt, valodu var raksturot līdzīgi kā jebkuru citu ķermeņa daļu. Valodas salīdzinājums ar miesisku mēli liek domāt par to kā doto, determinējošo nosacījumu, kurš nosaka valodas iespējamību konkrētam indivīdam. Ja mēle ir neveikla un nav vingrināta, tad cilvēks, lai kā arī censtos, to garāku nepastieps. Tāpat ir ar valodu – ja valoda kādam ir dota neizteismīga, neskanīga, tad šim indivīdam ar to būtu vien jāsamierinās, jo tāda tā viņam ir dota. Otrkārt, mēles var būt līdzīgas un atšķirīgas, vieni runā vienā mēlē, citi atšķirīgā. Un šie dabas dotie nosacījumi atšķir daudādās valodās runājošos cilvēkus – piederēt vienai valodai ir tikpat dabīgi kā būt kādu īpašību dēļ līdzīgam saviem radiniekiem. No tā izriet, ka piedzimt ar vienu mēli nav cilvēku izvēle, bet tas ir sniegts kā viņa esamības nosacījums, kurš viņam ir dots tāpat kā viss, kas viņam kā miesa pieder. Ja kāds apgūst citu mēli, viņš iemācās miesu lietot līdzīgi citiem, tomēr tā viņam nav dabīgi dota. Šis aizspriedums var kalpot par pamatu nacionālisma idejai, kurā tiek izteikta doma par dabīgi dotu lietu kārtību, kura nosaka katras nācijas eksistenci neatkarīgi no cilvēku vēlmēm,

centieniem vai uzskatiem. Cits aizspriedums, ko slēpj mēles un valodas priekšstatu sasaiste, ir miesas kā dzīva organisma interpretācija – valoda var atmirt, var tikt atņemta vai, gluži pretēji, var attīstīties un augt, un to var raksturot ar laiciskiem rādītājiem kā vecu vai jaunu. Miesa noveco, un valoda var būt novecojusi, par to var rūpēties, lai tā neslimotu un nenomirtu.

Valodas miesiskuma priekšstata raksturojums ļauj secināt, ka tā drīzāk ir cilvēkam dota, nevis viņa radīta. Cilvēks var to attīstīt, bet tās pamats jau ir dots.

No valodas attēla pie valodas skaņas

Analizējot senebreju tekstu, V. Šenks norāda uz būtiskām valodas nozīmes izmaiņām saistībā ar tās pieraksta formām. Senebreju Svētie Raksti ir pierakstīti alfabētiskā sistēmā. Pētnieks norāda, ka tas, protams, nav pirmais teksts, kurš būtu rakstīts, izmantojot alfabētisko sistēmu, bet šajā tekstā alfabētiskais pieraksts saskan ar teksta izklāstu: attēls iegūst negatīvu nokrāsu, tas drīzāk ir maldinošs, salīdzinot ar izteikto vārdu. Vārds izsaka nozīmi, kura nav ietērpta cilvēciskā attēlojumā. Piktogrammas pieraksts reprezentē nozīmi, savukārt alfabētiskā pierakstā nozīme ir aiz skaņu virknējuma – tā ir aiz paša teksta. Teksts kā skaņu vienība norāda uz kādu jēgu, kura netiek prezentēta tekstā. Šeit var ievērot divas izmaiņas teksta nozīmē: viena saistās ar valodtēlu, otra – ar valodas nozīmju pieejamību.

Par valodtēlu šajā kontekstā tiek saukts tēls, kas veido izteiktā nozīmi, citiem vārdiem sakot, tas ir nozīmes tēls, kas tiek prezentēts valodā. Piktogrammas kā simboli vai ikonas informāciju nodod vienkāršā attēlojumā, kurā valoda parādās kā tēlu veidojošs elements. Šāds pieraksts veido nozīmi no nozīmes tēla, t. i., valoda ir īpašs nozīmju attēlojums, bet valodas skaniskums nav nozīmīgs jēgas veidošanā. Savukārt alfabētiskais pieraksts parāda valodas skaniskumu un, noteiktā veidā izceļot skaniskumu, nozīmi vai jēgu atstāj ārpus skaniskās formas – jēga nav attēlojama. V. Šenks norāda uz alfabētiskā pieraksta dubulto iedarbi, respektīvi, “dubultu raksta artikulāciju – jēgas determinācijā un zīmes funkcijas jēgas diskriminācijā”¹ (Schenk, 1996, 5). Alfabētiskajā pierakstā zīme nefunkcionē kā jēgas atveids. Zīme ir nebūtiska, tā sastāv no dažādām skaņas vienībām, kuras pašas par sevi neveido nozīmi. Jēga ir tā, kas nosaka, kā šīm zīmēm ir jāsakārtojas, lai tās varētu tikt izprastas. Turpretī piktogramma ir zīme, kuru nevar sagrozīt, tā pati nosaka, kādu jēgu tā nes. Piemēram, burts *K* ir tikai zīme, kurš nerepresentē nekādu nozīmi, savukārt hieroglifs [𐀀] kā zīme uzrāda tās jēgu un nozīmi – vīrietis, cilvēks, un šī nozīme ir tiešā veidā sasaistīta ar valodtēlu.

¹ No vācu val. *mit der doppelten Artikulation der Schrift in sinndeterminierender und sinndiskriminierenden Zeichenfunktion.*

Otra teksta nozīmes izmaiņa ir saistīta ar nozīmes un valodas skaniskuma pārnesi citās valodās. Ja piktogrammās vārda nozīme kā valodtēls ir pieejama ikvienam, kuram ir noteikta veida pieredzējumi, lai šādu tēlu izveidotu, tad alfabētiskā sistēmā konkrētais skaniskums ir kā kods, kuram ir jābūt pieejamam, lai uztvertu raksta jēgu. Vienā gadījumā pieraksts prasa konteksta izpratni, otrā gadījumā pieraksts ir kā kods, kas ir pieejams konkrētās valodas zinātājiem, konkrēto skanisko vienību lietotājiem. Tādējādi alfabētiskā sistēma paredz valodu un valodas nošķirumu – piktogrammas it kā pieļauj vienas valodas valodtēlus, kur to skaniskais atveids ir sekundārs, otrā gadījumā skaniskais atveids primāri nosaka koda zināšanu, kas ved pie teiktā jēgas.

Sasaistot valodas pieraksta formu ar minētajiem dabiskuma vai mākslīguma aspektiem, var ievērot, ka piktogrammās valoda (šajā gadījumā vairāk tiek domāts par valodas pieraksta formu, kas sevī slēpj priekšstatus un aizspriedumus par valodu) parādās drīzāk, nekā tā ir dabiski valodtēlu dota, kas ir izteiktā pamatā, savukārt alfabētiskajā sistēmā valoda ir vairāk nekā zīmēs pierakstītās skaņu vienības, kuras ir nepieciešamas, lai atklātu valodā slēpto jēgu – skaņu vienības ir cilvēku radītas, bet to “sasaiste” ar noteiktiem jēgveidojumiem līdz galam nav izprotama.

Dievs rada cilvēku, un cilvēks rada valodu

Ja pirms tam tika aplūkots valodas jēdziens un teksta formas ietekme uz aizspriedumiem, kas saistās ar valodu, nepievēršot uzmanību Vecās Derības naratīvam jeb izklāstam, tad šis piemērs ir saistīts ar valodas radīšanas stāstu.

Valodas radīšanas stāsts ir rodams Mozus pirmās grāmatas otrajā nodaļā, un tajā ir teikts:

“Tad, Dievs – Tas Kungs veidoja no zemes ikvienu lauka zvēru un ikvienu putnu gaisā un pieveda tos pie cilvēka, lai redzētu, kādā vārdā viņš tos nosauks, un, kā cilvēks nosauktu ikvienu dzīvu radījumu, tāds lai būtu tā vārds. Un cilvēks nosauca vārdā visus lopus, visus putnus gaisā un visus lauka zvērus, bet viņš neatrada palīga, kas viņam atbilstu.” (Mozus 1. grāmata, 2. nodaļa, 19–20)

Šajā stāstā parādās divi radīšanas aspekti. No vienas puses, cilvēks rada valodu, dodot visam vārdus. Šis radīšanas akts izriet no paša cilvēka iekšējās potencialitātes. Bet, no otras puses, Dievs “pieved tos pie cilvēka”, lai tiek doti vārdi – Dievs priekšstata cilvēkam, kam ir jādod vārdi, un šo priekšstatīto nosaukšana ir vairāk nekā nejaušība, kas nāk no cilvēka “mēles”. Valoda tiek radīta ar Dieva gribu un cilvēka iesaisti. Dievs ir kā nepieciešams nosacījums divās nozīmēs: no vienas puses, lai, radot cilvēku, būtu ielikta spēja (jeb potencialitāte) piešķirt vārdus jeb radīt valodu un, no otras puses, lai cilvēka nosauktie vārdi būtu priekšstatīti lietās. Šie divi nepieciešamie nosacījumi ir rodami arī

mūsdienu zinātniskajā diskursā, kas saistās ar valodas aprakstiem. Viens bieži sastopams priekšstats ir anatomiskais apraksts, kas mēģina noteikt nepieciešamos bioloģiskos nosacījumus, lai cilvēkam būtu iespēja radīt valodu un to atstāt, otrs var tikt apzīmēts kā neironu līmenī esošu nosacījumu aprakstīšana, kas valodu neapskata tikai no nosaukšanas aspekta, bet iesaista plašākā kognitīvā kontekstā, meklējot nosacījumus, kas nepieciešami, lai veidotos sociālā inteliģence, būtu iespējams acu kontakts, juteklība, domāšana, kas visi tiek izprasti kā valodas nosacījumi.

Vienlaikus valodas radīšana ir cilvēka veikums – cilvēks dod vārdus un nosauc lietas. Cilvēka valodas radīšana var slēpt vairākus aizspriedumus, pirmkārt, ka valodas skaniskais ietērps, vārdu skaniskās vienības nav būtiskas, jo tās rodas no dabiskas spējas, kas cilvēkā ir ielikta, otrkārt, ka nosaukšana ir dabisks akts, kas tiek pausts ar cilvēka mēli – anatomiskiem dotumiem, treškārt, nosaukums reprezentē kādas ārpus valodiskas lietas, kas eksistēja, pirms cilvēks deva tām vārdus. Šis trešais aspekts gan rada jautājumu, kā izprast cilvēka nosaukšanu un Dieva teikšanu radīšanas procesā.

Mozus pirmās grāmatas pirmajā nodaļā ir teikts:

“Un Dievs sacīja: “Lai top gaisma.” Un gaisma tapa.

Un Dievs redzēja gaismu labu esam, un Dievs šķīra gaismu no tumsas.

Un Dievs nosauca gaismu: diena, – un tumsu nosauca: nakts.

Un tapa vakars un tapa rīts – viena diena.” (Mozus 1. grāmata, 1. nodaļa, 3–5)

Protams, tas ir teoloģisks jautājums, bet, aplūkojot to valodu problematizējošā kontekstā, var secināt, ka ir divas valodas: radīšanas valoda un nosaukšanas valoda. Radīšanas valodā nosaukums saskan ar eksistenci – tapt nosauktam nozīmē radīt eksistenci, bet nosaukšanas valodā eksistence no vārda ir nošķirta – eksistējošam tiek piešķirta zīme, kura to apzīmē. Radīšanas valoda ir gan pietiekams, gan nepieciešams nosacījums, lai kaut kas eksistētu. Savukārt cilvēka nosaukšanas valoda ir cilvēka radīta zīmju sistēma, kas apzīmē Dieva radīto. Apskatītā valodas dubultnozīme vārdu jēgu parāda kā Dieva teiktā nozīmi, bet cilvēka nosaukumi ir tikai zīmes, kas palīdz cilvēkam tuvojies Dieva ieliktajai jēgai.

Valoda un valodas

Valodas radīšanas stāstā ir arī cits aspekts, t. i., valoda tiek radīta no vienas sākotnējās nosaukšanas, kas paredz vienu valodu visiem cilvēkiem, bet valoda tiek atkārtoti radīta dažādās valodās. Tas Svētajos Rakstos parādās kā Dieva sods, kas pazīstams ar “Bābeles torņa” stāstu, kur parādās mēles un valodas saistība:

“Visai pasaulei toreiz bija viena mēle un vienāda valoda.”

(Mozus 1. grāmata, 11. nodaļa, 1)

Mēle ir viena, bet valoda vienāda – viens ir kvantitatīvs apzīmējums, bet vienādība ir raksturojums uz līdzības pamata. Valoda ir kā dabas (Dieva) dota, un uz šīs valodas potencialitātes bāzes cilvēks ar nosaukšanas palīdzību rada vienu valodu, kurā ir sākotnējā saskanība starp radošo vārdu un nosauktā vārdu. Mēle izskan vienādās skaniskuma vienībās. Bet šī skaniskā vienība tiek sajaukta par sodu cilvēka spējai radīt Bābeles torni. Turpat tālāk ir rakstīts:

“Un Tas Kungs sacīja: “Lūk, tā ir viena tauta, un tiem visiem ir viena valoda. Tas ir tikai sākums viņu rīcībai, un turpmāk nekā, ko tie nodomājuši, vairs nebūs tiem neiespējams. Iesim, nolaidīsimies un sajauksim viņu valodu, ka tie vairs nesaprot cits cita valodu.”” (Mozus 1. grāmata, 11. nodaļa, 6–7)

Šajā tekstā izceļas priekšstats par sākotnēji esošo pamatvalodu, kura tiek sajaukta, lai cilvēki zaudētu saprašanās iespējamību. Tas ieskicē vēl vienu valodas aspektu, kas vairs nav radošā potencialitāte vai nosauktā apzīmēšana, bet gan saprašanās nosacījums. Valoda ir saprašanās pamats, kas pulcina cilvēkus vienībā, un ar šo vienību tie kļūst par radošu spēku, ko sauc par tautu. Šeit gan rodas neskaidrības par valodas eksistences nosacījumiem vai cēloņiem – vai tie ir dabīgi vai cilvēka radīti. Ja sākotnējai pamatvalodai var piedēvēt dabisko potencialitāti, kas realizējas cilvēka nejaušās aktivitātes dēļ, tad valodu sajaukšana rada jautājumu, kā veidojas dažādās valodas, kad notiek šī sajaukšana.

Ir iedomājami vismaz divi ceļi. Viens būtu, ka Dievs vairs nesasaista sākotnēji Ādama dotos vārdus ar lietām, tādējādi atņemot dabisko vienprātību starp vārdu kā zīmi (apzīmējumu) un apzīmēto, atstājot iespēju katram indivīdam lietas atkārtoti nosaukt pēc saviem ieskatiem. Vai arī otrs variants – Dievs rada dažādas valodas kā dažādu potencialitāšu principu kopumus, kas tiek piešķirti konkrētam cilvēkam vai cilvēku grupai uz līdzības pamata. Par labu pirmajai iespējai liecina saprašanās zaudēšana – cilvēki vairs nesaprata cits citu, tāpēc var iedomāties, ka viņi centās radīt kādu jaunu saprašanās instrumentu, bet, tā kā vienprātība tobrīd nepastāvēja, radās dažādi “instrumenti” kā dažādas valodas, no kurām katrai ir tieksme atgriezties pie sākotnējās saprašanās.

V. Šenks norāda, ka Dāvida-Salamona lielvaras ideja² Vecajā Derībā tiek pamatota kā leģitīma, balstoties uz sākotnējās valodas priekšstatu – tās veidošana ir iespēja atgriezties visiem cilvēkiem sākotnēji vienotā radīšanas valodā (Schenk, 1996, 8). Ja visi tiktu apvienoti zem vienas varas, tad cilvēki atkal runātu vienā valodā – tie visi spētu saprasties. Sākotnējā valoda ir izraēļu valoda, jo tajā ir runājuši sentēvi, tāpat pakļaut apkārtējās ciltis nozīmē atgriezt tās sākotnējā

² Bībelē minēts, ka otrais jūdu ķēniņš Dāvids un viņa dēls Salamons apvienoja jūdu ciltis un, iekarojot apkārtējās zemes, izveidoja lielvaru. Tas Bībelē minēts aptuveni 10. gs. p. m. ē. Vēsturiski gan nav daudz liecību par šādas lielvaras izveidi.

radīšanas valodā, kas ir visu saprašanās pamats. Svēto Rakstu apokrifiskajās grāmatās ir rakstīts:

“Atver viņu mutes un ausis: viņam ir jādzird un jārunā ar viņu mēli valodā, kura ir atklāta. Jo viņa ir no visu cilvēk bērnu mutes dota no to pamata.” (12, 25)

“Un es atvēru viņu mutes un ausis, un viņu lūpas, un es sāku ar viņiem runāt ebreju valodā, radīšanas valodā.” (12, 26)

“Un viņš ņēma savu tēvu grāmatas, un tās bija sarakstītas ebreju valodā. Un viņš tās norakstīja un sāka no tām mācīties.” (12, 27)⁴

Priekšstats par sākotnējo saprašanos kā lietu kārtību saistās ar aizspriedumu par nepieciešamību atgriezties pie valodas sākotnējās skaidrības – saprast nozīmē atgriezties sākotnē. Un šī sākotne ir viena konkrēta, viena vienota, viendabīga valoda, kura ir atjaunojama un nosauicama, – radīšanas valoda.

Mītu radīšana vai rašanās

Ja iepriekšējos piemēros ir aplūkots jautājums par valodas rašanos un rašanās pietiekamiem un nepieciešamiem nosacījumiem, tad, aplūkojot mītus, tiek izvirzīts jautājums par valodas jēgu (šajā gadījumā tas saskan ar vārdu “nozīmi”) rašanos un valodas kā apzīmējošā, nosaucošā pamatu. Mīti un valoda ļauj aplūkot jautājumu no citas puses: kā ir iespējams, ka mītos aprakstītie dievi un dievības iegūst vārdu. Ja visiem, šķiet, ir skaidrs, ka mītus ir rakstījuši, sacerējuši un izdomājuši cilvēki, lai skaidrotu pasauli cilvēka prātam pieejamā veidā, tad nav skaidrs, kā apziņā realitāti iegūst dievu vārdi. Pārformulējot jautājumu – kā ir iespējams izdomāt dievu, ko cilvēks atzīst par savai apziņai un pieredzei pārāku būtnei, tā, lai dieva dotais vārds ir realitātes atspulgs? Ja varētu skaidri atbildēt uz šo jautājumu, varētu labāk izprast, kā valoda kā pieredzi aprakstošs instruments spēj nosaukt sākotnēji vēl neesošo kā tādu, kas jau eksistē. Kā ir iespējams atrast vārdu tam, kas nespēja eksistēt pirms vārda?

³ Apokrifiskās grāmatas ir Svētie Raksti, kas nav iekļauti Bībeles kanonā vai nu to satura dēļ, kas kanona veidošanas laikā nebija zināms, vai arī politiski reliģisku iemeslu dēļ, kas nesaskanēja ar reliģijā veidoto kanonu, vai arī to autori nebija pietiekami nozīmīgi vai pazīstami.

⁴ Autora tulkojums no vācu val.: *Öffne seinen Mund und seine Ohren: Er soll hören und sprechen mit seiner Zunge in der Sprache, welche offenbart worden ist. Denn sie ist gewichen aus dem Mund aller Menschenkinder vom Tag des Falles an. (12, 25) Und ich öffnete seinen Mund und Ohren und seine Lippen, und ich begann mit ihm Hebräisch zu reden, in der Sprache der Schöpfung. (12, 26) Und er nahm die Bücher seiner Väter. Und sie waren hebr. Geschrieben. Und er schrieb sie ab und begann zu lernen von da ab. (12, 27)* Teksti ņemti no Jubilejas grāmatām, kas ir pieskaitāmas pie apokrifiskajām grāmatām, kuras nav iekļautas Vecajā Derībā, bet ir senebreju Svēto Rakstu daļa.

Mītu radīšana vai, precīzāk, dievu vārdu došana sevī ietver jautājumu par ticību tam, ka vārds kaut ko nosauc un, ja šī nosaukšana ir iespējama, tam ir jāatrod kāds eksistences mods. Piemēram, kā var iedomāties situāciju, ka pirmais cilvēks, kas izdomā dieva vārdu, pats dieviem nav ticējis, un, ja nav ticējis, kā var iedomāties to, kas nav dots pieredzē.

Antīkās filosofijas pētniece Donatella Di Cezāre (*Donatella Di Cesare*) rakstā "Heraklīts un valoda" (*Heraklit und die Sprache*) ir uzsvērusi:

"Grieķu valodā īstenais un patiesais tiek izteikts ar vienu un to pašu adjektīvu *on* (ov) vai *alēthes* (αληθεῖς); jo tas, kas kā patiesss tiek domāts, tam neizbēgami arī jāeksistē, un pretēji; tāpat arī tam, kas ir domājams, ir jāatrod sava valodiskā izteiksme, citādi tas nebūtu ne patiesss, ne īstens." (*Di Cesare*, 1986, 1)⁵

Ja īstenība un patiesība kā domājamais tiek sasaistīts ar vārdu, tad vārdam ar esošo laiciskā nozīmē būtu jāsaskan. Tas, protams, ir pretrunā ar iepriekš aplūkoto valodas radīšanas mītu, bet šajā gadījumā tiek akcentēts kāds cits nepieciešams priekšspriedums, kurš varētu teorētiski pamatot iespējamību cilvēkiem pašradītos mītos nosaukt dievus vārdā, kurus tie pieņem kā subjektus, kas eksistē vēl pirms pieredzes. Ja mīta radīšanas procesā tiktu pieņemts, ka dievi sāk eksistēt tikai pēc to nosaukšanas, tad rastos disharmonija ar mītā pausto naratīvu. (Cits ceļš, protams, būtu pieņemt, ka paši dievi sevi nosaukuši un savus vārdus atklājuši cilvēkiem tiešā pieredzes aktā.)

Volfs Lūders Lībermans (*Wolf-Lüder Liebermann*) rakstā par valodas izpratni sengrieķu eposos un grieķu mitoloģijā (*Liebermann*, 1996) apskata divas populāras izpratnes par mītu rašanās iespējamību. Vienu no skaidrojumiem piedāvā Frīdrihs Makss Millers (*Friedrich Max Müller*), vācu un angļu filologs un viens no salīdzinošās reliģijas pētniecības pamatlicējiem, kurš uzskata, ka mitoloģija rodas no valodā ieliktas nepieciešamības:

"Mitoloģija ir nenovēršama; tā ir valodai nepieciešams raksturojums, ja mēs atzīstam domas ārējo formu valodā: tā ir, vienu vārdu sakot, tumšā ēna, kuru valoda uzmet pārdomām un kura nepazudīs tik ilgi, kamēr valoda un doma pilnībā nepārklāsies, kas nekad nenotiks." (*Müller*, 1874, 316)⁶

⁵ Vācu val.: *Das Wirkliche und das Wahre werden im Griechischen durch dasselbe Adjektiv (ov) oder (αληθεῖς) ausgedrückt; denn das, was als wahr gedacht wird, muß unausweichlich auch existieren und umgekehrt; ebenso muß das, was denkbar ist, auch seinen sprachlichen Ausdruck finden, sonst wäre es nicht einmal wahr und wirklich.*

⁶ Vācu val.: *Die Mythologie ist unvermeidlich; sie ist eine inherente Notwendigkeit der Sprache, wenn wir in der Sprache die äussere Form des Gedankens erkennen: sie ist, einem Wort, der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, so lange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann.*

Valodā ielikta nepieciešamība nepārklāt domāto, pēc F. M. Millera uzskata, nozīmē valodas trūkumu domu satura izteikšanā. Teiktais vienmēr atstāj kāda pārpratuma (mūsdienās varētu sacīt – interpretācijas) iespēju. Sakot vienu, tiek pateikts kas vairāk, un tas ir kā sēkla, lai attīstītu kādu mītisku priekšstatu. Pieredzot kādu dabas parādību, spilgtu pārdzīvojumu un cenšoties to izteikt, rodas pieredzētā paplašinājums valodas neprecizitātes dēļ. No šī paplašinājuma veidojas mistisks priekšstats, kas ir mīta pamatā. Dievu vārdu došana varētu būt radusies uz šīs valodas neskaidrās paplašināšanas bāzes. Vārds veidojas pārpratumu dēļ, līdz vienubrīd tas ir kļuvis par pieredzes objektu, kas tiek apzināts kā dievs vai dievība. Varētu rasties jautājums – kāds ir iemesls tam, ka mūsdienu pieredzē neienāk jauni dievi, kādēļ netop jauni dievu vārdi un mīti mūsdienu kontekstā? Atbilde varētu būt divējāda: no vienas puses, varētu apgalvot, ka mūsdienās dievi jau ir ieguvuši savus vārdus no vēstures mantojuma un valodai vairs nav nepieciešamības tos radīt no jauna, no otras puses, varētu teikt, ka dievi un mīti mūsdienās tomēr rodas, bet mēs tos nemanām, jo nespējam atpazīt tos kā pašu radītus, – tāpat kā Senajā Grieķijā būtu grūti atrast kādu, kas dieviem būtu devis vārdus.

F. M. Millers sliecas piekrist otrajai atbildei:

“Nav šaubu, ka arī tagad eksistē mitoloģija, kā Homēra laikos, tikai mēs to nepamanām, jo mēs dzīvojam tās ēnā un mēs visi no pilnas patiesības gaismas pusdienlaikā nobīstamies.”⁷ (Müller, 1874, 316)

Šādā skatījumā valoda kļūst par autonomu, pašradošu sistēmu, kurā cilvēks drīzāk ir nepieciešamais pārpratējs, nevis radītājs. Valodas neizbēgamā neskaidrība cilvēkam rada nosacījumu (un šajā gadījumā cilvēks ir pasīvs, nevis aktīvs subjekts kā radītājs), lai tam veidotos mītisks priekšstats par pasauli un savu pieredzi – līdzīgi kā bērns, kurš neapzinās sevis sacīto, respektīvi, izsaka kādu lietu stāvokli, kuru līdz galam pat var neapzināties. Mīti rodas no šādas primitīvas uztveres vai apziņas. M. Krauss to izsaka savā pētījumā par valodu, rakstot:

“Millers izvedina mītus no kādas naivi konkrētas, ilustratīvi primitīvas valodas pārpratuma un pamato to ar slaveno izteikumu par bērnišķīgu “valodas slimību”.”⁸ (Kraus, 1987, 17)

Un var piekrist, ka F. M. Millera koncepts slēpj aizspriedumus, kuri ir kritizējami. Pirmkārt, valoda un domāšana ir divas nošķiramas vienības, otrkārt,

⁷ Vācu val.: *Kein Zweifel, es gibt jetzt ebenso gut Mythologie, wie zu den Zeiten des Homer, nur bemerken wir sie nicht, weil wir in ihrem eigenen Schatten leben, und weil wir Alle vor dem vollen Mittagslicht der Wahrheit zurückschrecken.*

⁸ Vācu val.: *Müller leitete die Mythen aus einem naiv-konkretisierenden Mißverständnis der Bildhaftigkeit urtümlicher Sprache her und deutete sie so mit einem berühmt gewordenen Wort als kindliche “Krankheit der Sprache”.*

valoda ir nepilnīgs instruments cilvēka domas (kas Millera gadījumā ir nevalodiska) izteikšanā. Treškārt, valoda tiek raksturota ar skaidriem vērtību spriedumiem, kuri netiek problematizēti izteiktās domas kontekstā.

Var piekrist V. L. Lībermana teiktajam, ka mītiskā valoda nerodas no valodas trūkuma, kā tas ir Millera skatījumā, bet gan līdzās ikdienas valodai. Mītiskā valodā notiek tāda kā valodas spēle ar cilvēka pieredzi: cilvēks nosauc dievu vai dēmonu vārdā, bet vienlaikus cilvēks to izjūt kā ne paša radītu, kā patstāvīgu, klātesošu objektu vai subjektu, kurš ir primārāks par pašu cilvēku. Nosaukšanas mirklī dievs vairs nav cilvēka domu radīts, bet gan ir domu subjekts. Kā norāda minētais autors, šo domu var pamatot ar Ernsta Kasīrera (*Ernst Cassirer*) filosofijas palīdzību:

“Tad bezspēcīgi ir tam jāpiekrīt: maģiskām valodizteiksmēm, “vārda kosmoloģiskām nozīmēm”, “vārda visspēcībai”, vārda realitātei: “kas vienreiz notverts vārdā vai nosaukumā, tas no tā mirkļa parādās ne tikai kā īstenais, bet gan tieši īsts.”⁹ (*Cassirer*, 1925, 48).

Vārdi un priekšmeti kļūst identī (Liebermann, 1996, 29). Un nav nepieciešams pieņemt, ka valodai piemīt kāds trūkums attiecībā uz cilvēkam pieejamo īstenību, drīzāk ir novērojams, ka šī īstenība un nosauktais vārds saskan brīdī, kad tas tiek izsacīts. E. Kasīrers uzskata, ka mīti rodas no valodas potencialitātes sevī iekļaut arī kādu mītisku dimensiju, kura veidojas mijiedarbībā ar cilvēka ikdienas dzīves valodu. Balstoties uz savu simbolisko formu teoriju, viņš norāda uz mītu kā strukturāli esošu pasaules pieredzi, kas nevis rodas valodas potences trūkuma dēļ, bet gan primitīvas pasaules ainas dēļ, kas sakārtojas struktūrā: “Simbols Kasīreram nav valodas instruments: tas ir medijs, ar kura palīdzību visas domas parādās.”¹⁰ (*Verene*, 1996, 553)

Un tādā ziņā mīts ir jāizprot kā strukturāls veidojums, kurā nevar vienu atsevišķu punktu pasludināt par autonomu, neatkarīgu vienību, kas rodas valodas pārpratuma potencialitātes dēļ. Bet arī šādam skatījumam ir savi trūkumi – pieņemot kritisku īstenības izvērtējumu, rodas jautājums par kritikas pieņemto pozīciju pamatu, kas šajā gadījumā būtu kā simbolu daudzpusīgā struktūra. E. Kasīrera argumenti balstīti uz apriori pieņemto skatījumu uz visu kā uz simbolisku formu mijiedarbību. Šis skaidrojums darbojas tik ilgi, kamēr tiek pieņemts konkrēts metafizisks aizspriedums, bet, to apšaubot, skaidrojums sabrūk.

⁹ Vācu val.: *Nahtlos läßt sich daran dann anschließen: die magische Sprachauffassung, die “kosmologische Bedeutung des Wortes”, die “Allmacht des Namens”, die Realität des Wortes: “Was einmal im Wort oder Namen festgehalten ist, das erscheint nunmehr nicht nur als ein Wirkliches, sondern geradezu als das Wirkliche.*

¹⁰ Angļu val.: *The symbol, Cassirer maintains, is not an accidental instrument of thought: it is the medium through which all thought occurs.*

Valodas raksturojums cilvēka uztverē

Iepriekš valoda tika aplūkota kā dabiska vai cilvēku radīta, savukārt tagad ir nepieciešams saprast, kā valoda tiek raksturota cilvēka uztverē. Valodas raksturojumi cilvēka uztverē jau tika aplūkoti iepriekšējā nodaļā, bet tagad uzsvars tiek likts uz jautājumu, kāda loma ir valodai. Filosofijas vēsturē var rast dažāda veida valodas raksturojumus, bet šajā tekstā tiks pievērsta uzmanība tieši 20. gadsimtā izteiktajiem spriedumiem, kas saistās ar valodu. Divdesmitā gadsimta filosofijas galvenos virzienus var apvienot zem lingvistiskā pavērsiena jēdziena – tas ir gadsimts, kad valoda ieņem galveno lomu filosofijas problēmu risināšanā. Valoda šo statusu iegūst, ja tiek ievērots, ka it visi spriedumi, darbības un uztvērumi ir valodiski noformēti jeb tikai valodiski. Tātad, lai arī kādu domas priekšmetu vēlētos izziņāt, tie visi ir valodiski raksturojumi. Šis valodiskais raksturojums nav tikai pasīvs (fona) līdzeklis, bet gan aktīvs jēgas veidotājs un noteicējs.

Lai dažādos raksturojumus strukturētu, var izmantot 19. gadsimta filosofa Hēgeļa dialektisko metodi, precīzāk, veikt analogiskas paralēles ar Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā” aplūkoto lietu identitātes problēmu. Pozitīvais aspekts no šāda veida analogiska salīdzinājuma ir tāds, ka neviens no raksturojumiem netiek izslēgts kā aplams vai nepatiess, bet gan tiek uztverts kā tikai viens no fenomena raksturojumiem, kas pasaka, kādā veidā ir iespējams šo fenomenu uztvert, – nav viena autoritatīva patiesā fenomena parādīšanās forma, bet gan ir dažādi parādīšanās aspekti, kas izsaka vienu un to pašu fenomenu. Valodas dažādie raksturojumi akcentē kādu valodas aspektu cilvēka uztverē, bet neviens nespēj izsmelt valodas nozīmi kā veselumu.

Hēgelis, aplūkojot juteklisko pieredzi, izvirza vairākas pakāpes, kā lieta var tikt sniegta cilvēkam. Pirmajā pakāpē jutekliski sniegtā lieta parādās, pateicoties tās raksturojumam, – raksturojums ir kā instruments, kas ļauj notvert lietu, lai to pieredzētu. Otrajā pakāpē tiek ievērots, ka lieta vienmēr parādās kā dažādu īpašību kopums un, pateicoties šīm īpašībām, tā tiek pieredzēta. Īpašības pašas par sevi ir universāli raksturojamas, tādēļ tās nav kaut kas unikāls pašas par sevi, bet drīzāk to kopums veido it kā mediju, ar kura starpniecību lieta iegūst pieredzamā konkrētības aprises, jeb lieta pieredzē nonāk caur īpašību mediju, bet tas nav instruments, kas rada konkrēto jēgu. Trešajā pakāpē tiek sintezētas pirmās divas, saglabājot to raksturojošo iedabu, bet akcentējot lietas pieredzējumu daudzpusīgumu – lieta tiek pieredzēta kā daudzveidīgā vienība, kura ir gan īpašību kopums, gan individualitāte, kas nošķiras no citām atsevišķām lietām, jeb katra lieta parādās kā konkrētā un atsevišķā, bet vienlaikus kā iesaistīta kontekstā, kas veido tās unikālo jēgu. Līdzīgi var klasificēt valodas raksturojumus: pirmais valodas raksturojums būtu valoda kā instruments, kas sniedz cilvēkam

ārējās pasaules fenomenus; otrais raksturojums ļautu apgalvot, ka valoda ir kā medijs, kas veido pasauli, kurā cilvēks atrod sevi kā esošo; trešais raksturojums būtu valoda kā pasaule, kur viss esošais savā būtībā ir valodiski iekodēts un dots.

Valoda kā instruments

Valoda bieži tiek raksturota kā instruments, kas ir pamatojams jautājumā, kurš saistās ar valodas lietojumu. Valoda tiek lietota kā instruments, lai kaut ko izteiktu, raksturotu, aprakstītu, un šī instrumenta lietojums nosaka lietu pieejamību cilvēka pieredzē. Taču šāds skatījums slēpj vairākas problēmas, kuras var raksturot kā aizspriedumus. Pirmkārt, ja valoda ir instruments, tad ir paredzams, ka ir arī instrumenta lietotājs jeb subjekts un ir instrumenta pielietojama objekts jeb priekšmets. Tātad ir trīsdalīga realitāte – subjekts, instruments un objekts, uz ko tas attiecas. Valoda šādā gadījumā ir tikai pastarpinājums starp realitāti un cilvēku. Otrkārt, ja valoda ir tikai instruments, tad subjekts un vēl jo vairāk objekts ir nevalodiskas vienības, kas eksistē atšķirti no valodas noteiksmēm. Tātad ir nevalodiska realitāte, kuru cilvēks apstrādā ar valodas palīdzību. Ja valoda ir labi iestāta, tad tā spēj precīzi norādīt uz šo nevalodisko realitāti. Treškārt, ja valodas instruments cenšas izteikt nevalodisko realitāti – objektivitāti, tad visi vērtības spriedumi vai nu attiecas tikai uz subjekta ietverto relatīvo skatījumu, vai arī tie ir tikai tukši izteikumi, kuri nevar atrast nekādus atbilstošus realitātes faktus ārpus izteikumiem.

Galvenā problēma valodas kā instrumenta izpratnē ir trīsdalīgas realitātes – cilvēka, instrumenta un kādas nevalodiskās objektivitātes – atveidošana. Šādā skatījumā jautājums par jēgu ir viena no galvenajām problēmām, jo, ja valodai kā instrumentam ir jāatspoguļo objektīvā realitāte vai jānorāda uz to, tad ir iespējams nošķirt tādus izteikumus, kuri pilda savu nolūku jeb ir jēgpilni, un tādus, kuri šo funkciju nepilda. Citiem vārdiem sakot, ja valoda atspoguļo noteikta veida nevalodisku realitāti, tad tā ir jēgpilna, bet, ja šādu saikni nevar rast, tad šāda veida izteikumi vai nu ir bezjēdzīgi, vai arī labākajā gadījumā ir tikai valodas dekorācija, kurai nav zinātniskas vērtības.

Šo skatījumu labi ilustrē Frīdriha Ludviga Gotloba Frēges (*Friedrich Ludwig Gottlob Frege*) darbi, piemēram, viņa raksts “Jēga un nozīme” (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892). Frēge ievieš nošķirumu starp jēgu un nozīmi, izmantojot Rīta zvaigznes, Vakara zvaigznes un Veneras piemēru. Vārda nozīme ir konkrēts priekšmets, uz ko tas norāda, bet jēga veido noteikta veida attiecību modeli, kas ir novērojams. Veneras nozīme ir konkrētais debesu ķermenis jeb planēta, uz ko tā norāda, un teorētiski visiem trijiem vārdiem varētu būt viena un tā pati nozīme, bet Rīta zvaigznes un Vakara zvaigznes jēga ir atšķirīga – Rīta zvaigzne ir pēdējais redzamais debesu ķermenis, savukārt Vakara zvaigzne – pirmais redzamais

debesu ķermenis pie debesjuma pirms nakts iestāšanās. Tātad katrs no tiem liecina par noteikta veida attiecībām, kaut gan to norādītais priekšmets var būt viens un tas pats. Jēga kā attiecību forma ir domājama, bet patiesības kritērijs ir spēja apliecināt tās saistību ar nozīmi jeb priekšmetu attiecībām. Priekšmeti kā esošie, uz ko valodas vienības norāda, kalpo par paties / nepaties iespējamības nosacījumiem. Domājamā jēga tiecas apstiprināt priekšmetisko realitāti kā esošo. Tātad valoda kā instruments cenšas atspoguļot to, kas ir.

Problēmas rodas, ja parādās spriedumi par vērtību – labs, slikts, skaists, neglīts utt., jo šāda veida izteikumiem nav iespējams rast priekšmetisko realitāti. Ieliekot šo apgalvojumu pasaules kontekstā, skatījums ir sadalīts starp valodisko jēgu un vārdu nozīmi kā priekšmetisku elementu, un var ievērot, ka cilvēciskā (jēgu piesātinātā) realitāte tiek diskreditēta priekšmetiskās realitātes priekšā. Tai nevar piešķirt objektīvu patiesību, kuru varētu uzrādīt priekšmetiskā realitātē. Vienīgais, ko var censties izdarīt, ir saskaņot izteikumus un šai saskaņotībā panākt vismaz daļēju pareizību to formā.

Otra problēma parādās, uzdodot jautājumu, kā ir iespējams valodā konstatēt kādu priekšmetisku, nevalodisku pasauli, jo brīdī, kad tiek atklāta kāda priekšmeta saistība ar nosaukumu, saistības kritēriji ir komunicējamība, nevis objektīvs, vērtībneitrāls novērojums – kritēriji parādās tikai jēgas līmenī, nevis priekšmetu tiešumā. Ilustrācijai var ņemt par piemēru cirvi – cirvis ir instruments, ar kura palīdzību cilvēks var mijiedarboties ar pasauli, un tieši cilvēka roka piešķir tam vērtību. Tik tālu šis piemērs varētu kalpot kā atbalsta punkts valodas kā instrumenta priekšstatam, bet jautājums par cirvja kā instrumenta īstumu un saistību ar priekšmetu, uz ko tas iedarbojas vai uz ko tas norāda, lai iegūtu kādu nozīmību, padara šo skaidrojumu problemātiskāku. Nevis koks, akmens vai zeme padara to par instrumentu, bet gan cilvēka roka. Pat ne cirvja materiāls un forma to padara par pielietojamu instrumentu, bet gan cilvēks – ja malkas cirtējs izmantos akmens šķembu, lai skaldītu malku, tas būs cirvis, t. i., cilvēka skatījums būs tas, kas novērtē tā atbilstību “cirviskumam”, nevis kāda ārpus cilvēka valodiskā tvēruma eksistējoša realitāte.

Valoda kā medijs

Cits skatījums uz valodu būtu to aplūkot nevis kā cilvēkam sniegtu pasīvu instrumentu, ar kura palīdzību tas var tvert un mijiedarboties ar pasauli, bet gan kā mediju, caur kuru pasaule parādās tieši tādā tvērumā, kā cilvēks to redz, – valoda ir kā stikls, kas ar savu faktūru, gaismas caurlaidību un plaisām nosaka ainavu, kas ir redzama caur to, un pati ainava ir cilvēkam dota tikai caur šo mediju – nav iespējams kāds ārpus ainavas esošs kritērijs.

Šādā skatījumā valoda ir jāanalizē kā struktūra, kura cilvēkam realitāti piesātina ar dažādām vērtībām. Šo struktūru dekonstruējot, var atklāt vērtību tīklojuma iestatījumu valodiskos izteikumos. Ilustrācijai noder Mišela Fuko (*Michel*

Foucault) aprakstītās varas struktūras un panoptiskais skatījums. Panoptika ir izplatīta cietumu veidošanas prakse, kas radās 19. gadsimtā. Jau nosaukumā ietvertie sengrieķu vārdi atklāj tās pamatprincipu (Fuko, 2001, 177). Šis vārds ir veidots no sengrieķu *pān* (παν), kas nozīmē “viss”, un *optikó* (οπτικó) – redzamībai piederošais. Panoptiskā sistēmā ikviens, kurš tajā ir nonācis, ir pakļauts nepārtrauktai redzamībai – viņa darbības tiek uzraudzītas. Šāda tipa ēkas tiek veidotas tā, lai indivīds nepārtraukti justu, ka viņu aplūko (jo viņš atrodas gaismas caurstrāvotā telpā), bet neredzētu to, kas redz viņu. No tā izriet šādas konsekvences: pirmkārt, šādā skatījumā nav nepieciešams kāds ārpus redzamības esošs subjekts, kas redzētu, – pietiek ar apziņu, ka tu esi redzams, otrkārt, redzamība nosaka, kā indivīds sevi apzinās, jo viņa uzvedība ir pašregulējoša tāpēc, ka viņš ir redzams. Valodas kontekstā tas būtu – valoda caurstrāvo it visu, kas cilvēkam ir dots, bet vienlaikus tai nav nepieciešams norādīt uz kādu ārpus esošu realitāti, kuru tā reprezentē. Tā pati par sevi ir realitāte, bet šī realitāte nav vērtībneitrāla, tā ir cilvēka realitāte, kas viņam ir vienīgā dotā un īstenā.

Dažāda veida valodas struktūras rada dažāda veida realitātes atveidus. Šos dažādos realitātes atveidus var saukt par diskursiem. Diskursi var tikt uztverti gan kā dažādas uztveres formas, gan kā patiesības vienīgais konteksts, kas aktīvā formā izpaužas kā patiesības kritērijs. Diskurss ir sistēma, kurā pamatojas racionalitāte kā valodiska skaidrība un kalpo par definīcijas pamatnoteicēju.

Atšķirībā no iepriekš aplūkotās valodas kā instrumenta perspektīvas šajā valodas izpratnē netiek postulētas nošķirtas realitātes – subjekta un priekšmetiskā, valodneitrāla realitāte, bet gan ir teikts, ka valoda sevi postulē kā realitāti un ir arī vienīgais kritērijs tās pārbaudei. Tomēr šeit var ievērot arī divdaļīgu priekšstatu – ir subjekts, kurš tiek pakļauts vai determinēts no valodas diskursīvām formām, un ir valodas diskursi, kuri nav tverami ar kādas ārpus viņiem esošas formas palīdzību, bet kurus indivīds var censties dekonstruēt, lai tos labāk izprastu. Lai labāk akcentētu šo divdaļīgo struktūru, var izmantot aktivitātes un pasivitātes jēdzienisko nošķirumu. Valoda aktīvi iesaistās realitātes radīšanā vai, precīzāk, ir tā, kas nosaka, kādā formā realitāte var tikt tverta, un ir indivīds, kuram tiek atstāta vairāk pasīvā, determinētā loma.

Valoda kā esamība

Ja abos iepriekšējos skatījumos uz valodas lomu cilvēka uztverē valoda tiek izcelta ārpus subjekta, tad trešajā gadījumā valodas apraksts nepieļauj realitātes nošķirumu valodiskā vai nevalodiskā, bet gan pasaka, ka viss esošais ir valodiski dots, tāpat kā cilvēks pats sevi atrod tikai valodā. Esamība ir saprašanas piesātināta – jebkas, kas parādās, parādās kā saprotams, un, ja kaut kas tiek saprasts, tam ir jābūt valodā. Pat nesaprotamais, kas ienāk esamībā, tiek apzināts kā “nesaprotamais”, tātad saprasts tā, kā tas ir esamībā. Var teikt, ka visa esamība ir

jēgpilna un šis jēgpilnums nav atvedināms no nošķiramām lietām, bet gan no pašas esamības.

Hanss Georgs Gadamers (*Hans-Georg Gadamer*) ir teicis: “Valoda nav tikai viens no ekipējumiem, ko saņem pasaulē esošs cilvēks, tajā priekšstatā, ka cilvēkiem vispār ir pasaule.” Pasaule ir valodiska, un valodiskums paredz saprašanu, kas ir paša cilvēka sevis atrašana valodā. Nav iespējams pieredzē atrast kādu nevalodisku Es, kurš meklētu rīku, ar kuru iedarboties uz pasauli, tāpat kā nav iespējams atrast kādu Es, kuram acīmredzami kāds medijs priekšstatītu pasauli kā tādu un ne citādāku. Tas, kas atrodas ārpus valodas, nav atrodams kā esošais, jo, ja teorētiski tiktu izdalīts kāds ārpus pieredzes esošs punkts, kurš nav nosaucams vārdā, tas tiktu aprakstīts valodā un nošķirts tā aktualitātē, nevis esamībā. Neesamība ienāk valodiskā pieredzē kā saprašanas dinamika jeb mainība. Saprašana, pasaule nav statistiska struktūra, bet gan laikā iegremdēta – tā ir laiciska, tātad mainīga. Neesamība parādās tikai kā esamības mainības mods, nevis kā nevalodiska realitāte. Bet var rasties neskaidrība, ja valoda tiek aplūkota caur saprašanas un dotības perspektīvu, tad ir iespējams, ka ikviens no mums dzīvo savā pasaulē un nekad sev neatrod līdzās citu kā sev līdzīgu un saprotamo kopējā pasaulē. Jo saprašana šķietami piemīt konkrētam indivīdam, cilvēkam. Ja esamība ir valodas caurstrāvota jeb tā ir valodiska, tad cilvēks sevi atrod valodā. Ja cilvēks ir valodā nepārtraukti, jo nekad nav pieredzējis sevi kā ārpus valodas esošu, tad viņš nevar būt tās radītājs. Ja cilvēks nav radītājs, tad viņš atrodas valodā un laikā, kurā notiek saprašanās, un šajā saprašanās momentā viņam jau valodiski ir dots kāds cits, kurš saprot esošo. Būt valodā nozīmē būt kopā ar kādu citu vienā valodas horizontā. Lai izvērstu šo argumentu, var izmantot dažādus 20. gs. filosofu argumentus, piemēram, M. Heidegera un H. G. Gadamera hermeneitiskās filosofijas horizonta skaidrojumu un Ludviga Vitgenšteina (*Ludwig Wittgenstein*) privātās valodas argumentu.

Valoda nav statistiska savā būtībā, tā parādās tikai caur nosaukšanu. Domātais, nosauktais, esošais parādās kā tāds, kas ir pienācis klāt, tas nav no neesamības nākušais, tas ir esošais – klātesošais. Un tas, ka ir iespējams kaut kam būt klāt un būt tādām kā “esošs”, ir klātesamības būtība. Un parādīšanās klātesamībā ir parādīties horizontā, kurā notiek valodas nosaukšana. Tātad horizonts veido valodisko jēgu, kas parādās kā esošais un vienmēr kā klātesamība.

M. Heidegers darbā “Kas ir metafizika?” apgalvo, ka klātesamība bieži tiek saprasta kā tāda, kura aizstāj apziņas jēdzienu. Ja klātesamība būtu kā apziņa, tad, pirmkārt, mēs varētu domāt par to, uzdodot jautājumu “kam?”, tādējādi šis jautājums novestu pie hēgeliskās apziņas un pašapziņas attiecībām, otrkārt, viss, kas parādītos kā horizontā atnākošs, būtu kā apziņai esošais jeb apziņas pakļautais. Tādēļ Heidegers darbā “Kas ir metafizika?” atkārtoti jau “Esamībā un laikā” teikto: “Klātesamības būtība slēpjas tās eksistencē.” (*Heidegger, 1943*)

Esošs ir eksistējošs, un klātesamībā esošs ir eksistējošs tā vai citādi. Ir vārds “eņģelis”, kas kā nosauktais ir klātesošs, un no iepriekš apgalvotā izriet, ka eņģelis eksistē. Varētu teikt, ka nav nekā tāda kā eņģelis, kas eksistētu, jo eņģelis ir tikai iztēles auglis. Bet, ieklausoties teiktajā, var ievērot, ka eksistē kaut kas tāds, ko mēs saprotam ar vārdu “eņģelis”. Kaut kas kā esošs nepieprasa references uzrādīšanu, bet gan saprašānu. Un caur šo saprašānu tas parādās kā kopējais jēgas horizonts. Tādējādi klātesamība vienmēr parādās kā kopesamība kopējā horizontā. Cilvēks nav vientuļa apziņa, kura meklē citu savā jēgas horizontā, bet atrodas (ir klātesošs) kopējā horizontā.

M. Heidegers darbā “Vēstules par humānismu” raksta: “Valoda ir esamības māja. Un šajā mājoklī dzīvo cilvēks.”¹¹ (*Heidegger, 1974*)

Šajā frāzē ieskanas cilvēka jēdziens, ne subjektivizētas “Es apziņas” konstatācija. Cilvēka jēdziens paredz nosaukšanu, tātad sapratni, kura caur valodiski vēsturisku esamību parādās ikvienam, kam ir esamība.

Otrs arguments pret vientuļo esamību viena indivīda sapratnei ir L. Vitgenšteina privātās valodas arguments. Vitgenšteins uzsver, ka valoda nav privāta un tāda tā pat nevar būt: ja arī kāds nolemtu sasaistīt savus unikālos pieredzējumus ar sevis izvēlētiem apzīmējumiem vai simboliem, tad viņš nespētu tos atkārtot, jo viņam nebūtu pietiekamu kritēriju, lai atpazītu unikālo pieredzi kā tādu, kas uz līdzības pamata atkārtotos. Vienīgā iespēja būtu izmantot ikdienas valodas aprakstus, lai tos iekodētu jaunos simbolos, tomēr šie simboli paliktu ikdienas valodas skaidrojumā un sapratnē, nevis atspoguļotu unikālo pieredzi kā neatkārtojumu un vienam indivīdam tikai piemītošu.

Valoda ir cilvēkam piemītošā esamība, kas nav atvedināma uz kādu ārpusvalodisku realitāti. Kā teicis Vitgenšteins: “Manas valodas robežas nozīmē manas pasaules robežas.” Un par to, kas atrodas ārpus šīm robežām, nav iespējams neko zināt, vēl jo vairāk – tas nevar kalpot par kritēriju valodā izteiktā adekvātumam.

Nobeigums

Priekšstati par valodu un aizspriedumi, kas saistīti ar to, ir dažādi un bieži vien cits citu noliedz, tādēļ var rasties jautājums, kuru no tiem izvēlēties. Bet šāda prasība izvēlēties vienu priekšstatu būtu pakļauta lielam riskam kļūdīties un izvēlēties nepareizo. Tādēļ, lai šāda izvēle nebūtu jāveic, var izmantot Hēgeļa pieeju – nevis tiek uzdots jautājums, kur slēpjas patiesība, bet gan tiek veicināta apziņa, ka ikviens izteikums, spriedums un priekšstats pieder vienam patiesam priekšmetam, kas ir jau sākotnēji dots kā esošais.

¹¹ Vācu val.: *Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.*

Tas ir tāpat, ja, piemēram, kāds gribētu zināt, kas ir eņģelis, un būtu nolēmis atrast vienu patieso atbildi. Viņš apmaldītos dažādos fenomenos, kā šis eņģelis tiek aprakstīts – kā neeksistējošs iztēles auglis, kā reliģisks vai mitoloģisks ticības objekts, kā estētisks atveids mākslas vēsturē, kā ezotēriskā būtība, kas iesaistās ikdienas dzīvē, kā simbols vai kā tukšs mierinājums tiem, kam “objektīvā realitāte” ir par šauru. Visi šie apraksti ir leģitīmi savā iekšējā loģikā vai skatījuma perspektīvā, bet neviena neizsmēļ eņģeļa iespējamo fenomenu. Eņģelim piemīt visi minētie un vēl citi fenomeni, un katrs no tiem izgaismo tā jēgu (vai nozīmi), bet nesniedz galīgo atbildi.

Tāpat arī valodas dažādie aspekti izgaismo to, kas ir valoda, un ļauj labāk saprast, kādā aspektā par to var runāt, bet neviena no tām nesniedz galējo atbildi. Var izprast, kādā aspektā valoda ir cilvēkam dota kā ķermenis, un vienlaikus to, kādā nozīmē tā ir cilvēka radīta. Var saprast, kādēļ ir viena valoda, kura raksturo cilvēku spēju būt valodā, un vienlaikus var pamatot, ka nav viena valoda, bet ir daudzas. Var pamatot valodas mītu rašanos no tās nepietiekamības jeb pārprasšanas iespējas, tāpat kā simbolu nozīmi pasaules uztverē, kas ir nevis trūkums, bet drīzāk valodas pozitīvā spēja. Valoda kalpo kā pasīvs instruments, ar kuru mēs mainām realitāti, bet vienlaikus tā ir mūsu realitātes spogulis, kas veido to, kā mēs realitāti uztveram, nevis mainām. Tie visi ir dažādi aspekti, kas parādās, izvaicājot, kas ir valoda. Ikviens no tiem uzrāda kādu cilvēka pieredzes daļu, bet neizsmēļ jautājumu, kas ir valoda.

LANGUAGE

Summary

Language pervades the entire human reality, either through statements and judgments, or through explanations and definitions. The history of philosophy (and not only) provides a variety of explanations and justifications about the language, each presenting different aspects of it. This text does not give an answer to the question about what language is, but it discloses the structure of two different aspects that determine our understanding of language.

The first issue is the conditions of language phenomenon: whether the language is naturally given, and thus it is the concept that determines human existence, or it is man-made and therefore its purpose and goal is to be characterised by the intentions of human consciousness. Language conditions can be viewed from a historical perspective, for example, through analysis of the Old Testament in which four aspects can be distinguished that determine the language understanding. The first aspect relates to the language identification with the tongue. The tongue is given to man and needed to be able to talk, it is not man-made. Language is seen as a body

that determines human existence. The second aspect is related to forms how a text can be recorded. By replacing pictograms with alphabet, the attitude towards the language changes – pictograms seek to reproduce the meaning of the language, while the alphabet puts emphasis on the reproduction of the sound language. Therefore, language no longer directly expresses the meaning, but it is an instrument with which to express the meaning. The third aspect is the emergence of language described in the Old Testament. On the one hand, God brings the entire creation to Adam, who names them, which indicates that people could be viewed as creators of language; on the other hand, it is God who has given the potency of naming and has defined the meanings, which indicates that the language is given to humans. The fourth aspect is related to the myth of the destruction of the Tower of Babel, where the language is disorganised – the original common language collapses, letting people no longer understand each other, so the question arises how it is possible to create new language and new words.

The second issue discussed in the article is devoted to the role of the language in human relations with the world. First, the language can be viewed as a tool, which can be used to act upon reality, which is non-linguistic. In this case, any ambiguity arises due to the inaccuracies of the instrument. The other option is to perceive language as a medium through which the world derives its reality. Medium is the power structure, which defines the way things in the world can be seen. The third approach would be to view language not as something that is placed outside reality or as a world-determining structure, but rather to perceive the world as a language (and *vice versa*) and to see human as being in the language.

Izmantotā literatūra

1. Cassirer, E. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Leipzig / Berlin: Teubner, 1925.
2. Di Cesare, D. Heraklit und die Sprache. *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. Hrsg von B. Mojsisch. Amsterdam: B. R. Grüner, 1986.
3. Frēge, G. Jēga un nozīme. *Kentaurs XXI*. 1999, Nr. 20.
4. Fuko, M. *Uzraudzīt un sodīt: cietuma rašanās*. Tulk. I. Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001.
5. Gadamer, H.-G. *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen: W. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
6. Gadamer, H. G. *Patiesība un metode*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Jumava, 1999.
7. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
8. Heidegger, M. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.
9. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
10. Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943.

11. Kraus, M. *Name und Sache: ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1987.
12. Liebermann, W-L. Sprachauffassungen im frühgriechischen Epos und in der griechischen Mythologie. *Geschichte der Sprachtheorie. 2. Sprachtheorie der abendländischen Antike*. Hrsg. von Peter Schmitter. Tübingen: Narr. 1996.
13. Müller, F. M. *Einleitung in Die Vergleichende Religionswissenschaft*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1874.
14. Schenk, W. Altisraelitische Sprachauffassungen in der Hebräischen Bibel. *Geschichte der Sprachtheorie. 2. Sprachtheorie der abendländischen Antike*. Hrsg. von Peter Schmitter. Tübingen: Narr, 1996.
15. Verene. Cassirer's view of myth and symbol. *The Monist*. 1966, 50.
16. Vitgenšteins, L. *Filosofiskie pētījumi*. Tulk. J. Vējš un J. Taurens. Rīga: Minerva, 1997.
17. Vitgenšteins, L. *Loģiski filozofisks traktāts*. Tulk. J. Vējš un J. Taurens. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2006.

“Jebkura spēle kaut ko nozīmē.”

J. Heizinga

levads

Mūslaiku sabiedrību var dēvēt par spēlējošu civilizāciju. Spēlējot cilvēks iegūst jaunu informāciju ne tikai par apkārtējo vidi un laika-biedriem, bet arī par sevi – 21. gadsimtā tā kļūst par civilizācijas komunikatīvo stratēģiju. Pateicoties vizuālajām tehnoloģijām,¹ var ne tikai iepazīstināt ar sevi, bet arī veidot par sevi tādu stāstu, kādu vēlamies. Par mūsdienu situāciju var teikt – spēlē visi un visu, radot naratīvus, dzīves stilus, subkultūras, uzskatus, daudzveidīgas atkāribas u. tml.

Spēle ir ne tikai daudzveidīga, bet arī funkcionāli iedarbīga kā radoša garīga vai fiziska aktivitāte, jaunrade, izglītošanas un audzināšanas līdzeklis. Var arī radoši izklaidēties, pārvēršot spēli par mākslas parādību un sevis izpausmi tajā – “dzīvo performanci”. Ņemot vērā, ka spēle ir realitātes un iedomātā sajaukums, mūsdienu tehnoloģijas nošķirumu “spēle” – “nеспēle” padara par apgrūtinošu, dažkārt neizpildāmu uzdevumu. Dabiski liekas uzskatīt, ka viss ir spēle, arī dzīve: “Visa dzīve ir spēle, kurā cenšamies tikt pie baltajām šaha figūrām, lai attālinātu aiziešanas brīdi.”²

Varētu fantazēt autora vietā un aprobežoties ar vienkāršu patiesību, ka tā ir arī veiksmes spēle vai vienkārši spēle, jo bez tās mēs nespētu dzīvot un izdzīvot. Varbūt tieši tāpēc, ka dzīvē katram tā vai citādi nākas līdzsvarot negatīvo un pozitīvo un atsevišķiem spēles

¹ Ir radusies jauna zinātnes nozare – digitālā jeb vizuālā antropoloģija, kas pēta vizuālo tēlu, tostarp vizuālo tekstu radīšanu un lietošanu, respektīvi, vizuālo kultūru.

² Tā apgalvo, piemēram, Viktors Freibergs recenzijā “Savādas impresijas” par Dāvja Sīmaņa filmu “Pelnu sanatorija”.

veidiem, veroties no pagātnes tagadnē, ir tendence piešķirt nozīmīgu, varonībai līdzīgu lomu. To bieži var attiecināt uz sporta spēlēm amatieru un, vēl jo vairāk, profesionālā līmenī. Profesionālais sports ir galvenokārt sevis pārvarēšanas veids, tieši tāpēc tas ir cieņas, pārliecinātiem līdzjutējiem – arī apbrīnas, vērts. Patiesībā tā ir uzvara pār sevi, kas izteikta mērāmos lielumos. Tāda pati uzvara ir izdzīvošanas varonība, ko gan ikdienas, gan ekstremālos apstākļos cilvēki izsenis ir praktizējuši.³

Spēle cilvēkam ir eksistenciāla vajadzība, lai spētu pieņemt realitāti visā tās pretrunīgumā, pieņemt arī sevi kā indivīdu, kuram ir jādzīvo “feļetonisma laikmetā”, kā to trāpīgi raksturojis Hermanis Hese (*Hermann Hesse*) romānā “Stikla pērlīšu spēle” (1946). Feļetonisma laikmets var iestāties jebkurā brīdī, ja vien ir vērojama gara pazemošanās, pērkamība un pašnoliegums, neizbēgama iekrišana jaunu autoritāšu meklēšanā, kaut arī pavisam nesen ir notikusi atbrīvošanās no iepriekšējo autoritāšu pinekļiem (Cilvēks patības meklējumos, 1996, 89). Tādā situācijā romānā “Stikla pērlīšu spēle” attēlotā bēgšana ir ne tikai attaisnojama, bet pat nepieciešama. H. Hese vairākkārt apspēlē Fridriha Šillera tēzi, ka cilvēks spēlē tikai tad, kad šī vārda nozīmē ir cilvēks, un viņš ir cilvēks pilnībā tikai tad, kad spēlē. Spēlējoties ar vērtībām, ne tikai Heses varonis Jozefs Knehts rada sevi kā cilvēku noteiktas kultūras kontekstā, bet arī pazudina sevi, jo cilvēka patība ir viņam pašam būtisks šķitums, īstenības ilūzija, kuru cilvēks iegūst kā realitāti tad, kad viņā notiek dzīves pašvērtības apzināšanās. Hese uzskata, ka spēle nav nedz reliģija, nedz arī filosofija, tā ir māksla pati par sevi – *sui generis* (*Ibid.*, 1996, 87). Kultūrcilvēks kalpo dzīvei, nevis kultūrai kā tādai. Kultūra kā noteikta vērtību summa ir ceļš, kuram ir jēga cilvēka patības meklējumos.

Spēle ir jēgpilnu nozīmju apgūšanas process jeb, citiem vārdiem sakot, viens no cilvēka socializācijas līdzekļiem. Tādējādi spēles aktualitāti un pētnieku interesi mūsdienās nemainīgi uztur spēkā spēles ontogēnētiskā nozīme. Balstoties uz nozīmīgāko spēles pētnieku – Johana Heizingas (*Johan Huizinga*), Rožē Kaijuā (*Roger Caillois*), Erika Berna (*Eric Berne*), Ervinga Gofmaņa (*Erving Goffman*), Hansa Georga Gadamera (*Hans-Georg Gadamer*) – darbiem, tā tiks aplūkota vairākos aspektos: kultūrvēsturiskā, socioloģiskā, komunikatīvā un hermeneitiskā, ieskiecējot specifisko skatījumu katrā aspektā. Tas ir nepieciešams, lai gan no cilvēka dabas, gan arī viņa eksistences viedokļa gūtu secinājumus par spēles nozīmi cilvēku dzīves pasaulē. Kas ir spēle, un ko tā nozīmē cilvēkam? – tāds ir filosofiskās antropoloģijas jautājums, uz kuru šajā rakstā tiek meklēta atbilde

³ To uzskatāmi ilustrē ne tikai daiļliteratūra, bet arī virkne mākslas filmu. Mūsdienu filmindustrijā tā ir iecienīta tēma. Tas var būt stāsts gan par Afganistānas vai kādā citā karā izdzīvojušu cilvēku, gan avarējuša kuģa krastā izmestu vientuļnieku, gan par mednieku Hjū Glāsu, kurš ir spējjis izdzīvot ļoti skarbos dabas apstākļos (*The Revenant*, 2015) u. tml.

galvenokārt no četrus noteicošo aspektu viedokļa. Šo aspektu dominante ļauj veikt tematisku pašierobežošanu, apzinoties, ka vēl lielāks aspektu un jomu skaits padarītu neiespējamu tēmas strukturētu skatījumu. Ārpus izpētes paliek spēles teorija un tās nozīme mikroekonomikā, lēmumu pieņemšanas gaitā u. c.

Pētniecība un spēles jēdziens

Spēle ir sens un daudzveidīgs fenomens. Ilgs kultūras attīstības laika posms bija nepieciešams, lai kļūtu skaidrs, ka spēle ir nozīmīga cilvēka dzīves sastāvdaļa, tieši pateicoties kultūrai. Spēles pētniecības vēsture ir salīdzinoši īsa – aptuveni divarpus gadsimti. Lai saprastu spēli, tās pētniecība, iespējams, turpināsies galvenokārt starpdisciplinārā virzienā, ņemot vērā spēles definēšanas un daudzveidīgo izpausmju formu izpētes sarežģītību un problemātiskumu.

Spēle Rietumu kultūrā tika novērtēta vispirms kā laika pavadīšanas līdzeklis. Tikai kopš apgaismības laikmeta to sāka uzskatīt par audzināšanas līdzekli, galvenokārt pateicoties šī laikmeta domātāju interesei par jaunās paaudzes izglītošanas un reizē arī audzināšanas jautājumiem, uzsverot tās didaktisko vērtību. Arī 19. gadsimta beigās spēles pētnieki, piemēram, Karls Gross, saskatīja spēlē tās audzinošo vērtību – bērni spēlējoties attīsta savus iedzimtos dotumus. Ieskatoties spēles pētniecības vēsturē, 19. un 20. gadsimta mijā spēle un bērība tika uzskatīti par identiskiem jēdzieniem (*Тендрякова, 2015, 17*). Daudzi pētnieki 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā ietekmējās no Čārlza Darvina idejas par sugu attīstību. Darvinisma ietekmē spēli raksturoja kā enerģijas pārpilnības izpausmi, instinktu realizāciju, atpūtas (atbrīvošanās) veidu no industriālās civilizācijas ietekmes u. tml. Savukārt 20. gadsimtā spēles izpratne attālinās no sugas raksturlielumiem un tiek skaidrota Zigmunda Freida, Karla Junga un Milтона Eriksona ietekmē kā psiholoģisks un fizioloģisks process kultūrvides kontekstā. Tādējādi spēle tiek saprasta kā līdzeklis indivīda attīstībai (M. Eriksons), asimilācijas līdzeklis eksistencei šajā pasaulē (Piažē), līdzeklis, ar kuru cilvēki pauž savu raksturu, spējas un statusu (J. Heizinga), u. tml. (*The Handbook of the Study of Play, 2015, 1–20*). Tā spēles izpratnē vērojama pakāpeniska virzība no instinktīvām dabiskā (bioloģiskā) izpausmēm uz civilizācijas radīto iespēju (sociālo) kontekstu, sapratni par indivīda pašrealizācijas un spēles saistību. Līdz ar to ir sagatavota nākamā teorētiskā pakāpe spēles pētniecībā – tie ir J. Heizingas un vēlāk arī R. Kaijuā darbi.

Johans Heizinga, holandiešu vēsturnieks, ludistikas⁴ autors, ir viens no tiem zinātniekiem, kuram izdevies sniegt ne tikai paliekošu personīgo devumu, bet arī radīt spēcīgu impulsu spēles turpmākajai pētniecībai gan kultūras kontekstā,

⁴ Ludistika – zinātne par spēli.

gan spēles un cilvēka savstarpējo attiecību izpratnē. Pētot spēles fenomenu, J. Heizingam ir izdevies sarežģītākais – vienotā redzējumā sasaistīt daudzveidīgus fenomenus, parādot spēles antropoloģisko iedabu un tās būtisko lomu cilvēka sociālās dzīves *modus vivendi*⁵ kontekstā.

Visi autori pēc Heizingas, kas pievēršas spēles tēmai, nemainīgi atsaucas uz viņa fundamentālo darbu “*Homo ludens*” (1938). Rožē Kaijuā ir viens no Heizingas aktīvākajiem sekotājiem, kurš ir apzināti turpinājis viņa iesākto un kultūrvēsturiskajam aspektam pievienojis sociāli diferencētāku pieeju, proti, socioloģisko aspektu, tiesa gan, reizumis arī kritiski vērtēdams dažas J. Heizingas atziņas.

Tikpat svarīgs autors kā J. Heizinga spēles izpētē ir psihiatrs Eriks Berns, kurš, no psiholoģijas aspekta raugoties, parāda spēles nozīmi saskarsmē un laika strukturēšanā. Spēle var būt arī brīva pašizpaušme, kas nav saistīta ar utilitārā mērķa sasniegšanu, jo sagādā prieku kā tādu gan spēlētājam, gan spēles vērotājam.

Savukārt Hanss Georgs Gadamer aplūko mākslu kā spēli no hermeneitikas viedokļa – kā jomu, kas cilvēkam ir svarīga arī kā patiesības māksla, kuru vispildīgāk iemieso daiļliteratūra. Tomēr H. G. Gadamer uzskata, ka spēle pēc savas būtības pārsvarā ir attēlošana un, lai arī spēlētājiem tajā attēlo sevi, tā netiek veidota ar nodomu rādīt kādam, t. i., skatītājs nav paredzēts.

Ervings Gofmanis, kurš, tāpat kā R. Kaijuā, pārstāv socioloģisko aspektu, savā darbā “*Sevis izrādīšana ikdienas dzīvē*” (1956, [2001]) piešķir spēlei vēl vienu pētniecības niansi, – analizējot spēli kā ikdienas attiecību veidošanas dramaturģisko elementu, kas gan slēpj, gan atklāj patiesību. E. Gofmanis parāda spēles duālo iedabu, kas veido noteiktu indivīda sociālās pieredzes ietvaru (freimu) un šī ietvara interpretācijas. Cilvēks “freimo” gan ikdienā, gan arī tipiskās cilvēciskās darbības jomās, it īpaši tajās, kurās notiek intensīva saskarsme profesionālās lomas izpildes laikā. Tas ir viens no iemesliem, kas piesaista E. Gofmaņa freimu teorijai ne tikai komunikācijas speciālistu, bet arī daudzu citu jomu pārstāvju – politologu, sociologu, filosofu, kultūras antropologu – interesi.

M. Tendrjakovas grāmatas nosaukumā ietvertais apzīmējums “spēļu pasaules no *Homo ludens* līdz spēlētājam” kolorīti un trāpīgi raksturo spēles amplitūdu cilvēku pasaulē, tieši tāpat kā Viljama Šekspīra slavenais teiciens par pasauli, kurā spēlē visi un vairākas lomas vienlaicīgi. Daudzi šim līdzīgie izteikumi birst kā no pārpilnības raga, tiklīdz kāds ķeras pie spēles fenomena izzināšanas un aprakstīšanas. Šāda veida atziņu daudzums zinātniskajā un populārzinātniskajā literatūrā liecina tikai par to, ka paša fenomena daudzveidības dēļ visaptveroša zinātniska definīcija nav iespējama, ko, nevaicoties no kritikas, atzīst lielākā daļa spēles pētnieku: K. Gross, H. Šlosbergs, R. Kaijuā, S. Millere u. c.

⁵ *Modus vivendi* (latīņu val.) – dzīves stils.

Postmodernisti lielākoties uzsver valodas spēli, vienlaikus atzīstot, ka jēdziens “spēle” verbalizācijai tā īsti nepakļaujas (*Тендрякова*, 2015, 7). Žans Fransuā Liotārs, raksturojot postmoderno stāvokli, uzsver valodspēļu specifiku. Pirmkārt, noteikumu leģitimitāte nav ietverta pašos noteikumos – tā ir spēlētāju vienošanās, kaut arī noteikumus viņi paši neizdomā. Otrkārt, bez noteikumiem nav spēles, un pat neliela noteikumu maiņa maina spēles raksturu. Treškārt, katrs izteikums ir jāuzskata par spēles izdarītu “gājieni” (Liotārs, 2008, 25–26). Pateicoties tam, Ž. F. Liotārs secina – sociālā saite ir veidota no valodas “gājieniem” un valodspēles ir attiecību minimums, kam jāpastāv, lai pastāvētu sabiedrība: “[.] vēl vienkāršāk: jautājums par sociālajām saitēm kā jautājums ir valodspēle – iztaujāšanas valodspēle, kas tūlīt novieto jautātāju, adresātu un referentu, par ko tiek jautāts, – šis jautājums jau ir sociālā saite.” (*Ibid.*, 2008, 38) Tādējādi Liotārs atzīst – lai saprastu sociālās attiecības, vajadzīga ne tikai komunikācijas teorija, bet arī valodspēles, jo tās iemieso sevī noteiktas dzīves formas.

Postmodernistiski domājošajiem nav svarīga pasaule ārpus valodas spēlēm, kas tikpat lielā mērā var būt tikai mijiedarbība tekstuālās komunikācijas ietvaros. Žaks Deridā uzsver, ka cilvēka eksistences pasaule ir jēgnozīmju īpašā spēle un ārpus teksta nav nekā. Teksts nav nemainīgs, tam iespējamas dažādas interpretācijas, turklāt pats autors ne visas no tām apzinās, jo galvenais ir lasītāja traktējums.⁶

Var piekrist M. Tendrjakovai, ka, definējot spēli kā subjekta pašobjektivizāciju mākslīgi konstruētā pasaulē, var iegūt relatīvi universalizējamu spēles definīciju. Ontoģenētiski spēle tiešām ir viens no cilvēka socializācijas līdzekļiem, taču šī atziņa vairāk raksturo spēles nozīmi cilvēka dzīvē nekā pašu spēles jēdzienu un tā izpratni.

Meklējot atbildi uz jautājumu, kas ir spēle, Tendrjakova piedāvā trīs stratēģijas: lietderīguma, baudas un realitātes pārveides stratēģiju. No lietderīguma viedokļa raugoties, lielākā daļa pētnieku (sākot ar K. Grosu un beidzot ar K. Fabri) nonāca līdz preadaptācijas idejai, proti, spēles bioloģiskais lietderīgums slēpjas nevis faktā, ka spēle notiek šeit un tagad, bet gan apstākļi, ka tā ir vērsta uz nākotni un tādā veidā attīsta tos iedzimtos dotumus, kas cilvēkam būs nepieciešami viņa turpmākajā dzīvē. Šai stratēģijai atbilst arī H. Spensera spēles traktējums. Spēle ir veids, kā vienlaikus atraisīties un atrīvēties no liekās enerģijas, tostarp mazinot agresivitāti. No baudas stratēģijas viedokļa raugoties, spēle ir veids, kā darbojoties gūt baudu. Svarīgs ir pats process, nevis galarezultāts. Formula “spēle spēles dēļ” visprecīzāk atspoguļo šo stratēģiju. Spēles lietderīgums līdztekus spontanitātei un emocionalitātei šeit parādās kā bezapziņas izpausmes veids. Z. Freida sekotāji un it īpaši Anna Freida bija viena no pirmajām, kas izmantoja spēli kā projektīvās psihodiagnostikas un psihoterapeitiskās ārstniecības metodi (*Тендрякова*,

⁶ Par valodu sk. šajā krājumā Ģirta Jankovska rakstu “Valoda”.

2015, 20). Arī S. Millere kā spēles psiholoģijas pētniece uzsver, ka spēle ir domāšana darbībā, kurai ir savs vecuma cenzs – tā ir jaunības prerogatīva (Миллер, 1999, 5). Tajā pašā laikā spēlē īstenojas mums nezināmi organisma attīstības mehānismi, kurus nosaka sugas attīstības programma.

Spēles laikā cilvēks gūst jaunu informāciju par apkārtējo vidi, galvenokārt mēģinājumu un kļūdu veidā, meklējot jaunus risinājumus un tādā veidā pārveidojot realitāti. M. Tendrjakova spēli uzskata par raksturīgāko postindustriālās sabiedrības pazīmi. Tā kā mūsdienu sabiedrība nav iedomājama bez spēles visā tās daudzveidībā, viņa ir pārliecināta, ka būtu pareizāk, pārfrāzējot J. Heizinga vārdus, lietot jēdzienu “spēlējoša civilizācija”, nevis *Homo ludens* – spēlējošais cilvēks kā sugas pārstāvis. Spēle var būt arī brīva pašizpaušme, kas nav saistīta ar utilitārā mērķa sasniegšanu, jo tā sagādā prieku kā tādu.

Jebkurā gadījumā spēle ir radoša aktivitāte, kustības, mainības iemiesojums. Spēle ir daļa no cilvēka radošā gara, jaunrades izpaušme savos labākajos paraugos neatkarīgi no jomas, kurā tā notiek. Pēdējā laikā šo spēles traktējumu īpaši attīsta Tomass Heinriks (*Thomas Heinrick*), uzskatot, ka, apvienojot J. Heizingas, R. Kaijuā, E. Gofmana pieejas, tiek iegūts skaidrs priekšstats par spēli kā pieredzes un uzvedības formu, kurā cilvēks pašrealizējas, jo spēle attīstās kā uzvedības stils, kurā cilvēka subjektivitāte samierinās un reizē arī pretojas tiem apstākļiem, kuros tā eksistē (*The Handbook of the Study of Play*, 2015, 192).

Homo ludens

Lai aplūkotu spēles jēdzienu, ir jāsāk ar jau minēto holandiešu vēsturnieku Johanu Heizingu, kurš cilvēka kā *Homo sapiens* sugas pārstāvja raksturojumam pievienoja saturiski ne mazāk ietilpīgo apzīmējumu *Homo ludens*. Pretstatā funkcionālistiem J. Heizinga neatkarīgi no spēles praktiskā labuma attiecina šo jēdzienu uz visu cilvēka dzīvi.

J. Heizinga pārstāv kulturoloģisko skatījumu uz spēli, nemainīgi uzsverot, ka kultūra rodas un attīstās spēlē, attīstās kā spēle, tāpēc nav vajadzības vienlaikus aplūkot spēli kā kultūras izpaušmi salīdzinājumā ar citām tās izpaušmēm. No vēsturiskā viedokļa raugoties, kultūra ir sabiedrībai raksturīga eksistences forma un vide vienlaikus, bet spēle nav tikai cilvēku pasaules priekšrocība. Heizinga ironiski raksta, ka dzīvnieki negaidīja cilvēka parādīšanos, lai *Homo sapiens* iemācītu viņus spēlēt. Visas spēlei raksturīgās pazīmes piemīt arī dzīvnieku rotaļām. Rotaļas nav identiskas spēlēm, jo jebkura spēle kaut ko nozīmē, var teikt, ka tai piemīt nemateriālais elements, kas uzskatāms par tās būtības raksturojumu. No J. Heizingas viedokļa tas ir mēģinājums saprast spēles ontoloģisko būtību – kas ir spēle, un kāpēc tā ir nozīmīga pašiem spēlētājiem? Tā kā spēli var praktizēt

jebkurš, nepietiek ar to, ka tikai psiholoģija un fizioloģija pēta spēli. Spēlējoties cilvēks var brīžiem būt ļoti līdzīgs dzīvniekam. Tādējādi J. Heizinga neviļus virza uz atziņu, ka spēle var būt dzīvnieku un cilvēku pasaules vienojošais faktors, līdz ar to – daudzpusīgas pētniecības priekšmets.

Viņš secina, ka mēs spēlējamies un zinām, ka to darām, tātad esam kaut kas vairāk nekā vienkārši saprātīgi radījumi, vai arī spēle ir nodarbe, kas var būt ārpus saprātīgā. Bet, ja tā eksistē kā jēgpilna darbība, tad spēle ir sociāla struktūra. Tā pastāv visai daudzveidīgās formās, kas caurauž cilvēka esamību, tādējādi kļūstot par kultūras pamatu un faktoru. J. Heizinga uzskata, ka spēle ir pretstats nopietnībai, tāpēc Aristoteļa apzīmējums “smejošais cilvēks” (*Homo ridens*) raksturo cilvēku pretstatā dzīvniekam vēl lielākā mērā nekā *Homo sapiens*. Spēli nevar raksturot kā gudrību vai muļķību, labo un ļauno, jo tai nav nekādas morālas funkcijas. Visprimitīvākajām spēles formām piemīt prieks un atbrīvotība. J. Heizinga parāda, ka pat svarīgāko jautājumu risinājums senatnē un viduslaikos notika spēles garā – juridiskās normas, militāri risinājumi, ētiski un estētiski kanoni – viss ir radies no spēles simboliskās darbības: “Kultūra sākas ne kā spēle un ne no spēles, bet gan spēlē.”⁷

Lai raksturotu spēles būtību, J. Heizinga detalizēti aplūko **spēles pazīmes**, kā pirmo minot brīvu darbību. Spēle pēc pavēles vairs nav spēle. Bērni un dzīvnieki spēlējas tāpēc, ka jūt apmierinātību un gandarījumu, – tā izpaužas viņu brīvība. Pieaugušais varētu iztikt bez spēles. Vajadzība pēc tās kļūst būtiska tikai tad, kad rodas vēlme spēlēt. No tā var izdarīt secinājumu, ka spēle ir brīva. Ar šo pazīmi tieši ir saistīta arī otrā pazīme – spēle nav ikdienas dzīves sastāvdaļa, rutīnas parādība. Pat mazs bērns apzinās, ka spēle ir “pa jokam”. Tā iziet ārpus ikdienas dzīves ietvara tādā darbības jomā, kurai ir sava virzība laikā. Spēle var pārvērsties gan nopietnībā, gan kļūt nenopietna.

Trešā spēles pazīme – izolētība, ko spēlei piešķir telpas un laika ierobežojumi, kas padara to jēgpilnu, jo spēle sākas un beidzas – tā ir nospēlēta. Kamēr tā tiek spēlēta (un tā ir ceturta pazīme), tā tiek fiksēta kā kultūras forma. Savukārt atkārtojamība, kura fiksējas arī kā tradīcija, ir piektā pazīme. Tā raksturo ne tikai spēli kopumā, bet arī tās iekšējo struktūru. Telpiskie ierobežojumi (arēna, skatuve, stadions, spēles galds u. tml.) veido savu noteikto kārtību, tādējādi fiksējot vēl vienu spēles pazīmi – tā ir kārtība, kas pati arī rada kārtību. Nepilnīgajā dzīves gaitā spēle rada laiciski un telpiski ierobežotu pilnību. Spēlei ir iespēja būt skaistai. Tā piesaista, valdzina un savažo. Kopumā to raksturo zināms estētiskums: ritms un harmonija. Bet spēlei raksturīgs ir gan sasprindzinājums, gan piepūle tā pārvarēšanai, gan atbrīvotība. Kārtība un sasprindzinājums liek domāt par spēles

⁷ V. Sīles tulk. no krievu val.: “Культура начинается не как игра и не из игры, а в игре.” (*Хейзинга*, 1992, 92)

noteikumiem, kuri padara spēli par pieņemamu darbību daudziem tikmēr, kamēr tiek ievēroti noteikumi.

Tajā pašā laikā spēle ir cīņa par kaut ko vai kaut kā izpausme. To vislabāk parāda sakrālie kultī, jo to dalībnieki ir pārliecināti, ka ar darbību nes labumu un kāda augstāka kārtība iesvēta viņu ikdienas dzīvi. Tās darbības, kuras tiek īstenotas kulta rituālos (tāpat kā jebkuros citos rituālos), ļoti atgādina spēli, kas tiek spēlēta “pa īstam”. Sakrālā darbība ir *dromenon* – tas, kas norisinās. Kultā var izspēlēt dabisko lietu kārtību, arī to, kā tā tiek uztverta.

Priekšstati par to, ka spēle kaut ko nozīmē, veidojās pakāpeniski. Arhaiskajā sabiedrībā ir svarīga spēle kā tāda, spēle pati par sevi ar tai raksturīgajām iezīmēm: kārtību, spriedzi, dinamiku, svinīgumu, sajūsmu u. tml. Spēle norisinās ļoti līdzīgi tam, kā spēlējas bērni. Tikai vēlākajās sabiedrības attīstības stadijās parādījās priekšstats, ka spēle kaut ko pauž, piemēram, priekšstatu par dzīvi. Spēles funkcijās un formā ir rodams priekšstats par cilvēka iesaisti Visuma ritos. Atzīstot šo sasaisti, J. Heizinga aicina nekrist galējībās. Spēle nav saistīta ar itin visu, citādi arī rituāli, maģija, liturģija, mistērijas u. c. līdzīgas aktivitātes būtu iekļaujamas spēles jēdzienā kā tās izpausmes. Heizinga uzskata, ka sakrālais piešķir spēlei lielāku nozīmību, kaut arī neko nemaina tās jēgā. Sakrālās darbības prasa norobežošanos no ikdienas dzīves, zināmu izolāciju. Ikdienas dzīves elementi tomēr “ielaužas” sakrālajās norisēs, piemēram, mielasta veidā.

J. Heizinga secina, ka spēle ir brīvprātīga nodarbe, kas noris noteiktā laiciski telpiskā ietvarā pēc stingriem noteikumiem un tiem mērķiem, kas piemīt pašai spēlei, ko raksturo prieka un spriedzes sajūta un “citas esamības” apziņā salīdzinājumā ar ikdienas dzīvi. Šādi saprasts spēles jēdziens aptver bērnus un pieaugušos, attīstot viņos veiklību, spēku un prātu, kā arī ļaujot izpausties azartam, priekšnesumam u. tml. Visi spēlētāji, lai izpaustos un attīstītos, – viss izriet no spēles. Kā atzīmē Heizingas sekotājs R. Kaijuā, spēle vienlaikus ir brīvība un izdomājums, fantāzija un disciplīna. Šo spēles acīmredzamo antinomiju atrisina spēles gars, kurš caurauž jebkuru kultūru.

Spēle un socioloģija

Rožē Kaijuā uzskata spēli par būtisku cilvēka eksistences sastāvdaļu, jo tieši spēle ir tā, kas satuvina dabu un kultūru, tāpēc R. Kaijuā ir gatavs rīkoties mērķtiecīgi – veidot socioloģiju, kas balstās uz spēli, un veidot sociālo situāciju un režīmu tipoloģiju, kas savukārt ļautu novērtēt civilizāciju spēju progresēt. Lai īstenotu savu grandiozo uzdevumu, par ko liecina viņa darbs “Spēles un cilvēki” (1958), Kaijuā visupirms atsaucas uz J. Heizingas spēles interpretāciju. Viņš uzskata, ka J. Heizingas “*Homo ludens*” ir ne tik daudz spēles pētījums, cik spēles gara pētniecība kultūrā – tādās jomās, kurās valda sacensību gars.

J. Heizinga spēli definē šādi:

“Summējot šos novērojumus no formas viedokļa, mēs varam tagad nosaukt spēli par brīvu darbību, kura tiek apzināta kā “pa jokam” un ārpus ikdienas dzīves veicama nodarbe, taču tā pilnībā var pārņemt spēlējošo, turklāt bez jebkādas tiešas materiālās intereses, nemeklē labumu – brīva darbība, kura tiek veikta tīši ierobežotā telpā un laikā, noris sakārtoti, saskaņā ar noteiktiem noteikumiem un rosina aktivitāti sabiedriskos grupējumus, kuri vēlas sevi ieskaitīt noslēpumainībā vai uzsvērt savu atšķirīgumu no pārējās pasaules, visādi maskējoties.”⁸

R. Kaijuā šo definīciju uzskata par šauru un vienlaikus par pārāk plašu. Viņš atzīst spēles definīcijā ietverto noslēpumainības iezīmi kā spēlei raksturīgu, taču uzskata to par lieku, jo spēle vienmēr iziet uz ārpusi, parāda sevi, “patērējot” šo noslēpumainību. Ja noslēpumainībai, maskai, pārtapšanai piemīt kāda sakrāla funkcija, varam būt pārliecināti, ka tā nav spēle, bet gan kāds sociāls institūts. Otrā “kļūda”, kuru R. Kaijuā saskata J. Heizingas definīcijā, ir totalizatoru un azartspēļu izslēgšana no tās, kaut arī ekonomikā un ikdienas dzīvē tās ir svarīgas nodarbes. Azartspēļu ignorēšanu Kaijuā uzskata par būtisku trūkumu, kaut arī rod tam skaidrojumu – pierādīt azartspēļu nozīmīgumu kultūrai ir nesalīdzināmi grūtāk nekā sacensības spēļu nozīmīgumu. Azartspēļu ietekme uz cilvēka dzīvi ir milzīga, pat ja tikai negatīva. Dažās izpausmes formās spēle var būt gan bagātināšanās avots, gan posta un izmisuma nesēja. Spēle pat naudas veidolā kļūst pilnīgi neproduktīva, jo notiek īpašuma vai jau esošā labuma pārvietošanās, nevis jaunu labumu radīšana. Tādējādi spēle būtiski atšķiras no darba un mākslinieciskās jaunrades. No vienas puses, spēle ir iemesls laika, enerģijas, naudas u. tml. tērēšanai, no otras puses, spēli var skatīt kā prieka un uzjautrināšanās avotu.

Jebkuri noteikumi rada “iedomātu situāciju”, tāpēc spēli “pa jokam” spēlē “pa īstam” un uztver nopietni. Tādas fundamentālas irrealitātes apzināšanās to vēl vairāk attālina no ikdienas dzīves rutīnas. R. Kaijuā norāda, ka viegli ir saprast bērnus, kas pārbīda šaha figūras uz iedomāta šaha galda. Spēli sagrauj tas, kurš atsakās pieņemt tās iluzoriskumu.

⁸ V. Sīles tulk. no krievu valodas: “Суммируя эти наблюдения с точки зрения формы, мы можем теперь назвать игру свободной деятельностью, которая осознается как “незавраду” и вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладеть играющим, не преследует при этом никакого прямого материального интереса, не ищет пользы, – свободной деятельностью, которая совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядоченно, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой.” (Хейзинга, 1992, 24)

R. Kaijuā uzskaita, viņaprāt, raksturīgākās spēles iezīmes:

- 1) spēle ir brīva, citādi tā var zaudēt savu dabisko izklaides iedabu;
- 2) spēle ir ierobežota laiciski un telpiski;
- 3) spēlei ir neprognozējams rezultāts;
- 4) spēle neko neražo;
- 5) spēle ir regulāra un pakļauta virknei konvenciju, kas ir spēkā tikai spēles laikā;
- 6) spēle ir fiktīva salīdzinājumā ar ikdienas dzīves realitāti.

Turklāt regularitāte un fiktīvums kā savstarpēji izslēdzoši raksturojumi parāda tikai to, ka spēlei piemīt slēpta iedaba, kas atšķir to no apkārtējās realitātes.

R. Kaijuā atzīst spēles daudzveidību un tomēr cenšas to klasificēt, ņemot vērā sacensības elementa, veiksmes, simulācijas vai pat galvas reiboņa esamību. *Agon* ir jebkura veida sacensības, par kuru iznākumu katrs personīgi ir atbildīgs, savukārt *alea* tipa sacensības drīzāk ir saistītas ar veiksmi, kas gandrīz nemaz nav atkarīga no paša spēlētāja un nepakļaujas viņam, un nav svarīgi, cik daudz pūļu spēlētājs ir ieguldījis, lai sasniegtu rezultātu. Savā ziņā abi šie spēles tipi ir līdzīgi, jo to īstenošanai ir vajadzīgi mākslīgi radīti priekšnoteikumi, kas radītu vienlīdzību starp spēlētājiem. *Mimicry* tips paredz, ka spēles subjekts pārliecina sevi un citus, ka viņš pats ir kāds cits. Viņš ir darbīgs, interpretē, ļaujas iztēlei, īstai izrādei, lai apburto savu skatītāju, kurš savukārt ir gatavs ļauties izrādes valdzinājumam. *Ilinx* ir galvu reibinošs spēles tips, kas spēlētājiem kaut uz mirkli ļauj zaudēt stabilitātes izjūtu un gūt panikas saldmi, pieļauj arī graušanas kāri un pašapliecināšanos.

Noteikumi sāk ierobežot spēli, tiklīdz tā iegūst institucionālu raksturu. Tas ievērojami samazina spēlei piemītošo brīvību. *Paidia* ir jēdziens, ar kura palīdzību raksturo improvizāciju un jautrību, kas piemīt spēlei “instinktīvi”. Jēdziens *ludus* drīzāk raksturo spēli kā nodarbošanos. Rūpnieciskās ražošanas attīstības pakāpē civilizācija radīja “vaļasprieku” – nodarbošanos, kas nepieciešama ilgstošai lab sajūtai un kas kompensē, piemēram, konveijera tipa ražošanas bezpersoniskumu. Tādējādi spēle ļauj cilvēkam revanšēties par fragmentārisma un niecīguma sajūtu, kuru viņš iegūst ražošanas procesā. Tas, iespējams, ir iemesls, kāpēc tehnoloģiskās civilizācijas ļaujas vaļasprieku stihijai un uztver tos ļoti nopietni. *Paidia* transformējas *ludus*. Sāncensība rada sportu, simulācija – teātri. Spēles atšķirīgo raksturu var tipoloģizēt pēc tās izpausmes formām, kuras detalizētāk var aplūkot tabulā, kas redzama teksta turpinājumā.

Visi spēles tipi paredz, ka spēlē tiks iesaistīti vairāki spēlētāji, veidojot spēlētāju grupas. Tādējādi spēlei piemīt socializējošs aspekts. Tas ļauj spēlei pašsaglabāties, bezgalīgi mainoties formas ziņā, kā vilciņam, kas griežas, apstājas un atkal griežas. Noturīgums un universālums papildina viens otru – grūst impērijas, pazūd un rodas sociālie institūti – un tā nepārtraukti.

Tabula. Spēles tipi un to izpausmes formas R. Kaijuā traktējumā

Spēles tips	Kultūras formas sociālā mehānisma perifērijā	Sabiedrības dzīvē integrētās institucionālās formas	Izkropļojums
<i>Agon</i> (sacensības)	Sports	Konkurence komercijā, eksāmeni un konkursi	Vardarbība, varaskāre, viltība
<i>Alea</i> (veiksme)	Loterijas, kazino, hipodromi, totalizatori	Spekulācijas biržā	Māņticība, astroloģija u. tml.
<i>Mimicry</i> (simulācija)	Karnevāls, teātris, kino, kinozvaigžņu kults	Uniforma, etiķete, ceremoniāli, pārstāvniecības profesijas	Atsvešināšanās, personības dubultošanās
<i>Ilinx</i> (galvas reibšana)	Alpinisms, gaisa akrobātika, reibšana no ātruma	Profesijas, kuru īstenošana prasa reibšanas pārvarēšanu	Alkoholisms un narkomānija

Avots: Каїюа, 2007, 86.

R. Kaijuā negaidīti to skaidro nevis ar spēles nozīmīgumu, bet gluži pretēji – ar spēles nenozīmīgumu. Minētie raksturojumi ir būtiski tāpēc, ka spēles formas visā to daudzveidībā ir atkarīgas no kultūras, kurā tās tiek praktizētas. Spēļu noteikumi spēlētāju uzvedībā atspoguļo un nostiprina sabiedrībai raksturīgos tikumus un netikumus. To īpaši uzskatāmā veidā var redzēt azartspēļu gadījumā, kad spēlēt nozīmē atteikties no darba, pacietības un taupīguma par labu veiksmīgam kauliņu metienam, kurš vienā mirklī sniedz tik daudz, cik nespēj sniegt visa dzīve novārdzinošā darbā un grūtībās, ja vien šajā procesā neiejaucas veiksmē (Каїюа, 2007, 133). Tas arī izskaidro, kāpēc azartspēles ir tik vilinošas, ka spēle kļūst par spēlētāja “kungu”, kā to teiktu cits spēles pētnieks – H. G. Gadamers.

Arī jebkurš sociāls institūts daļēji funkcionē kā spēle, kas jāveido, pamatojoties uz noteikumiem, kuri periodiski tiek atjaunoti vai mainīti. No šī viedokļa raugoties, arī revolūcija nav nekas cits kā noteikumu maiņa. Neviens revolūcija nav spēle, taču nejaušības u. c. līdzīgi elementi var radīt šādu iespaidu. Brīvība, spēles intensitāte, norise ideālajā pasaulē, kurā var mainīt tās sekas, izskaidro spēles daudzveidību kultūras ietvaros, turklāt spēļu izvēlē parādās kompensācijas saites. Tikai loģiski ir uzdot jautājumu, vai dažādo kultūru veiksmīgas attīstības pamatā nav to saistība ar spēles veidiem, kuri tiek īstenoti šajā kultūrā? Citiem vārdiem sakot, R. Kaijuā uzsver, ka viņa uzdevums ir nodarboties nevis vienkārši ar spēļu socioloģiju, bet gan likt pamatus socioloģijai, kas balstītos uz spēlēm (Каїюа, 2007, 95). Tāpēc nevar nosodīt mēģinājumu raksturot civilizāciju, pamatojoties uz to spēļu izpēti, kuras tajā zeļ un plaukst. Ja spēles ir kultūras tēli un faktori, tad gan civilizācijas, gan noteiktus laikmetus var aprakstīt, vadoties pēc tai piemītošajām spēlēm. Atēnas, piemēram, var raksturot pēc sofistu aporijām, Romas

krišanu – pēc gladiatoru cīņām, Bizantijas panīkumu – pēc sadursmēm hipodromā. Spēles veido cilvēku paradumus, nosaka refleksus, ļauj sagaidīt noteikta tipa reakcijas. Ķīnieši uzskata, ka šaha spēle ir tāds cilvēku darbības veids, kurā būtu jāvingrinās katram izglītotam cilvēkam reizē ar nodarbībām kaligrāfijā, glezniecībā un mūzikā. Tas mazina agresivitāti, veicina dvēseles harmoniju un prieku, ko sniedz dažādu variantu vērošana.

Spēles princips lielā mērā ir civilizācijas virzītājspēks, kas dažāda tipa sabiedrībām ir atšķirīgs. R. Kaijuā uzskata, ka atšķirīgās sabiedrības var iedalīt divās galvenajās grupās. Pirmo grupu veido pirmatnējās sabiedrības, kuras viņš nosauc par haotiskajām, jo to funkcionēšanā valda nesakārtotība vai sakārtotība, kas izriet no izcelsmes un statusu hierarhijas. Šajā grupā kolektīvo vienotību nosaka simulācija un reibonis (pantomīma un ekstāze). Otro grupu veido t. s. “grāmatvedības” sabiedrības, kurās sabiedriskais līgums ir kompromiss un implicīts aprēķins starp iedzimtību (zināmu nejaušību) un spējām uz sacensībām (salīdzinājumu).

R. Kaijuā spēli uzskata par būtisku cilvēka eksistences sastāvdaļu. Tieši spēle ir tā, kas satuvina dabu un kultūru. Tāpēc Kaijuā vēlas veidot socioloģiju, kas balstās uz spēli, – veidot sociālo situāciju un režīmu tipoloģiju, kas būtu ne tikai sabiedrības raksturojums, bet arī pavērtu iespējas novērtēt civilizāciju spēju progresēt.

“Spēles, ko spēlē cilvēki”⁹

Saskaņā ar E. Berna spēles teorijas pamatatziņām vislabākās sociālā kontakta formas ir spēle un tuvība – neatkarīgi no tā, vai tās iekļaujas vai neiekļaujas sociālās darbības matricē. Nozīmīga sociāla saskarsme visbiežāk norisinās spēļu formā, jo spēle ir darbības veids, kas apmierina vajadzību pēc saskarsmes, izklaides, baudas un attīstības. No vienas puses, futbola vai citu sporta spēļu “spēlēšana” var būt pilnīgi nopietna nodarbība un tās dalībnieki – ļoti nopietni ļaudis, turklāt šādas spēles līdzīgi, piemēram, azartspēlēm un citām šāda veida “spēlēm” var izrādīties potenciāli bīstamas un dažkārt pat fatālas. No otras puses, pie “spēlēm” pieskaita tādas visnotaļ nopietnas dzīves situācijas kā kanibālu dzīru mielastu. Tāpēc nosaukt par spēlēm traģiskas uzvedības formas – pašnāvību, alkoholismu, narkomāniju, noziedzību vai šizofrēniju – nav ne bezatbildība, ne asprātība, ne vieglprātība, ne barbarisms, uzskata E. Berns.

Katram cilvēkam piemīt viņa “Es” stāvokļi: vecāki, pieaugušais un bērns. “Es” stāvoklis ir izjūtu sistēma ar atbilstošu uzvedības paraugu komplektu (Berns, 2002, 25). Jāņem vērā, ka katram cilvēkam ir iespējams noteikts skaits “Es”

⁹ Tā sauc vienu no galvenajiem E. Berna darbiem (*Games people play*. N. Y., 1964), kurā no saskarsmes viedokļa aplūkots spēles fenomens.

stāvokļu, kas ir nevis lomas, bet psiholoģiskas realitātes. Tāpēc katrs cilvēks ikvienā sociālas saskarsmes brīdī izpauž vecāku, pieaugušā vai bērna “Es” stāvokli un ar atšķirīgu gatavības pakāpi spēj pāriet no viena “Es” stāvokļa uz citu. Vecāku “Es” izpaužas kā pamācošs un norādošs. Tas nozīmē: “Jūs patlaban atrodaties tajā pašā apziņas stāvoklī, kādā mēdza būt viens no jūsu vecākiem (vai vecāku aizstājējiem), un jūs reaģējat tāpat, kā reaģētu viņš – ar tām pašām pozām, žestiem, vārdiem, izjūtām utt.” (*Ibid.*) Pieaugušais “Es” – adekvāts un objektīvs: “Jūs tikko patstāvīgi un objektīvi novērtējat situāciju un pašreiz formulējat savu domu gaitu, konstatējat problēmas vai izklāstāt secinājumus, pie kuriem esat nonācis bez jebkādiem aizspriedumiem.” (*Ibid.*) Bērna “Es” ir spontāns un radošs, tas nozīmē, ka jūs reaģējat tāpat un ar tādu pašu mērķi, kā to būtu darījis, kad bijāt ļoti mazs zēns vai meitene. E. Berns ir pārliecināts, ka visiem trim personības aspektiem piemīt augsta izdzīvošanas un dzīves vērtība. To reorganizācija un analīze ir nepieciešama tikai tad, ja kāds no tiem izjauc veselīgo līdzsvaru. Transakcijas parasti veido ķēdes reakcijas. Transakciju virknes nav nejaušas, bet tiek programmētas. Programmēšanu veic viens no trim “Es” stāvokļiem – vecāks, pieaugušais vai bērns, plašākā nozīmē – sabiedrība, reālā situācija vai personiskās īpatnības. Komunikācija notiek veiksmīgi, ja komunicējošie atrodas vienā līmenī, t. i., pieaugušais runā ar pieaugušo, bērns – ar bērnu. Un transakcijas nekrustojas. Ja tās krustojas (viens runā no bērna pozīcijas, vēršoties pie “Es” – bērna, bet atbilde nāk no pieaugušā “Es”), komunikācija pārtrūkst.

Sociālās saskarsmes vienību Berns sauc par transakciju. Pirmais komunikācijas likums skan šādi: komunikācija norisinās bez traucējumiem tikmēr, kamēr transakcijas ir papildinošas. Savukārt spēli viņš definē kā secīgu transakciju sēriju ar prognozējamu iznākumu. Spēles teorijas pamatprincips: “Jebkura saskarsme ir lietderīga un cilvēkiem izdevīga.” Plašākā mērogā spēles raksturo slēpti motīvi un iespēja uzvarēt, tās ir neatņemama un dinamiska katra cilvēka neapzinātā dzīves plāna jeb scenārija sastāvdaļa. Spēle ir nepārtraukta papildinošu slēptu transakciju sērija ar skaidri nosakāmu, prognozējamu rezultātu. To var raksturot kā periodiski atkārtotu, bieži vien vienveidīgu transakciju kopumu, kas tiek veikts ar ārēji ticamu, bet patiesībā slēptu motivāciju un ietver elementu, kas spēlētājam ļauj izmantot situāciju savā labā. Un, kamēr transakcijas ir papildinošas, likumi ir spēkā neatkarīgi no tā, vai divi cilvēki (vecāki – vecāki) nodarbojas ar citu aprunāšanu, risina (pieaugušais – pieaugušais) kādu problēmu vai kopā spēlējas (bērns – bērns vai vecāki – bērns).

Cilvēkam ir nepieciešamība ne tikai komunicēt, bet arī strukturēt savu dzīvi. Strukturēšana individuālā līmenī ir spēle jeb kontaktēšanās pēc noteikumiem, tāpēc spēles raksturīgākā pazīme ir emociju vadāmība. Spēle palīdz izvairīties no garlaicības. Spēle (angļu val. *small talk*) aizvieto tuvību, jo daudziem cilvēkiem intensīvas tuvības formas ir ļoti grūti sasniedzamas. E. Berns raksta, ka tieši

tāpat kā cilvēka ķermenim raksturīgs pārtikas un vitamīnu bads, nervu sistēmai – izsalkums pēc sajūtām: sensorās stimulācijas, atzinības, kontakta un fizisku glāstu, seksuāla gandarījuma, iniciatīvas, laika strukturēšanas. Ir dažādas laika strukturēšanas iespējas, sākot no vienkāršākajām un beidzot ar sarežģītākajām: rituāli, laika kavēkli, spēle, tuvība, darbība, kas var veidot matrici visām pārējām laika strukturēšanas formām. Vienkāršākās sociālās darbības formas ir procedūras un rituāli. Pēdējie ir ārēju sociālu faktoru nosacītu vienkāršu papildinošu transakciju stereotipiska sērija. Ieguvumi no sociālā kontakta palīdz uzturēt somatisko un psihisko līdzsvaru. Tas ir saistīts ar šādiem faktoriem:

- sasprindzinājuma noņemšanu;
- izvairīšanos no veselībai kaitīgām situācijām;
- glāstu saņemšanu;
- iedibinātā līdzsvara uzturēšanu.

Laika kavēkli E. Berns uzskata par pusrituālu, vienkāršu papildinošu transakciju sēriju, kas izkārtota ap konkrētu materiālu, kura primārais mērķis ir noteikta laika intervāla strukturēšana. Laika kavēkli ne tikai strukturē laiku un nodrošina savstarpēji pieņemamu apmaiņu ar noglaidīšanām, bet funkcionē arī kā sociālas atlases procesi. Izvēli nosaka kandidātu piemērotība daudz sarežģītākām attiecībām, proti, spēlēm. Šī atlases sistēma (kaut arī racionāli pamatojama), lielākoties funkcionē neapzināti un intuitīvi. Spēles atrodas pa vidu starp laika kavēkļiem un patiesu tuvību. Vairums bērnu, pirms viņi tiek samaitāti, ir mīlošas būtnes, un tieši mīlestība ir tuvības būtība (Berns, 2002, 187).

Sabiedriskie pasākumi ir domāti laika kavēšanai, un laika kavēkli ir domāti sabiedriskiem pasākumiem (pie tiem pieder arī cilvēku pulcēšanās pirms oficiālas tikšanās sākuma). Jo tuvāk cilvēki iepazīst cits citu, jo lielāku vietu viņu attiecībās ieņem spēles. Laika kavēkli veido pamatu paziņu atlasei un var novest pie draudzības. Ļaudis izvēlas par draugiem, sabiedrotajiem un mīļotajiem tos cilvēkus, kuri spēlē tās pašas spēles. Spēles var viegli atšķirt no rituāliem un laika kavēkļiem pēc divām galvenajām pazīmēm: slēptajiem motīviem un iegūstamā laimesta. Spēles gājienu galvenā funkcija ir sagatavot situāciju laimesta iegūšanai, tomēr arī gājieniem ir jāsniedz maksimāli iespējamais apmierinājums katrā spēles posmā. Dažas spēles cilvēki spēlē, lai ļautu vaļu savām seksuālajām tieksmēm vai apspiestu tās. Tādējādi šīs spēles ir seksuālo instinktu perversijas izpausmes – spēlētājiem apmierinājumu sniedz nevis pats seksuālais akts, bet kritiskās transakcijas, kas ļauj iegūt laimestu spēlē.

Praktiskā spēļu analīze apskata konkrētus gadījumus, kas rodas konkrētās situācijās. Teorētiskā spēļu analīze cenšas abstrahēt un vispārināt dažādas spēles, lai tās būtu iespējams atpazīt neatkarīgi no to ikreizējā verbālā satura vai kultūras konteksta. Piemēram, laulāto spēles “Ja nebūtu tevis” teorētiskās analīzes uzdevums ir konstatēt šīs spēles vispārīgās pazīmes, lai to varētu vienlīdz viegli atpazīt

neatkarīgi no tā, vai spēles saturs ir saistīts ar kāzu ceremoniju vai naudas grūtībām nopirkt mazbērniem makšķeri. Priekšstats, ka noteikta gājieni secība veido spēli, var kalpot kā eksperimentāls pieņēmums līdz brīdim, kad šo priekšstatu apstiprina konkrētā dzīves situācija. Spēle “Ja nebūtu tevis” (vārdi, ko sieva saka vīram) var pārtapt laika kavēkli “Ja nebūtu viņa” (kad viņa satiekas ar draudzenēm pie rīta kafijas).

Spēļu analīzē nav ne alkoholisma, ne alkoholiķu, bet ir alkoholiķa loma noteikta tipa spēlē. Interesanta ir spēles “Alkoholiķis” variācija, ko sauc “Iedzēsim pa vienai (glāzei)!”. No lomu spēles viedokļa E. Berns iedala spēles vairākos tipos, kuriem parastos sociālos apstākļos ir nozīmīga un, iespējams, pat izšķirīga ietekme uz to dalībnieku likteņiem. Ikdienā spēlētāji var dot priekšroku tai vai citai lomai, bet vienlaikus spēj mainīties lomām un nepieciešamības gadījumā uzņemties jebkuru no tām. Tomēr dažām spēlēm ir lielākas iespējas izvērsties par nodarbi visa mūža garumā, un tās spēj piesaistīt vairāk relatīvi nevainīgu malā stāvētāju. Šo spēļu grupu var nosaukt par “spēlēm visam mūžam”. Pie tām pieder spēles “Alkoholiķis”, “Parādnieks”, “Sītiēt mani!”, “Beidzot iekriti, kucei dēls tāds!”, “Paskaties, ko es daru tevīs dēļ!” un to galvenās variācijas (Berns, 2002, 72). Patiesas “izvešošānās no spēlēm” kritērijs ir bijušā alkoholiķa spēja iedzert sabiedriskā vietā, nepakļaujot sevi briesmām. Parastais “pilnīgas atturības” kurss neapmierinās spēļu analītiķi.

Vēl viens tipisks E. Berna minētais piemērs ir spēles tips, kas varētu būt arī universāls. Savā klasiskajā formā “Skaties, ko es tevīs dēļ izdarīju!” ir spēle starp vīru un sievu, un tai ir vislielākie nopelni daudzu laulību šķiršanas veicināšanā. Šī spēle var norisināties arī starp vecākiem un bērniem, kā arī starp darba kolēģiem.

E. Berns uzskata, ka bērnu audzināšanu var aplūkot kā spēļu mācības procesu. Bērnam tiek mācīts, kādas spēles spēlēt un kā tās spēlēt, tiek mācīti arī viņa sociālajam stāvoklim un vietējai situācijai atbilstīgie rituāli, procedūras un laika kavēkli, bet tiem nav tik lielas nozīmes kā spēlēm. Cilvēka iemīļotās spēles (kā viņa dzīves scenārija vai neapzinātā dzīves plāna elementi) arī noteiks viņa galīgo likteni: ieguvumus, ko viņam sniegs laulība vai karjera, un viņa nāves apstākļus (Berns, 2002, 60).

Spēles tiek nodotas no paaudzes paaudzei. Tādējādi spēļu analīze aptver plašu vēsturisku fonu – tā iesniedz simt gadu tālā pagātnē un, visticamāk, ir projicējama vismaz piecdesmit gadu tālā nākotnē. “Audzināt” bērnus pirmām kārtām nozīmē mācīt viņiem spēļu mākslu. Dažādām kultūrām un sabiedrības slāņiem ir raksturīgi savi spēļu veidi, bet dažādas ciltis un ģimenes ir iecienījušas atšķirīgas šo spēļu variācijas. Tā ir spēļu kultūrvēsturiskā nozīme. Ikviens sociālas grupas loceklis, kurš nolemj mainīt ierasto spēļu kārtību, visticamāk, tiks izstumts no savām aprindām un uzņemts citā sabiedrībā. Tā ir spēļu personiskā nozīme.

Klīniskie pētījumi ir parādījuši, ka spēles būtībā ir atdarinošas darbības un to sākotnējā izcelsme ir cieši saistīta ar bērna personības attīstības procesu. E. Berns pieļauj domu, ka psihiatra profesija ir, iespējams, vienīgā, kas ļauj veikt adekvātu spēļu analīzi. Daudzas spēles visintensīvāk spēlē tieši psihiski nelīdzsvaroti pieaugušie, tāpēc var secināt: jo nestabilāka ir cilvēka psihe, jo nopietnāka ir viņa spēle (Berns, 2002, 181). Diemžēl klīniskajā praksē psihiatrs sastopas galvenokārt ar cilvēkiem, kuri iecienījuši destruktīvas spēles.

Ikdienas dzīvē visdedzīgākie spēlētāji ir divu veidu cilvēki – īgņas un niecības jeb mietpilsoņi. Īgņa ir cilvēks, kurš dusmojas uz savu māti. Rūpīga analīze parāda, ka viņš ir bijis nikns uz māti jau kopš agras bērnības. Katrā cilvēkā ir kaut kas no niecības, bet spēļu analīzes uzdevums ir to samazināt līdz minimumam. Niecība ir cilvēks, kurš pārlietu ļaujas vecāku ietekmei. Vecāki – tiši vai neapziņāti – jau kopš agras bērnības māca saviem bērniem, kā viņiem uzvesties, domāt, just un uztvert pasauli. Attālinoties no mātes, bērna tieksme pēc tuvības transformējas vajadzībā būt atzītam. Jo sarežģītāks ir šīs vajadzības apmierināšanas veids, jo vairāk cilvēki atšķiras viens no otra.

Nav viegli atbrīvoties no šīm ietekmēm, jo tās sakņojas dziļi cilvēka dvēselē un līdz divdesmit vai trīsdesmit gadu vecumam ir nepieciešams nosacījums cilvēka bioloģiskai un sociālai izdzīvošanai. Šāda atbrīvošanās kļūst iespējama tikai tad, kad cilvēks sasniedz autonomu stāvokli, proti, iegūst spēju apzināties īstenību, ļaut vaļu spontanitātei un tuvībai. Atbrīvošanās nozīmē rīcības brīvību pašam izvēlēties, kuras vecāku mācības pieņemt un kuras ne. Cilvēkam ir jāiegūst personiska un sociāla kontrole pār savu dzīvi (Berns, 2002, 188).

Summāri var konstatēt spēles pozitīvo efektu: sociālo kontaktu rezultātā veidojas psihiskais un somatiskais līdzsvars, mazinās spriedze, ir iespējama izvairīšanās no psiholoģiski sarežģītām situācijām, glāstu saņemšana, sasniegtā līdzsvara saglabāšana.

Ikdienas prakses: sevis izrādīšana

Katram cilvēkam piemīt viņam raksturīga sociālā loma, kas veido sociālās attiecības. Sociālo lomu Ē. Gofmanis definē kā noteiktam statusam atbilstīgu tiesību un pienākumu realizēšanu, jo sākotnēji cilvēkam ir tikai ķermenis, kurā tiek ielikts saturs. Cilvēks tādējādi ir mūžīgais aktieris – savas lomas izpildītājs, savukārt cilvēku grupas ir uzskatāmas par aktieru kolektīviem. Ē. Gofmanis pauž pārlicību, ka cilvēkam nākas pielāgoties dažādām lomām, lai sabiedrība viņu pieņemtu. Cilvēks nespēj sabiedrībā sekmīgi pastāvēt, spēlējot tikai vienu lomu, jo tādējādi nespēj sasniegt savus egoistiskos mērķus. Ja tā nebūtu, tad cilvēkam nebūtu vajadzība pielāgoties šīm lomām – viņš pilnībā varētu iztikt

tikai ar vienu lomu. Ē. Gofmanis uzsver: “Reālajā dzīvē [...] indivīda spēlētā loma ir pielāgota citu klātesošo spēlētājiem; [...] šie pārējie iemieso arī skatītājus.” (Gofmanis, 2001, 9)

Tā kā cilvēkam savā dzīvē nākas spēlēt ļoti daudzas lomas, ir pamats domāt, ka cilvēks nekad nav patiess un viņa apzinātā uzvedība pēc būtības ir teatrāla. Cilvēks ir tik ļoti pieradis pie savām lomām, ka uzskata tās par pašsaprotamām. Ē. Gofmanis piedēvē cilvēkam aktiera identitāti jeb patību. Pēdējā tiek skatīta kā tēls, kuru cilvēks uz skatuves cenšas izrādīt citiem, bet tā, lai skatītāji to attiecinātu uz viņu. Ja šis tēls tiek pieņemts, tad piedēvētā patība nav atvasināta no tās saimnieka, bet gan no darbības vides kopumā. Piedēvētā loma ir dzīves ainas produkts, nevis tās cēlonis, jo cilvēks pielāgojas situācijām, nevis situācijas – cilvēkam. Gofmanis, pamatojams šo domu, citē R. E. Parku: “Galu galā, mūsu priekšstats par savu lomu kļūst par mūsu personības otro dabu un būtisku tās sastāvdaļu.”¹⁰

Pretēji citiem sociologiem, kas darbojās pirms viņa, Gofmanis attēlo patību, kas ir pilnībā iemiesota mijiedarbībā (interakcijā). Dažos rakstos viņš aplūko un analizē veidu, kā mūsu ķermeņi mainās saistībā ar interakciju. Tādējādi var runāt par dažādām patības versijām. Tā, piemēram, Gofmanis apraksta patību, kas sastāv no divām atdalāmām esamībām – “rakstura” un “izpildītāja”, kā arī kombinētas esamības – “patības kā izpildītāja rakstura”.¹¹ Cita patības versija ir atrodamā viņa darbā “Stigma”¹². Proti, patība rodas no kārtības, kas ir attīstīta organizācijā un ir paredzēta tās locekļiem. Šeit patība tiek skatīta kā sociālā kopuma produkts.

Cilvēkam, “spēlējot” savu dzīvi, ir divas lomas: aktiera un skatītāja. Gofmanis terminu “izrāde” lieto, lai apzīmētu visas darbības, kuras tiek veiktas novērotāju priekšā, dodot aktieriem iespēju novērotājus ietekmēt. Visas darbības, kuras novēro skatītāji, notiek priekšplānā, un tas tiek izmantots situācijas definēšanai tiem, kas izrādi vēro. Vispirms tās ir “dekorācijas”: mēbeles, dizains, fiziskais izkārtojums u. c. Dekorācijas, kas kalpo “personas fasādei”, ir amata vai pakāpes zīmotnes, apģērbs, dzimuma, vecuma un rases pazīmes, augums, izskats, stāja, runa, sejas izteiksme, žesti u. tml. Izrādes vērotāji gaida zināmu sakarību starp dekorācijām, izskatu un uzvedību. Priekšplāns kļūst par “kolektīvu reprezentāciju”, faktu pašu par sevi, jo priekšplāns tiecas tikt institucionalizēts – tiek radītas abstraktas stereotipiskas prasības ārpus specifiskajiem lomas uzdevumiem. Priekšplāna dekorācijas ir fona elementi, kas parasti ģeogrāfiski ir statiski, tāpēc izrāde bieži vien var notikt tikai vietās, kur šīs dekorācijas atrodas.

¹⁰ Ē. Gofmanis šeit citē: Park, R. E. *Race and Culture*. Illinois: Glencoe, 1950, 249.

¹¹ Par to Ē. Gofmanis raksta savā grāmatā “Sevis izrādīšana ikdienas dzīvē”, kā arī esejās *Interaction ritual: essays on face-to-face behaviour*, Harmondsworth, 1972, un darbā *Where the Action Is*, N.Y., 1967.

¹² *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth, 1968.

Salīdzinājumā ar spēlēto redzamo darbību priekšplānā, kas parasti ir kārtīgs un sakopts, aizkulišu daļa ir samērā necila. Aizkulisēs var aizmirst idealizētās lomas versijas, uzglabāt dekorācijas, veikt mēģinājumus un tehnisku sagatavošanos izrādei.

Spēlējot lomas, ir iespējams nonākt divās galējībās. Viena no tām ir ticība paša spēlētajai lomai, kas nepieciešama, lai arī citi tai noticētu. Pirmkārt, aktieris savā lomā var ieslīgt tik ļoti un būt patiesi pārliecināts par savu spēli, ka paša radītais iespaids par realitāti viņam kļūst par realitāti un tā ir viņa īstā realitāte. Otrkārt, aktieris patiesībā savai spēlei nemaz netic, un tādā gadījumā viņu var saukt par ciniķi, kurš tik tiešām apzināti maldina sabiedrību jeb skatītājus. Ir spēlētāji, kuriem publika neļauj būt patiesiem, piemēram, pārdevēji, kuriem jāsaprot, ko pircējs vēlas dzirdēt, lai pārdošanas process sekmīgi virzītos uz priekšu.

Jau pieminētais Ē. Gofmanim raksturīgais jēdziens *freims*¹³ jeb ietvars, rāmis – apzīmē veidu, kādā indivīds apzinās savu sociālo pieredzi un sabiedrību. Freimi ļauj lokalizēties, identificēties ar neskaitāmiem notikumiem un piešķirt tiem jēgu. Un vienlaikus freimi ir tāda veida uzbūve, kas ļauj veidot sociālo pieredzi, sakārtot to organizētā veidā. Tā kā indivīdam piemītošos freimus veido pieredze, cilvēka aktiermeistarība ir tieši un lielā mērā atkarīga no paveiktajiem priekšdarbiem – sagatavošanās procesa lomām. Cilvēka uzvedība un kontaktēšanās ar citiem cilvēkiem ir liels darbs, ko cilvēki plāno un veido. Vadoties no savas pieredzes, cilvēks pielāgojas konkrētiem rāmjiem, kuros viņš var nospēlēt savu lomu, – ārpus šiem rāmjiem viņš gluži vienkārši ir slikts, nemākulīgs aktieris. Līdzīgi profesionālam aktierim cilvēks pārvietojas no aizkulisēm uz skatuves priekšplānu. Aiz kulisēm loma tiek izmēģināta, bet uz skatuves atrādīta skatītājiem. Freima robežu apzināšana katrā izrādē ir ļoti svarīga, tomēr, raugoties uz vienu un to pašu aktieri no dažādām perspektīvām, freima robežas var atšķirties, jo aktieris var spēlēt dažādas situācijas. Tādā gadījumā tā jau ir cita izrāde, jo viena izrāde var notikt tikai vienā rāmī. Rāmis būtībā ietver “sarkanās līnijas”, kuras aktierim nav ieteicams pārkāpt, bet, ja tomēr gadās, tad liela nozīme ir aktieru kolektīvam, kas, protams, pie sekmīgas aktierspēles var novērst radušos situāciju un atjaunot skatītājos ticamību izrādei.

Ja komanda grib noturēt savu pozīciju, tās locekļiem jārikojas tā, it kā viņi būtu uzņēmušies zināmas morālas saistības. Lai teātra izrādi nospēlētu sekmīgi, viņi nekādā gadījumā nedrīkst atklāt “mazo noslēpumu”, jo citādi komandas kopējā virzība konkrēta mērķa sasniegšanai nebūtu iespējama. Izrāžu starplaikā viņi savtīguma, principu vai takta trūkuma dēļ nedrīkst izpaust komandas

¹³ Detalizētāk ar freimu teoriju var iepazīties Ē. Gofmaņa darbā *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University Press, 1986.

noslēpumus. Viens paņēmieni, kuru komanda var izmantot noslēpuma uzturēšanai, ir spēcīgas solidaritātes saites attīstīšana komandas iekšienē. Lai uzturētu komandas locekļu lojalitāti, nedrīkst pieļaut, ka kādam tās biedram rodas pārlietu lielas simpātijas pret skatītājiem. Nedrīkst pieļaut simpatizēšanu publikai tik lielā mērā, ka kaut kādā veidā komandai nāktos “samaksāt” par šīm simpātijām un tādējādi tiktu apdraudēta “mazā noslēpuma” saglabāšana. Drošāks variants ir laiku pa laikam nomainīt publiku. Periodiska publikas maiņa pilnībā izslēgs simpatizēšanas noturīgumu, jo neviens no komandas aktieriem nepaspēs izveidot ilgstošas simpātijas pret to un ar to. Taču gadās arī pārprastas izrādes – zīmes, kas tiek raidītas publikai, tiek saprastas nepareizi, un izrādei piemītošā mistifikācija – galvenais noslēpums ir tas, ka nekāda noslēpuma nav, taču to neviens nedrīkst uzzināt.

Disciplīna teātra uzvedumā ir ļoti svarīga – ja kāds no grupas dalībniekiem pēkšņi ar savu rīcību, vianalga, apzinātu vai neapzinātu, draud atklāt komandas “mazo noslēpumu”, komandas biedri spēj saglabāt situāciju, spēlējot tā, ka skatītājiem nerodas šaubas par izrādes ticamību. Jebkuram lomas izpildītājam ir jāievēro arī dramaturģiskā disciplīna. Disciplinēts izpildītājs ir tas, kurš zina savu lomu un, spēlējot to, neizdara negribētus vai kļūdainus (*faux pas*) žestus. Viņš ir diskrēts, neizjauc izrādi, nevilšus atklājot noslēpumus. Viņam piemīt savaldība un spēja glābt situāciju, ja pārējie komandas locekļi spontāni rīkojas neatbilstīgi izrādei, vienlaikus saglabājot iespaidu, ka viņš tikai spēlē savu lomu. Disciplinētam spēlētājam piemīt arī “paškontrolē”. Viņš spēj apspiest emocionālo reakciju uz savām personīgajām likstām, pret saviem komandas biedriem, kad viņi izdara kļūdas, un pret publiku, kad tā pauž nepamatotu draudzīgumu vai naidīgumu. Ir jāizrāda situācijai atbilstīga emocionālā reakcija, bet īstā emocionālā reakcija ir jāslēpj.

Gofmanis atšķirībā, piemēram, no J. Heizingas runā arī par morālo lomu spēles aspektu. Viņš uzskata, ka indivīds, parādoties citu priekšā, projicē situācijas definīciju, pateicoties reakcijai un tai rīcībai, kuru viņš izraisa citos. Parasti dalībnieku projicētās situācijas definīcijas nav savstarpēji pretrunīgas, gluži pretēji – tās ir pieskaņotas cita citai, un to Gofmanis sauc par “funkcionālo vienprātību”. No tā var secināt, ka indivīds, projicējot kādas situācijas definīciju, automātiski saistībā ar savu personību izvirza morālās prasības citiem, liekot tiem viņu vērtēt un izturēties pret viņu tā, kā ir tiesības sagaidīt šāda veida personībām (Gofmanis, 2009, 21).

Pārnesot šo atziņu uz darba vidi, jārunā par to, kā tiek radīta radoša, brīva gaisotne, lai veicinātu radošās izpaušmes, kas savukārt veicina produktivitāti. Turklāt mūsdienās arvien vairāk tiek popularizēts jēdziens “uzņēmuma kopējā sociālā atbildība”, kas ir ļoti labs veids, kā popularizēt uzņēmumu, iesaistot iespējami lielāku darbinieku skaitu. Tā kā E. Gofmanis aizstāv dramaturģisko pieeju, kas lomu saista ar tās veicēja sociālo identitāti, kuras ietvaros dzīves izrādei ir jānotiek

saskaņā ar paredzētajām lomām, viņš identitāti uzskata par konstruētu produktu, kas tapis izrādes procesā. Tādējādi identitātei nav raksturīga dabiska attīstības gaita, tai nav noteikta “likteņa” – tā tiek veidota spēles laikā un vienlaikus kalpo par pašas spēles dramatisko efektu, kā izrāde skatītājiem. Jautājums tikai, vai izrādes skatītāji spēs noticēt spēlētāja identitātes patiesumam?

Gidenss par un pret Gofmani

Ievērojamais sociologs Entonijs Gidenss (*Anthony Giddens*) ir pārliecināts, ka vispirms Ē. Gofmanis ir jāglābj no viņa aprīnotāju uzmācīgajām skavām. Ē. Gofmani bieži vien uzskata par savdabīgu sabiedrības dzīves pētnieku, bet E. Gidenss norāda: “Ē. Gofmaņa darbi ir sistemātiski, un tieši tas lielā mērā nosaka to intelektuālo spēku.” (Gidenss, 1999, 96)

Otrs pārpratums saistās ar to, ka Gofmaņa darbus pieskaita tikai mikro-socioloģijai, kaut gan patiesībā tie ir attiecināmi arī uz makrosocioloģiju, jo aplūko integrācijas mehānismus. Ē. Gofmaņa pētījumi sniedz lielu ieguldījumu to attiecību izpētē, kuras saskarsmju kontekstā pastāv starp diskursīvo un praktisko apziņu. Veicot saskarsmju analīzi, Gofmanis pieņem, ka tajās ir iesaistīti darbības veicēji ar noteiktu motivāciju, bet viņš nepēta tās avotus, un to viņam pārmet daudzi kritiķi. Arī Gidenss to uzskata par būtisku trūkumu, savukārt par izcilu sasniegumu viņš uzskata cilvēku mijiedarbības veidu tipoloģiju. Darbības veicēji izmanto dažādus konteksta aspektus, tostarp žestu un runas secību laikā. Un E. Gidenss uzsver, ka to Ē. Gofmanis ir pētījis vairāk nekā citi. Viņš arī uzskata, ka vairumā sociālo pasākumu tiek izmantoti noteikta veida formāli paņēmieni. Piemēram, iniciācijas ceremonijas laikā notiek pāreja no profānā uz sakrālo. R. Kaijuā – J. Heizingas “spēles” kvēlākais apoloģēts – ir atklājis paralēles, kā arī tiešas ietekmes, kas pastāv starp reliģiju un izrādi. Pēc Ē. Gofmaņa domām, saskarsmes, kuras ir noteiktas telpā un laikā un kurām ir noteikta sociāla “nokrāsa” jeb “etoss”, ļauj epizodēm transformēties dažādos atšķirīgos “tipos”.

E. Gidenss ir pārliecināts, ka Ē. Gofmaņa nozīmīgākais devums ir viņa saskarsmju uzturēšanas un atražošanas izpratnē sniegtais attiecību skaidrojums, pamatojoties uz saistību, kas pastāv starp refleksīvo kontroli – žestu, ķermeņa kustību un pozu refleksīvo paškontroli – un mijiedarbības savstarpējo saskaņošanu, ievērojot taktu un citu cilvēku vajadzības un prasības. Uzticēšanās jeb ontoloģiskās drošības dominante tiek sasniegta un uzturēta ar to iemaņu daudzveidību, kuras darbības veicēji izmanto mijiedarbības veidošanā un atražošanā. Ķermeņa normatīvās kontroles iemaņa ir īpaši svarīga garīgu saslimšanu gadījumos. Ē. Gofmanis trakumu nosauc par nepārtrauktu “aplami novērtētu situāciju” kopumu. Garīgi slimie nepakļaujas stingrajai un nepārtrauktajai ķermeņa kontrolei, viņi nerespektē sarežģītās formulas, kas valda pār saskarsmju veidošanu.

Ē. Gofmaņa vārdiem runājot, darbības veicējiem ir “jāizrāda sava klātbūtne”. Tieši to nedara daudzi garīgi slimie.

Turpinot Gofmaņa dramaturģiskās pieejas analīzi, E. Gidenss salīdzina Talkota Pārsonsa teoriju, kurā sociālajai lomai ir būtiska nozīme kā motivācijas normatīvo gaidu un vērtību savienotājelementam, savukārt Ē. Gofmanis aizstāv dramaturģisko pieeju, kas lomu saista ar tās veicēja sociālo identitāti, kuras ietvaros izrādei ir jānotiek saskaņā ar paredzētajām lomām. Gidenss atzīst, ka lomas jēdziena pār-mērīga lietošana sociālajās zinātnēs ir pamatoti kritizējama. Taču šim jēdzienam piemīt konceptuāla precizitāte tad, ja “to lieto sociālo mijiedarbību kontekstos [...] [...] par lomu ir vērts runāt tikai tad, kad ir noteikta mijiedarbības vide, kurā “gaidīto” rīcības veidu normatīvais raksturs ir stingri noteikts” (Gidenss, 1999, 113).

E. Gidenss vienlaikus izvirza divas pretrunīgas atziņas: pirmkārt, ka bez Gofmaņa izpratnes par mijiedarbības kontekstualitātēm nav iedomājama strukturācijas teorija (lasi – Gidensa teorija) un, otrkārt, ka “[...] viena no pārsteidzošākajām Ē. Gofmaņa darbu nepilnībām ir tā, ka tajos nav motivācijas vērtējuma [...] es esmu mēģinājis to labot [...] [...] Ķermeņa kontrole, sejas izteiksmes kontrole un izmantošana – lūk, kas ir vissvarīgākais sociālajai integrācijai laikā un telpā” (Gidenss, 1999, 113).

Māksla kā simbols, spēle un svētki

H. G. Gadamers savā galvenajā darbā “Patiesība un metode”¹⁴ (1960) sniedz hermeneitisko spēles izpratni, vispirms pievēršoties pašam spēles jēdzienam. Gadamers norāda, ka spēlei ir būtiska saistība ar nopietno. Pats spēlējošais labi zina, kas ir spēle un ka tas, ko viņš dara, “ir tikai spēle”, taču viņš nezina, ko viņš tādējādi “zina”. Līdz ar to spēle ir nevis kāda konkrēta darbība, bet gan darītāja attieksme.

Spēle tikai tad sasniedz mērķi, ja spēlētājs tajā atraisās. Tajā pašā laikā no spēles ir jānošķir spēlētāja izturēšanās, kas ir saistīta ar cilvēka subjektivitāti. Spēles subjekts nav spēlētāji, spēle caur spēlējošajiem tikai atklājas. Spēli par spēli padara nevis no tās izrietošā norāde uz saistību ar nopietno ārpus tās, bet gan nopietnība, īstenojot pašu spēli. Tas, kas spēli neuztver nopietni, to izposta. Kustībai, kas ir spēle, nav mērķa, kuru sasniedzot tā beigtos, tā atjaunojas nemitīgos atkārtojumos. Spēle ir kustības kā tādas izpilde (bumba jāiesit vārtos, un neviens nejautā – kāpēc?). Spēles noteikumi it kā ļauj spēlētājam atraisīties sevī un tādējādi atvieglo iniciatīvas uzdevumu, ko rada eksistences piepūle. Spēles vieglums nenozīmē, ka tajā nedrīkst piepūlēties (drīzāk pretēji), bet gan to, ka tā tiek uztverta kā atvieglrojums.

¹⁴ *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960.

Gadamerš secina, ka, pamatojoties uz spēles paškustīgumu, “[.] var norādīt vispārīgu iezīmi, kā spēles būtība reflektējas spēlējošā uzvedībā. **Visa spēle ir spēlēšanas tapšana.** Spēles jaukums [.] izpaužas tieši tai apstākļi, ka tā kļūst par spēlējošā kungu” (Gadamerš, 2002, 110). Īstais spēles subjekts ir nevis spēlētājs, bet gan pati spēle. Bērni spēlē paši sev, pat ja viņi tēlo. Spēle ir tā, kas savaldzina spēlētāju, kas iesaista un notur viņu spēlē. Spēlējošais piedzīvo spēli kā viņu pārspējošu īstenību. Taču tā tas ir tikai tad, kad spēle tiek “domāta” kā šāda īstenība, un tas notiek, kad tā ir “izrāde”. Mākslas attēlojums saskaņā ar tās būtību ir tāds, ka tas ir domāts kādam pat tad, ja nav neviena, kas to klausās vai uzlūko.

“Šo pavērsienu, kurā spēle sasniedz savu pilnību un kļūst par mākslu, es dēvēju par transformēšanos par uzbūvi.” (Gadamerš, 1999, 114) Transformēšanās par uzbūvi paredz, ka tas, kas ir bijis pirms tam, vairs nepastāv, tas uzreiz un pilnīgi kļūst par kaut ko citu. Māksla ir īstenības pacelšana patiesībā, jo tas, kas ir tagad, kas attēlojas mākslas spēlē, ir patiesi paliekošais. Vēl spilgtāk to izsaka šādi vārdi: “Pasaule, kas parādās mākslas spēlē, ir nevis attēls līdzās īstajai pasaulei, bet gan pati šī pasaule savas būtmes kāpinātājā patiesībā.” (Gadamerš, 1999, 137) Spēlētāja (vai dzejnieka) vairs nav, ir tikai viņu spēlētais. Un tas, kā vairs nav, pirmām kārtām ir pasaule, kurā mēs dzīvojam kā savā pasaulē. Transformācija ir transformēšanās patiesajā. No spēles runā pārāka patiesība, tāpēc jautājums par īstenību ir jautājums par spēli.

Attēlojuma jēdziens tiek atvedināts no spēles jēdziena, jo pašparāde ir spēles – un līdz ar to arī mākslas darba – patiesā būtība. Gan dzeja, gan tās reproducēšana, piemēram, uz skatuves, ir attēlojums. Tādējādi, kā uzsver Gadamerš, attēlojumā īstenojas attēlotā klātbūtne: “Pasaule, kas parādās mākslas spēlē, ir nevis attēls līdzās īstajai pasaulei, bet gan pati šī pasaule savas būtmes kāpinātājā patiesībā.” (Gadamerš, 2002, 132) Respektīvi, mākslas būtmi nevar noteikt kā estētiskās apziņas priekšmetu, jo estētiskā izturēšanās ir daļa no attēlojuma būtmes procesa un pieder pie spēles kā spēles. Un viņš turpina – spēle ir uzbūve, jo, par spīti atkarībai no spēlējuma, tā ir veselums, ko var atkārtoti attēlot un saprast tā nozīmi.

Spēlei piemīt savs, īpašs gars. Tas sakņojas ikreiz citādi iezīmētā un sakārtotā spēles šurpu turpu kustībā, kas arī ir pati spēle. Spēles būtību veido noteikumi un reglaments, kas sniedz priekšstatu par spēles telpas piepildi. Spēles attēlojumā atklājas tas, kas ir. Spēle īstenojas tad, ja nav subjektu, kas izturas spēlējoši. Noteikumi un kārtība, kas nosaka spēles telpas piepildījumu, veido spēles būtību. Tieši tāpēc mākslas pamatelementi ir: spēle, svētki, simboli.

Māksla visos savos izpausmes veidos ir spēle, bet vistiešāk spēles elements parādās vārdu spēlēs. Dadaistu dzeja, absurda dzeja pati pēc savas būtības ir šāda vārdu spēle, jo spēlēties ar vārdu ir tās vienīgā jēga, citas jēgas tā īsti nemaz nav. Vai tas lasītājam patīk vai ne, proti, vai tam ir kāda estētiska vērtība, autoru īpaši neuztrauc.

No mūsdienu latviešu dzejnieku vidus zīmīgs piemērs tam ir Vika dzeja. Jaunākajā dzejoļu krājumā “Ej tvirt” (Vīks, 2015, 91) ir atrodami vairāki aplūkojamai tēmai atbilstīgi dzejoļi, piemēram, “2 X BBM”:

“nedarbi rodas	vai tad darīt ir
kad nedarbojas	tas pats kas darīties?
pirkstiņi mārītei	tad jau rīt
dzirkstī kā spārīte	tas pats kas sarīties
aprast ar mārīti	cik tad mārītes
nevar par varītēm	spārniem tā skaļuma
tas būtu gandrīz	pirkstiņi dzirksteļo
kā sprast kārīti	neļaut tiem vaļu, a?”

Bet savu izpratni par spēles un mākslas saistību H. G. Gadamers sāk ar jautājumiem: vai māksla ir māksla un nekas cits kā māksla (Gadamers, 2002, 54)? Pārlūkojot Imanuela Kanta uzskatus par estētisko gaumi, Gadamers grāmatā “Skaistā aktualitātē”¹⁵ pauž atziņu, ka iztēles un sapratnes brīva spēle ir gaume. Tāda pati spēle, tikai citādi virzīta, ir mākslas darba radīšana, jo aiz spēles veidojumiem artikulējas nozīmīgi saturī, kas atveras sapratnei. Savukārt, lai atbildētu uz jautājumu, kas ir mūsu pieredzes antropoloģiskais pamats, šis jautājums ir jāizvērs ar jēdzieniem “spēle”, “simbols” un “svētki”. Gadamers, protams, atsaucas uz spēles nozīmīgāko pētnieku J. Heizingu un līdzīgi balstās uz spēles izpratni – **spēle ir elementāra cilvēka dzīves funkcija un kultūras elements**. Šī nostādne ir spēles implicīto pazīmju uzskaitījuma pamatā.

Pirmais, kas Gadameram šķiet būtisks arī šajā darbā, ir uzsvērt, ka spēle ir šurpu turpu kustība (kustība, kas nav saistīta ar kustības mērķi), kas nemitīgi atkārtojas. Tajā, kas ir dzīvs, ir kustības stimulš sevī. Paškustība ir dzīvā pamatraksturs, uz ko norāda sengrieķu domātāji, it īpaši Aristotelis. Arī Gadamers uzsver:

“Spēle izpaužas kā paškustība, kas savā kustībā netiecas pēc [kāda] mērķa un nolūka, tā ir [...] dzīvā priekšstatīšanas fenomēns. To mēs redzam arī dabā [...]. Cilvēku spēlē īpašais ir tas, ka spēle ietver arī prātu. [...] Prāts šeit bezmērķīgās darbības jomā nosaka noteikumus.” (Gadamers, 2002, 59)

Spēles skatītājs ir līdzspēlētājs. Tātad spēle ir vienkārši pašnoteikts kustības priekšraksts, jo kaut kas tiek domāts kā kaut kas, pat ne jēdzienisks, jēgpilns, mērķtiecīgs. Jebkurā modernajā mākslas eksperimentēšanas formā var atpazīt šo motīvu – transformēt vērotāja distancētību līdzspēlētāja apmulsinātībā, uzsver Gadamers. Spēlē, tāpat kā mākslas spēlē, pastāv hermeneitiskā identitāte – pašnoteikto noteikumu ievērošana. Pateicoties tam, veidojas

¹⁵ *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Trans. N. Walker, R. Bernasconi, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

mākslas darba identitāte, jo tur bija kaut kas tāds, ko es novērtēju, ko es sapratu. Gadamers uzsver, ka līdzspēlētājs ir spēles sastāvdaļa. Turklāt spēlē ikviens ir līdzspēlētājs, tāpēc ka:

“Jebkurš darinājums ikvienam, kas to uztver, atstāj spēles telpu, kas viņam jāpiepilda. [...] Darinājumā kā tādā ir prasība pēc refleksijas spēles uzbūves veikuma.” (Gadamers, 2002, 63, 65)

Gadamers apgalvo, ka tas attiecas arī uz mākslas spēli, jo šeit nepastāv principiāla robežšķirtne starp pašu mākslas darinājumu un to, kas iepazīst šo darinājumu. Savukārt simboliskais mākslā sakņojas citā spēlē – norādīšanas un aplēpšanas nesaraujamaajā pretspēlē. Simboliskais tādējādi reprezentē nozīmi. Māksla vienmēr ir *mimēsis*, proti, tā kaut ko priekšstata. Tāpēc, turpina Gadamers, simboliskā būtība ir tieši tā, ka tas nav saistīts ar intelektuāli iegūstamu nozīmes mērķi, – tas ietver savu nozīmi pats sevī.

Spēle arī vienmēr ir sava veida pašparāde – svētki. Darbā “Patiesība un metode” Gadamers raksta, ka svētku periodiskumu sauc par svētku atgriešanos, tie parādās kā vēsturisks laiciskums, jo katru reizi mainās. Svētki ir tikai tad, ja tie tiek svinēti. Mākslai ir raksturīgi visi trīs elementi: spēle, simboli un svētki. Secinājums par mākslas un spēles saistību, kuru gūst Gadamers, izskan viņa darba “Patiesība un metode” pirmajā daļā: “[...] mākslas darba būtme ir spēle, kas īstenojas tikai skatītāja uztverē...” (Gadamers, 1999, 162) Mākslas būtmi nevar noteikt kā estētiskās apziņas priekšmetu, jo estētiskā izturēšanās – gluži pretēji – ir kaut kas vairāk... Tā ir daļa no attēlojuma būtmes procesa un būtiski pieder pie spēles kā spēles (Gadamers, 1999, 119). Līdz ar to spēle ir patiesības māksla.

Īstenojot hermeneitisko pieeju, H. G. Gadamers tāpat kā H. Hese secina, ka spēle ir māksla pati par sevi (latīņu val. *sui generis*). Kaut arī māksla visos savos izpausmes veidos ir spēle, vistiešāk spēles elements parādās vārdu spēlēs. Bet tas, kas ir tagad, kas atspoguļojas mākslas spēlē, ir patiesi paliekošs. No H. G. Gadamera viedokļa raugoties, **spēlē atklājas cilvēka būtība**. Ja cilvēks to nevēlas, viņam ir iespējas neatklāt sevi ar spēles starpniecību, viņš var maskēties, paslēpties, izlikties. Un arī tam kalpo spēle.

Nobeigums

Atgriežoties pie sākumā uzdotā jautājuma “kas ir spēle, un ko tā nozīmē cilvēkam?”, nākas konstatēt, ka spēle savas daudzveidības dēļ pati par sevi nav definējama parādība. To definēt ir iespējams tikai kontekstā ar nozīmi, kuru tai piešķir cilvēks. “Cilvēks spēlē tikai tad, kad šī vārda nozīmē ir cilvēks, un viņš ir cilvēks pilnībā tikai tad, kad spēlē” – šī jau raksta sākumā pieminētā F. Šillera tēze ne tikai atklāj spēles ontoloģisko nozīmi, bet arī sniedz nepieciešamo ievirzi

spēles kontekstuālai izpratnei. Spēle ir jēgpilnu nozīmju apgūšanas process, vērtību izzināšana, eksistenciāla vajadzība izdzīvošanai pretrunīgajā tagadnes kultūrvidē, *modus vivendi*, sociālo attiecību veidotāja, pateicoties valodspēlēm, nepieciešamībai pēc saskarsmes, tuvības un laika strukturēšanas, identitātes veidotāja, cilvēka būtības atklāsmes un maska vienlaikus, cilvēka dzīves funkcija, skaistā aktualitāte – māksla pati par sevi utt. Spēle veido cilvēku, attīsta, pilnveido un rosina pašrealizēties. Spēle pazudina cilvēku, ja viņš nespēj nošķirt spēli no nespēles, realitāti no iedomas, ja ilūzijas un bauda kļūst stiprāka par pašu spēlētāju. Pretstatā H. G. Gadamera teiktajam, ka spēles jaukums izpaužas tieši apstākļi, ka tā kļūst par spēlētāja kungu, dzīves jaukums slēpjas apstākļi, ka cilvēks spēj būt spēles kungs, ja ir cilvēks.

GAME

Summary

The subject of game is ubiquitous, manifold phenomena and therefore requires certain narrowing-down on behalf of the investigator. The following article focuses on four theoretical interpretations of game: cultural history, sociology, communication and hermeneutics. It briefly outlines the works of Johan Huizinga, Roger Caillois, Eric Berne, Erving Goffman, and Hans-Georg Gadamer. The question posed by philosophical anthropology that is attempted to answer in the article is *What is game and what it means for human being?*

Multiplicity of game allows only the definition that is created by players themselves. Game is the process of learning meanings, exploration of values; existentially it is the need to survive in cultural environment of the present, a *modus vivendi*, a platform for social relationship. As such, game satisfies the need for human connection, closeness, and is a powerful tool for building one's identity. Game, at the same time, reveals and masks human nature; it is a function of life, a beautiful realisation – an art in itself. Game shapes personality, fosters fulfillment of the inner potential and self-actualisation. Game can also become one's ruin, if a person is not capable to distinguish between the game and non-game, reality from fantasy, if illusions and pleasure overwhelm the player.

Izmantotā literatūra

1. Berns, E. *Spēles, ko spēlē cilvēki: cilvēku attiecību psiholoģija*. Rīga: Birojs 2000 Plus, 2002.
2. Freibergs, V. Savādas impresijas. *Kinoraksti.lv*. 22.01.2016. Iegūts no: <http://www.kinoraksti.lv/raksti/recenzija/savadas-impresijas-102> [sk. 12.03.2016.].

3. Gadamers, H. G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999.
4. Gadamers, H. G. *Skaistā aktualitāte. Māksla kā spēle, simbols un svētki*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002.
5. Gidenss, E. *Sabiedrības veidošanās*. Rīga: AGB, 1999.
6. Gofmanis, Ē. *Sevis izrādīšana ikdienas dzīvē*. Rīga: Madris, 2001.
7. *Cilvēks patības meklējumos: rakstu kopa studentu patstāvīgajam darbam filosofijā*. V. Sīle, sast. Rīga: AML, 1996.
8. Hesse, H. *Stikla pērlīšu spēle*. Rīga: Liesma, 1976.
9. Liotārs, Ž. F. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
10. Papiņa, I. *Zimola izmantošana identitātes konstruēšanā: Alfa Romeo piemērs, baka-laura darbs*. LU, 2012. Iegūts no: <http://www.alfaclub.lv/portal/wp-content/zimola-izmantosana-identitates-konstruesana-alfa-romeo-piemers.pdf> [sk. 12.03.2016.].
11. Viks. *Ej tvirt*. Rīga: Jumava, 2015.
12. *The Handbook of the Study of Play*. 1. J. E. Johnson, ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2015.
13. Кайюа, Р. *Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры*. Москва: ОГИ, 2007.
14. Миллер, С. *Психология игры*. Перевел с английского В. С. Сысоев. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999.
15. Тендрякова, М. В. *Игровые миры от Homo ludens до Геймера*. Москва: Нестор-История, 2015.
16. Хёйзинга, Й. *Homo ludens: В тени завтрашнего дня*. Перевод с нидерландского и примечания В. В. Ошиса; общая редакция и послесловие Г. М. Тавризян. Москва: Изд. группа "Прогресс", "Прогресс-академия", 1992.
17. Хёйзинга, Й. *Homo ludens: Статьи по истории культуры*. Сост., пер. и авт. вступ. ст. Д. В. Сильвестров; науч. коммент. Д. Э. Харитоновича. Москва: Прогресс-Традиция, 1997.

levads: divi mūsdienu stāsti

Visbiežāk sevi un akadēmiskos standartus cienošs filosofijas students kā diplomdarba tēmu neizvēlas jautājumu par dzīves jēgu, jo, un te ir vairākas versijas, var nebūt skaidrs, ko šāds jautājums vispār nozīmē; tas var neatbilst akadēmiskajām prasībām pēc iespējami sašaurināta un konkrēta temata; tas var būt pārāk utopisks projekts, kuru nevienam nevajadzētu apņemties veikt (kur nu vēl studentam); vai arī dzīves jēga nav jautājums, ar ko nodarbojas filosofija.

To domātāju vidū, kuri uzskata, ka dzīve visās tās izpausmēs tomēr ir filosofijas jautājumu lokā vai ka dzīve ir vienīgais filosofijas priekšmets, pastāv viedoklis, ka jautājums par dzīves jēgu tomēr ir pārāk vienkāršs, jo atbilde ir viena – jēdzīga dzīve ir labi nodzīvota dzīve. Savukārt, lai kaut ko izdarītu labi, tas ir jāprot, piemēram, lai uzgleznotu ainavu, ko atzīstam paši un kas patīk citiem, mums jābūt labiem gleznotājiem. Un te rodas nākamie jautājumi – kur mēs varam apgūt šo ainavista mākslu; vai mums jāuzglezno viens labs darbs vai arī visu dzīvi jāturpina gleznot lieliski; kas mūsu sniegumu vērtēs (mēs paši vai arī citi); kā iespējams nošķirt labu rezultātu no sliktā – ar kādu ārēju, objektīvu kritēriju vai iekšēju, subjektīvu sajūtu, atklāsmi utt.¹ Un, galu galā, vai dzīvesmākslu var aplūkot analogiski jebkurai citai amata prasmei?

Izrādās, ka pat ja jautājums par dzīves jēgu ir vienkāršs – mēs katrs vēlamies dzīvot pēc iespējas labāku dzīvi, kā to izprotam –, jautājums par dzīves mākslu (proti, prasmi dzīvot labi) ir sarežģītāks. Un tomēr, tieši šādi formulēts – kā *technē tou biou, ars vivendi*² – tas filosofijā atrodams. Lielākā daļa autoru, kuri dzīvesmākslu uzskata

¹ Par to, ko varētu saprast ar vārdiem “laba dzīve”, sk. arī I. Neidera rakstā “Cilvēka uzlabošana”, īpaši nodaļā “Kā cilvēki var tikt uzlaboti?”.

² *Technē tou biou* (no sengrieķu valodas) – dzīves prasme, tehnika, māksla; *ars vivendi* (no latīņu val.) – dzīvošanas māksla.

par vienu no būtiskākajām filosofijas tēmām, norāda, ka patiesībā filosofija iesākumā bijusi tieši dzīvesmāksla un nekas cits un pārējās disciplīnas (epistemoloģija, metafizika, ētika, estētika u. c.) attīstījušās vēlāk.

Rietumu filosofijas pirmsākumi meklējami antīkajā Grieķijā,³ un to, cik cieši teorētiski filosofijas jautājumi saistīti ar dzīvesmākslu, apraksta arī viens no ievērojamākajiem antīkās filosofijas pētniekiem Pjērs Ado (*Pierre Hadot*). Viņš apgalvo, ka nevar būt šaubu par antīko filosofu ekstraordinārajām teorētiskajām spējām loģikā, dabas izpētē un pat fizikā, taču svarīgi saprast, ka pašiem grieķu filosofiem tas nav bijis galvenais filosofijas uzdevums:

“Vispirms, vismaz no Sokrata laikiem, jautājums par dzīves veidu nav ticis uzskatīts par blakusproduktu vai pielikumu. Tieši pretēji, tas ir izejas punkta jautājums, kas cieši saistīts ar kritisku reakciju pret citādām eksistenciālām attieksmēm, ar globālu redzējumu par noteiktu dzīvesveidu un pasaules skatījumu, kā arī ar apzinātu izvēli. Tādējādi vismaz daļēji šis jautājums nosaka doktrīnu un to, kā tā tiek mācīta. Filosofisks diskurss sākas dzīves izvēlē un eksistenciālā iespējā – un ne *vice versa*.” (*Hadot and Chase*, 2004, 2–3)⁴

Ado uzskata, ka teorijas pakārtošana praksei nav vienīgā antīkās Grieķijas filosofijas sastāvdaļa; būtiski, ka minētās eksistenciālās izvēles nekad netika pieņemtas vienatnē. Nebija filosofa ārpus komūnas, citiem vārdiem sakot – ārpus filosofijas skolas (*Hadot and Chase*, 2004, 2–3).

Kas ir filosofija kā dzīvesmāksla jeb dzīvesmākslas filosofija? Ko tā piedāvā un par ko runā?

Viens no mūsdienu ievērojamākajiem dzīvesmākslas filosofi, vācu domātājs Vilhelms Šmids (*Wilhelm Schmid*), raksturo dzīvesmākslu, norādot, ka tā noteikti nav **normatīva**, proti, dzīvesmākslas filosofija neizvirza normas, kurām būtu jāseko, bet gan **optatīva** – dažādas dzīves iespējas atklājoša filosofija:

“Filosofiskais ir cēloņu un pamatojumu meklējums, jēdzienu skaidrojums, struktūru un fundamentālo kopsakarību uzrādījums, nosacījumu pārdomājums un iespēju atsegums. Šajā ziņā filosofija var palīdzēt izgaismot situācijas, tā palīdz labāk izprast notiekošo un to, kādas iespējas ir indivīda rīcībā. Pati svarīgākā palīdzība tiek sniegta domāšanas līmenī, jo visbiežāk mēs esam nevis ārēju, anonīmu varu vai iekšēju, psihisku struktūru upuri, bet gan domāšanas upuri, kura neļauj domāt par kādu lietu citādi.” (Šmids, 2001, 6–7)

Kāpēc lai kāds apgalvotu, ka mēs esam upuri vai ka mēs ciešam? Ilustrējošu piemēru sniedz divu amerikāņu filosofu Herberta Dreifusa (*Herbert Dreyfus*) un Šīna D. Kellija (*Sean D. Kelly*) nesenais darbs, kurā viņi, izmantojot mūsdienu presi un literatūru, mēģina uztāustīt modernā cilvēka nelaimes raksturojumu.

³ Neliels ieskats antīkajā filosofijā (īpaši Platona filosofijā) rodams arī V. Siļa rakstā “Seksualitāte”, nodaļā “Vēsturisks atskats uz seksualitātes filosofiju”.

⁴ Šeit un turpmāk, ja nav norādīts citādi, autores tulkojums.

H. Dreifusa un Š. Kellija grāmatas *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find a Meaning in a Secular Age* ("Visas mirdzošās lietas: lasot Rietumu klasiskus, lai atrastu jēgu sekulārā laikmetā") pirmā un otrā nodaļa veltīta mūsdienu cilvēka situācijas aprakstam. Viņi izstāsta divus stāstus.

Pirmais stāsts vēsta par šokējošu notikumu Ņujorkas metro 2007. gada 2. janvārī. Divdesmitgadīgs filmu skolas students pakritis uz platformas, konvulsiju pārņemts, un divi cilvēki steigušies viņam palīgā. Mēģinādams piecelties, viņš atmuguriski iekritis sliežu ejā. Kad atskanējis tuvojošā metro vilciena signāls, piecdesmitgadīgais celtnieks Veslijs Otrijs (*Autrey*), atstājot savas meitas uz platformas, bez šaubīšanās ielēcis starp sliedēm un pārklājis puīša augumu ar savējo. Par spīti bremzēšanai, metro vilciens nav paspējis apstāties, un pieci vagoni pārbraukuši abiem cilvēkiem pāri, līdz beidzot iestājies stindzinošs klusums. Zem vilciena atskanējusi Otrijs kunga balss: "Mums viss ir kārtībā, bet man tur augšā ir divas meitas. Pasakiet viņām, ka ar tēti viss ir kārtībā." Uz platformas atskanējuši pārsteiguma saucieni un aplausi. Kad metro vilciens ticis atvienots no elektrības, abi vīrieši, sasītušies un noskrambāti, bet citādi veseli, atbrīvoti no vagonu apakšas. Nodēvēts par metro varoni, Otrijs kungs preseī izteicis savu pārsteigumu: "Es neizdarīju neko īpašu. Vienkārši redzēju cilvēku, kuram bija vajadzīga palīdzība." Autori norāda, ka šis šķietamais kautrīgums, neatzīstot savu varonību, varētu būt patiens pieredzes apraksts.

Ņujorkas Universitātes Medicīnas fakultātes klīniskās psihiatrijas profesors Čārlzs Gudšteins (*Charles Goodstein*) analizējis varonības piemērus militārajā un citās jomās, atklājot, ka cilvēki lielākoties reaģējuši bez jebkādas iepriekšējas mentālas sagatavošanās. Rīcība bijusi spontāna, bez praktiskās puses un reālo apstākļu apdomāšanas: "Es domāju, ka viņi ir godīgi, sakot, ka neuzskata sevi par varoņiem, jo viņi vienkārši reaģēja uz to, ko uztvēra kā ārkārtas situāciju (angļu val. *emergency*)." (*Dreyfus and Kelly*, 2011, 15) Dreifuss un Kellijs nemēģina pateikt, ka visi rīkotos tāpat, bet īstenībā ir daudz pierādījumu, ka lielākā daļa cilvēku nerīkotos līdzīgi. Tas, kas izceļ šādu rīcību, ir pilnīgā noteiktība, mirklis, kurā nav vietas jautājumiem, šaubām un nenoteiktībai par to, kas būtu jādara. Autori uzskata, ka mūsdienu pasaulē cilvēks nes smagu izvēļu nastu. Gandrīz jebkura situācija – darbā, attiecībās, eksistenciālu pārdomu brīžos – apgrūtina cilvēku ar plašām iespējām, bet nepiedāvā nevienu konkrētu pamatojumu par labu kādai no izvēlēm, atstājot cilvēku vispār bez motivācijas:

"Izvēļu nasta ir specifisks mūsdienīgs fenomens. Tā izplatās pasaulē, kurā vairs nav Dieva vai dievu, pat ne apjausmas par to, kas ir svēts vai nepārkāpjams un kas palīdzētu mums saprast, kas mēs esam. [...] Lai arī stūrgalvīga pašpārliecinātība⁵

⁵ Kā piemērus mākslīgai pašpārliecinātībai un savas taisnības uzvarai autori min kapteini Ahābu no Melvila romāna "Mobijs Diks jeb Baltais valis" (1851) un Čārlzu Fosteru Keinu no Orsona Velsa filmas "Pilsonis Keins" (1941).

vai atkarīga cilvēka kontroles zaudēšana⁶ ir divi veidi, kā nokratīt izvēļu nastu – pirmais veids, jo atsakās atzīt alternatīvas, un otrais, jo nespēj tās atzīt –, neviens no tiem nepiedāvā skaidrojumu šī varoņa pieredzei.” (*Dreyfus and Kelly*, 2011, 20)

Viņš nepieredz sevi kā izvēles veicēju, izvēle plūst caur viņu, to diktē apstākļi: “Es vienkārši redzēju cilvēku, kuram bija vajadzīga palīdzība.” Lai arī citiem netrūkst empātijas un sajūtas, ka situācija ir šausmīga un cilvēkam uz sliedēm jāsniedz palīdzība, tikai Otrija kungs “ne vien pieredz vidi ap sevi, bet pieredz to tieši tādā neizbēgamā veidā, kādā šī vide pagēr no viņa konkrētu rīcību” (*Dreyfus and Kelly*, 2011, 20).

Lai cik rets būtu šāds pieredzes veids – iespējams, tikpat rets kā varonība, – arī ikdienas dzīvē sastopami līdzīgi piemēri. Autori uzskata, ka tādi rodami sportā. Augstākās klases sportisti pilnībā atsakās no domāšanas un ļaujas spēles plūdumam un mirkļa prasībām. Kā izcils piemērs minams Prinstonas Universitātes basketbolists Bills Bredlijs (*Bradley*), kuram veltīta Džona Makfī grāmata *A Sence of Where You Are* (“Sajūta par to, kur tu atrodi”):

“Metienam pār plecu nav nosaukuma. Viņš neskatoties meta bumbu pār galvu un iekšā grozā. Nav jēgas skatīties, viņš skaidroja, jo *tu attīsti sajūtu par to, kur atrodi*. [...] Viņa izcilā dabas dāvana ir viņa redze. Spēles laikā Bredlija skatiens ir kā panoptiska uzmanība, jo basketbolistam jāspēj skatīties uz visu, nekonzentrējoties ne uz ko vienu, līdz pat pašam pēdējam izvēles mirklim.” (*McPhee*, 1999, 156–161)

Šāda izcilība, norāda Dreifus un Kellijs, ir gandrīz mistiska un līdzīgi Otrija kunga varonīgajai rīcībai izraisa pārsteigtus saucienus un aplausus – visi nojauš, ka kļuvuši par lieciniekiem kaut kam teju pārcilvēciskam. Viņi sasnieguši cilvēka spēju robežas tieši tāpēc, ka atteikušies no cilvēka neizlēmības un pauzes, kas piemeklē mūs, izvēļu nastas nomocītos. Mūsu eksistenciālajā ainā Bredlija izlēmīgums un Otrija kunga varonīgā noteiktība šķiet kā tāla cerība. Pabeigta darbība, kuru pēc tam paši neapšaubām, izlēmīgums, konkrēta izvēle pavisam konkrētos apstākļos mums bieži šķiet sveša. Dreifuss un Kellijs pauž neizpratni, kā gan, ņemot vērā mūsu šaubu pilno, neizlēmīgo dabu, vispār ir iespējama jēgpilna dzīve (*Dreyfus and Kelly*, 2011, 23–25). Literatūrā un vēl biežāk kino kulminācija pienāk tieši tajā brīdī, kad protagonistis beidzot nokrata smago izvēļu nastu, apņēmīgi dodoties pretī savai izvēlei; un mēs kā liecinieki esam sajūsmā un aplaudējam.

Otrs stāsts pievēršas, iespējams, savas paaudzes ģeniālākajam rakstniekam Deividam Fosteram Volesam (*David Foster Wallace*) un viņa grāmatai *Infinite Jest*, (“Bezgalīgs joks”), kā arī nepabeigtajam darbam *The Pale King* (“Bālais karalis”). “Bezgalīgs joks” ir 1079 lappušu bieza grāmata, kurā ir runa par atkarībām, depresiju, patērētājkultūru, terorismu, sporta pārraidēm televīzijā un daudzām citām 20. gadsimta beigu parādībām, kas raksturo modernā cilvēka dzīves pasauli:

⁶ Kā piemērs domāti cilvēki, kas vispār atsakās no izvēles izdarīšanas, jo ir pakļauti atkarībām, apsēstībām utt.

“Voless iemiesoja un satvēra mūsdienu valdošo noskaņu. Viņa meistardarbs “Bezgalīgs joks” ir stilistisks mūsdienu apziņas iemiesojums. Grāmata ir pārpilna teikumiem, kas stiepjas veseliem paragrāfiem, lai beigās paši sev būtu pretrunā, apšaubītu savas premisas un tad atgrieztos atpakaļ kā ouroboros čūska, kas apēd savu asti. Daudzus teikumus paskaidro garas zemsvītras piezīmes, kas it kā norāda, ka tieši šādi mēs šodien sevi apzināmies: mēs kaut ko pasakām, brīnāmies par pateikto, ņemam to atpakaļ, pārjautājam par to, atgriežamies pie tā no citas perspektīvas, paskaidrojam domāto, mainām tā nozīmi, un tā tālāk, nebeidzami liekot beigu piezīmes mūsu zemsvītras piezīmēm un zemsvītru piezīmes mūsu beigu piezīmēm. Mēs secinām, ja vispār to darām, bez jebkādas pabeigtības.” (*Dreyfus and Kelly, 2011, 37*)

Grāmatai ir sižets, bet tam nav īstas nozīmes – kā nekā Volesa nepabeigtā grāmata “Bālais karalis” (viņš izdarīja pašnāvību 46 gadu vecumā, nespējot ilgāk cīnīties ar depresiju), piemēram, stāsta par ierēdņiem, kuri astoņas stundas dienā caurskata nodokļu atskaites un cenšas sasniegt apziņas stāvokli, kas šādā eksistencē ļautu viņiem būt laimīgiem. Kādā intervijā rakstnieks atzinis:

“Tajā visā ir kaut kas īpaši skumjš. Tam nav nekāda sakara ar fiziskajiem apstākļiem vai ekonomiku, vai jebko, par ko runā ziņās. Tās ir vēdera līmeņa skumjas. Es to dažādos veidos redzu sevī un savos draugos. Skumjas manifestējas kā sava veida pazaudētība (angļu val. *lostness*). [...] Skumjas, par ko ir grāmata [“Bezgalīgs joks”] un kurām es izgāju cauri, ir īstas amerikāņu tipa skumjas. Es biju baltais, nācis no turīga vidusslāņa, nepiedienīgi labi izglītots, baudīju lieliskas karjeras iespējas, uz ko pat cerēt nevarēju, un savā ziņā dreifēju (angļu val. *adriфт*). Daudzi mani draugi bija tādi paši. Daži bija ieslīguši narkotikās, citi – pilnīgi darbaholiķi. Vēl citi katru vakaru apmeklēja bārus vientuļiem cilvēkiem. Tu varēji redzēt, kā skumjas tiek izspēlētas divdesmit dažādos scenārijos, bet tā bija viena un tā pati parādība.”⁷

Kādā citā intervijā Voless dalās savos uzskatos par to, kas ir rakstnieka uzdevums un kas ir tas, kas nepieciešams mūsdienu cilvēkam:

“Daiļliteratūra ir par to, ko nozīmē būt sasodītai (angļu val. *fucking*) cilvēciskai būtnei. [...] Tai jāpalīdz cilvēkam iekšēji kļūt mazāk vientuļam. [...] Droši vien liela daļa no mums piekristu, ka šie ir tumši laiki un stulbi laiki, bet vai mums ir vajadzīga literatūra, kas tikai dramatizē, cik viss ir tumši un stulbi? Tumšos laikos labas mākslas definīcija būtu tāda māksla, kas atrod un pielieto atdzīvināšanas tehniku tiem cilvēciskā un maģiskā aspektiem, kas joprojām dzīvo un mirdz par spīti tumšajiem laikiem. Patiešām laba literatūra var būt tik melna, cik vēlas, bet es uzskatu, ka tai jāvar gan attēlot šo pasauli, gan izgaismot tās iespējas, kādas ir, esot dzīvam un esot cilvēciskam.”⁸

⁷ Miller, L. *Interview with David Foster Wallace*.

⁸ McCaffery, L. *A conversation with David Foster Wallace*.

Kādu ceļu piedāvā Voless?

“Svētlaime – prieks sekundi pēc sekundes un pateicība, ka esi dzīvs un pie apziņas – atrodas otrpus satriecošai, satriecošai (angļu val. *crushing*) garlaicībai. Pievērs visciešāko uzmanību garlaicīgākajai lietai, ko spēj iedomāties (nodokļu atmaksām, golfa pārraidei televīzijā), un tevi viņņveidīgi pārņems līdz šim nepieredzēta garlaicība, gandrīz nogalinot tevi. Izturi, un tu no melnbaltas pasaules iekāpsi krāsās. Kā ūdens malks pēc vairākām dienām tuksnesī. Pēkšņa svētlaime katrā atomā.”⁹

Voless piedāvā laimi, svētlaimi. Viņa kā mākslinieka (un cilvēka) uzdevums ir uztautīt un parādīt ceļu, pa kuru ejot joprojām ir rodama laime. Savā uzrunā absolventiem Kenjonas Universitātē Voless norādījis uz humanitāro zinātņu lielāko devumu:

“Divdesmit gadus pēc absolvēšanas esmu pamazām sapratis, ka klišeja [par to, ka humanitārās zinātnes iemāca domāt] patiesībā nes dziļāku jēgu: iemācīties domāt patiesībā nozīmē iemācīties pielietot zināmu kontroli pār to, kā un ko tu domā. Tas nozīmē apzināties to, kam pievērs uzmanību, un to, kā no pieredzes atvedini jēgu. Jo, ja tu nespēsi veikt šādas izvēles, tu būsi strupceļā.” (Wallace, 2005)

Vienīgā izeja mūsdienu pasaulē, kad – citiem reizēm, bet citiem pastāvīgi – nākas saskarties ar cīņu pret banalitāti, garlaicību, dusmām un frustrāciju un kad pārdevējas frāze “lai jums laba diena” izskan “balsī, kas ir absolūta nāves balss” (Dreyfus and Kelly, 2011, 55), ir pilnīga savas apziņas kontrole, par ko runā Voless. Viņaprāt, pasaules kā jēdzīguma saskatīšana ir apzināts izvēles akts, turklāt tā ir izvēle, ko izdarīt ir mūsu spēkos:

“Vairumā dienu, ja esi pietiekami apzināts, tu vari piedāvāt sev izvēles iespēju, tu vari izvēlēties skatīties citādi. [...] Ja tu patiešām iemācies pievērst uzmanību [...], tavos spēkos būs pieredzēt stāvgrūdām pilnu, karstu, lēnu, patērētāju elles tipa situāciju ne tikai kā jēgpilnu, bet arī svētu, vienotu ar tiem pašiem spēkiem, kas veidoja zvaigznes, – mīlestību, brālību, visa mistiskā vienību.” (Wallace, 2005)

No vienas puses, mirklīgs varonības uzplaisnījums, spontāna rīcība, kas izriet no apstākļos (iespējams, ar perifēro redzi) saskatītās nepieciešamības – metoties kādam palīgā zem metro vilciena vai izmantojot sekundi, kas atvēlēta iespējai trāpīt bumbu grozā –, varonīga rīcība, atlēta izcilība spēles laikā, absolūts nešaubīgums sarežģītā situācijā, uz kuru varam cerēt varbūt pāris reižu dzīvē. No otras puses, ar miljonus izvēlēm apgrūtinātais prāts ir domāšanas lamatas, kad kļūstam par upuriem banālajam un tam, ka nevaram rast pietiekamu motivāciju, lai nošķirtu vienu izvēli no otras, kļūdami par, kā Šmids raksta, savas domāšanas upuriem.

⁹ Max, D. Y. *The Unfinished*.

Ko, ņemot vērā šos mūsdienu stāstus, mums var piedāvāt dzīvesmāksla? Kādas ir dzīves struktūras un kopsakarības, ko varētu sniegt dzīvesmākslas filosofija, lai mēs dzīvotu labi? Vai iespējams uztvert basketbolista panoptisko uzmanību un gatavību iepriekš neparedzamai kustībai, kā arī Volesa cerību apzināti ievingrināt savu prātu tā, lai tas kļūtu jēgu radošs, tāpat kā divas no iespējamām dzīvesmākslas tehnikām? Kā redzēsīm, dzīvesmākslas filosofija runā par dzīvi kā to, kas ir ne tikai vienkārši mums dota, bet **uzdota**, kā arī par nepieciešamību dzīvi uztvert kā darbu un sevi kā darba priekšmetu, proti, kā to, kas ir **jāizstrādā**.

Antīkā pasaule – dzīvotā filosofija

Līdzīgi kā meklējot filosofijas pirmsākumus, arī dzīvesmākslas pirmsākumi meklējami Senajā Grieķijā. Patiesībā antīko domātāju (Senās Grieķijas, hellēnisma un romiešu filosofu) devums tajā, kā Rietumu pasaule jau vairāk nekā divarpus tūkstošu gadu garumā saprot jēdzīgi nodzīvotu dzīvi, ir tik liels, ka ievadošam rakstam par dzīvesmākslas pamatidejām pietiktu vienīgi ar dažām vai pat vienu antīkās filosofijas skolu.

Kad *technē tou biou* pievēršas citu laikmetu filosofi (Mišels Monteņs, Žans Žaks Ruso, Artūrs Šopenhauers, Frīdrihs Vilhelms Nīče, Martins Heidegers, Mišels Fuko, Vilhelms Šmids u. c.), viņi neiztiek bez plašām zināšanām un atsaucēm uz antīko skolu pamatnostādnēm.

Par tā dēvētajām antīkajām filosofijas skolām pieņemts uzskatīt četras – vismaz kinīkus, skeptiķus, stoiķus (*Stoa* jeb stoicisms) un epikūriešus. Šajā rakstā platonistus un peripatētiķus¹⁰ neaplūkosi divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, jau minētie garīgie vingrinājumi viņu darbos nav tik acīmredzami izdalāmi no kopējā teorētiskā konteksta, kā tas ir pārējo četru skolu gadījumā,¹¹ un, otrkārt, tāpēc, ka Platona Akadēmijas nostāja vienā savā attīstības stadijā sakrita ar skepticismu,¹² savukārt Platona izdarītā iekāru jeb vēlmju klasifikācija rodama epikūrismā¹³ un

¹⁰ Aristoteļa filosofijas sekotājus dēvēja par peripatētiķiem, jo Aristotelis bija iecienījis pasniegt lekcijas, staigājot pa Liceja kolonādēm (*peripatoi*). Pats staigājošais runātājs tiek dēvēts par *peripatētikos*.

¹¹ Vien jāpiebilst, ka abu filosofu mantojums ir neizmērojams, par ko var liecināt, piemēram, kaut vai Platona filosofijas inkorporācija kristietībā (caur neoplatonismu) jau pašos pirmajos kristietības gadsimtos, kā arī Aristoteļa ietekme viduslaiku islāma filosofijā (arābiski viņš tiek saukts par **pirmo skolotāju**), un Aristoteļa filosofijas atkalatklāšana vēlajos viduslaikos un renesansē.

¹² Dēvēts par akadēmisko skepticismu. Vogt, K. *Ancient Scepticism*. Rev. 2014. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/#AcaSke> [sk. 25.01.2016.].

¹³ Plat. Rep. 558d, kā arī sk. tālāk par epikūrismu.

daļa Aristoteļa un Platona filosofijas iestrādāta stoicismā.¹⁴ Lai gan tieši Platona dibinātā Akadēmija un Aristoteļa Licejs bija vienas no visilgāk pastāvošajām nepārtrauktajām mācību vietām antīkajā pasaulē,¹⁵ filosofijas kā dzīvesmākslas kontekstā daudz izdevīgāk (piemēru dažādības un arī konkrētības labad) ir pievērsties minētajām četrām skolām.

Turpinājumā ielūkosimies katrā no minētajām antīkās filosofijas skolām, pēc iespējas izmantojot saglabājušos tekstuālos avotus vai atstāstus, jo tieši sekošana skolas mācībai, kas tajos ietverta, uzskatāma par daļu no garīgajiem vingrinājumiem, ko var veikt tekstu lasītājs vai klausītājs. Pēc tam pievērsīsimies dažām zīmīgākajām garīgo vingrinājumu tehnikām, kas bieži, kā atklāsies, vieno pat atšķirīgas filosofijas skolas.

Kiniķi

Kinisms ir viena no oriģinālākajām un radikālākajām antīkās filosofijas skolām, un kiniķi atšķīrās ne tikai no tiem, kas filosofiju nepraktizēja, bet arī no tiem, kas ar filosofiju nodarbojās (*Hadot and Chase*, 2004, 108). Par kinisma aizsācējiem uzskata Sokrata skolnieku Antistenu no Atēnām (5.–4. gs. p. m. ē.) un Sinopes Diogenu (5.–4. gs. p. m. ē.). Kinisms cēlies no vārda *kion* (suns) un *kinikos* (sunisks, sunim līdzīgs), un tas atstājis iespaidu uz atēniešu sabiedrisko dzīvi pēc Sokrata nāves, jo, pēc dažu filosofu domām, pārņemot tā dēvētās sokrātiskās šaubas, citu iztaujāšanu un sevī iepazīšanu, viņi noveda to līdz galējai robežai. Platons Sinopes Diogenu nosaucis par jukušu Sokratu (*Diogenes Laertius*, VI, 54). Savukārt Diogenes nosaucis Platona lekcijas par laika izniekošanu (*Ibid.*, VI, 24).

Par kinismu visvairāk var uzzināt no nostāstiem, kas saglabājušies antīko filosofu biogrāfa Lāertas Diogena pierakstos. Kinisms nav izvērsta sistemātiska filosofija, tas vairāk līdzinās dzīvesveidam, kurā jāievēro daži priekšnoteikumi: par veiksmi augstāk jāvērtē cilvēka drosme, jāizvēlas dabiskais un nesamākslotais pretstatā sabiedrības konvencijām un paražām, savukārt kaislības jāuzvar ar prātu (*Diogenes Laertius*, VI, 38). Atteikšanās no īpašuma, dzīvošana uz ielas (Sinopes Diogenes dzīvojis *pithos* – lielā keramikas traukā) (*Ibid.*, VI, 23), dumpinieciskums un asa sabiedrības kritika, kā arī sociālās hierarhijas un normu neievērošana bijušas iezīmes, kuru dēļ cilvēks pelnījis saukties par kiniķi. Reiz

¹⁴ Stoicisma filosofija saistīta ar platoniskām un aristoteliskām saknēm, piemēram, sk.: Baltzly, D. *Stoicism*. Rev. 2013. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/> [sk. 25.01.2016.].

¹⁵ Platona Akadēmija tika dibināta Atēnās ap 387. g. p. m. ē. un oficiāli tika slēgta tikai 529. gadā, Justiniāna I reformu laikā. Savukārt Aristoteļa Licejs dibināts 334. g. p. m. ē. un pastāvēja līdz 86. g. p. m. ē., kad romieši iebruka Atēnās.

Sinopes Diogena priekšā nostājies Aleksandrs Lielais, taujādams, ko var darīt Diogena labā. Viņš atbildējis: “Neaizsedz man sauli.” (*Ibid.*, VI, 38) Savukārt cits nostāts vēsta, ka Aleksandrs reiz izteicies: “[...] ja es nebūtu Aleksandrs, es būtu gribējis būt Diogens.” (*Ibid.*, VI, 31) Kad kāds garāmgājējs nosaucis Diogenu par suni, viņš to aprējis, kas liecina par pašironiju un absolūtu savu dzīves izvēlu apzinātību. Lai arī kiniķi atsaukušies uz dieviem un to klātesamību cilvēku dzīvēs, cilvēku ieviestie rituāli tiem šķituši izsmiekla vērti. Kad priesteri aicinājuši piedalīties Orfeja mistērijās, norādot, ka dalībnieki šādi var nopelnīt sev labumus Aīda [pēcnāves] valstībā, Antistens jautājis: “Tad kāpēc jūs paši nemirstat nost?” (*Ibid.*, VI, 4)

Kiniķi devuši priekšroku pašpietiekamībai pretstatā atkarībai no likteņa pavērsieniem, kas te piešķir bagātību, slavu un veselību, te atņem, kā arī savas neatkarības un brīvības stiprināšanai, neiesaistoties atkarīgās attiecībās ne ar sabiedrību kopumā, ne apkārtējiem cilvēkiem. Visvienkāršākā dzīve ir dzīve saskaņā ar dabu un cilvēka dabiskajām vajadzībām. Reiz, redzot, kā zēns padzeras ūdeni no plaukstas, Diogens aizmetis prom savu māla krūzi (*Diogenes Laertius*, VI, 37) un kā pilnīgi nevajadzīgas, dabai un dieviem pretējas nosodījis tādas greznības kā medus kūkas un smaržas (*Ibid.*, VI, 44). Laimīga dzīve iespējama, ja cilvēks ir gatavs pietiekami vingrināties, dzīvojot saskaņā ar dabu (*Ibid.*, VI, 71). Labs paraugs šādai dzīvei ir dzīvnieki un bērni, kuri dzīvo saskaņā ar dabu (grieķu val. *physis*), neesot pakļauti sabiedrības konvencijām un civilizācijas likumiem (grieķu val. *nomos*).

Lai arī pasaules dabiskās kārtības izcelšana un sekošana tai ir vienojoša visām hellēnisma filosofijas skolām, kiniķu gadījumā tā jāuztver diezgan burtiski, proti, dabiskās vajadzības ir jāapmierina, viss pārējais ir lieks (tikai ienaidniekam Antistens var novēlēt: “[...] lai tavi dēli dzīvo greznībā” (*Diogenes Laertius*, VI, 8)), un tās iespējams apmierināt pavisam vienkāršā veidā – dievi jau ir parūpējušies, lai cilvēkam pie rokas būtu viss vajadzīgais. “Visas lietas pieder dieviem,” norāda Diogens. “Gudrais ir dievu draugs, un draugiem viss ir kopīgs. Tātad gudrajam pieder visas lietas.” (*Ibid.*, VI, 37)

Diogenu izbrīnījuši gramatiķi, kas uzskaita Odiseja kļūdas, bet nemeklē tās savā dzīvē; ka mūziķi uzskāņo liru, bet neievieš harmoniju savā dvēselē; ka matemātiķi aprēķina Mēness un zvaigžņu trajektorijas, bet neredz lietas tuvumā; ka oratori runā par taisnīgumu, bet nepraktizē to; ka cilvēki slavē tos, kas naudu nevērtē augstu, bet paši klusībā apskauž bagātos; ka cilvēki rīko rituālus, lai izlūgtos no dieviem veselību, bet rituāla vidū sarīko greznu un veselībai kaitīgu maltīti (*Diogenes Laertius*, VI, 27–28). Novērodams cilvēku rīcības pretrunīgumu un nesakarīgumu, Diogens raksta, ka “labai dzīvei mums nepieciešams saprāts vai pavada” (*Ibid.*, VI, 25). Savu pavadu, proti, skolotāju, Diogens, kā vēsta leģenda, sameklējis jau minētajā Antistenā, un, kad tas nav gribējis viņu pieņemt kā mācekli, neatlaidies ne mirkli – viņš pat piedāvājis tam pa sitenam savu galvu, sacīdams: “[...] sit,

ja vēlies, tu neatradīsi nevienu pietiekami izturīgu koka gabalu, lai mani aizdzītu, kamēr vien man šķitīs, ka tev ir kas vērtīgs sakāms.” (*Ibid.*, VI, 21) Antistenam bijuši vairāki skolnieki, ne tikai Diogens, un dažus no viņiem sabiedrība uzlūkojusi kā ļaunus. Antistens atbildējis, lai neuztraucas, jo “arī ārsti uzturas kopā ar saviem pacientiem, nenaslimstot ar drudzi” (*Ibid.*, VI, 6). Skolotājs kiniķim vajadzīgs, jo dzīvē jāmeklē cilvēki, kas “var norādīt uz tavām kļūdām un mudināt no tām izvairīties” (*Ibid.*, VI, 8).

Diogens atļāviens teikt un darīt lietas, kas šokēja cilvēkus, tādējādi pamazām atklājot viņiem kinisma dzīves uztveri. Uzaicināts ciemoties pie kāda bagātnieka, Diogens saņēmis brīdinājumu, lai neko nesasmērē. Viņš paskatījies apkārt un iesplāvis saimniekam sejā, sakot, ka nevarējis atrast mazāk greznu vietu, kur to izdarīt (*Diogenes Laertius*, VI, 32). Par spīti viņa šķietamajai rupjībai, kas labāk izprotama *parrhesia* – tiešas un atklātas, bieži provocējošas, no autoritātēm neiebaidītas runas – jēdzienu, atēnieši Diogenu mīlējuši un katru reizi, kad viņš piekauts vai puikas saplēsuši tvertni, kurā viņš dzīvojis, viņi tos nopēruši un uzreiz sagādājuši viņam jaunu trauku (*Ibid.*, VI, 43). Savukārt, kad kiniķi tikuši pārāk slavēti, piemēram, gadījumā, kad cilvēki aplaudējuši Antistenam, viņš sabijies, ka droši vien izdarījis kaut ko ļoti nepareizu (*Ibid.*, VI, 5).

Kiniķu ētikas pamatnostādnes lasāmas vien nelielā un ļoti koncentrētā Lāertas Diogena pārstāstā:

“[Antistens varējis pierādīt, ka] tikums ir iemācāms; cēlums piemīt tikai tikumīgajiem. Viņš uzskatījis, ka ar tikumību pietiek pilnīgai laimei, bet, lai to sasniegtu, vajadzīga Sokrata izturība. Tikums ir darbības joma, tam nevajag vārdus un zinības; gudrais ir pašpietiekams, jo tam pieder arī visu citu labumi; ka slikta slava ir laba lieta, gluži tāpat sāpes; ka gudrais vadīsies ne pēc noteiktiem likumiem, bet tikuma; ka viņš apprecēsies ar skaistāko sievieti, lai radītu pēcnācējus, ka viņš nenievās mīlestību, jo tikai gudrais zina, kuri cilvēki ir mīlestības cienīgi. [...] Labs cilvēks ir pelnījis mīlestību. Vērtīgi cilvēki ir draugi. Saejies ar tiem, kuri vienlaikus ir drosmīgi un taisnīgi. Tikums ir tāds ierocis, ko tev nevar atņemt. Labāk ar saujiņu labu cilvēku nostāties pret visiem sliktajiem, nekā ar pūli sliktu pret dažiem labajiem. Pievērs uzmanību saviem ienaidniekiem, jo viņi būs pirmie, kas norādīs uz tavām kļūdām. Vērtē godīgu vīru augstāk par savu ciltsbrāli. [...] Uzskati visu netikumīgo par sev svešu.” (*Diogenes Laertius*, VI, 10–13)

Vecumdienās Diogens nav mainījis savus paradumus un, aicināts kā vecs vīrs nedaudz atpūsties, izbrīnījies vaicājis: “Ko? Ja es skrietu stadionā, vai, tuvojoties mērķim, man vajadzētu palēnināt soli? Vai tieši uzņemt ātrumu?” (*Diogenes Laertius*, VI, 34) Kad nāve viņu piemeklējusi, viņš bijis skolnieku mājās un aprūpē (*Ibid.*, VI, 31). Viņš bieži dažādi pārbaudījis savus skolniekus, aktīvi pildot savu kiniķa uzdevumu, proti, kā sargsuns norādījis uz cilvēku nepilnībām. Kad ģenerālis Perdiks draudējis Diogenu nogalināt, ja tas pie viņa neieradīsies, Diogens

atbildējis: “Tas nav nekas! To pašu var paveikt indīgs kukainis vai zirneklis.” Īsti draudi būtu, ja Perdiks teiktu, ka ir laimīgs iztikt bez Diogena sabiedrības (*Ibid.*, VI, 44).

Jāatzīst, ka kiniņu pozīcija var raisīt daudzus grūti atbildamus jautājumus. Piemēram, kādā situācijā un kādā laikmetā kiniņu dzīvesveids ir traktējams kā laba dzīve? Vai to vispār var tā interpretēt? Kā sabiedrība raudzītos uz šādu eksistences izvēli? Viens no būtiskākajiem jautājumiem, kuru tieši vai netieši izvirza kinisms, ir robežas noteikšana starp privāto un publisko jomu, proti, cik lielā mērā savas privātās dzīves izvēles varam realizēt publikas priekšā, kā arī – kādu lomu vispārpieņemtajām normām atļauts spēlēt mūsu privātajās izvēlēs?

Skeptiķi

Par antīkā skepticisma aizsācēju uzskatāms Pirrons (4.–3. gs. p. m. ē.), kurš dzīvojis vienā laikā ar Epikūru un stoiķi Zēnonu. Skepticisms balstīts uz uzskatu, ka mums nav pietiekamu zināšanu, lai piekristu vienam vai otram apgalvojumam, tāpēc no spriedumiem par patiesību ir jāatturas. Skepticismam pievērsušies viduslaiku sholasti, un tas ietekmējis arī modernisma filosofiju.

Šāda attieksme varētu novest pie zināmas epistēmiskas paralīzes, proti, pilnīgas nespējas izšķirties, kam ticēt un ko uzskatīt par patiesu. Taču pirroniskā skepticisma gadījumā skeptiķi spēja iekļauties praktiskajā dzīvē, filosofiskā līmenī saglabājot atturīgu attieksmi pret jebkādiem izteikumiem par to, kādas lietas ir patiesībā (*Diogenes Laertius*, IX, 61).

Nostāstos saglabājušās divas versijas par pašu Pirronu un viņa attieksmi pret dzīvi. No vienas puses, viņš, atturoties no jebkāda sprieduma par to, kas ir labais vai ļaunais, nav izvairījies ne no braucošiem ratiem, ne stāvām kraujām un trakiem suņiem, jo uzskatījis, ka mēs nevaram zināt, vai dabisks notikums, kad cilvēku notriec rati, ir kaut kas savā būtībā slikts vai ne. No nelaimes gadījuma Pirronu pasargājuši viņa sekotāji, aizvadot viņu prom no dzīvas satiksmes un stāvām kraujām. No otras puses, pretrunīgas liecības vēsta, ka Pirrons nodzīvojis līdz deviņdesmit gadu vecumam, spēdams par sevi parūpēties un tikai teorētiski atturēdamies no spriedumiem (*Diogenes Laertius*, IX, 62). Reiz, iedams pastaigāties, Pirrons pagājis garām skolniekam Anaksarkam, kurš iestidzis muklājā, un tam nepalīdzējis. Citi Pirronu par to vainojuši, bet Anaksarks slavējis viņu par vienaldzību un līdzsvarotību (*Ibid.*, IX, 63).

Spriedumu atlikšana palīdzējusi skeptiķiem – gluži neviļus – izvairīties no dažādām kultūras normām, piemēram, Pirrons pats veicis mājas darbus, ko viņa laikā darījušas tikai sievietes vai vergi. Svarīgs psiholoģisks ieguvums bijusi attieksmes neitralitāte, jo, nepiešķirot pozitīvu vai negatīvu vērtību, skeptiķi nejutuši nelaimi vai vismaz trauksmi tādos apstākļos, kad citi žēlojušies par likteni un krituši panikā (*Diogenes Laertius*, IX, 63–66). Ētiskā ziņā skeptiķi ieteikuši sekot

vispārpieņemtiem sabiedrības morāles principiem – būt dievbijīgiem un labiem pret līdzcilvēkiem, taču neizvirzīt nekādas pretenzijas uz zināšanām par to, kas ir tikumība, labais, dievbijība, dievi, utt. Skeptiķi, līdzīgi kā citas antīkās filosofijas skolas, nāvi neuzskatīja par ļaunumu, taču to darīja nevis ētisku, bet epistēmisku iemeslu dēļ. No skeptiķu pozīcijām raugoties, mums nav nekāda pamatota iemesla uzskatīt vienu lietu par bīstamu, bet otru par nekaitīgu; vienu darbu par cildinošu, bet otru par pazemojošu; baudu augstāku par ciešanām vai dot priekšroku dzīvei pār nāvi.

Tādējādi skeptiķi veltījuši lielu uzmanību citu antīko skolu nostādņu un dogmu atspēkošanai, bet paši nav izvirzījuši neko – un, lai arī viņi tās atspēkojuši, tie nav iestājušies par kaut ko citu, proti, nav piedāvājuši vietā nekādus pozitīvus apgalvojumus un nav iestājušies pat par to, ka viņi ne par ko neiestājas (*Diogenes Laertius*, IX, 74). Piemēram, apgalvojums, ka “dzīve ir ne vairāk vēlama kā nāve” varētu tikt uzverts kā pozitīvs, t. i., apgalvojošs izteikums, ka abas ir līdzīgi vērtīgas, taču skeptiķi to atļāvušies lietot tikai negatīvā veidā, norādot, ka viņi nevar saskatīt atšķirību, taču nevar arī apgalvot, ka eksistē jebkāda līdzība (*Ibid.*, IX, 74). Tādējādi vērtību spriedumi, kas cilvēkam ir tik dabiski, ir spriešanas veids, no kā skeptiķi mēģinājuši atbrīvoties, par to solot sev un citiem dvēseles mieru un nesatraucamību.

Arī skepticisms, kā redzējām, izvirza vairākas problēmas – kā iespējams savienot reālu ikdienas izvēles veikšanu ar atturēšanos no sprieduma par to, kas ir labs vai slikts? Vai mēs, pieņemot skepticisma pozīciju, varam vērtēt citu cilvēku, tostarp skeptiķu, izvēles? Un, galu galā, vai skepticisms varētu pastāvēt, ja visi cilvēki kļūtu par skeptiķiem, – pēc kā viņi vadītos ikdienas izvēlēs, ja nebūtu nekādu vispārpieņemtu normu?

Epikūrieši

Epikūrs no Samosas (4. gs. p. m. ē.), skatoties no šī raksta dzīvesmākslas tematiskās ievirzes, izceļams ar pievēršanos baudai kā laimes priekšnosacījumam un garantam. Lai arī parasti par **epikūriešiem** dēvē cilvēkus, kas nododas gastronomiskām baudām (izplatīti restorāni un pavārgrāmatas, kuru nosaukumā ir Epikūra vārds), seksuāliem priekiem, ir izvīrtuši un nedisciplinēti, vienmēr gatavi padoties jebkuram miesas kārdinājumam un neatzīst neko, kas traucē izbaudīt dzīvi, Epikūra filosofijas centrā rodams citāds, laika gaitā izkropļots un aizmirsts baudas traktējums. Epikūra filosofija, būdama antīkās pasaules prominentākā hedonisma teorija, ir balstīta uz uzskatu, ka patiesa bauda ir izvairīšanās no sāpēm (grieķu val. *aponia*) un izvairīšanās no bailēm (grieķu val. *ataraxia*), kas tādējādi nodrošina dvēseles mieru. Filosofija ir ceļš, kas piedāvā meklēt un iepazīt tādu baudu, kas spēj sniegt papildījumu – atšķirībā no baudām, uz kurām tiecamies ikdienā un kuras nekad nav ilgstošas, bieži nav pat sasniedzamas, un kuras mēs sabojājam, jo visu

laiku dzīvojam bailēs, ka varam tās zaudēt –, un vienīgā šāda īstā bauda ir bauda, ko sniedz eksistence, tīrā eksistences bauda. Tikai tā sniedz iekšēju mieru, un, ja kāds piedzīvojums sola sagādāt sāpes vai satraukumu, antikie epikūrieši, kuri godāja baudu, tajā nepiedalītos. Epikūrieši augstu godāja stipru draudzību, dabas norišu kontemplāciju un izvairīšanos no konfliktiem. Viņi pieskaitāmi materiālistiem, jo uzskatīja, ka Visumu veido atomi un atomu kustība ir nejauša; dievi, ja tādi eksistē, par cilvēku lietām neliekas ne zinīs, tāpēc cilvēku vienīgais uzdevums ir nodzīvot laimīgu dzīvi, jo ar nāvi, no kuras tieši tāpēc nav jābīstas, viss beidzas.

Atšķirībā no kiniķiem un skeptiķiem epikūrisms bija pabeigta un koherenta sistēma, kas iekļāva skatījumu uz:

- 1) cilvēka dzīves mērķi (laimi, kas sasniedzama, izvairoties no fiziskām sāpēm un garīgām ciešanām, un izbaudot [savas] eksistences prieku);
- 2) empīrisku zināšanu teoriju (uztverei un baudas / sāpju sajūtām var uzticēties);
- 3) atomismu kā dabas skaidrojumu;
- 4) naturālistisku evolūcijas teoriju.

Lai arī epikūrisms pamatā bija ētiska teorija, kas antīkajā filosofijā tiešā veidā nozīmēja praktiski dzīvotu filosofiju, tajā rodamas arī kaismīgas debates par atomu kustību tukšumā un optiskām ilūzijām (*Konstan*, 2014). Epikūrieši izmantoja dabas skaidrojumu, lai norādītu, kādā veidā cilvēkos rodas iracionālas bailes un kaislības, kas noved pie ciešanām, un kā no tā izvairīties. Tādējādi epikūrisms galvenokārt bija tieši terapeitiska filosofija, kas pakārtoja dabas izpēti ētikai, lai ārstētu dvēseles slimīgumu un iemācītos piedzīvot īstu, tīru baudījumu (*Hadot and Chase*, 2004, 115).

Vēstulē Menoikejam, runājot par dažādām baudām (grieķu val. *hēdonē*), Epikūrs secina, ka ir iespēja būt brīvam no ciešanām:

“Tātad, kad mēs sakām, ka bauda ir augstākais mērķis, mēs nerunājam ne par izvirtušu cilvēku baudām, ne arī par tām, ko sniedz izpriecās, kā uzskata tie, kam trūkst zināšanu, kas mums nepiekrīt vai arī nepareizi mūs uztver, nē – tas nozīmē neciest ķermenī sāpes un nebūt dvēselē satrauktam.” (Epikūrs, VM, 2008, 131)

Epikūra filosofijā ir tikai vienas kategorijas baudas, kas atbilst šim kritērijam, un tās nošķiramas slavenajā vēlmju jeb iekāru (grieķu val. *epithymiai*) iedalījumā:

“Jāņem vērā, ka vienas vēlmes ir dabiskas, bet citas – tukšas. Un no dabiskajām vēlmēm vienas ir nepieciešamas, bet citas – tikai dabiskas; savukārt no dabiskajām vienas ir nepieciešamas laimei, citas – ķermeņa labsajūtai, bet vēl citas – pašai dzīvošanai.” (Epikūrs, VM, 2008, 127)

Dabiskas un nepieciešamas ir vēlmes pēc slāpju un izsalkuma remdēšanas, vēlme pēc siltuma, un šo vēlmju nepiepildīšana rada ciešanas; dabiskas, bet ne nepieciešamas ir vēlmes, kuru nepiepildīšana nenoved pie sāpēm – gastronomiskas

baudas, dzimumtieksme utt. Kā pēdējā kategorija ir vēlmes, kas nav ne dabiskas, ne nepieciešamas, proti, tās ir tukšas jeb radušās no tukšiem viedokļiem, nepareiziem uzskatiem par to, kas ir jēgpilnas dzīves pamats, piemēram, tiekšanās pēc slavas un bagātības. Epikūrs nelolo ilūziju, ka cilvēki iztiks tikai ar maizi un ūdeni; bieži gadās cilvēki, kuri atrodas pastāvīgā savu vēlmju verdzībā: “Nekas nav pietiekami tam, kam ar pietiekamo ir par maz.” (Epikūrs, VM, 2008, 68)

Laertas Diogens vēsta, ka Epikūrs radinājis sevi pie vienkāršas dzīves:

“[V]iņi dzīvojuši ļoti pieticīgi un vienkārši: “Viņiem nūdien pilnīgi pietika ar vienu kotilu¹⁶ vīna,” viņš [Diokls] raksta, “taču parasti viņi dzēra tikai ūdeni.” [...] Pats viņš [Epikūrs] vēstulēs apgalvo, ka viņam pilnīgi pietiek ar ūdeni un maizi. “Atsūti man podiņu siera,” viņš raksta, “lai tad, kad man sagribēsies, es varu kārtīgi uzdzīvot.”” (*Diogenes Laertius*, X, 11)

Epikūrisms, hedonisma slavinājums, savā dziļākajā būtībā saistīts ar pašdisciplīnu, atturēšanos un askēzi.

Spēja nodzīvot labu dzīvi cieši saistīta ar spēju baudīt dzīvi, t. i., tās labumus, un tas izdarāms, pēc Epikūra domām, neaizmirstot labo, kas piedzīvots, un atceroties to ar pateicību: “Tas, kurš aizmirst pagātnē piedzīvoto labo, noveco tai pašā dienā.” (Epikūrs, VM, 2008, 19) Bet vecums pats par sevi, ja vien pareizi piedzīvots, nav nekas slikts, gluži pretēji:

“Par svētlaimīgu jāuzskata nevis jauns cilvēks, bet gan vecs vīrs, kas nodzīvojis labu dzīvi, jo jauneklīs spēku pilnbriedā klist apkārt, nejausības ietekmē mainot savas domas, bet vecs vīrs savā vecumā ir noenkurojies gluži kā ostā, droši noglabādams pateicībā iepriekš necerētos labumus.” (Epikūrs, VM, 2008, 17)

Varam redzēt, ka pateicību vēl spēcīgāku dara tas, ka labais un bauda ir bijuši negaidīti, t. i., cilvēkam nekas nepienākas tāpat vien, un izvairīšanās no ķermeņa sāpēm un dvēseles ciešanām ir sava veida brīnums, ko jāprot novērtēt. Līdzās pateicībai ieskanas arī pieticības nots: “Nevajag sagandēt to, kas mums ir, vēloties to, kā mums nav, bet gan izdarīt [uz pieredzi balstītu] spriedumu, ka arī to, kas mums ir, mēs reiz lūdzām.” (Epikūrs, VM, 2008, 35)

Apzinoties, cik daudz un dažādas var būt ciešanas, kas cilvēku var piemeklēt pavisam nejauši un negaidīti, viņš izjūt pieticību un pateicību, nevis, piemēram, satraukumu, nedrošību un bailes no nākotnes. Līdz šādam apziņas stāvoklim ir jānonāk pakāpeniski, un tieši tas ir Epikūra filosofijas, kā arī citu antīko filosofijas skolu apsolījums – sekojot to priekšrakstiem, cilvēks var mainīt savu instinktīvo reakciju un attieksmi pret notiekošo. Lai arī tiekšanās pēc baudas, pareizi izprastas, ir svarīgākais cilvēka dzīves uzdevums, no to pretstata – sāpēm – nav jābaidās: “Visas sāpes ir viegli nicināt: tās, kas sagādā spēcīgas ciešanas, pastāv

¹⁶ Kotila – apmēram 250 ml.

īsu laiku, bet tās, kas ilgi uzkavējas miesā, sagādā niecīgas ciešanas.” (Epikūrs, VM, 2008, 4)¹⁷

Šādi un līdzīgi Epikūra izteikumi paredzēti, lai mācekļi tos iemācītos no galvas un grūtos un sarežģītos brīžos atkārtotu sev, kā arī viens otram: “[Ap]domā šos padomus un visu, kas tiem radniecīgs, gan dienu, gan nakti, pats pie sevis un arī kopā ar sev līdzīgo, un tu nekad – ne nomodā, ne miegā – nebūsi satraukts, bet dzīvosi kā dievs starp cilvēkiem.” (Epikūrs, VM, 2008, 135) Epikūrs norāda: “Tas, kurš vislabāk ticis galā ar paļāvības trūkumu pret to, kas ir ārpusē, ir padarījis par savu sabiedroto visu, ko vien iespējams, un to, ko nav iespējams, vismaz nav padarījis par savu ienaidnieku [...]” (Epikūrs, GA, 2008, 154, XXXIX)¹⁸

Epikūrietis neiemanto ienaidniekus arī tāpēc, ka ir pašpietiekams: “Svētlaimīgajam un neiznīcīgajam nedz pašam ir rūpes, nedz arī viņš sagādā rūpes kādam citam, un tāpēc nav pakļauts ne dūsmām, ne labvēlībai, jo tas viss ir raksturīgs vājai būtnei.” (Epikūrs, GA, 2008, 139, I) Jūs varat izrādīt Epikūram labvēlību, bet viņu nenopirkt, un varat izgāzt savas dusmas, bet viņu neietekmēt. Šāda rīcība vien liecinātu par to, kādā psiholoģiskā jeb dvēseles stāvoklī atrodaties satraukuma brīdī, jo mierīgs cilvēks ir citāds: “Nesatraukts cilvēks neapgrūtina ne sevi, ne citus.” (Epikūrs, VM, 2008, 79) Zīmīgi, ka šie citāti var tikt attiecināti arī uz Epikūra izpratni par dieviem – tieši dievi ir pilnīgi racionālas būtnes, tāpēc mēs tos nevaram ietekmēt ar savām lūgšanām, viņiem nav ne mazākā nodoma iejaukties mūsu darīšanās, un tādējādi no dieviem, tāpat kā no gudrajiem, kas ir pašprietiekami, mums nav ko būties.

Tomēr, pirms visi esam iesvaidīti Epikūra mācībā, mūs piemeklē gan bailes no sāpēm, gan nāves. Pret tām ir tikai viens līdzeklis – filosofija, kas antīko domātāju izpratnē sevī ietver arī dabas izpēti, bet no mūsdienu skatupunkta būtu saucama par metafizikas un dabaszinātnes sajaukumu:¹⁹

“Nav iespējams izkļedēt bailes, kas saistītas ar pašu galveno, nezinot, kāda ir visa pastāvošā daba, – ir iespējams izkļedēt tikai šādas tādas bažas, ko rada mīti. Tāpēc bez dabas izpētes nav iespējams pretī saņemt tīru baudu.” (Epikūrs, GA, 2008, 143, XII)

¹⁷ Sal.: *Galvenās atziņas*, 140, IV. No: Epikūrs. *Vēstules, atziņas, fragmenti*. Tulk. A. Gaile, A. van Hofa. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.

¹⁸ *Galvenās atziņas*, 154, XXXIX: ar *ienaidnieku* netiek saprasts cilvēks, bet gan lietas, kas var tikt uztvertas kā kaitīgas, naidīgas, traucējošas utt.

¹⁹ Sengrieķu interese par *physis* izprotama vismaz trijās nozīmēs – daba kā fizikāls pētījuma objekts, daba kā būtība, esošais, kā tas, kas ir, un daba kā visu lietu kārtība (pretstatā konvencionālajam, proti, *nomoi* – cilvēku radītajiem likumiem). Mūsdienās metafiziski un dabaszinātniski jautājumi tiek nošķirti, savukārt antīkajā pasaulē pievērsās *physis* galvenokārt tieši metafizisku apsvērumu dēļ.

Kādas un par ko ir šīs zināšanas, kas spēj kļiedēt bailes?

Pats galvenais, kas baida cilvēku visā viņa dzīves garumā, ir nāves neizbēgamība, taču nāve ir dabiska parādība, kuru izprast palīdz tieši dabas izpēte:

“Radīnies uzskatīt, ka nāve ar mums nekādi nav saistīta, jo viss labais un sliktais ir sajūtās, bet nāve ir sajūtu pazušana. Tāpēc pareiza izpratne par to, ka nāve ar mums nekādi nav saistīta, ļauj ar prieku pieņemt dzīves galīgumu, jo šī izpratne nevis piešķir dzīvei neizmantojamu laiku,²⁰ bet gan atņem alkas pēc nemirstības. Dzīvošanā nav nekā šausmīga tam cilvēkam, kurš patiesi sapratis, ka nav nekā šausmīga nedzīvošanā. Tādēļ nelga ir tas, kurš saka, ka baidās no nāves nevis tāpēc, ka atnākusi tā sagādās ciešanas, bet tāpēc, ka ciešanas sagādā tās gaidīšana. Ir bezjēdzīgi ciest, gaidot to, kā atnākšana nerada apgrūtinājumu. Tāpēc pats šausminošākais ļaunums – nāve – ar mums nekādi nav saistīts, jo tad, kad mēs esam, nāves nav, bet tad, kad atnāk nāve, mūsu nav.” (Epikūrs, VM, 2008, 124–125)

Jau Epikūrs skaidri pamanījis, ka bailēs no nāves slēpjas bailes no dzīves – tieši dzīves laikā mēs piedzīvojam fiziskas sāpes, tuvinieku zaudējumu, nodevību, bezcerību un cita veida ciešanas –, tādējādi visas asociācijas par to, ko varētu nest nāve, mums patiesībā nākušas no pieredzes. Taču nāves pieredzes mums nav, un viss, kas mums ir pieejams, ir savas pieredzes sakārtošana un pārformulēšana: “Labi dzīvot un labi nomirt ir vienas un tās pašas rūpes.” (Epikūrs, VM, 2008, 126) Kā to saprast? Dzīvojot pēc pareizās mācības, mēs nebaidīsimies nomirt, un, nebaidoties nomirt, daudzas dzīves laikā sastopamās ciešanas zaudēs daļu sava spēka. Tomēr cilvēkam, kurš sapratis, ka no nāves nav jābaidās, taču gribas izbēgt no pašreizējām ciešanām, Epikūrs pašnāvību neiesaka: “Tāds cilvēks, kuram atrodas daudz labi pamatotu iemeslu, lai aizietu no dzīves, ir pilnīga niecība.” (Epikūrs, VM, 2008, 38) Pašnāvība epikūriskā tiek skaidrota kā nespēja tikt galā ar savām bailēm.

Tomēr ir gadījumi, kad dzīvi un tās baudu mīlošie epikūrieši var doties nāvē, – draugu dēļ. Kāpēc? “[Bet gudrais] nebaidās no nedzīvošanas. [...] Tieši tāpat kā viņš izvēlas nevis pēc iespējas vairāk ēdiena, bet gan to ēdienu, kas sagādā vislielāko baudu, tāpat arī viņš izbauda nevis visilgāko laiku, bet gan to, kas sagādā vislielāko baudu.” (Epikūrs, Doksoģrāfija, 2008, 121b) Vislielāko baudu dzīvē sagādā patiesa draudzība. Draugi ir arī vienīgie cilvēki, kuru rokās, izņemot pašu, atrodas varēšana satraukt epikūrieša dvēseli un atņemt tam miera baudu: “Gudrais necieš vairāk sāpju tad, ja pats tiek spīdzināts, nekā tad [ja tiek spīdzināts] viņa draugs, [taču, ja draugs izturēsies pret viņu netaisni], visa viņa dzīve neuzticības dēļ būs sajukuma pilna un kā izsviesta no segliem.” (Epikūrs, VM, 2008, 56–57) Draugam

²⁰ Ar dzīvei neizmantojamu laiku domāts laiks, kuram nav jēgas, jo tas tāpat beigsies, *aporos* – strupceļa laiks, kas tāpat nekur neved.

piemīt šī vara: “No visa, ko sarūpē gudrība, lai padarītu dzīvi svētlaimīgu, visvērtīgākais ir iemantot draudzību.” (Epikūrs, GA, 2008, 148, XXVII) Draudzība ir vienīgais, kas liekams pretī tam, ka nekas nav mūžīgs un pat ne ilglaicīgs (*Ibid.*, XXVII). Ne velti tik daudzi ir mēģinājuši noskaidrot, kāds bijis Epikūra dārzns – vieta Atēnās, kur dzīvojusi epikūriešu kopiena.²¹ Zināms, ka dārzā vai parkā pietikusi vieta vairākiem desmitiem cilvēku, tā bijusi pirmā draugu kopiena Rietumeiropā, kur cilvēkus nav saistījusi reliģiska, sociāla vai politiska piederība; kā arī, par pārsteigumu atēniešiem, tur varējuši dzīvot vergi, sievietes un pat hetēras (Gaile, 2008, 324–325).

Epikūra skolnieks Hermarhs esot sacījis: “Salīdzinot Epikūra dzīvi ar citu cilvēku dzīvēm, Epikūra lēnprātības un pašpietiekamības dēļ to varētu uzskatīt par mītu.” (Epikūrs, VM, 2008, 36) Tomēr to, ko cilvēki no Epikūra mācījušies un turpina apgūt, par mītu uzskatīt nevar.

Epikūra ētikas pamatakmens ir tā dēvētās četrkāršās zāles (*tertapharmakos*) (Gaile, 2008, 356):

- 1) nebaidīties no dieviem, jo dievi ir svētlaimīgi un tāpēc nekādi neiejaucas cilvēku dzīvē – ne tos atbalstot, ne sodot;
- 2) nebaidīties no nāves, jo nāve nav nekas vairāk kā sajūtu izbeigšanās un nevar kļūt par mūsu pieredzes daļu;
- 3) zināt, ka augstākā bauda, ko varam sasniegt, ir fizisku sāpju un dvēseles ciešanu izbeigšanās;
- 4) zināt, ka šis stāvoklis ir viegli sasniedzams, jo asas sāpes nekad nav ilglaicīgas un mērenas sāpes sagādā vairāk baudas nekā ciešanas.

Līdzīgi kā skepticismā un, kā redzēsīm, arī stoicismā, cilvēku nelaiemes saistāmas ar mūsu priekšstatiem par lietām, ne pašām lietām. Kad mēs kādu lietu priekšstatām kādā noteiktā veidā, mēs par to izdarām vērtību spriedumu. Lietas, ko vērtējam augstāk vai zemāk par citām, attiecīgi iegūst pār mums lielāku (kā draugi epikūriskā) vai mazāku (kā nāve epikūriskā) varu. Ir vērts apdomāt, kā tas izskaidrojams epikūrisma pamatnostādņu gaismā, proti, vai, piemēram, draudzības vērtība ir vai nav konsekventa epikūrisma ētikas daļa, ja reiz epikūrieša mērķis ir *aponia* un *ataraxia*? Neviennozīmīgas ir arī citas epikūrisma nostādnes, piemēram, attieksme pret pašnāvību – vai epikūrisms spēj piedāvāt mierinājumu un zāles pret bailēm tādā mērā, lai drīkstētu nosodīt pašnāvniekus?

²¹ Pirmā nozīmīgā kopiena, jo hronoloģiski vispirms Epiktēts skolu dibinājis Lesbas salas pilsētā Mitilēnē (*Diogenes Laertus*, X, 15), kur uzturējies tikai vienu gadu, pēc tam turpinājās ar Mitilēnes skolniekiem sarakstīties (*Ibid.*, X, 7).

Stoīķi

Atšķirībā no “epikūrieša” vārds “stoīķis” līdz mūsdienām saglabājis ja ne visu, tad vismaz daļēji precīzu nozīmes pārnesumu. Par stoīķi saucam cilvēku, kurš jebkuros apstākļos spējīgs saglabāt mieru. Par stoicisma jeb Stoa antīkās filosofijas skolas dibinātāju uzskata Zēnonu no Kitijas pilsētas Kiprā 4.–3. gs. p. m. ē. (viņš bija kinīķa Krateja skolnieks (*Diogenes Laertius*, VII, 2).²² Zēnons filosofējis vienā no atēniešu iecienītākajām vietām – izgleznotajā galerijā jeb portikā (*stoa poikilē*), no kā arī cēlies skolas nosaukums. Gan hellēnisma laika (Zēnons, Hrīsips u. c.), gan Romas impērijas laikmeta stoīķi (Seneka, Epiktēts, Marks Aurēlijs u. c.) tiešām uzskatīja, ka dažādas kaislības (dusmas, pārmērīga iekāre u. c.) rodas no nepatiesiem spriedumiem, ka gudrais ir imūns pret ārējiem lietu apstākļiem un neveiksmēm un ka tikumība ir pietiekama, lai sasniegtu laimi. Lai līdz tam nonāktu, nepieciešama pašdisciplīna un konstanti garīgie vingrinājumi.

Atšķirībā no iepriekšējām trim skolām stoīķu filosofijā īpaši plaši sastopami rakstu darbi – vēstules, privātas dienasgrāmatas un arī rokasgrāmatas (grieķu val. *encheiridion*). Ja epikūriešu skolā liels uzsvars tika likts uz sarunām ar skolotāju un citiem komūnas locekļiem, draugiem, tad stoīķu atstātajās liecībās varam pamanīt pievēršanos iekšējam dialogam, tā pierakstīšanai, kā arī stoicisma pamatnostādņu fiksēšanai pēc iespējas īsākos, dogmatiskākos izteikumos, lai tos būtu viegli atcerēties, kad uzglūn nelaime.

Viens no galvenajiem garīgajiem vingrinājumiem gan epikūrismā, gan stoicisma filosofijā bija konstanta un regulāra šo aforisma veida apgalvojumu atkārtošana, atcerēšanās no galvas, lai vajadzības – morālas izvēles vai eksistenciālu šaubu – brīdī tie neaizmirstos, proti, neaizmirstos mācība, pareizā filosofija. Tieši tāpēc lielākā daļa epikūriešu un stoīķu izteikumu sākas ar vārdiem – “atceries, neaizmirsti, paturi prātā, iegaumē, atgādini sev un citiem, vienmēr atgriezies pie, ikreiz esi gatavs sev sacīt, nekad neaizmirsti novērtēt un apsvērt; atceries, ka ikvienā gadījumā tev vajag ieskatīties sevī”.

Viens no ievērojamākajiem stoicisma filosofijas rakstu darbiem ir Romas impērijas laika grieķiski runājošā stoīķa Epiktēta (1.–2. gs.) “Rokasgrāmata”,²³

²² Sal.: *Diogenes Laertius*, VI, 91.

²³ Šajā rakstā aprobežošos ar Epiktēta citēšanu, jo viņa rokasgrāmata domāta kā ievads un salīdzinoši skaidri izklāsta galvenās stoicisma ētikas nostādnes, ar īpašu uzsvāru atklājot nošķirumu starp to, kas ir, un to, kas nav mūsu varā. Lai labāk izprastu stoicisma filosofiju, noderīga ir Lāertas Diogena *Lives of Eminent Philosophers* (“Ievērojamu filosofu dzīves”) 7. grāmata (par Zēnonu un Hrīsipu), Marka Aurēlija rokasgrāmata “Pašam sev”, Epiktēta “Sarunas” jeb *Diatribas* un L. A. Senekas “Vēstules Lucīlijam par ētiku”. Stoicisma filosofijas atbalss rodama arī Mišela de Monteņa esejās u. c.

ko pierakstījis viņa skolnieks Arians. Epiktēts piedzima kā vergs, tika vairākkārt pārdots, līdz beidzot nezināmos apstākļos tika atlaists no verdzības un nodibināja savu skolu. Viņa mācekļu vidū bijis arī Romas imperators Adriāns, kas vēsturē uzskatīts par vienu no pieciem labajiem imperatoriem,²⁴ proti, humānistiem.

Epiktēta “Rokasgrāmata” sākas ar pašu galveno nošķirumu stoicisma ētikā:

“Ir lietas, kas ir mūsu varā, un lietas, kas nav mūsu varā.”

(Epiktēts, 1991, 1)

Epiktēts paskaidro nošķirumu – mūsu varā ir mūsu uzskati, tieksmes, iekāres, vairīšanās, proti, itin viss, kas ceļas no mums pašiem. Savukārt mūsu miesa, īpašums, slava, amati, proti, itin viss, kas neceļas no mums pašiem, nav mūsu varā. Viņš norāda, ka viss, kas ir mūsu varā, pēc savas iedabas ir brīvs; tas nav nedz aizkavējams, nedz iegrožojams. Bet viss, kas nav mūsu varā, ir nevarīgs un verdziski atkarīgs; tas ir gan aizkavējams, gan atņemams:

“Ja nu tu to, kas pēc savas iedabas ir verdziski atkarīgs, turēsi par brīvu, un to, kas pieder svešam – par savējo, tad atceries, ka tu atdursies pret šķēršļiem, tevi māks bēdas un uztraukums, tu žēlosies kā par dieviem, tā par cilvēkiem. Bet, ja nu tu to, kas patiešām pieder tev, turēsi par savējo, turpretim to, kas pieder svešam, – par svešu, tad nekad neviens tevi nepiespiedīs, neviens tevi neaizkavēs; tu nevienu nevainosi, nevienu neapsūdzēsi, tu neīkšosies pretēji savai gribai, neviens tevi nesāpinās; tev nebūs neviena ienaidnieka, neviens tev nespēs kaitēt.” (Epiktēts, 1991, 1)

Epiktēts, sniedzot skaidrojumu stoicisma pamatnostādņēm par to, kas ir mūsu varā un kas nav, pievieno arī spilgtus piemērus, jo tieši ilustrācija var palīdzēt iesācējiem saprast apgalvojumus, kas tiem pagaidām var šķist pārāk abstrakti:

“Man jāmirst. Bet vai man jāmirst kliedzot? Mani saslēgs važās – bet vai man arī jāvaid un jāsten? Mani izsūtīs trimdā; bet vai ir kas tāds, kas atturēs mani tur doties ar smaidu, mierīgam un savaldītam? [Ja spīdzinot kāds prasa] “Atklāj savus noslēpumus.” “Es atsakos, jo tas ir manā varā.” “Es saslēgšu tevi važās.” “Ko tu saki, draugs? Tu saslēgsi tikai manu kāju, jo pat dievs nevar uzvarēt manu gribu.” “Es iemetīšu tevi cietumā.” “Labojums – tu cietumā iemetīsi manu ķermeni.” “Es nocirtīšu tev galvu.” “Kā? Vai es kādreiz esmu apgalvojis, ka mans kakls ir vienīgais, ko nevar pārcirst?” Tieši tādu attieksmi tev sevī jāaudzina, ja vēlies kļūt par filosofu; šādas pārdomas tev katru dienu jāpieraksta un jāpraktizē.” (Epictetus, 2008, 22–25)

²⁴ Sk.: Machiavelli, N. *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, I, 10. Mācekļu vidū bijis arī viens no prominentākajiem stoikiem – imperators Marks Aurēlijs. Makjavelli šādi nodēvēja imperatorus, kas stabilizēja impēriju, pievērsās tās labiekārtošanai, kultūras un mākslas uzplaukuma veicināšanai, miera līgumiem ar pakļautajām teritorijām utt. Iegūts no: <https://ebooks.adelaide.edu.au/m/machiavelli/niccolo/m149d/index.html> [sk. 25.01.2016.].

Piemērs ir radikāls, taču tas nav ļoti attālināts no Epiktēta ikdienas, jo arī ar viņu kā vergu varēja izrīkoties pēc saimnieka ieskatiem. Būdams skolotājs, Epiktēts labi zina, ka ne visiem uzreiz sasniedzamas šādas virsotnes – vienaldzība pret lietām, kas nav mūsu varā, tāpēc viņš iesaka:

“Un tālab iesāc ar pašu maznozīmīgāko. Kāds tev izlējis visu eļļu? Kāds tev nozadzis pēdējo vīna lāsi? Tad iedomājies: tik liela ir maksa par dvēseles mieru, tik liela ir maksa par neuztraukšanos. Par pliku velti nedod neko.”
(Epiktēts, 1991, 12)

Perspektīvas maiņa ļauj paraudzīties uz lietām citādi – viss, kas notiek ar mums, viss, kas mums atgadās, bet nav no mums atkarīgs, iedarbina mūsos reakciju, kas ir mūsu varā – mēs varam dusmoties, nīst, padoties bailēm, skumjām, kaunam vai satraukumam, bet varam arī apsvērt, ka šis notikums ir maksa par mūsu dvēseles mieru. Vakar tev nozaga telefonu, šodien tevi nodevis draugs, rīt izkritīsi eksāmenā. Tieši tāda katru dienu bijusi tava dvēseles miera un nesatrauktības cena, un tas, ka tā bijusi tik augsta, nav atkarīgs no tevis. Bet vai tu biji spējīgs to samaksāt? “To, ka tas nav nedz vienas stundas, ne vienas dienas darbs, tu zini pats.” (*Epictetus*, 2008, 1, 11)²⁵

Nespēja iemainīt spontānu reakciju pret vingrinātu, praktizētu dvēseles stabilitāti saklausāma arī nākamajā piemērā, kurš mudina pārdomāt, cik ļoti mēs pakļaujamies ārējiem apstākļiem, sabiedrības normām un līdzcilvēku viedoklim: “Ja kāds tavu miesu nodotu kuram katram pretimnācējam, tad tas tev nepatīktu. Bet kad tu pats savu garu nodod kuram katram tā, ka tad, ja kāds tevi lamā, tu uztraucies un samulsti, – vai tas tev neliek nokaunēties?” (Epiktēts, 1991, 28) Jo tas, ka kāds mūs nozākā un lamā, nav mūsu varā (ciktāl neesam to apzināti izraisījuši un būtu varējuši to neizraisīt), tāpēc tas mums nav nekāds ļaunums, gluži kā slimības, ķermeniskas ciešanas, tuvinieka zaudējums, valsts politiskais stāvoklis vai dabas katastrofa, nāve.

Stoicisma filosofijā ļaunais un labais ir atkarīgs tikai un vienīgi no mūsu priekšstatiem:

“Vienkārša cilvēka nostāja un raksturīga iezīme ir tāda, ka viņš nekad negaida kādu labumu vai ļaunumu no sevis, bet gaida no ārienes. Turpretim filosofa nostāja un raksturīga iezīme ir tāda, ka viņš katru labumu un katru ļaunumu gaida pats no sevis. Garā progresējošs cilvēks atšķiras ar to, ka viņš nevienu nepel, nevienu neslavē, nevienu nenīst, nevienu neapvaino; viņš par sevi nesaka, ka viņš diezin kas būtu vai ka viņš ko zinātu. Ja viņu kas apgrūtina vai kavē,

²⁵ Sk.: Machiavelli, N. *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, 4, 10: “Lai saglabātu brīvību no kaislībām, nesatrauktību, lai pa īstam gulētu, kad guli, lai patiešām būtu nomodā, kad esi nomodā, lai nekā nebaidītos, ne par ko nejustu nemieru, – vai par to netērēsi neko un neieguldīsi nemaz darba?”

tad vainu viņš meklē sevī. Ja viņu kāds peļ, viņš necenšas sevi aizstāvēt, bet staigā apkārt kā tāds, kurš pēc slimības vēl nav atlabis, un uzmanās, lai atkal nesatricinātu to, kas vēl nav pieņēmis spēkā. [...] [V]iņš sevi apsargā kā kādu naidnieku, kas iecerējis viņam lamatas.” (Epiktēts, 1991, 48)

Visu mūsu nelaimju cēlonis ir mūsu priekšstatus un attieksmē, ko tie veido. Pat ievingrināts stoiķis patur prātā, ka ir “tikko atlabis”, un “apsargā sevi kā kādu naidnieku”, kas jebkurā brīdī var sagādāt tam lamatas, proti, maldīgus priekšstatus. Ar mums notiekošajā ir daļa, ko varam it kā paņemt atpakaļ un iesavināt, proti, lai kas notiktu, ir lietas, par kurām tikai mēs uzņemamies atbildību, un neviens stoiķi nevarētu pārliecināt, ka kāda notikuma fakts ir nesaraujami un nepieciešami saistīts ar noteiktu reakcijas, izjūtu, attieksmes veidu (piemēram, izmisums par bērna zaudējumu). Zaudējums nav mūsu varā, savukārt izmisums ir: “Jo ir tavā varā būt laimīgam, kamēr tu ciet to, ko ciet.” (*Epictetus*, 2008, 3, 8) Turklāt minētajās lamatās varam iekrist ne tikai savu dzīves notikumu dēļ, bet arī gluži kā epikūrieši, ja ļaujamies izmisumam draugu vārdā:

“Kad tu redzi kādu nelaimē raudam vai nu tālab, ka viņa bērns ir tālu svešumā, vai tālab, ka viņš zaudējis savu mantību, lūko nepadoties priekšstatam, ka ļaunums meklējams ārējos apstākļos; tev uzreiz jābūt gatavam sacīt, ka šo cilvēku nomāc nevis pats atgadījums (jo citu tas nenomāc), bet šī atgadījuma uztvērums. Kamēr tu jūti viņam līdzī ar vārdiem, nekavējies bēdāties kopā ar viņu un varbūt pat nopūsties! Tomēr raugies gan, lai tu nenopūstos arī savā dvēselē!” (Epiktēts, 1991, 16)

Pareizi praktizējot stoicisma filosofiju, mieru papildina arī lepnums un prieks:

“Neļaujies lepnumam par tādu priekšrocību, kas [īstenībā] dara godu citam. Ja zirgs lielītos: “Es esmu skaists”, tas vēl būtu puslīdz labi. Bet, kad tu lepojies: “Man ir skaists zirgs”, tad zini, ka tu esi lepns par to labumu, kas pieder zirgam. Kas tad galu galā pieder tev? Prieks par priekšstatiem. Un tāpēc esi lepns tikai tad, kad tu, priecājoties par priekšstatiem, esi saskaņā ar [savu] iedabu, jo tad tu leposies ar to labumu, kas pieder tev.” (Epiktēts, 1991, 6)

Gandarījums, spējot sevi savaldīt brīžos, kad parādījušies sīki šķēršļi, aug lielāks, ja varam saglabāt mieru un pat prieku, kad teju visi apstākļi ir vērsušies pret mums. Tomēr, lai arī prieks ir ārējs, lepnumam jābūt iekšējam, ar savām spējām nav vārdiski jāplātās, tās ir jāpierāda praksē:

“Kad tu esi ļaužu vidū un tev gadās cilāt kādu filosofisku jautājumu, tad, cik iespējams, klusē. Jo pastāv lielas briesmas, ka tu vari sākt runāt par lietām, kuras vēl neesi sagremojis. Un, ja kāds tev saka, ka tu nekā nezini, un tevi tas nekādi neuztrauc, tad zini, ka iesākums tev ir labs. Jo arī aitas neizvemj barību, lai parādītu ganam, cik daudz tās apēdušas, bet sevī iekšā to pārstrādā, lai dotu vilnu un pienu.” (Epiktēts, 1991, 46)

Stoicisma filosofijā izkoptais jēdziens *apatheia* ir grūti tulkojams, tāpēc to bieži izmanto oriģinālā. Izmantojot latīņu tulkojumu, tiek runāts par indiferentismu. Latviski varētu lietot vārdu **vienaldzība**, taču tad nepieciešami paskaidrojumi – šis vārds arī latviski nedaudz saglabājis savu oriģinālo nozīmi, proti, sakot, ka iemīļotās grāmatas pazaudēšana mums ir vienaldzīga, mēs pasakām, ka mums ir “viena alga” / viens un tas pats ieguvums vai zaudējums – vai nu grāmata ir, vai nav pazudusi. Lietas, kas nav mūsu varā, ir neitrālas un mums vienaldzīgas, starp tām nav atšķirības. Pievienojot vērtību, piemēram, sakot, ka kaut kas ir labs vai slikts (slikti, ka man pazudusi grāmata), mēs ieviešam būtisku atšķirību, un šī izmaiņa nospēlē galveno lomu mūsu dzīves uztverē – ja noticis kas slikts, mēs par to ciešam. Turklāt jāņem vērā, ka stoīķu vienaldzība nav tas pats, kas bezrūpība, bezjūtība, nerūpēšanās par sevi vai citiem, savu darbu un atbildību valsts priekšā utt. *Apatheia* vingrinājums nepieciešams, lai iegūtu dvēseles mieru, nevis lai noslēgtos no pasaules un sabiedrības.

Nošķirums starp lietām, kas ir mūsu varā, un lietām, kas nav mūsu varā, nešķiet pašsaprotams – kāds gan mums labums, ja, piemēram, smaga zaudējuma brīdī kāds mums atgādina, ka svarīgs ir priekšstats par šo notikumu, nevis pats notikums? Proti, mēs varam apšaubīt stoicisma pieejas psiholoģisko efektivitāti. Turklāt mēs varam iztēloties, ka, sekojot stoicisma pamatnostādņēm, kāds cilvēks atsakās no aktīvas darbības, piemēram, palīdzības sniegšanas, uzskatot, ka rezultāts tāpat nav viņa varā. Pirmkārt, tā var būt pārsteidzīga epistēmiska kļūda, un, otrkārt, no sabiedrības interešu un personisko attiecību skatupunkta raugoties, mēs varētu gaidīt, lai šis cilvēks tik un tā vismaz mēģina sniegt palīdzību. Galu galā, kādā mērā atbildība citu priekšā ir savienojama ar stoicismu? Varam arī apdomāt, vai stoīķu praktiskie ieteikumi (piemēram, Epiktēta piemēri iesācējiem) uzrunā mūs emocionālā, loģiskā vai iztēles līmenī un vai tie varētu tikt izmantoti praktiski.

Pjērs Ado un garīgie vingrinājumi antikajā filosofijā

Kiniķi, atturoties no sabiedrības normu pildīšanas, pārrāva saikni ar ikdienas dzīvi; skeptiķi iekļāvās sabiedrībā, saglabājot dvēseles mieru; epikūrieši savā grupā radīja īpašus iekšējus noteikumus; stoīķi centās dzīvot filosofiski, caur grūtībām apvienojot dzīvi ar domāšanu. Lai cik dažādas būtu antikās filosofijas skolas, tajās iespējams saskatīt līdzīgo – izteikto pievēršanos garīgiem vingrinājumiem.

Iespēja lasīt un pārdomāt skolu pārstāvju rakstīto vai izzināt liecības par viņu dzīvesveidu pati par sevi vairāk vai mazāk ir uzskatāma par garīgu vingrinājumu. Ne velti antīko filosofu izteikumi bieži sākti ar pamudinošiem praktiskiem

norādījumiem lasīto atcerēties, paturēt prātā un regulāri pielietot ikdienā. Ne visi epikūrieši varējuši vaigu vaigā runāt ar Epikūru – tā vietā viņu garīgo vingrinājumu centrā ir Epikūra teksti; līdzīgi ir stoīkiem. Šajā rakstā izmantoto oriģinālcitātu un nostāstu lasīšana un apspriešana tiek iedalīta pie intelektuālajiem garīgajiem vingrinājumiem, taču tos var izmantot arī praktiskās meditācijās.²⁶

Franču filozofs, antīkās filozofijas vēsturnieks Pjērs Ado, pētot saglabātos manuskriptus, izdala vairākus antīko skolu garīgo vingrinājumu aprakstus. Četrās antīkās filozofijas skolās draugu būšana, kopdzīve (piemēram, Epikūra dārzā) un burtiska sekošana savam skolotājam (kā skeptiķa Pirrona gadījumā), kā arī sava skolotāja uzņemšana savās mājās (kiniķis Diogens vecumdienas pavadīja pie mācekļiem) ir tikai klusa piezīme tam, ka saglabātie teksti, izteicieni, anekdotes un pat rokasgrāmatas kalpojušas vien kā neliela daļa no dzīvesmākslas apgūšanas prakses, nekad līdz galam neaizstājot dzīves kopīgu vadīšanu ar draugiem un skolotājiem. Uz nepieciešamību praktizēt filozofiju kopā norāda arī latviešu filozofs Igors Šuvajevs:

“Šo vingrinājumu uzskaitījums var maz ko dot; neziņā tos praktizējot, varbūt arī var kļūt par kultūristu, bet ne filozofu. Filozofijas iesavināšanā, kā raksta Platons, nepieciešams ilgstoši *symphilosophein*, līdzfilosofēt, un to nodrošina *syzēn*, *synūsīā* – kopdzīve, kopbūšana (Plat. Epist. 341c–d, 344a).”
(Šuvajevs, 2007, 17)

Kas ir garīgie vingrinājumi? *Askēsis*, *exercitia spiritualia* varētu aizstāt ar tādiem vārdiem kā “mentālie, morālie, ētiskie, intelektuālie, domāšanas, dvēseles vingrinājumi”, taču tad tie pārāk konkrēti attiektos tieši uz domāšanas jomu un netiktu ņemta vērā tā loma, ko vingrinājumos spēlē iztēle un griba, spēja pārvarēt kaislības / emocijas (t. s. kaislību terapija). Diemžēl neviens sistemātisks garīgo vingrinājumu apraksts līdz mūsdienām nav saglabājies, taču, pateicoties stoīķim Aleksandrijas Filonom, varam gūt ieskatu divos garīgo vingrinājumu sarakstos.

Vienā sarakstā (*Philo Judaeus*, citēts no: *Hadot*, 1995, 84) uzskaitīta pētniecība (grieķu val. *zestis*), kritiska attieksme (grieķu val. *skepsis*), lasīšana (grieķu val. *anagnōsis*), klausīšanās (grieķu val. *akrōasis*), uzmanības koncentrēšana (grieķu val. *prosochē*), pašvara (grieķu val. *enkrateia*) un vienalīdzība pret vienalīdzīgām lietām (grieķu val. *apatheia*). Otrā sarakstā (*Ibid.*) minēta lasīšana, meditācija (grieķu val. *meletai*), kaislību terapija (grieķu val. *therapeiai*), labo lietu atcerēšanās (grieķu val. *ton kalon mnemai*), autonomija jeb pašvara (grieķu val. *enkrateia*) un pienākumu pildīšana.

²⁶ Ekseteras Universitātes paspārnē radīts projekts *Stoicism Today*, kuru veido filozofi, psihologi, psihoterapeiti u. c. Mājas lapā pieejami gan teksti un lekcijas, gan arī praktiskas audiomeditācijas rītos un vakaros, kurās izmantoti stoīķu teksti. Iegūts no: <http://blogs.exeter.ac.uk/stoicismtoday/> [sk. 16.02.2016.].
Meklēt: *guided meditations*.

Tāču, lai sasniegtu labus rezultātus jebkurā disciplīnā, piemēram, skriešanā vai rakstniecībā, cilvēkam tāpat jābūt arī pareizi elpot un jāprot valoda, kurā viņš raksta. Arī minētie garīgie vingrinājumi ir sava veida sagatavošanās, nepieciešamie pakāpieni, tehnikas, lai veiktu garīgi ievingrinātu aktu. Pie tādiem pieskaitāma spēja dzīvot tagadnes mirklī un laika izpratne / izmantošana, māka veidot patiesu dialogu pašam ar sevi (un tātad ar citiem), kosmiskas perspektīvas iegūšana jeb skats no augšas, kā arī ievingrināšanās nāvē.

Par visu pēc kārtas. *Prosochē* jeb uzmanības noturēšana ir cieši saistīta ar dzīvošanu tagadnes mirklī, jo ne pagātne, ne nākotne nav mūsu varā, tāpēc tās ir konstants satraukuma avots. Marks Aurēlijs lieto terapeitisku salīdzinājumu: “Kā ārstam vienmēr pie rokas ir rīki un dzelzs gadījumam, ja vajadzīga neparedzēta iejaukšanās, tā lai tev vienmēr ir gatavībā pamatatzinumi²⁷ dievišķo lietu un cilvēka lietu izprašanai [..].” (Aurēlijs, 1991, 3, 13)

Uzmanība ir fundamentāla garīga attieksme, kas palīdz pret dzīvi izturēties tā, it kā katrs notikums ir mums pēkšņi uzdots jautājums, uz ko jāspēj sniegt atbildi (*Epictetus*, 2008, 2, 16):

“No tevis vienmēr un visur ir atkarīgs, vai tu vari ar pateicību pieņemt to labumu, kas tev ir šobrīd, un taisnīgi izturēties pret tiem cilvēkiem, kuri tagad ir kopā ar tevi, un pēc visiem [kādas] mākslas likumiem rīkoties ar tev tagad esošajiem priekšstatījumiem tā, lai neiezagtos nekas tāds, kas nav izprasts.” (Aurēlijs, 1991, 5, 54)

Meletai jeb meditācijas mērķis ir kontrolēt iekšējo diskursu, stāstu, ko stāstām pašī sev, mēģinot to veidot koherentu un pēc iespējas objektīvāku, t. i., nepadodoties priekšstatiem, kas mūs satrauc, jo kaut ko nepamatoti uzskatām par ļaunumu. Meditācija jā sāk no rīta, sagatavojoties tam, kas sagaidāms dienas laikā, un vakarā jāsniedz sev atskaite par to, cik labi mums veicies, saglabājot dvēseles mieru:

“Jau no rīta sev pateikt: man iznāks satīties ar nemierīgu, nepateicīgu, nekaunīgu, viltīgu, mantkārīgu, nesabiedrisku cilvēku. Cilvēki par tādiem kļuvuši tāpēc, ka viņi nezina, kas ir labs, kas ļauns. Bet es esmu saskatījis labā būtību – tas ir skaists, ļaunā būtību – tas ir nekrietns, un tā cilvēka būtību, kurš kļūdās, – viņš man ir radniecīgs [..]. Un vēl: neviens no viņiem man nevar nodarīt ļaunu, jo neviens taču mani negrūž nekrietnajā, bet uz radniecīgo es nekādi nevaru dusmoties vai arī turēties no tā tālāk, ja jau mēs esam dzimuši kopīgas lietas labad, tāpat kā kājas un rokas, kā skropstas, kā zobu augšējā un apakšējā rinda [..].” (Aurēlijs, 1991, 1, 2)

Tādas intelektuālās tehnikas kā klausīšanās, lasīšana, pētniecība, kritiska attieksme un analīze, kā arī rakstīšana ietver skolotāju vārdus, tekstu studijas un

²⁷ Skolas mācība, filosofija.

ir neatņemama dienas sastāvdaļa. Savukārt praktiskie vingrinājumi, kas paredzēti, lai veidotu raksturu un uzvedības ieradumus, saistīti ar pienākumu pildīšanu, labu lietu atcerēšanos un pieminēšanu, pašvaras praktizēšanu u. c. Pjērs Ado uzskaita Plūtarha traktātus (*Hadot, 1995, 86*), kuru nosaukumi vien jau liecina, cik plašs ir garīgo vingrinājumu lauks: “Par dusmu savaldīšanu”, “Par brālīgu attieksmi”, “Par mīlestību pret bērniem”, “Par tēlotu kaunu”, “Par skaudību un naidu”, “Par bagātības mīlestību”, “Par pļāpību”.

Tagadnes mirklis

“Steiga ir universāla, jo visi bēg no sevis,” sacījis Nīče (*Nietzsche, 1997, 158*). Varētu domāt, ka tieši dzīve tagadnē ir dabiskākais no laika uztveres veidiem, jo nepieprasa tik daudz iztēles kā pagātnes un nākotnes priekšstatīšana, taču tā nav. Izrādās, ka apstāties mirklī ir daudz grūtāk – mēs atceramies un raizējamies par pagātņi, kura vairs neeksistē (un tāpēc nav mūsu varā), kā arī ļaujamies cerībām, ilgām un gaidām par nākotni, kura var arī nepienākt (un tāpēc nav mūsu varā).²⁸ Apstāties ir grūti arī tāpēc, ka bez atmiņām un cerībām mēs esam atkailināti. Piezogas jautājums, kas mēs esam tieši šobrīd, vai esam tādi, kādi gribam būt, un tur, kur gribam būt, vai esam laimīgi? Un atbilde ir jāsniedz, nepaļaujoties uz to, ka varbūt tagad neesam gluži apmierināti ar dzīves virzību, bet pavisam drīz, nākamvasar, mums visu izdosies iekārtot tā, lai laime būtu garantēta. Mums tikai jāaizbēg no sevis cerībās un jāpagaida. Epikūrieši un stoīķi uzskata, ka mēs nekad nebūsim laimīgi, ja tādi neesam tagad. Tagadne ir vienīgais, kas mums patiesi pieder, tāpēc tas ir vienīgais laiks, kurā varam būt laimīgi: “Mēs esam vienreiz piedzimuši, divreiz piedzimt mums nav ļauts, bet mums arī vairs nevajag pastāvēt mūžīgi. Un tomēr tu, nepiederēdams rītdienai, atliec īsto brīdi; dzīve tiek izšķiesta vilcinoties, un mēs visi mirstam, neviļā sapinušies.” (Epikūrs, 2008, 14)

Antikās filosofijas skolas runā par terapiju, kas palīdz novērtēt un izbaudīt tagadnes mirkli. Lai noturētos tagadnes mirklī, kas nav kāds tehniski izmērāms laika sprādis, nepieciešams vingrināt savu uzmanību, *prosochē*. Tagadne ir cilvēka apziņas aptverts laika brīdis. Marks Aurēlijs norāda, ka tas ir viss, kas nepieciešams gan mūsu domām (lai tās būtu aizņemtas, neatskatoties pagātnē un neraižējoties par nākotni), gan mūsu laimei (mēs varam iegūt mieru un prieku par eksistences mirkli): “Cik viegli ir atgrūst un izdzēst visādus apnicīgus un nepatīkamus priekšstatījumus un tūlīt pat atrasties pilnīgā klusumā!” (Aurēlijs, 1991, 5, 2) Ado, analizējot seno grieķu laika uztveri, atsauca uz Gēti, kurš raksturojis to kā “mirkļa veselīgumu” – garīgi veselīga ir dzīvošana tagadnē. Turklāt grieķiem

²⁸ Interesants ieskats laika filosofiskajā recepcijā rodams U. Vēgnera rakstā “Laiks”, no kura dzīvesmākslas kontekstā, iespējams, vairāk izceļama nodaļa “Laika pieredze”.

tagadne vienmēr ir pašpietiekama, ar to pietiek visam, kas nepieciešams; tagadne savā ziņā ir pilna (angļu val. *pregnant*), piepildīta ar nozīmi un realitātes bagātību; no tās nav jācenšas aizbēgt nākotnē (*Hadot*, 1995, 220–223).

Dzīvot tagadnē ir jāvingrinās, lai sasniegtu laimi, kas nav mazāka laime tikai tāpēc, ka, piemēram, ir mirklīga. Aplis nav nekas cits kā aplis neatkarīgi no tā izmēra. Laime un bauda ir realitāte pati sevī, tā atrodas ārpus laika (*Hadot*, 1995, 220–223). Gēte brīnījies: “Vai saule mani šodien apspīd tādēļ, lai es varētu raižēties par pagātņi?”²⁹

Dialoga māksla

Pieņemts uzskatīt, ka tieši Sokrats ir attīstījis un veicinājis dialoga mākslu. Viņš attēlots kā cilvēks ar ekstraordinārām koncentrēšanās spējām, turklāt spēju veidot dialogu ar citiem papildinājusi spēja veidot dialogu ar sevi, ko Ado pieskaita pie viena no garīgajiem vingrinājumiem, proti, meditācijas:

“Tikai tas, kurš var veidot patiesu dialogu ar citiem, var veidot autentisku sarunu ar sevi, un pretēji. Dialogs ir īsts tikai tad, ja esam pilnībā [šajā mirklī] klātesoši gan sev, gan citiem. [...] Dialogs ir autentiskas klātbūtnes vingrinājums.” (*Hadot*, 1995, 91)

Lai iesaistītos īstā dialogā,³⁰ jāpieturas pie vairākiem nosacījumiem, kuru vidū ir jau minētā uzmanības fokusēšana uz tagadnes mirkli, kritiska vai analizējoša attieksme un klausīšanās. Sekojot Sokrata piemēram, dialogs var norisināties tikai tad, ja sarunbiedri periodiski noskaidro, ciktāl visam pateiktajam abi var piekrist, kā arī balsta nākamo argumentu uz iepriekš zināmā, apstiprinātā. Viena no lielākajām autentiska dialoga vadīšanas grūtībām ir tieši nespēja apvienot uzmanību pret sevi un saviem patiesajiem uzskatiem ar klausīšanos otrā un otra pozīcijas pārdomāšanu; itin bieži mēs atpaušamies sarunā, kas patiesībā bijusi vienpusēja.

Neoplatoniķa Plotīna skolnieks Porfīrijs raksta, ka Plotīns vienlaikus esot bijis klātesošs gan citiem, gan sev,³¹ spēdams uzturēt dialogu, kurā vienlaikus ir patiesi pret sevi un sarunbiedru. Savukārt Platons “Dzīrēs” (*Symp.*, 174d–175b) apraksta Sokrata paradumu pēkšņi apstāties un nekustēties ne no vietas, kamēr viņš nav līdz galam izdomājis domu. Kīniķis Antistens uz jautājumu, ko viņš

²⁹ Goethe, J. W. Egmont, II Act. A. Swanwick, transl. No: *Harvard Classics*, Vol. 19, Part 3. Iegūts no: <http://www.bartleby.com/19/3/> [sk. 25.01.2016.].

³⁰ Kā savdabīgs papildinājums dialoga prasmei varētu tikt uzskatīta spēles prasme, proti, prasme atrasties autentiskā komunikācijā ar otru. Par to sk. arī V. Šīles rakstu “Spēle”, īpaši nodaļu “Spēles, ko spēlē cilvēki”.

³¹ Porphyry. *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*. Plotinus. *The Enneads*, 8.

ieguvis no filosofijas, atbildējis, ka – “māku sarunāties pašam ar sevi” (*Diogenes Laertius*, VI, 6). Skeptiķis Pirrons bieži sarunājies ar sevi, sakot, ka “vingrinās kļūt tikumīgs” (*Ibid.*, IX, 64). Stoiķis Epiktēts norādījis: “Cilvēk, – ja tu patiesi esi cilvēks – staigā viens pats, sarunājies ar sevi un neslēpies vienmēr korī.” (*Epictetus*, 2008, 3, 14) Autentisks dialogs, kas neatkārtoti tikai kaut ko dzirdētu, bet demonstrē domāšanas gaitu, pieprasa arī godīgumu un neslēpšanos aiz pūļa.

Sagatavošanās nāvei

Apstāšanās nepieciešama ne tikai tādēļ, lai piedzīvotu tagadnes mirkli visā tā pilnībā vai lai kļūtu klātesošs un paties sarunā, bet arī tādēļ, lai transformētu dzīves virzību. Cilvēkiem ierasts dzīvot no dzīves uz nāvi, taču, pieredzot nāvi kā domāšanas objektu, iespējams dzīvot no nāves uz dzīvi. Šāda skatījuma transformācija sniedz vairākas priekšrocības – vingrināšanās nāvei paredz atbrīvošanos no bailēm mirt, kas savukārt nodrošina mierīgu dzīvi; nebaidoties no nāves, cilvēks iegūst galēju brīvību; nāves paturēšana prātā palīdz uztvert ikvienu jaunu dienu ar tīru prieku; visbeidzot, filosofija kā sagatavošanās nāvei paredz nāvi cilvēka kaislībām un individualitātei (*Hadot*, 1995, 95), pēc iespējas tuvojoties universalitātei un objektivitātei.

Skats no augšas

Garīgais vingrinājums, kas paredz kosmiskas perspektīvas iegūšanu, kā norāda Ado, antīkajā pasaulē saistīts ar dvēseles atdalīšanu no ķermeņa, tādējādi atmetot visu to, kas kavē pacelties pāri ikdienas rūpēm, bažām un tam, ko esam ieradusi uzskatīt par būtisku. Platons norādījis, ka “sīkumainība ir pretēja dvēseles dabai” (*Rep.*, 486a). Ko gan nozīmē skats no augšas?

Marks Aurēlijs sev atgādina:

“Skaties uz pasaulīgām lietām it kā no kādas augstas vietas – ganāmpulkī, armijas, saimniecības, kāzas, šķiršanās, dzemdības, nāves, tiesu zāļu troksnis, pamestas vietas, dažādas kultūras un valodas, svētki, apraudāšanas, tirgus plači: visa iespējamā sajaukums un kārtība, kas veidota no pretstatiem.” (Aurēlijs, 1991, 7, 48)

Aleksandrijas Filons apraksta cilvēkus, kuri regulāri praktizē šādus garīgos vingrinājumus:

“Tā kā viņu mērķis ir mierīga dzīve un dvēseles miers, viņi apcer dabu un visu tajā: tie uzmanīgi vēro zemi, jūru, gaisu, debesis un katru tur rodamo radību. Savās domās tie piebiedrojas Mēnesim, Saulei un izseko zvaigžņu kustībām. Viņu ķermeņi paliek uz Zemes, bet dvēselēm tie piešķir spārnus, lai, paceļoties gaisā, tie varētu novērot visus tur mītošos spēkus, kļūstot par pasaules pilsoņiem.” (*Philo Judaeus*, citēts no: *Hadot*, 1995, 121)

Perspektīvas maiņa palīdz ievietot sevi laika un telpas kontekstā, ieraudzīt pasaulīgajā sīkumainību un cilvēku vājumu, iegūt vienaldzīgu attieksmi pret vienaldzīgām lietām un saskatīt dabisko lieto kārtību: “Tas, kurš nezina, kas ir pasaule, nezina, kur viņš pats atrodas. Bet, kurš nezina, kādam nolūkam ir dzimis, tas nezina nedz to, kas ir pats, nedz to, kas ir pasaule.” (Aurēlijs, 1991, 8, 52) Arī Visuma skatupunkts sagādā eksistences prieku, proti, Ado norāda, ka sengrieķu valodā frāze “gadās”, “mēdz notikt” izsakāma kā *philei ginesthai*, t. i., kaut kas “mīl notikt” (Hadot, 1995, 197–198). Un cilvēkam ir jāmīl vērot, kā tas notiek.

Nobeigums: Izolētība un bailes no vienatnes. Mūsdienu *self-help* literatūras piemērs

Franču matemātiķis Blēzs Paskāls (*Blaise Pascal*) jau 1669. gadā ir raksturojis cilvēka situāciju, sakot, ka “visas cilvēku nelaimes ceļas no nespējas vienatnē sēdēt klusā istabā” (*Pascal*, 1958, 139). Atgriežoties pie Otrija kunga apgrieztā piemēra un Volesa tiešā piemēra, nebeidzamu izvēļu nastas apgrūtinātajam cilvēkam, kuru vienmēr māc artikulētas vai slēptas šaubas, ka neizvēlētais virziens tomēr varēja būt pareizais vai ka izvēlētam rīcība tomēr kaut kādā ziņā nav pilnvērtīga, grūti nākas justies pārliecinātam pašam par sevi. No mūsdienu viedokļa raugoties, varam itin viegli iztēloties cilvēku, kurš, lasījis un studējis epikūrismu, šausta sevi par to, ka varbūt lietderīgāk būtu bijis pievērsties kādai citai no antīkajām skolām. Taču nav arī sarežģīti iztēloties kādu, kurš iesaistās vienā no arvien izplatītākajām reliģiskajām, ezotēriskajām komūnām – un bieži ar zināmu fanātisma devu. Jautājumi par dzīvesmākslu bieži ir jautājumi par to, ar kādu pārliecību mēs varam noiet savu dzīves ceļu, par to, cik apzinātas ir izvēles, ko veicam; par kopā būšanu ar draugiem, domubiedriem un par vienatni. No antīkajiem domātājiem varam aizgūt atziņu, ka tas, kurš nespēj veidot sarunu ar sevi (izturēt vienatni), nespēj iesaistīties īstā dialogā ar citiem (kopā būšanas māksla). Tāpat kā šaubas un fanātisms ir divas galējības, kurās jārod līdzsvars, arī izolētība un bailes no vienatnes ir divas no robežsituācijām, kādās arvien biežāk attopas modernais cilvēks.

Bailēm no vienatnes īpaši pievēršas britu rakstniece, feministe, pasniedzēja Sāra Meitlanda (*Sara Maitland*),³² kura jau divdesmit gadus (kopš izauguši viņas bērni) dzīvo viena Skotijas tīrelī bez tālruņa sakariem un iespējas redzēt citus cilvēkus dienām ilgi. Savu apzināto izvēli – klusuma un vienatnes meklējumus – viņa apraksta Lielbritānijā populāru grāmatu sērijā, šīs grāmatas daļēji varētu tikt

³² www.saramaitland.com

raksturotas kā *self-help*³³ žanra darbi, lai gan satur autobiogrāfiskas detaļas, kultūras vēstures studiju un privāto dienasgrāmatu (līdzīgi antīkajām “rokasgrāmatām”) aspektus. Viņas jaunākais darbs *How to Be Alone* (“Kā būt vienai”) (Maitland, 2014) sākas ar jautājumu: ja reiz mūsdienu sabiedrībā cilvēka labklājība tiek mērīta ar viņa pašvērtējumu un pašapziņu, kā tas nākas, ka mums ir grūtības uzturēt intīmas attiecības ar šo aprīnojamo, autonomo un pašpietiekamo cilvēku? Kāpēc mēs līdz nāvei pārbīstamies, nonākot aci pret aci ar sevi, īpaši kļūsumā? Kāpēc mēs nespējam nolikt malā viedtālrunus, kāpēc mēs brīnāmies (un baidāmies) par tiem, kuri izlemj doties brīvdienų ceļojumā vieni paši, un kāpēc, lai arī bieži skaļi paužot viedokli, ka sociālās normas ierobežo mūsu brīvību, mēs vientuļniekus (kuri spēj trīs dienas “pazust” grāmatā vai dabā) saucam par ekscentriskiem?

Meitlanda aplūko tādas sabiedrības prasības kā spēju veidot dziļas attiecības un radošumu. No mums sagaida radošumu, bet tas mistiskā veidā jāspēj kultivēt nevis vienatnē, bet jāpiedalās uzņēmuma sapulcēs, pasākumos, jāatbild uz neskaitāmām elektroniskām vēstulēm, katru dienu jāievēro stingrs darba režīms, jābūt priekšniecības un kolēģu acu priekšā, jāiesaistās ikdienišķā komunikācijā un tamlīdzīgi. Viņa norāda, ka mēs joprojām intelektuāli novērtējam augstāk par tirgotāju, komponistu augstāk par izpildītāju (un tieši tāpēc popzvaigznes turpina uzsvērt, ka pašas sacer savas dziesmas), amatnieku augstāk par politiķi un ceļotāju vienpatni augstāk par dalībnieku kolektīvos tūrisma braucienos (Maitland, 2014, 57). Taču šādiem sasniegumiem nepieciešama apzināta vienatne, un tas jau šķiet dīvaini vai grūti.

Meitlanda atzīst, ka pretēji gaidītajam viņa kā ekstraverta personība ir izvēlējusies eremīta dzīvi (“No ekstravertajiem sanāk vislabākie eremīti.” Stanford, 2012). Taču cilvēki vēl vairāk apjūk, ja nespēj vēlmi pēc vienatnes izskaidrot ar intravertu raksturu vai piemeklēt tam kādu citu saprotamu un sabiedriski akceptējamu attaisnojumu. Turpinot uzskaitīt mūsdienu cilvēka simptomus, Meitlanda norāda uz **toksisko trijstūri**, ko sabiedrība attiecina uz cilvēkiem, kuri izvēlas vienatni, proti, viņi ir skumji, traki un slikti (angļu val. *sad, mad and bad*) (Maitland, 2014, 15).³⁴ Būt vienam nozīmē būt antisociālam, tas var apdraudēt mūsu kultūru, turklāt, kā jau minēts, tas ir biedējoši vai vismaz tam būtu jābūt biedējoši. Vienatnei var būt tikai daži racionāli skaidrojumi – cilvēks ir vai nu skumjš, vai traks (tātad vienatne ir uzspiesta kādas problēmas un varbūt pat patoloģijas dēļ), vai arī slikts (t. i., viņš ir sabiedrībai nederīgs, iespējams, pat draudīgs, un viņam noteikti ir kas slēpjams).

³³ *Self-help* jeb pašpalīdzības žanra un filosofijas kā dzīvesmākslas attiecības ir visnotaļ asimetriskas, proti, pašpalīdzības grāmatu autori plaši izmanto atsauces uz filosofu darbiem, bet ne otrādi.

³⁴ Par to, kādi cilvēka stāvokļi sabiedrībā tiek kategorizēti kā slikti, sk. arī A. Žabickas rakstā “Ārprāts”, īpaši nodaļā “Ārprāts sociālajās zinātnēs”.

Parasti mēs izvēlamies citu ceļu. Iesaistāmies sociālajos tīklos, lai apdrošinātos pret vientulību; esam 250 reklāmu ieskausti un regulāri dodamies uz patērētāju elles tipa situācijām, lai atrastos sabiedrībā; izjūtam “vēdera līmeņa” skumjas un vienlaikus tajā visā meklējam laimi. Vilhelms Šmids papildina bailes no vienatnes ar modernajā pasaulē valdošo prasību pēc laimes un pozitīvisma, kas tikai saasina cilvēcisko situāciju:

“Šķiet, ka citiem dzīve ir viens vienīgs *māviens*, šķiet, ka īpaši jau skaistie, bagātie, slavenie ir iznomājuši permanento labsajūtu, tikai pašiem tas neizdodas. Patiesībā gan daudzi ir izstrādājuši meistarību apslēpt no citiem šos citus [skumīgos, pelēcīgos, ikdienišķos] laikus, cik nu labi tas vien iespējams. Tā vietā, lai šos laikus akceptētu kā jēgpilnu dzīves sastāvdaļu, kas ļauj reģenerēties, tiek mēģināts iespējami ātrāk uztaustīt jaunus kairinājumus, jaunus iemeslus baudai, palielināt ikreizējo devu, pat meklēt sāpes un varbūt pat tās izraisīt, ja vien tās sola kādu *belzienu*, proti, endorfīnu. Bet, ja tas viss nelīdz, “tad arī dzīvot nav vērts”. Tikt galā ar dzīves ierastajiem laikiem tiešām nav vienkārši. Tomēr vissvarīgākais priekšnosacījums ir atzīt šos laikus to tiesībās, lai varētu strādāt pie mākslas, kā ar tiem apieties.” (Šmids, 2008, 19–20)

Taču, ja piekritam tiem, kas neredz filosofijas jēgu ārpus tās praktiskās pielietojamības (“Veltīgs ir tas filosofa vārds, kas nemazina nevienas cilvēka ciešanas.” *Hadot*, 1995, 267), praktiskā pielietojuma princips jāattiecina uz antīko filosofijas skolu garīgajiem vingrinājumiem. Arī šajā rakstā citētie izteikumi ir vingrinājumu piemēri, un nepietiek tos vienkārši izlasīt – tie jāpārdomā, jāapspriež ar draugiem un skolotājiem, jāanalizē, vajadzīgā brīdī jāatceras un regulāri jāpraktizē.

THE ART OF LIVING

Summary

The article starts with a reference to two examples of modern-day life. One tells the story of a heroic act of saving a stranger's life in a subway accident and the other turns to the prodigious writer David Foster Wallace and his search for the bliss and happiness in a world full of consumerism, self-doubt, indecision and repetition. Both stories set an example for continuous and fundamental human questions – what constitutes a good human life and what are the ways of reaching it? Whether one finds oneself in contemplation about the most decisive moments of life, or whether one is put face to face with the human everyday indecisiveness and self-doubt, the issues of wholeness, integrity, fundamentals, values and ways of life come forward.

The article now turns to the beginnings of philosophy as an art of living in the Western world, namely, to the so-called Ancient Greek schools of philosophy – cynics, stoics, epicureans and sceptics.

Each of the chapters provide a short and comprehensive introduction to the main elements of schools' teachings, giving some questions for discussion as well. Cynics find meaning in authenticity of one's life and in the opposition to conventional values. Sceptics promise peace of mind if one can only suspend judgments about matters beyond one's knowledge. Epicureans, speaking about the most pleasurable existence, invent their own way of being in peace with oneself, with others and with Gods, meanwhile valuing friendship and companionship as crucial to gaining self-knowledge. Stoics present an ethical system that focuses on distinction between things that are and are not in one's power to change or influence. One should train to become indifferent to such indifferent things as material possessions, reputations, diseases, lives and deaths of family members, etc.

Using the acknowledged expert in the field – French historian of philosophy Pierre Hadot – the article focuses on main spiritual techniques and exercises (*askēsis* or *exercitia spiritualia*) found in ancient texts. These include techniques as holding attention, reading, therapy of passions, meditation, indifferentism, and master exercises such as living in the present moment, *the view from above* and the ability to engage in a meaningful dialogue (with oneself and with others).

The article concludes by citing the British author Sara Maitland on her quest for reconciliation of solitude, creativity and demands of modern society. The constant process of self-knowledge, which the ancient philosophers find crucial for living the best human life possible, seems very hard to reach in the modern way of living.

Izmantotā literatūra

Literatūra

1. Aurēlijs, M. *Pašam sev*. Tulkojusi I. Ķemere. Rīga: Zvaigzne, 1991.
2. Dreyfus, H. and Kelly, S. D. *All things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.
3. Epictetus. Diatribai. No: *Discourses and Selected Writings*. Transl. and ed. by R. Dobbin. London: Penguin Books, 2008.
4. Epiktēts. Rokasgrāmata. No sengrieķu val. tulk. B. Cīrule. No: Aurēlijs M. *Pašam sev*. Rīga: Zvaigzne, 1991. Tulk. I. Ķemere.
5. Epikūrs. Galvenās atziņas. No: Epikūrs. *Vēstules, atziņas, fragmenti*. Tulkojušas A. Gaile un A. van Hofa. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.
6. Epikūrs. Vatikāna manuskripts. No: Epikūrs. *Vēstules, atziņas, fragmenti*. Tulkojušas A. Gaile un A. van Hofa. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.
7. Epikūrs. Vēstule Menoikejam. No: Epikūrs. *Vēstules, atziņas, fragmenti*. Tulkojušas A. Gaile un A. van Hofa. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.
8. Gaile, A. Pēcvārds. Epikūrs un viņa mācība. No: Epikūrs. *Vēstules, atziņas, fragmenti*. Tulkojušas A. Gaile un A. van Hofa. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.

9. Hadot, P. and Chase, M. *What Is Ancient Philosophy?* Cambridge: Harvard University Press, 2004.
10. Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life*. I. Davidson, ed. Transl. by M. Chase. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
11. Maitland, S. *How to Be Alone*. London: Macmillan, 2014. The School of Life Series.
12. McPhee, J. *A Sense of Where You Are: Bill Bradley at Princeton*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
13. Nietzsche, F. *Untimely Meditations*. Transl. by R. J. Holingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
14. Pascal, B. *Pascal's Pensées*. T. S. Eliot, ed. New York: E. P. Dutton & Co., Inc, 1958.
15. Philo Judaeus. Allegorical interpretations. No: *Philo Judaeus Opera*. L. Cohns, P. Wendland, eds. Berlin, 1896–1915. Citēts no: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*. A. I. Davidson, ed. Transl. by M. Chase. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
16. Philo Judaeus. On the special laws. No: *Philo Judaeus Opera*. L. Cohns, P. Wendland, eds. Berlin, 1896–1915, 253. Citēts no: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*. A. I. Davidson, ed., M. Chase, transl. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
17. Philo Judaeus. *Who is the heir of divine things*. No: *Philo Judaeus Opera*. L. Cohns, P. Wendland, eds. Berlin, 1896–1915, 253. Citēts no: Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*. A. I. Davidson, ed., M. Chase, transl. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
18. Plato. *Republic*. A. Bloom, transl. 2nd ed. New York: Basic Books, 1991.
19. Šmids, V. *Laime. Viss, kas jums par laimi jāzina, un kāpēc tā dzīvē nav vissvarīgākais*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2008.
20. Šmids, V. *Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2001.
21. Šuvajevs, I. *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.

Interneta resursi

22. Baltzly, D. Stoicism. Rev. 2013. No: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/> [sk. 25.01.2016.].
23. Corrigan, K. and Harrington, L. M. Pseudo-Dionysius the Areopagite. No: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> [sk. 25.01.2016.].
24. D'Ancona, C. Greek sources in Arabic and Islamic philosophy. Rev. 2013. No: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> [sk. 25.01.2016.].
25. Diogenes, Laertius. Lives of Eminent Philosophers. R. D. Hicks, ed. No: *Perseus Digital Library*. Iegūts no: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:1.prologue> [sk. 25.01.2016.].
26. Goethe, J. W. Egmont. Transl. by A. Swanwick. No: *Harvard Classics*, Vol. 19, Part 3. Iegūts no: <http://www.bartleby.com/19/3/> [sk. 25.01.2016.].
27. Konstan, D. *Epicurus*, rev. 2014. No: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/epicurus/> [sk. 25.01.2016.].
28. Kuhn, H. Aristotelianism in the Renaissance, 2005. No: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Iegūts no: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotelianism-renaissance/> [sk. 25.01.2016.].
29. Machiavelli, N. *Discourses on the First Decade of Titus Livy*. Iegūts no: <https://ebooks.adelaide.edu.au/m/machiavelli/niccolo/m149d/index.html> [sk. 25.01.2016.].

30. Max, D. Y. The unfinished. David Foster Wallace's struggle to surpass Infinite Jest. *The New Yorker Magazine*, 2009. Iegūts no: <http://www.newyorker.com/magazine/2009/03/09/the-unfinished> [sk. 25.01.2016.].
31. McCaffery, L. A Conversation with David Foster Wallace. *The Review of Contemporary Fiction*, Summer 1993, 13(2). Iegūts no: <http://www.dalkeyarchive.com/a-conversation-with-david-foster-wallace-by-larry-mccaffery/> [sk. 25.01.2016.].
32. Miller, L. Interview with David Foster Wallace. *Salon Magazine*, 1996. Iegūts no: http://www.salon.com/1996/03/09/wallace_5/ [sk. 25.01.2016.].
33. Porphyry: On the life of Plotinus and the arrangement of his work. No: Plotinus. *The Enneads*. Transl. by S. MacKenna. Iegūts no: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/enn001.htm> [sk. 25.01.2016.].
34. Stanford, P. *A Page in the Life: Sara Maitland*. Iegūts no: <http://www.telegraph.co.uk/culture/books/authorinterviews/9680928/A-Page-in-the-Life-Sara-Maitland.html> [sk. 25.01.2016.].
35. Vogt, K. *Ancient Scepticism*, rev. 2014. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/#AcaSke> [sk. 25.01.2016.].
36. Wallace, D. F. *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*. Transcription of the 2005 Kenyon Commencement Address. Iegūts no: http://web.archive.org/web/20080213082423/http://www.marginalia.org/dfw_kenyon_commencement.html [sk. 25.01.2016.].

levads

Ārprāts, neapšaubāmi, var būt biedējošs, tomēr tiem, kas to nevis pieredz, bet novēro, tas vienlaikus šķiet intriģējošs. Līdzīgi kā nāve, ārprāts aptver neaptveramo un izjauc ierasto kārtību un noteikumus, radot haosu un mēģinājumus to savaldīt. Jau pats vārds “ārprātīgais” implicē, ka šādi cilvēki atrodas “ārpus saprāta” stāvoklī. Tas iezīmē personu, kura ir pretstatā racionālajam, tātad bīstama vai labākajā gadījumā – neuzticama un bezpalīdzīga. Tādējādi par ārprāta un racionalitātes attiecībām var izvirzīt vismaz divus pirmajā brīdī atšķirīgus, bet ne vienmēr viegli nošķiramus pieņēmumus. Pirmkārt, mēs varam pieņemt, ka ārprātīgajiem nevar piederēt patiesība par realitāti, jo viņu realitātes uztvere ir pārāk sašķobīta un tādēļ neuzticama. Otra iespēja ir piekrist, ka ārprātam var piederēt patiesība, bet tā ir pieejama tikai saprātīgajiem. Tādēļ viena no ārprātības konceptualizēšanas problēmām ir tā, ka par to gandrīz nav iespējams runāt no pirmās personas skatupunkta. Ārprātīgajam nepieder tiesības izteikt patiesus, objektīvus spriedumus par ārprātu jeb, precīzāk, viņam nepieder vara definēt, kas ir un kas nav patiess. Tādēļ, lai definētu un kategorizētu, kas ir ārprāts, lielākoties vienmēr tiek piesaistīti vērtētāji no malas, kuru koncepcijas par ārprātu pieder “saprāta pasaulei” un tāpēc uzskatāmas par racionālām.¹ Lai arī kurai iespējai mēs sliktos piekrist, ir skaidrs, ka ārprāts kā pieredze ir dziļi personiska un pat vientulīga, tomēr kā kategorija – sociāla un publiska. Ārprāta nozīme veidojas tikai un vienīgi konkrētas cilvēku grupas ietvaros. Tā kā ārprāts ir redzams, bet pārējiem sabiedrības locekļiem bieži nesa-protams, tas vienmēr ir piesaistījis uzmanību no ārpuses, vienmēr

¹ Savā ziņā spriest par ārprātu ir nedaudz līdzīgi kā spriest par nāvi. Tad, kad ir cilvēks, nav nāves. Kad ir nāve, nav cilvēka, kas par to varētu spriest. Kad mēs esam saprātīgi, mēs varam tikai iztēloties ārprātu. Turpretim, kad esam ārprātīgi, mums nepieder patiesība par ārprātu.

kāds ir mēģinājis to aprakstīt, izskaidrot un rast piemērotāko definīciju. Visticamāk, tieši savas noslēpumainības dēļ tas allaž ir nodarbinājis domātāju prātus un bijis viens no apspēlētākajiem motīviem literatūrā – sākot ar Eiripīda traģēdiju “Hērakls” (416. g. p. m. ē.), kurā Hērakls dievu sūtīta ārprāta varā nonāvē savus bērnus un sievu, turpinot ar Ofēlijas ārprātu Šekspīra lugā “Hamlets” (1603), līdz pat tādiem 20. gadsimta klasiskiem darbiem kā Frānsisa Skota Ficdžeralda romāns “Ir maiga nakts” (1934) un Kena Kīsija “Kāds pārlaidās dzeguzes ligzdai” (1962). Katrs no šiem darbiem iezīmē konkrētā laikmeta un sabiedrības izpratni par ārprātu. Šekspīra un Dona Migela de Servantesa darbos (piemēram, “Dons Kihots”, 1605) var manīt ārprātam piešķirto traģiku un nolemtību – ārprāts ir sākotne nenovēršamām garīgām un fiziskām beigām (Foucault, 2006, 37–38). Turpretim K. Kīsija darbs precīzi atspoguļo tajā laikā pieaugošo neapmierinātību ar ārprāta pētniecībā, klasificēšanā un kontrolēšanā dominējošo psihiatrijas lomu, kas pastāvēja kopš 18. gadsimta beigām.

Gan dažādi literārie darbi, gan dokumentāri vēstures avoti sniedz iespēju atskatīties uz to, kā laika gaitā ir mainījies ārprāta skaidrojums un attieksme pret to. Šī iemesla dēļ filozofs, vēsturnieks un sociālais teorētiķis Mišels Fuko (*Michel Foucault*) uzskata, ka “ārprāts” ir relatīvs jēdziens, kas papildīts ar daudzām atšķirīgām nozīmēm. Tā būtību konstruē un kontrolē sabiedrībā esošās dominējošās intelektuālās un kulturālās varas struktūras (Foucault, 2006). Pieturoties pie šīs Fuko idejas, šajā rakstā ietvertie vēsturiskie atskati uz ārprātu (vai tie būtu aizgūti no Fuko vai kāda cita autora) nav jāsaprot kā absolūta patiesība, bet gan kā vēsturiskas nozīmes konstrukcijas, kas ļauj palūkoties uz ārprātu kā uz vienu no civilizācijas fenomeniem – tikpat mainīgu, plūstošu un dažādu, kāda ir konkrētā kultūra (Žana Kalfas (*Jean Khalifa*) priekšvārds grāmatai *Foucault*, 2006, XIV–XV). Daudzi autori izvēlas runāt tieši par ārprātu, nevis garīgu slimību, lai izvairītos no nepieciešamības lietot medicīnā pastāvošo klīnisko skatījumu uz ārprātu, tā vietā uzsverot kultūras un vēsturisko relativitāti, kāda piemīt šim jēdzienam.

Pirmkārt, jēdziens “ārprāts” pārstāv plašāku kultūru un sabiedrību loku, ir daudznozīmīgāks, plūstošāks un holistiskāks par “garīgajām slimībām” un ļauj ieraudzīt to, ka ne vienmēr un ne visur ārstēšana ir vienīgā iespējamā attieksme pret ārprātu. Turpretim “garīgās slimības” ir universalizēts un medikalizēts ārprāta apzīmējums no daudz šaurāka skatupunkta.

Otrs iemesls par labu izvēlei izmantot jēdzienu “ārprāts” ir tā plašais un ikdienišķais lietojums gan pašu sirgstošo, gan aprūpētāju (vēlāk – medicīnas profesionāļu), gan arī plašākas sabiedrības ietvaros, kas Rietumu kultūrā tika praktizēts līdz pat 19. gadsimtam. Medikalizācijas ietekmē par lingvistisku tabu un stigmatizējošu jēdzienu tas kļuvis vien pēdējo divu gadsimtu laikā. Turklāt, kā ironiski norāda sociologs un medicīnas vēsturnieks Endrjū Skalls (*Andrew Scull*), šis vārds bieži ir kļuvis ne vien nepieklājīgs un neminams pašu sirgstošo dēļ, bet

arī biomedicīniskās psihiatrijas pārstāvju dēļ, jo tas netieši izaicina psihiatrijas monopolisko ekspertīzi šajā jomā (Scull, 2011, 1). Līdz ar to jēdziena “ārprāts” lietojums ir neliela provokācija.

Trešais iemesls jēdziena “ārprāts” lietošanai ir abu iepriekšējo apvienojums. Tas vienlaikus ļauj gan izvairīties no Rietumu etnocentriskā un medicīniskā skatījuma uz šo fenomenu, gan norāda, ka “ārprātu”, par spīti tā izpaušmju un cēloņu iespējami dažādiem skaidrojumiem, tomēr raksturo arī starpkulturāli līdzīga atziņa, ka neprāts (angļu val. *unreason*), ar ko saprot cilvēku atrašanos ārpus kultūrspecifiskā **garīgā visuma**, pastāv (Scull, 2011, 1).

Kā jau citi laju jēdzieni, “ārprāts” ir visai neprecīzs – nav skaidrs un nav arī nekur skaidri definēts, kādiem simptomiem – domu, uzvedības, valodas u. c. “pār-rāvumiem”, “īssavienojumiem” vai īpatnībām – ir jābūt, lai kādu sauktu par ārprātīgu. Jēdziena nozīme ir mainīga ne vien laikā un vietā, bet arī starp dzimtēm, sociālekonomiskiem slāņiem un citiem sociāliem faktoriem. Tomēr šī mainība nav nedz nejauša, nedz arī tāda, kuru nebūtu iespējams izskaidrot no socioloģijas un antropoloģijas viedokļa. Atšķirībā no “garīgām slimībām” jēdziens “ārprāts” paver plašākas iespējas diskusijām par to, kas tad tas īsti ir.

Šajā rakstā tiks aplūkotas galvenās tēmas un motīvi, kas konceptuāli ir saistīti ar jēdziena “ārprāts” lietojumu. Ārprāts ir universāli izplatīts fenomens, priekšstatī par ārprātu pastāv visās kultūrās, un vairums šo priekšstatu satur izpratni par ārprātīgā cilvēka izjustajām ciešanām.

Mūsdienu nozīmīgākās starpdisciplinārās diskusijas ir nevis par ārprāta esamību vai neesamību, bet par to, kā to definēt.² Vai ir iespējama universāla zinātniski objektīva ārprāta definīcija? Vai ārprāta definēšanā drīzāk jāņem vērā kultūrrelatīvi normatīvi un subjektīvie elementi? Šos jautājumus risina vairākas zinātnes nozares – psihiatrija, socioloģija, antropoloģija, kā arī psiholoģija un filozofija. Starpdisciplinārajās debatēs ir izveidojušās divas radikālas “nometnes”. Viena, kas apgalvo, ka ārprāta pamatā ir bioloģisks defekts, nepilnība vai novirze, pat ja (pagaidām) nepierādīta, tādēļ tas uzskatāms par slimību un ārstējams līdzīgi kā fiziskās slimības. Otra izmanto dažādu pieeju klāstu, lai skaidrotu ārprātu no kultūras un sociālo faktoru skatupunkta. Pirmo “nometni” vēsturiski galvenokārt pārstāv psihiatrija jeb, precīzāk, biomedicīniskais modelis, ko dažādos laika posmos vairāk vai mazāk izmantojusi psihiatrija, savukārt otro “nometni” – sociālās un humanitārās zinātnes un, kā būs lasāms turpinājumā, arī atsevišķi 20. gadsimta psihiatri, kas vēlreiz pierāda ārprāta neviennozīmību.

² Varētu apgalvot, ka, līdzīgi kā daudzas citas filosofiskās diskusijas, arī šī pēc būtības nemaz neskar ārprātu pašu par sevi (jo tas atrodas ārpus saprāta). Tā drīzāk apskata ārprātu kā rādītāju, liecību vai pazīmi kaut kam citam (Güven, 2005, 3–4).

Šis raksts nepretendē uz jaunu “patiesību” atklāšanu par ārprātu, tas noteikti arī neieviesīs absolūtu skaidrību “mūžsenajā” jautājumā, vai ārprāts ir bioloģisks vai tomēr konstruēts un, galu galā – **kas tieši tas ir?** Šis raksts drīzāk ir mēģinājums koncentrēti aptvert nozīmīgākos ārprāta skaidrojumus, meklējot iespējamus kopsaucējus. Ņemot vērā psihiatrijas ilgstošo dominanci ārprāta konstruēšanā, kā arī to, ka psihiatrija bieži vien ir izaicinājusi citas nozares ne vien alternatīvā ārprāta pētniecībā, bet arī klasiskās psihiatrijas kritizēšanā, vispirms tiks atspoguļotas psihiatrijas galvenās nostājas ārprāta definēšanā. Pēc tam tiks apskatītas socioloģijā un antropoloģijā izmantotās perspektīvas.

Ārprāts Rietumu psihiatrijā

Psihiatrija ir medicīnas nozare, kas veltīta garīgo traucējumu pētniecībai, diagnosticēšanai, prognozēšanai, etioloģijai, ārstēšanai un prevencijai. Tieši etioloģija jeb mācība par slimību, šoreiz garīgo, izcelsmi, attīstības cēloņiem, kā arī par apstākļiem raisa visvairāk jautājumu, neskaidrību un iebildumu. Lai arī mūsdienu psihiatrija ir visai eklektiska zinātnes nozare, proti, pieņēmumi par slimības izcelsmi, diagnozi un atbilstošāko ārstēšanas metodi var būtiski atšķirties, tai tomēr ir saglabājušās dominējošas kopīgas iezīmes – bioloģiskie garīgo traucējumu cēloņi un fiziskās ārstēšanas metodes aizvien atrodas privileģētā stāvoklī. Ir skaidrs, ka pastāv garīgi traucējumi, kuru bioloģisko cēloni būtu grūti apšaubīt, piemēram, Alcheimera slimība vai psihiskas izmaiņas smadzeņu traumu dēļ. Tomēr ir arī tādi “ārprāti”, kuru bioloģiskie cēloņi nav pierādīti vai ir visai apšaubāmi. Tas nenozīmē, ka mūsdienu psihiatrijā sociālie vai kultūras aspekti netiek ņemti vērā, tomēr itin bieži tiek pielietots “apgriezts” to skaidrojums. Piemēram, psihiatrs, kurš ārstē pacientu ar antidepresantiem, var atzīt, ka pēkšņa sociālekonomisko apstākļu maiņa, piemēram, darba zaudēšana, ir galvenais depresijas cēlonis, tajā pašā laikā pieņemot, ka sociālo apstākļu izraisītais stress ir stimulējis bioķīmiskas izmaiņas smadzeņu darbībā, ko var “salabot” ar pareizajiem medikamentiem (*Rogers and Pilgrim, 2005, 2*). Tādējādi tiek uzskatīts, ka sociālā vide un apstākļi ir tikai palīdzējuši atklāties jau pastāvošai bioloģiskai slimībai. Šāds uzskats, ka garīgas ciešanas vislabāk ir saprotamas kā medicīniska slimība, kas ietver bioloģiskās struktūras un funkcionēšanas izmaiņas, ir balstīts uz t. s. biomedicīnisko modeli (*Johnstone, 2006, 81*).

Biomedicīniskais modelis cilvēka pētniecībā ir balstīts uz pozitīvisma, bioloģiskā determinisma un redukcionisma pieeju, tomēr ne vienmēr var novērot visu pieeju vienlaicīgu pārklāšanos. Ar pozitīvismu zinātnē jāsaprot tāda pētniecības pieeja, kas balstīta uz dabas zinātņu pamatnostādņēm – cilvēks tiek aplūkots kā pasīvs aģents, objekts, uz kuru iedarbojas dažādi ārējie spēki un faktori. Tā mēģina skaidrot cilvēku uzvedību, izmantojot cēloņu un seku likumsakarību.

Pozitīvisma pieeja nav obligāti saistīta ar redukcionismu, lai gan bieži tās pārklājas. Bioloģiskais redukcionisms nozīmē, ka psihiskie procesi tiek skaidroti tikai un vienīgi kā fizisku un bioķīmisku procesu rezultāts, nepievēršot uzmanību psiholoģisko un sociālo faktoru ietekmei uz veselību. Savukārt bioloģiskais determinisms ir redukcionisma sekas. Tas implicē, ka cilvēka uzvedība, tostarp ārprātīga uzvedība, ir bioloģiski noteikta. Šāds skatījums nosaka, ka kultūrai, sociālajai videi vai notikumiem cilvēka dzīvē nav noteicoša nozīme garīgo traucējumu attīstībā, bet ka drīzāk tie darbojas kā katalizatori. Determinisms atbrīvo sirgstošo no vainas, tomēr tas indivīdam atņem atbildību un zināmā mērā arī pašnoteikšanos, jo ko gan var ietekmēt cilvēks, ja visu jau ir noteikusi daba.

Kā viena no medicīnas zinātnes nozarēm psihiatrija tradicionāli ir balstījusies uz biomedicīnisko modeli. Šajā sakarā rodas divi jautājumi. Pirmkārt, kāpēc psihiatrija ir tik stingri pieturējusies pie biomedicīniskā modeļa, par spīti tam, ka lielai daļai psihisko slimību cēloņi vēl aizvien ir visai nenoteikti vai katrā ziņā – daudzējādi? Otrkārt, kā un kāpēc ārprāts, kas sākotnēji tika raksturots kā garīga kaite un bija piederīga garīdznieku kompetencei, kļūva par medicīniskas izpētes objektu?

No ārprāta līdz garīgai slimībai

Pievērsīsim uzmanību tikai pāris būtiskākajiem pagrieziena punktiem, kas ietekmēja ārprāta diskursa maiņu no muļķības un neprātības līdz sociālai problēmai un, visbeidzot – slimībai, ko ārstē psihiatri.

Anglijā 1247. gadā dibinātā Bedlemas slimnīca (angļu val. *Bedlam* jeb *Bethlehem Hospital*, sk. *Porter*, 2003, 90), kas sākotnēji kalpoja kā slimnīca nabagiem, bija Eiropā viena no pirmajām institūcijām, kas 14. gadsimta beigās sāka pieņemt un sniegt palīdzību ārprātīgajiem. Viduslaiku beigās līdzīgas institūcijas bija atrodamas arī citās Eiropas valstīs, taču jāņem vērā, ka šāda veida iestādes tolaik bija rets izņēmums un ārprātīgo nošķiršana no sabiedrības un vēlāk arī ārstēšana kļuva izplatīta tikai pēc dažiem gadsimtiem (*Porter*, 2003, 90–91; *Scull*, 2015, 84–85). Jau viduslaikos ārprāta izcelšanos mēdza meklēt cilvēka organismā. Taču, kā atzīmē E. Skals, ārstu statuss ārprāta ārstēšanā vēl nepavisam nebija stabils, un tas darīja viņus pietiekami piesardzīgus, lai piekāptos, ka daži ārprāta veidi ir apsēstību rezultāts un tāpēc ir nododami garīdznieku rokās.

Liela nozīme un vara gan ārprāta izskaidrošanā, gan dziedināšanā bija reliģijai (*Scull*, 2015, 84–85). Fuko gan piebilst, ka bieži pastāvošais uzskats, ka viduslaikos ārprātīgos pielīdzināja svētajiem ar pārpasaulīgām zināšanām, īsti neatbilst patiesībai (*Foucault*, 2006, 61). Jau tad ārprātu cieši saistīja ar nabadzību, un, ja tika novērota ārprātīga cilvēka bīstama uzvedība, tad biežākais līdzeklis viņu “dziedināšanai” bija izraidīšana no pilsētas, nevis apbrīna un cieņas izrādīšana. Turpmākajos gadsimtos konflikts starp “dabisko” un “pārdabisko” ārprāta skaidrojumu tikai pieņēmas spēkā.

Līdz ar 17. gadsimtā lēni pieaugošo sekulārismu, tirdzniecības sakaru paplašināšanos un pilsētu izplešanos ārprāts arvien vairāk tika pielīdzināts nabadzībai, dīkdienībai un klaidonībai – tas pamazām kļuva par sociālu problēmu. Šeit gan atšķiras Fuko un Skala akcenti. Fuko ārprāta nosodīšanā redz tā sasaisti ar morālo pagrimumu. Viņaprāt, ārprātīgos uzskatīja par cilvēkiem, kas apzināti ļaunas dīkdienībai un tādējādi morāli degradē tikumīgu un godprātīgu dzīvošanu (Foucault, 2006, 61–62). Turpretim Skals uzsver ar ārprātu sirgstošo ekonomisko neizdevīgumu – līdzīgi kā bezdarbniekus, ārprātīgos gluži vienkārši uzskatīja par tādiem, kas sabiedrībai rada ekonomiskus zaudējumus, jo viņi nespēj pelnīt iztiku (Scull, 2015, 122–123). Lai arī kurš no šiem skaidrojumiem būtu tuvāks vēsturiskajai realitātei, tie abi atbilst kopumā noraidošajai attieksmei pret ārprātīgajiem – viņi tika “samesti vienā katlā” ar citiem sociāli problemātiskiem cilvēkiem. Protams, ne vienlaikus un ne vienmērīgi, taču 17. gadsimta vidus Eiropā bija laiks, kad ārprātīgos pamazām sāka turēt ieslodzījumā dažādās sākotnēji ar medicīnu nesaistītās institūcijās, kur tie tika pakļauti novērošanai.³ Mišels Fuko apgalvo, ka tieši viņu pieejamība novērošanai ir viens no iemesliem, kāpēc ārprātīgie ar laiku kļuva par medicīnai interesējošiem un pētāmiem objektiem. Taču, ņemot vērā, ka sākotnēji ārprātīgie tika ieslodzīti labošanas iestādēs kopā ar ubagiem, prostitūtām, klaidoņiem un citiem tolaik par sociāli pagrimušiem uzskatītiem cilvēkiem, tas raisa jautājumu, kāpēc par medicīniskiem objektiem pamazām kļuva tieši “trakie”, nevis citas deviantās grupas? Acīmredzot atsevišķā kategorijā tos ļāva ierindot priekšstats par ārprāta nošķirumu no saprāta (angļu val. *reason*) – galvenās pazīmes, kas raksturo cilvēka dabu un atšķir to no citām dzīvām būtnēm.

Līdz ar 18. gadsimtu ārprātīgie vairs netika uzskatīti tik daudz par sociāli un morāli deviantiem, bet kā par dabā atrodamu fenomenu, kas ir zinātniskās izpētes vērts. Astoņpadsmitā gadsimta beigās var uzskatīt par psihisko ciešanu izpētes modernā perioda sākumu – tika radītas speciālas medicīniskas institūcijas tikai

³ Medicīnas vēsturnieks Rojs Porters (*Roy Porter*) uzsver, ka tā dēvētā ārprātīgo “lielā ieslodzīšana” (angļu val. *great confinement*) institūcijās nebūt nenoritēja tik vienmērīgi, kā to apraksta Fuko. Atšķirības bija meklējamas starp valstīm (piemēram, Krievijā līdz pat 19. gadsimta vidum ārprātīgie vēl joprojām lielākoties uzturējās klosteros vai brīvi klaiņoja apkārt), gan arī starp pilsētām un lauku reģioniem (*Porter*, 2003, 93–94). Sociologs un vēsturnieks Endrjū Skals uzskata, ka ārprātīgie bija uz salīdzinoši “brīvām kājām” līdz pat 19. gadsimtam un ka tieši 19. gadsimta pirmā puse ir uzskatāma par ārprātīgo “lielās ieslodzīšanas” laiku. Skals 19. gadsimta vērienīgo institucionalizāciju galvenokārt saista ar pieaugošo kapitālismu, kas “pieprasīja” darbaspējīgus un ekonomiski izdevīgus sabiedrības locekļus (Scull, 2015). Dažādu vēsturnieku atšķirīgie skatījumi uz vēsturi liecina, ka nepastāv viena, homogēna vēsture.

un vienīgi ar garīgiem traucējumiem sirgstošajiem. Jaunās psihiatriskās klīnikas sākotnēji kalpoja diviem mērķiem – lai dziedinātu ārprātīgos un atbrīvotu viņus no ciešanām un lai pasargātu no viņiem pārējo sabiedrību. Valdība uzskats, ka institūcija spēj nodrošināt visatbilstošākos un labākos apstākļus. Sabiedrības pasargāšana kā mērķis drīz vien atkrita, un ārprāts no dekadentiskas parādības bija kļuvis par bioloģiski determinētu medicīnisku izpēti un uztveres objektu (*Foucault*, 2006, 62–67). Daudzi klasiskās psihiatrijas kritiķi, tostarp arī Fuko, vēlāk ir izteikušies, ka, tieši pateicoties psihiatrijas nozares ilglaicīgai, ekskluzīvai varai pār ārprātu, tā aizvien vēl tur savās rokās arī morāles, sociālās normalitātes un deviances grožus.

Astoņpadsmitā gadsimta beigās jau minētajā Bedlemas slimnīcā Anglijā aizliedza iepriekš kā normu pastāvošo garīgi slimo cilvēku apmeklēšanu. Tas būtiski iezīmē “jaunās ēras” sākumu – ārprātīgie tika nošķirti no pārējās sabiedrības. Pastāvēja uzskats, ka institūcija un “terapeitiskā izolācija” ir labākā vieta cilvēkiem ar garīgiem traucējumiem. Ārprātīgie lielākoties tika pakļauti dažāda veida fiziskām ārstēšanas metodēm – asins nolaišanai, gremdēšanai aukstā ūdenī, sišanai, “trako kreklu” lietošanai u. c. Daži ārsti uzsvēra arī iebiedēšanas veiksmīgos panākumus ārstēšanā. Piemēram, Frānsiss Villiss (*Francis Willis*, 1718–1807) rakstīja: “Bailes bieži vien ir vienīgā emocija, ar kuru tos var regulēt. Tās [bailes] atbrīvo viņu domas no ilūzijām un atgriež viņus atpakaļ realitātē, pat ja tas nozīmē sāpes un ciešanas.”⁴ (*Scull*, 2015, 15)

Tika pat izgudrotas dažādas speciālas ierīces ārprātīgo ārstēšanai, piemēram, šūpojošais krēsls, kurā stingri sēdus vai guļus pozīcijā piesietais pacients tika šūpots un griezts uz riņķi, kā papildus baiļu izraisīto efektu bieži izmantojot arī tumsu. Krēsla izgudrotājs Džozefs Meisons Koks (*Joseph Mason Cox*) slavēja ierīci kā labu morālās un fiziskās ārstēšanas metodes apvienojumu, kas balstīta uz ķermeņa un prāta mijiedarbību un harmonijas atgūšanu. Šūpošanās kustības izraisītais nelabums, reibonis un pagurums palīdzot atjaunot sasaisti ar realitāti un radīt jaunas, veselīgas domas (*Scull*, 2015, 157–159).

Taču viedokļi par to, kā pareizāk ārstēt ārprātīgos, mainījās ārkārtīgi strauji, un 19. gadsimta 20. gados šūpojošo krēslu Lielbritānijā izmantot aizliedza. Līdztekus vēl aizvien pastāvošām iepriekš minētām fiziskām ārstēšanas metodēm attīstījās arī idejas par iespējamu humānāku attieksmi pret garīgi slimajiem. Daži ārsti uzsvēra, ka, iespējams, tieši cilvēcīga attieksme, laipnība un atbalsts var palīdzēt šiem cilvēkiem kontrolēt savu ārprātu un tādējādi atgriezties kaut visvienkāršākajā “normālas” dzīves līmenī. Līdzīgas idejas strauji izplatījās vairākās

⁴ “The emotion of fear is the first and often the only one by which they can be governed. By working on it one removes their thoughts from the phantasms occupying them and brings them back to reality, even if this entails pain and suffering.” Ja vien nav norādīts citādi, visi citāti darbā ir autorens tulkoti.

Eiropa valstīs. Divi visplašāk pazīstamie uzvārdi, kurus parasti min kā humānākas terapijas aizsācējus, ir Viljams Tjūks (*William Tuke*) un Filips Pinels (*Philippe Pinel*). V. Tjūks bija britu filantrops, viens no morālās terapijas aizsācējiem, kuras pamatā bija labas, pareizas uzvedības veicināšana un atalgošana. Viņš savā terapijā uzsvēra pacienta sadarbību ar ārstu, tādējādi kaut nedaudz atzīstot pacientu autonomiju. Pacienti, kuri labprāt iesaistījās terapijā, tika atalgoti, tā sekmējot viņos “korektas” uzvedības veidošanos. Savukārt F. Pinels zināms kā psihiatrs, kurš, lai arī atzina institūciju kā labāko ārstēšanas vietu, iestājās pret fizisku sodīšanu, tā vietā attīstot morālo ārstēšanu (*Porter, 2003, 105–108*). Abi – Pinels un Tjūks – uzskatīja, ka ārprātīgie ir maksimāli jāiesaista sava saprāta atgūšanā un ka lielākā daļa medikamentu ārprāta ārstēšanā ir nejēdzīgi. Kopīgs bija arī arguments, ka bieži vien no pacientiem sagaidāmais neprāts un bīstamā uzvedība drīzāk ir sekas aplamām (fiziskām un vardarbīgām) ārstēšanas metodēm, nevis iemesls šādas metodes pielietot (*Scull, 2011, 45*). Šo Pinela un Tjūka novērojumu krietni vēlāk, 20. gadsimtā, daudz precīzāk apskatīja vairāki sociālo zinātņu pārstāvji un arī paši psihiatri. Piemēram, sociologs Ervings Gofmanis (*Erving Goffman*) plaši aprakstīja, kādus negatīvus efektus uz personību var atstāt totālajās institūcijās,⁵ pie kurām viņš pieskaitīja arī psihiatriskās klīnikas, realizētās prakses (*Goffman, 1961*). Savukārt 20. gadsimta 50. gados psihiatrs Rasels Bārtons (*Russell Barton*) diagnosticēja sindromu “institucionālā neuroze”. Atšķirībā no E. Gofmaņa aprakstītās klīnikas ietekmes uz indivīdu Bārtona sindroma nosaukums norāda nevis uz konkrētiem, tieši psihiatriskajā klīnikā esošiem neurozes veidojošiem apstākļiem, bet gan uz apstākļiem un vidi kā tādu. Proti, “institucionālā neuroze” var piemist arī cilvēkiem, kas vieni paši dzīvo mājās, ja vien ir iespējams pierādīt, ka konkrētā vide ir bijusi par iemeslu slimībai (*Barton, 1976, 1–2*).⁶

Atgriežoties pie 19. gadsimta ārprāta izpratnes, morālā terapija bija tikai viena no attīstības atzariem ārprātīgo ārstēšanā. Vienlaikus spēkā arvien pieņēmas uzskats, ka garīgās slimības ir organiskas slimības, kas jāskata biomedicīniskā

⁵ Totālās institūcijas ir institūciju tips, kas ir fiziski un sociāli norobežotas no ārpusaules. Tām raksturīgs privātās telpas trūkums, dzīvošana “barā”, bieži arī slēgtas durvis, noteikumi, strikts dalījums starp iemītniekiem un darbiniekiem.

⁶ Bārtons institucionālo neurozi pat salīdzina ar tā dēvēto “oblomovismu” (atvasināts no Ivana Gončarova 1859. gada romāna “Oblokovs”) – kūtrumu un letarģiju, kas izriet no konkrētiem apstākļiem un vides, kurā persona atrodas. Līdztekus Bārtonam arī citi psihiatri, lai aprakstītu vides un / vai institūcijas ietekmi uz pacientu, ir lietojuši līdzīgus nosaukumus, piemēram, “institucionalizācija” vai “sociālā pārrāvuma sindroms”. Bārtons arī skaidro, ka mērķtiecīgi lieto vārdu “sindroms” kā pietuvinātu “slimībai”, tādējādi norādot, ka pret šo neurozi būtu jāattiecas tieši tāpat kā pret jebkuru citu garīgu slimību.

modeļa ietvaros.⁷ Iespējamība, ka slimis varētu būt nevis ķermenis, bet prāts vai gars, tika arvien vairāk izslēgta. Piemēram, vācu psihiatrs Vilhelms Grīzingers (*Wilhelm Griesinger*), nenoliedzot psiholoģisko un sociālo faktoru ietekmi uz garīgām saslimšanām, uzskatīja, ka pašā pamatā ārprāts sakņojas smadzeņu bojājumos un tādēļ pamatoti atrodas medicīnas uzraudzībā. Medicīniska diagnoze, viņaprāt, leģitīmēja ārprātu un tādējādi atbrīvoja sirgstošo no kauna un stigmas. Ārprāta medikalizācija tika uzskatīta par vērtību (*Porter, 2003, 144*). Kopumā 19. gadsimts ir laiks, kad Eiropā notika “masveida” institucionalizācija, tā burtiski “iztīrot ielas” no ārprātīgajiem un tos nododot pilnīgā medicīnas varā. Ar laiku klīnikas bija tik ļoti pārpildītas, ka tajās strauji kritās dzīves apstākļi. Apsekojumi par nehumānu izturēšanos pret pacientiem sāka graut medicīnas profesionāļu reputāciju ārprāta ārstēšanā. Iespējams, šis ir viens no iemesliem, kādēļ ārprātīgo ārsti vismaz publiski sāka atzīt arī morālās terapijas piesesumu, apgalvojot, ka vislabākā ārstēšana ir abu – fiziskās un morālās – terapiju apvienojums.

Pieņemot morālās terapijas principus, bet arvien vairāk uzsverot ārprāta bioloģisko izcelšanos, psihiatrija kā nozare kļuva arvien vienotāka. Turpmāk ārprāts un psihiatrija kļuva nesaraujami saistīti – ārprāta etioloģija, skaidrošana un ārstēšana tika pilnīgi nodota psihiatrijas ziņā. Līdz tam pastāvošais laju apzīmējums “ārprātīgo ārsts” (angļu val. *mad-doctor*) sāka neatbilst psihiatrijas profesionalizācijas uzņemtajam kursam, jo pārāk atgādināja nehumānās “trako mājas”. Tādēļ Francijā tos sāka dēvēt par “eilienistiem” (franču val. *aliéniste*), bet Vācijā – par psihiatriem. Angloamerikāņu vide sākotnēji noraidīja abus nosaukumus, kādu laiku pieturoties pie apzīmējuma “medicīniskais psihologs” (angļu val. *medical psychologist*), līdz 19. un 20. gadsimta mijā “psihiatrija” un “psihiatrs” kļuva par starptautisku nozares un nozares profesionāļu apzīmējumu (*Scull, 2011, 48–50*).

Realitātē līdz pat Pirmajam pasaules karam psihiatrija visai maz interesējās par psiholoģiskām ārstēšanas metodēm, priekšroku aizvien dodot fiziskajai ārstēšanai. Turklāt šis diemžēl ir arī laiks, kad biodeterminiskais skatījums uz ārprātu tika izmantots arī eigēnikas kustībā, apgalvojot, ka vājprātības (angļu val. *insanity*), līdzīgi kā garīgas atpalcības un pat noziedzības, pamatā ir slikti, bojāti gēni. “Sliktie gēni” tika cieši saistīti ar zemākām sociālām šķirām, attiecīgi – garīgās slimības uzskatīja par sociāli zemāku šķiru iedzīvotāju slimībām. Tā kā “zemākās šķiras” ir ražīgākas pēcnācēju radītājas, mērķis bija ierobežot šo “slikto gēnu” izplatību, tā pasargājot cilvēces genofondu. Lielbritānijā un ASV eigēnikas kustībā iesaistījās arī prominenti zinātnieki, tostarp psihiatri, kas publiski atbalstīja gan

⁷ Šāds uzskats kartēziskā duālisma ietekmē sākotnēji parādījās jau 17. gadsimtā. Tieši kartēziskais duālisms turpināja spēcīgi ietekmēt ārprāta skatījumu medicīnā līdz pat 20. gadsimta otrajai pusei un savā ziņā turpina vēl aizvien.

pozitīvo, gan negatīvo eigēniku⁸ (*Rogers and Pilgrim*, 2005, 141; *Hinshaw*, 2007, 75–76; *Whitaker*, 2002, 49–50). Taču Pirmais pasaules karš pamatīgi satricināja eigēnisko skatījumu uz ārprātu. Daudzi karavīri, kas cīnījās karā un bieži pārstāvēja Lielbritānijas augstākos slāņus un pat aristokrātus, no kara atgriezās ar pamatīgām psiholoģiskām traumām, ko toreiz dēvēja par “kaujas neurozi” (angļu val. *battle neurosis*), bet mūsdienās sauc par posttraumatiskā stresa sindromu. Bija nepieļaujami šos karavīrus, kas nākuši no labām ģimenēm un pārstāvējuši nāciju karā, likt vienā maisā ar “ģenētiski zemākiem” cilvēkiem – “slikto gēnu” modelis šeit nebija pielietojams. Tas pavēra iespējas citām pieejām garīgo traucējumu cēloņu skaidrošanā un arī ārstēšanā, piemēram, psihoanalīzei, ko parasti izmantoja neirozes ārstēšanai, neprāta ārstēšanu aizvien saglabājot diezgan fizisku.

Skaidrojot ārprāta pakāpenisko medikalizāciju, nevar nepieminēt divus psihiatrijā ļoti nozīmīgus uzvārdus – Eiženu Bleileru (*Eugen Bleuler*) un Emīlu Krēpelinu (*Emil Kraepelin*). Lai arī dažādas ārprāta sākotnējās klasifikācijas ir rodamas pat 17. gadsimtā,⁹ tieši vācu psihiatru E. Krēpelinu uzskata par modernās psihiatrijas nozoloģijas pamatlicēju. Viņš izveidoja dihotomu iedalījumu starp maniakāli depresīvo psihozi un agrīno demenci / agrīno plānprātību (latīņu val. *dementia praecox*), lai to nošķirtu no citām demences formām, tostarp Alcheimera slimības, kas sāk izpausties vēlākos dzīves gados. Krēpelins koncentrējās uz demences formu, kas sāk izpausties agrīnā vecumā – pusaudža gados vai agrā jaunībā. 1908. gadā, uzstājoties ar lekciju Berlīnē, Šveices psihiatrs E. Bleilers pirmo reizi pārdēvēja *dementia praecox* par šizofrēniju,¹⁰ jo bija skaidrs, ka *dementia praecox* nav nekādas saistības ar demenci, ņemot vērā, ka šizofrēnija ne vienmēr noved pie garīgo spēju pasliktināšanās (*Ashok et al.*, 2012, 95–96). Krēpelina garīgo slimību skaidrojumā dominēja somatiski un bioloģiski cēloņi, bet sociālos, kulturālos un psiholoģiskos faktorus viņš uzskatīja par maznozīmīgiem. Ar šādu redukcionistisku pieeju Krēpelins lika pamatus vācu psihiatrijai un noteica tās darbības lauku. Turklāt viņš interesējās arī par garīgām slimībām, precīzāk, ārprātiem, sabiedrībā ārpus Eiropas. Otra tikpat ietekmīga figūra vācu psihiatrijā bija viņa vienaudzis Zigmunds Freids (*Sigmund Freud*), ar kuru viņi profesionālajā

⁸ Pozitīvā eigēnika šajā gadījumā nozīmē politiskus iedrošinājumus un atbalstu radīt pēcnācējus veseliem, ar garīgām slimībām nesirgstošiem cilvēkiem. Negatīvās eigēnikas iespaidā tika praktizēti ierobežojumi vai aizliegumi radīt pēcnācējus cilvēkiem ar “sliktiem gēniem” jeb ar garīgu atpalcību vai garīgu slimību sirgstošajiem, piemēram, aizliedzot vai anulējot laulības, kā arī veicot piespiedu sterilizāciju (īpaši izplatīta tā bija ASV). Bieži tā bija cieši saistīta ar rasismu un imigrācijas politiku (*Hinshaw*, 2007, 75–76).

⁹ Sk., piemēram, *Foucault*, 2006, 190–193.

¹⁰ Vārds “šizofrēnija” darināts no grieķu vārdiem *skhizein* (šķelt, dalīt) un *phrēn* (prāts, gars, dvēsele) (*Ashok, Baugh and Yeragani*, 2012, 95–96).

jomā bija absolūti pretstati un no kā arī turpmāk izrietēja divas pretējās pozīcijas vācu (un ne tikai) psihiatrijā.¹¹

Katrā ziņā šizofrēnija turpmākajās desmitgadēs kļuva par vienu no lielākajām medicīnas profesionāļu mīklām un arī par vienu no visbiežāk pētītajiem ārpātiem.

Ārpāts, kultūra un psihiatrija

Divdesmitā gadsimta sākumā Emīls Krēpelins veica vairākus starpkultūru pētījumus garīgo slimību epidemioloģijā. Viens no nozīmīgākajiem bija salīdzinošais pētījums par Vācijas pacientiem un Indonēzijas Javas salas iedzīvotājiem; tā galvenais mērķis bija noskaidrot, vai Eiropā plaši izplatītās garīgās slimības ir sastopamas arī citviet un vai citādam klimatam un dzīves apstākļiem ir ietekme uz garīgo slimību rašanos. Pēc ceļojuma viņš secināja, ka garīgās slimības ir arī citās kultūrās un, visticamāk, ir bioloģiski noteiktas, bet konkrētā kultūra nosaka to izteiksmes veidu. Vienlaikus popularitāti bija guvusi deģenerācijas teorija, kurā tika apgalvots, ka nepareizs, izlaidīgs dzīvesveids var novest pie garīgas un fiziskas deģenerācijas, ko nodod no paaudzes paaudzē (*Oosterhuis*, 2000, 108). Iedziļinoties šajā teorijā, Krēpelins, izteikts biodeterminists, secināja, ka iemesls garīgo slimību pieaugumam varētu būt pārlieku liela civilizācijas attīstība, kas ir pretrunā ar dabu, jo šādā vidē vairs nespēj darboties dabiskās izlases principi, piemēram, ka fiziski vai garīgi vāji cilvēki dabiskā, necivilizētā vidē gluži vienkārši nespētu izdzīvot (*Steinberg*, 2015, 351–353).¹² Dažādo kultūru salīdzinošo pētījumu dēļ Krēpelinu bieži dēvē par starpkultūru psihiatrijas (angļu val. *cross-cultural psychiatry*, *transcultural psychiatry*) tēvu (*Kaplan*, 2008, 307), lai gan viņš nebūt nebija vienīgais psihiatrs, kas darbojās šajā laukā.

Starpkultūru psihiatrija, ko nereti dēvē arī par etnopsihiatriju, aizsākās 19. gadsimtā vienlaikus ar klasiskās psihiatrijas uzplaukumu. Tās pamatā bija un ir jautājumi par garīgo traucējumu un rasu un kultūru attiecībām un to, kā tās iekļaujas psihiatrijas domēnā. Līdzīgi kā psihiatrijas nostādnēs, arī starpkultūru psihiatrijas nostādnēs vēl aizvien dominē uzskats, ka bioloģija nosaka traucējumu cēloni un struktūru, kamēr kultūras un sociālie faktori labākajā gadījumā veido vai ietekmē traucējumu saturu. Piemēram, šizofrēnijas gadījumā bioloģiska slimība izraisa šizoīdus murgus, bet murgu formu un saturu veido specifiskā uzskatu sistēma (*Kleinman*, 1987, 450).

¹¹ E. Krēpelins kritizēja Z. Freida psihoanalīzi tās zinātnisko principu trūkuma dēļ.

¹² E. Krēpelins gan tāpēc neuzskatīja, ka būtu jāgrauj Eiropas civilizācijas attīstība, bet tas varētu būt iemesls, kāpēc viņš bija arī aktīvs eigēnikas atbalstītājs.

Starpkultūru psihiatrija sāka attīstīties līdz ar neokoloniālisma vilni, kas bija saistīts ar kapitālistiskās ekonomikas uzplaukumu un vajadzību pēc dažādu izejmateriālu atradnēm, ko meklēja ārpus Eiropas. Šī ekonomiskā nepieciešamība nodrošināja Eiropas valstu saimniecisko darbību paplašināšanos un sadarbību ar citām ekonomiski vājākām valstīm. Saskarsme ar svešzemniekiem no jauna uzjundīja debates par kopīgo un atšķirīgo starp dažādu rasu pārstāvjiem, kristiešiem un nekristiešiem, “civilizētajiem” un “mežonjiem”. Diskusijas raisīja jautājumus ne vien no antropoloģiskiem, socioloģiskiem vai politiskiem skatupunktiem, bet piesaistīja arī psihiatrijas uzmanību (*Raimundo Oda et al.*, 2005, 156–157). Šajā laikā vairākiem psihietriem – E. Krēpelinam, Žanam Etjēnam Dominikam Eskirolam (*Jean-Étienne Dominique Esquirol*), Vilhelmam Grīzingeram (*Wilhelm Griesinger*), Ričardam fon Kraftam-Ebingam (*Richard von Krafft-Ebing*) u. c. – radās visai populārs profesionālais viedoklis, ka ārprāts “primitīvo cilvēku” vidū ir visai reti sastopams, bet kļūst arvien izplatītāks līdz ar civilizācijas līmeņa attīstību. No šī viedokļa izrietēja arī profesionāļu satraukums par ārprāta nekontrolējamo uzplaukumu lielākajās Eiropas pilsētās (ignorējot faktu, ka klīnikas, kur cilvēki ar garīgiem traucējumiem varēja saņemt patvērumu, atradās tikai lielākajās pilsētās). Skaidrojumi civilizācijas saistībai ar ārprātu bija dažādi. Sākot ar jau minēto deģenerācijas teoriju un tai pietuvināto domu, ka civilizētā sabiedrībā pieejamās pārmērības un netikumīgais dzīvesveids (alkoholisko dzērienu lietošana, seksuāla izlaidība, asinsradnieciskas laulības) ir par iemeslu bieži sastopamai ārprātībai, līdz pat visai rasistiskai idejai, ka ārprāts ir tiešs rezultāts civilizētās sabiedrības locekļu augstākām garīgajām spējām, jo kulturāla un civilizēta sabiedrība no saviem sabiedrības pārstāvjiem prasa augstāku kognitīvo kapacitāti, savukārt sabiedrībās “bez kultūras” un “bez ētikas” cilvēki daudz neatšķiras no dzīvniekiem (*Raimundo Oda et al.*, 2005, 157–159). Arī 19. gadsimta amerikāņu neirologs Džordžs Millers Bīrds (*George Miller Beard*) apgalvoja, ka ārprāta, precīzāk, tieši neirastēnijas, cēloņi ir cieši saistīti ar moderno civilizāciju:

“Galvenais iemesls nervozitātes (*nervousness*) attīstībai un ļoti straujšajam tās pieaugumam ir mūsdienu civilizācija, kas atšķiras no senās pēc šādām piecām pazīmēm: tvaika jaudas, periodiskās preses, telegrāfa, zinātnes un sieviešu garīgās aktivitātes.

[..] nervozitātes cēloņi ir arī klimats, institūcijas – pilsoniskās, reliģiskās, sociālās un biznesa –, personiskie ieradumi, nodošanās tieksmēm un kaislībām.” (*Beard*, 1881, priekšvārds, vi)

Jāatzīst, ka Dž. M. Bīrda skatījumā vērojamas dažas visai patiesas atziņas. Viņš izceļ vides, sociālo un psiholoģisko faktoru nozīmību. Piemēram, mūsdienās izplatītais izdegšanas sindroms, par kura galvenajiem cēloņiem uzskata hronisku

stresu darbavietā, visai precīzi atbilst tā laika Dž. M. Bīrda ideju aizmetņiem par modernās sabiedrības ietekmi uz indivīda garīgo veselību.¹³

Divdesmitā gadsimta sākumā, attīstoties neiropsihiatrijai, rasistiskās idejas ārprāta skaidrojumā vēl aizvien mēdza būt aktuālas, piemēram, apgalvojot, ka melnās rases pārstāvjiem ir primitīvāka smadzeņu uzbūve, tādēļ sliktāk attīstītas augstākās mentālās spējas – paškontrolē, ambīcijas, estētiskā uztvere u. c., kas izskaidro arī to, kāpēc viņi ir vairāk pasargāti no garīgiem traucējumiem. Šāda tendence, lai arī klaji rasistiska, ārprāta skaidrojumā starpkultūru psihiatrijā saglabājās līdz pat 20. gadsimta vidum. 1993. gadā antropologs Rolands Litlvuds (*Roland Littlewood*) norādīja, ka Rietumu starpkultūru psihiatrija, par spīti tās darbības jomai, koloniālā mantojuma dēļ vēl joprojām esot saglabājusi Rietumu etnocentrisko skatījumu uz citu kultūru ārprātu, slimības un patības izpratni un veidu, kā šī atšķirīgā izpratne ietekmē cilvēku vēšanos pēc palīdzības un attieksmi pret profesionālo medicīnu (*Littlewood*, 1993). Starpkultūras etnocentrisko skatījumu pārmet lielākā daļa psihiatriskās antropoloģijas pārstāvju, kas ir pētījuši gan ārprātu, gan arī psihiatrijas ietekmi uz to, sākot jau no 19. gadsimta.

Ārprāts sociālajās zinātnēs

Starpkultūru psihiatrija un psihiatriskā antropoloģija

Starpkultūru psihiatrija ir cieši saistīta ar sociālās un kultūras antropoloģijas apakšnozari – medicīnas antropoloģiju un vēl sīkāk – ar psihiatrisko antropoloģiju. Tās ne vien ir attīstījušās līdztekus, bet tām ir arī kopīgs galvenais pētnieciskais objekts – ārprāts. Turklāt starpkultūru psihiatrija no antropoloģijas ir aizguvusi etnogrāfiskās prakses principus, savukārt antropoloģija (kā arī socioloģija) papildus nodarbojas arī ar psihiatrijas pētniecību un tās ietekmi uz ārprāta pieredzi un konstruēšanu. Nozīmīgi 20. gadsimta antropologi Edvards Sapīrs (*Edward Sapir*), Bronislavs Maļinovskis (*Bronislaw Malinowski*) un Klods Levī-Stross (*Claude Lévi-Strauss*) cītīgi sekojuši līdzī psihiatrijas un psihoanalīzes attīstībai. Laika gaitā abas zinātnes nozares vēl ciešāk “sajaukušās kopā”, pateicoties ekspertam Arturam Klainmanam (*Arthur Kleinman*), kurš ir gan psihiatrs, gan viens no nozīmīgākajiem mūsdienu medicīnas antropologiem. Tomēr tieši A. Klainmans uzskata, ka, par spīti psihiatrijas interesei par citu, “ne-rietumu”, kultūru garīgo traucējumu pieredzi, antropoloģijas ietekme uz psihiatriju ir bijusi

¹³ Sīkāk var lasīt, piemēram, Weber, A. and Jaekel-Reinhard, A. A burnout syndrome: a disease of modern societies? *Occup. Med.* 2000, 50, 512–517, vai sociālantropologa Tomasa Hillanna Ēriksena grāmatā *Mirkļa tirānija*, Norden AB, 2004.

salīdzinoši neliela, antropoloģiju vienmēr atstājot “mazā brāļa” lomā pat tādā tuvā disciplīnā kā starpkultūru psihiatrija. Kā to raksturo Klainmans, ir grūti iedomāties kādu medicīnas antropologu, kas nebūtu informēts par psihiatrijas galvenajām pamatnostādnēm, pēdējiem atklājumiem, izmaiņām garīgo traucējumu klasifikācijā utt. Tomēr nav nemaz tik viegli atrast psihiatru un psihiatrijas studentus, kas orientētos antropoloģiskos garīgo traucējumu konceptos un atklājumos (*Kleinman, 1987, 447*).

Lai arī starp psihiatrisko antropoloģiju un starpkultūru psihiatriju ir daudz kopīga, pastāv arī būtiskas atšķirības. Viena no nozīmīgākajām atšķirībām ir pētījumu veikšana. Antropoloģija koncentrējas uz ilglaicīgu, detalizētu, dziļu un intensīvu vienas kultūras / sabiedrības izpēti, pēc tam veicot salīdzinošo pētījumu ar tikpat detalizētu citu kultūru pētījumu zinātniskajiem aprakstiem. Turpretim starpkultūru psihiatrija galvenokārt veic liela apjoma kontrolētus salīdzinošos pētījumus. Nenoliedzami, abas zinātnes var tikai un vienīgi iegūt no otras veiktajos pētījumos gūtajiem datiem. Tāpēc nevajadzētu uzskatīt, ka abu nozaru atšķirīgie piegājieni ārprāta pētniecībā ir nesamierināmi, opozīcijā esoši, bet drīzāk gan, ka tie viens otru papildina.

Taču daudz būtiskāk atšķiras jautājumi, kādus ārprātības sakarā uzdod katra no zinātnēm. Papildus psihiatrijas pamatuzdevumiem – diagnozes noteikšanai, ārstēšanai un garīgo problēmu preventīvai novēršanai – starpkultūru psihiatrija uzdod arī jautājumu par psihisko traucējumu līdzībām dažādās kultūrās. Šī iemesla dēļ starpkultūru psihiatrija ir maksimāli centusies universalizēt Rietumu etnocentriskos garīgo slimību klasifikatorus (DSM-5 un SSK-10)¹⁴ un tajos aprakstītās slimības un sindromus attiecināt arī uz citu kultūru ārprātu pieredzi pat tad, ja tā ir visai atšķirīga. Savukārt psihiatriskā antropoloģija uzdod jautājumu par psihisko traucējumu atšķirībām dažādās kultūrās. Dažādo pētniecības jautājumu pamatā ir atšķirīgā slimības definēšana katrā no nozarēm. Psihiatrijā aizvien dominējošās pozitīvisma pieejas dēļ, kas balstīta uz dabas zinātņu pamatnostādnēm, cilvēks tiek aplūkots kā pasīvs aģents, objekts, uz kuru iedarbojas dažādi ārējie spēki un faktori. Attiecīgi medicīnā aizvien koncentrējas uz slimību (angļu val. *disease*) kā patoloģisku procesu, visbiežāk fizisku, dažkārt nenoteiktu pēc izcelsmes (piemēram, šizofrēnija), bet kā bioloģisku novirzi no normas, ko var objektīvi novērtēt un tāpēc klasificēt (*Marinker, 1975, 82*). Turpretim antropoloģijā un citās sociālajās un humanitārajās zinātnēs pretstatā pozitīvisma pieejai tiek izmantota skaidrojošā pieeja (angļu val. *interpretative approach*), kurā cilvēks ir skatīts kā subjekts un aktors, kurš aktīvi piedalās savas pieredzes skaidrošanā un interpretēšanā. Pamats šādai pieejai ir cilvēka subjektīvā pieredze (ko viņš jūt, pieredz,

¹⁴ DSM-5 – Amerikas Psihiatru savienības Garīgo slimību diagnostikas un statistikas rokasgrāmatas 5. redakcija; SSK-10 – Pasaules Veselības organizācijas (PVO) Starptautiskā slimību klasifikācijas 10. redakcija (ICD-10 angļu val.).

saka) kombinācijā ar sociālo kontekstu (*Ingleby*, 2006, 65). Tāpēc medicīnas antropoloģijā un medicīnas socioloģijā izteikti nošķir “slimību” no “kaites” (angļu val. *illness*), ar ko jāsaprot pacienta neveselības subjektīvā izpratne, pieredze, izpausme un sistēma, kā pacients sadzīvo un tiek galā ar simptomiem. Klainmans piebilst, ka slimība apzīmē arī to, kā medicīnas profesionāļi pārveido vai iegrožo cilvēka subjektīvo neveselības pieredzi jeb kaiti, lai tā atbilstu patoloģijas teorētiskajiem modeļiem (*Kleinman*, 1988, 7). Problēma, kas saistīta ar universālu bioloģisku garīgo slimību meklējumiem, ir tāda, ka vienmēr bijuši centieni konceptus “slimība” vai “kaite” atklāt kā pašas par sevi pastāvošas vienības, kas tikai slēpjas zem kultūras slāņiem.

Uzskatu, ka, “notīrot” kultūras uzslāņojumu, varētu atklāt “īsto” (bioloģisko) slimību, Klainmans sauc par “kategorijas kļūdu” (angļu val. *category fallacy*), jo netiek atzīts, ka gan “slimība”, gan “kaite” ir kultūras konstrukcijas, kuras vienkārši nav iespējams skatīt atrauti vienu no otras un izolēti no kultūras “uzslāņojuma” (*Kleinman*, 1977, citēts no: *Lewis*, 2012, 70). Antropologi ir norādījuši, ka “kategorijas kļūda” bieži vien ir novērojama starpkultūru psihiatrijas epidemioloģiskajos pētījumos. Ja Rietumu kultūras psihiatrijas konstruētais simptomu kopums saskan ar kādas citas pētāmas kultūras simptomu kopumu, tad problēmu it kā nav. Turpretim, ja kaut ko tādu mēģina attiecināt uz kultūrām, kas nedomā, neizjūt un nepieredz psihiskos traucējumus šādā formātā, tad šiem Rietumu psihiatrijas atklājumiem patiesībā ir diezgan niecīga nozīme, jo tā gluži vienkārši nespēs ar to palīdzību ne radīt kādu nozīmi, ne “izārstēt” šādus “pacientus”. Lai to demonstrētu mums labāk saprotami, šrilankiešu antropologs Gananats Obeiesekere (*Gananath Obeyesekere*) piedāvā nelielu domu eksperimentu, ko viņš dēvē par “apgriezto etnocentrismu” (angļu val. *reverse ethnocentrism*). Obeiesekere kā piemēru sniedz Dienvidāzijā dzīvojošus vīriešus, kuriem ir šādi simptomi: krasa svara zaudēšana, nekontrolēta sēklas noplūde naktī un seksuālu fantāziju laikā, ko pavada nemiera un neapmierinātības sajūta. Dienvidāzijā viņam diagnosticētu *dhat* sindromu jeb sēklas (spermas) noplūdes sindromu. Šādi simptomu kopumi ir rodami teju jebkurā pasaules malā. Lietojot jēdzienu “slimība”, varētu “pierādīt”, ka arī daudzi eiropieši vai amerikāņi sirgst ar t. s. *dhat* sindromu, ko var atrast arī SSK-10 pie neirotiskajiem traucējumiem. Tomēr Obeiesekere norāda, ka Eiropā vai Amerikā reti kurš uztvertu šādu diagnozi – neirotiskais traucējums – nopietni, jo tas nepastāv mūsu “kultūras uzslāņojumā”. Attiecīgi nav nekādas jēgas to tā diagnosticēt (*Lewis*, 2012, 70–71).

Antropologi ar saviem pētījumiem galvenokārt ir norādījuši uz kultūras nozīmju un sociālo struktūru lomu ārprāta pētniecībā. Piemēram, Arturs Klainmans un Bairons Guds (*Byron Good*) pētījumos par depresiju atklāj, ka Ifaluka atola iedzīvotājiem¹⁵ vispār nav depresijas kā prieka neesamības koncepta, bet,

¹⁵ Sabiedrība, kas apdzīvo Ifaluka atolu Klusajā okeānā, Karolīnu salu grupā.

piemēram, *Thai* zemnieki¹⁶ ieilgušas sēras, ko mēs bieži skatām caur slimības prizmu kā kaut ko neveselīgu, skata no reliģiskās perspektīvas (*Kleinman and Good*, 1985, 37). Tāpat ārpus Rietumu sabiedrības plaši izplatīti ir depresijas somatiskie simptomi, kuriem depresijas pieredzē un paušanā ir daudz lielāka nozīme nekā eksistenciālai bezcerībai, kas ir pazīstamāks depresijas simptoms Rietumu kultūrā. Klainmans norāda, ka šādas atšķirības nevar neņemt vērā. Depresija, kas galvenokārt tiek pieredzēta kā muguras sāpes un nespēks, un depresija, kuras galvenie simptomi ir vainas apziņa vai bezcerība, ir divas ļoti dažādas depresijas formas, un tām ir atšķirīgas ar slimību saistītās uzvedības (angļu val. *illness behaviour*) formas, kas, protams, arī nosaka atšķirības tajā, kā un kur cilvēki vērsas pēc palīdzības, ko šī slimība viņiem nozīmē, un vai tā vispār ir slimība.

Līdzīgi kā *Thai* zemnieki uztver un pieredz depresiju, Bangladešas lauku iedzīvotāji, lūgti nosaukt visas viņiem zināmās slimības, nemin *pagalami* jeb ārprātu, ko vietējās reliģiskās tradīcijas bieži skaidro kā “dāvanu” – t. s. dievišķo ārprātu (*McDaniel*, 1989, 7–10). Vērotājiem no malas gan ne vienmēr ir viegli atšķirt dievišķo ārprātu no kliniskā ārprāta – abos gadījumos persona var uzvesties ekscentriski, pārkāpt sociālās un morālās normas, piedzīvot dzirdes vai redzes halucinācijas, runāt haotiski, nesaprotami vai kodētā valodā utt. 1989. gadā antropoloģes Džūnas Makdanielas (*June McDaniel*) pētījuma laikā Kalkutā intervētie psihiatri atzina, ka pie viņiem nekad nenonāk “dievišķie ārprātīgie”, jo tie vienmēr tiek paturēti ģimenes vai ciema lokā kā svētie. Smagākajos dievišķā ārprāta gadījumos tiek pieaicināts eksorcists, nevis psihiatrs. Kliniskā un dievišķā ārprāta nošķiršanā bieži tiek izmantotas arī visai skarbas metodes, piemēram, spīdzināšana (dedzināšana, sišana u. c.). Ja pēc spīdzināšanas ārprātīgā uzvedība nav mainījusies, viņš tiek pasludināts par svēto, un ir skaidrs, ka personu ir pārņēmis dievišķais ārprāts, jo tikai augstāki spēki spēj pretoties eksorcismam. Pēc vietējo kalkutiešu skaidrojuma atšķiras arī “svētā” un “trakā” uzvedība – “svētie” ir pildīti ar Dieva (*Bhagavān*) klātbūtni, viņu ķermeņi ir šķīstīti, un ārprātīgā uzvedība ir skaidrojama ar dievišķām vīzijām, turpretim “trakie” ir garīgi atpalikuši, viņu dvēsele ir iesprostota vājā ķermenī, viņiem nepiemīt saprāts, un viņu uzvedība ir agresīva un naidīga (*McDaniel*, 1989, 7–10). No šī piemēra var secināt: lai gan Rietumu skatījumā dievišķais ārprāts ir šizofrēnija, nav nozīmes to par tādu uzskatīt. Pat pieņemot, ka slimība ir viena un tā pati, tieši slimības pieredze (*illness*) šajos gadījumos ir noleicošais faktors gan dziedināšanai, gan arī klasifikācijai (*Kleinman*, 1987, 450).

Viena no starpkultūru psihiatrijā izvērstajām alternatīvām dažādu Rietumu kultūrā neatrodamu sindromu vai slimību klasificēšanā ir jaunu terminu ieviešana. Tā, piemēram, ir izveidota atsevišķa kategorija, ko sauc par “kultūrsaistītiem sindromiem” (angļu val. *culture-bound syndromes*), ar ko apraksta sindromus,

¹⁶ Taizemes ziemeļaustrumu daļas tradicionālo sabiedrību zemnieki.

kas raksturīgi konkrētām sabiedrībām. Kultūrsaistīts sindroms var nozīmēt gan “kultūrspecifisku” (angļu val. *culture-specific*), gan “kultūrreaģējošu” (angļu val. *culture-reactive*) sindromu. Ar kultūrspecifisku (endēmu) sindromu jāsaprot tāds, kas rodams tikai un vienīgi konkrētā kultūrā vai reģionālā apgabalā. Bieži šādi kultūrspecifiskie sindromi ir ieguvuši savus nosaukumus no valodu grupas, kas pārstāvēta teritorijā, kur pirmo reizi sindroms ir konstatēts (pat ja vēlāk šis sindroms novērots arī citās kultūrās), piemēram, *latah* un *amok* sindromi (Hughes, 1980, 9–10). *Latah* galvenokārt sastopams Malaizijā un Indonēzijā. Cilvēks, kas sirgst ar *latah*, sakāpināti reaģē uz pēkšņu izbīli, kas var ilgt līdz pat trīsdesmit minūtēm, kuru laikā persona var kliegt, ārdīties, dejot un histēriski smieties. Līdztekus izbīlim *latah* persona var arī pakļauties apkārt esošo personu komandām vai atdarināt viņu vārdus un kustības (Simons, 1980, 43). Savukārt *amok* tiek raksturots kā pēkšņs dusmu un vardarbības izvirdums, kas bieži beidzas ar apkārtējo cilvēku savainošanu vai nonāvēšanu. Pēc tam rodas nomāktība, spēku izsīkums un amnēzija. *Amok* ir raksturīgs malaju vidū Dienvidaustrumāzijā, taču līdzīgi sindromi ir novēroti arī Polinēzijā, Sahārā, Puertoriko un citur, tādējādi, iespējams, “kultūrspecifisks” nav gluži precīzs apzīmējums (Carr, 1980, 199). Lai gan *latah* gadījumā ir daži pierādījumi par neirofizioloģiska sindroma cēloni, bet *amok* gadījumā – tikai šādas aizdomas, joprojām nenoskaidroti ir jautājumi, kuri tieši sindromu simptomi un kādā mērā ir bioloģiski un kuri – sociāli noteikti? Tādējādi “kultūrsaistīts” sindroms var apzīmēt ne tikai sindroma ģeogrāfisko izplatību vai ierobežojumu, bet arī tā etioloģiju, jo sindroms var būt “kultūrreaģējošs” jeb konkrētā kultūrā pastāvošo faktoru (sociālu un bioloģisku) rezultāts. Ar to jāsaprot pieņēmums, ka kultūrā ir kas tāds – pasaules redzējums, ticība, specifiskas vērtības, noslēpumaini spēki, specifiskas sociālas situācijas un grupas –, kas vai nu rada, vai veido un ietekmē specifiskus sindromus, ko vietējie tikpat labi var neuzskatīt par slimību (sk. piemēru ar *pagalami*).

Lai arī termins “kultūrsaistīts” jāuztver ne vien kā labs mēģinājums ņemt vērā kultūras nozīmīgo ietekmi uz sindromu veidošanos un gaitu, bet arī kā mēģinājums iejusties konkrētās sabiedrības pārstāvju ādā, tas rada arī pāris problēmu. Ja šie sindromi ir veidojušies ciešā saistībā ar kultūru un sociālo vidi, vai tas nozīmē, ka tie sindromi, ko neklasificējam kā kultūrsaistītus, ir veidojušies neatkarīgi no kultūras un sociālās vides? Vai, piemēram, anoreksija, bulīmija, veģetatīvā distonija, kas lielākoties ir izplatīta t. s. attīstītajās valstīs, tiešām nav kultūrspecifiska? Vai šo slimību gadījumā sociālajai videi nav dominējoša nozīme? Attiecīgi šķiet, ka sindromi, kas nav kultūrspecifiski, ir gluži vienkārši mums, rietumniekiem, pazīstamāki. Tas savukārt no jauna ievieš dihotomo dalījumu – “mēs” un “viņi”. Čārlzs Hjuess (*Charles Hughes*) šajā gadījumā ir piedāvājis atgriezties pie senāk lietotā termina “tautas sindroms” (angļu val. *folk-syndrome*), bet arī tikai ērtību labad, nevis tāpēc, ka tas labāk padotos analīzei (Hughes, 1980, 10–12).

Antropologu un arī citu sociālo zinātņu pārstāvju uzskats par kultūras un sociālo faktoru ārkārtīgi nozīmīgo ietekmi uz ārprāta veidošanos, attīstību un pieredzi, protams, arī nav homogēns. Variē tas, kāda un cik liela nozīme tiek piešķirta sociālo faktoru ietekmei uz ārprātu, kā arī priekšstati par to, kas ir garīgi traucējumi un kas ir realitāte. Piemēram, sociologi, kas pārstāv t. s. sociālās cēloņsakarības skatījumu, pieņem šizofrēniju vai depresiju kā pamatotu diagnozi un faktu. Viņi koncentrējas uz to, kā tieši sociālie faktori (lielākoties sociāli ierobežojoši) ietekmē slimību veidošanos un gaitu. Liels uzsvars tiek likts uz nabadzības, zemākas sociāl-ekonomiskās šķiras, rases, dzimtes, vecuma u. c. faktoru ietekmes izpēti. Lai arī šāda izpēte sniedz lielu kvalitatīvu un kvantitatīvu datu apjomu par konkrēta sociālā faktora saistību ar konkrētu garīgo traucējumu, tie neaptver garīgo traucējumu pieredzi. Sociālais konstrukcionisms, sociālās marķēšanas teorija un sociālais reālisms daudz precīzāk ataino to, kā specifisks sociāls faktors var ietekmēt sirgstošā subjektīvo pieredzi, kā arī sindroma vai diagnozes attīstības gaitu.

Sociālais konstrukcionisms, sociālā marķēšana un antipsihiatrijas kustība

Sociālais konstrukcionisms neapšaubāmi ir viena no ietekmīgākajām 20. gadsimta sociālo zinātņu pozīcijām. Tā galvenais pieņēmums ir, ka realitāte nepastāv neatkarīgi, pati par sevi, bet ir cilvēku darbības produkts (*Rogers and Pilgrim*, 2005, 14), un arī ārprāts vai garīga slimība ir cilvēku darbības rezultāts, nevis kaut kas bioloģiski noteikts.

Sociālajā konstrukcionismā dominē trīs dažādas pieejas.

Pirmā pieeja koncentrējas uz to, kādi sociālie spēki ietekmē konkrētu sociālu fenomenu attīstību. Šo pieeju parasti izmanto, lai rastu atbildes uz dažādu sociālo problēmu, tostarp garīgo traucējumu, veidošanos. Atšķirībā no sociālās cēloņsakarības šī pieeja pievēršas galveno aktoru (ārprātīgo, ar viņiem strādājošo cilvēku u. c.) piedzīvotās pieredzes pētīšanai. Šo pieeju saista ar simbolisko interakcionismu.

Otrā pieeja ir cieši saistīta ar Mišela Fuko poststrukturālismu un galvenokārt pievēršas dekonstrukcijai – kritiskam valodas un simbolu izvērtējumam, lai atspoguļotu, kā veidojas vai tiek veidotas zināšanas, to attiecības ar varu un diskursu daudzveidība.

Ar trešās pieejas palīdzību zinātnieki cenšas saprast, kā tiek “ražotas” zinātniskās atziņas par vienu vai otru fenomenu – kā tieši zinātnieki un citi iesaistītie profesionāļi, piemēram, psihiatri, debatē par ārprātu, kā viņi attīsta un konstruē jaunas ārprāta definīcijas utt. Atšķirībā no otrās pieejas uzsvars ir likts uz darbību un sarunām, nevis uz ideju. Šī pieeja rod saskares punktus gan ar simbolisko interakcionismu, gan sociālo reālismu¹⁷ (*Brown*, 1995, citēts no: *Rogers and Pilgrim*, 2005, 15).

¹⁷ Sk. apakšnodaļu “Sociālais reālisms”.

Lai arī visās pieejās skatījums uz realitāti tiek pretstatīts pozitīvismam, pastāv atšķirības, vai cilvēku darbība, kas veido realitāti, ir kognitīvā darbība (cilvēka domas un valoda), vai darbība jāsaprot plašākā tās nozīmē (cilvēku un sabiedrību darbības un mijiedarbības). Tomēr visās trijās pieejās liela nozīme tiek piešķirta varas attiecībām – varai definēt, kas ir garīga slimība, vai varai ietekmēt un sekmēt garīgu slimību attīstību (*Rogers and Pilgrim, 2005, 16*).

Viens veids, kā saprast ārprātu kā sociālu konstrukciju, ir uz to raudzīties kā uz fenomenu, kas ir ļoti atkarīgs no kultūras, vides, sociālās pozīcijas, pārliecības, reliģiskās ticības u. c. sociāliem faktoriem. Kā sirgstošie interpretē savu pieredzi, kā viņi to sauc, kā viņi pret to attiecas, pie kā (psihiatra, mācītāja, šamaņa, eksorcista) viņi vērsas pēc palīdzības, kā pret viņiem izturas sabiedrībā, utt. – tam visam ir milzīga ietekme uz ārprāta formu, gaitu un iznākumu (*Bowers, 1998, 190*).

Par garīgu slimību kā sociālu konstrukciju bieži arī runā, norādot uz tās diagnostikas procesu. Garīgās slimības un traucējumi visvairāk tiek identificēti pēc sociāliem, piemēram, uzvedības, kritērijiem. Līdz ar to iebildumi ir gan pret to, ka ar medikamentiem bieži tiek ārstēti simptomi, nevis cēloņi, kā arī pret to, ka psihiatrija pārāk bieži balstās uz morāliem spriedumiem. Tas, protams, nenozīmē, ka garīgi traucējumi ir jebkura sociālā novirze no kultūrrelatīvas normas. Tie ir pietiekami specifiski fenomeni, kuriem ir līdzīgas iezīmes – neracionāla un neizskaidrojama uzvedība, izteikta kontroles zaudēšana, samazināta atbildība par darbībām, zināma nespēja veikt cilvēkam kā bioloģiskai un garīgai būtnei specifiskā kultūrā akceptētas darbības, personīgas ciešanas un ierobežojumi u. c. (*Bowers, 1998, 191*). Turklāt šādas līdzīgas pazīmes, kas balstītas uz konkrēto sociālo vidi, var novērot ikvienā kultūrā.

Cita, daudz radikālāka, sociālā konstrukcionisma pozīcija būtu apgalvot, ka garīgs traucējums ir sociāla konstrukcija caur un cauri, jo termins “garīgs traucējums” vai “garīga slimība” ir cilvēku radīts un noteiktu (vēlamo) nozīmju piesātināts.¹⁸ Šādu pieeju 20. gadsimta vidū pārstāvēja amerikāņu psihiatrs Tomass Sāss (*Thomas Szasz*), saucot garīgās slimības par mītu un metaforu (*Szasz, 1974*).

Viņam pieder slavenā frāze:

“Ja tu runā ar Dievu, tu lūdzies; bet, ja Dievs runā ar tevi, tev ir šizofrēnija.”
(*Szasz, 1973, 103*)

Ar to viņš norāda, ka sabiedrība, jo īpaši psihiatrija kā ārprātu kontrolējoša nozare, pati izvēlas un nosaka, kurš ir “traks” un kurš ne. T. Sāss pretnostatīja slimību un diagnozi. Viņaprāt, slimība ir anatomisks vai fizioloģisks bojājums, kas pastāv neatkarīgi no tā, vai cilvēki to atpazīst un saprot, turpretim diagnoze

¹⁸ Tikpat labi, protams, var apgalvot, ka pilnīgi viss ir sociāla konstrukcija, jo it visam nozīmes ir piešķirušī cilvēki – sākot ar to, ka Saule ir zvaigzne, bet Zeme – planēta, beidzot ar to, ko mēs saprotam ar vārdu “slimība” vai “normāls”.

ir slimības nosaukums, kas ir sociāla konstrukcija un variē no kultūras uz kultūru un cauri laikiem. Tāpat viņš apgalvoja, ka prāts nemaz nevarot būt slims, jo “prāts” nav bioloģiska vienība vai zinātnisks koncepts. Viņaprāt, brīdī, kad mēs runājam par cilvēka prātu, mēs runājam par viņu kā par personu. Turpretim, ja garīgās slimības ir centrālās nervu sistēmas slimības, tad tās ir smadzeņu, nevis prāta slimības (Szasz, 1994, 35–36; Szasz, 2000, 35–36). Šādu un līdzīgu argumentāciju Sāss ir nemainīgi izvērsis vairākās grāmatās un rakstos visas savas profesionālās darbības laikā. Pārstāvēdams tik radikālu sociālā konstrukcionisma pieeju, Sāss ir izpelnījies gana daudz kritikas par pieļautajām argumentācijas kļūdām, piemēram, nenoskaidrojot slimības jēdzienam nepieciešamo no pietiekamā nosacījuma vai ignorējot jaunākos neirobioloģijas atklājumus (Kendell, 2004, 30). Daļēji ar savu radikālismu viņš ir panācis to, ka mūsdienās par Sāsu vairāk ir dzirdējuši medicīniskās antropoloģijas un socioloģijas studenti, nevis psihiatru studējošie. Sāss neapšaubāmi ir bijis viens no skaļākajiem psihiatrijas kritiķiem, turklāt pats būdams psihiatrs. Šī iemesla dēļ viņa un vēl dažu 20. gadsimta 60.–70. gadu psihiatru skarbo psihiatrijas kritiku dēvē par “apvērsumu no augšas”. Šajā laikā vairāki nozīmīgi psihiatri, kuriem pievienojās arī sociālo zinātņu pārstāvji, sāka apšaubīt līdz šim zināmos psihisko traucējumu iemeslus un tādējādi arī šo traucējumu piederību medicīnas nozarei. Šo laiku bieži dēvē par antipsihiatrijas uzplaukumu.¹⁹

Pēc sociologa Nika Kroslija (*Nick Crossley*) domām, antipsihiatrija, lai arī neapšaubāmi balstījās uz atsevišķu spožu individuālo idejām un pētījumiem, ir uzskatāma par kustību, jo piesaistīja šo ideju atbalstītājus un sekotājus (Crossley, 1998, 879). Antipsihiatri nebūt nebija pirmie, kas jēlkaid ir kritizējuši pastāvošās prakses psihiatrijā un argumentējuši par labu humānākai terapijai. Dažas antipsihiatrijas idejas, piemēram, pārlietu liela ārprāta medikalizācija, saskan ar jau 19. gadsimta otrajā pusē pausto kritiku. Taču 19. gadsimta kritiskais vērtējums izskanēja laikā, kad psihiatrija kā nozare un zinātne vēl nebija nostabilizējusies un kad tā pati vēl cīnījās par dominanci. Savukārt antipsihiatrija bija sacelšanās no iekšienes pret jau pastāvošu psihiatrijas hegemoniju. Tas, ka galvenie šīs kustības pārstāvji bija psihiatri, sākotnēji pavēra durvis plašai publicitātei un kustības popularitātei, tā nodrošinot spēcīgu ietekmi uz laikabiedriem. Šīs kustības pārstāvji bija pirmie, kas sāka apšaubīt psihiatrijas pamatus: tās piederību medicīnai un zinātnei, psihiatrijas panākumus un nolūkus, kā arī garīgo slimību pamatkonceptu un pat nošķirumu starp ārprātu un saprātu kā tādu (Crossley, 1998, 878). Viena no galvenajām kritikām tika vērsta pret sociālās kontroles funkciju, ko psihiatrija veic sabiedrībā, argumentējot, ka pat humānākās psihiatrijas terapijas – psihoanalīze un psihoterapija – var kalpot kā smalks kontroles mehānisms. Piemēram, psihoterapeits vai psihiatrs

¹⁹ Apzīmējumu “antipsihiatrija” ieviesa un arī galvenokārt lietoja psihiatrs, antipsihiatrijas kustības pārstāvis Deivids Grehems Kūpers (*David Graham Cooper*).

var sagaidīt vai dažreiz pat stimulēt noteiktu klienta / pacienta runas veidu, kurā emocijas iegūst leksisku marķējumu: “Kā tu juties?” → “Es jutos skumjš / dusmīgs / aizkaitināts.” Turpretim atbildes “es neko nejutu” vai “nekā īpaši” visbiežāk liecina par pacienta nespēju paust emocijas vai negribēšanu sadarboties, gandrīz vienmēr izslēdzot iespēju, ka konkrētā situācija, atgadījums tiešām nav izraisījis tādas emocijas, kā sagaida terapeits (*Ibid.*).

Lai arī pamatidejas antipsihiatrijas kustībai bija kopīgas, tās nebūt nenozīmēja pārstāvju absolūtu vienotību uzskatos. Mārtins Rots (*Martin Roth*) un Džeroms Krolls (*Jerome Kroll*) 1976. gadā izdotajā grāmatā *The Reality of Mental Illness* (“Garīgās slimības realitāte”) antipsihiatrus iedala divos lielos atzaros:

- 1) tajos, kas uzskata, ka garīgās slimības vispār nepastāv;
- 2) tajos, kas uzskata, ka garīgās slimības, tostarp arī šizofrēnija, medicīniskā izpratnē nemaz nav slimības, bet gan reakcija uz dzīves laikā piedzīvotiem dažādiem nepanesamiem ārējiem stresoriem.

Pie pirmā atzara pieder jau minētais Tomass Sāss, kā arī sociālās marķēšanas (angļu val. *social labelling*) teorētiķi,²⁰ kas argumentē, ka garīgās slimības ir sekas tam, kā indivīds tiek identificēts sabiedrībā un psihiatrijā (*Double*, 2006, 31–32). Ar marķēšanu jāsaprot process, kad indivīdam piemītošo īpašību sabiedrība identificē un marķē kā kaut ko negatīvu un nevēlamu. Cilvēks, kurš ticis marķēts, iespējams, pieņem šo zīmogu un var sākt uzvesties saskaņā ar to. Tas, kādas īpašības vai pazīmes tiek negatīvi marķētas, izriet no sabiedrībā izdarītiem normatīviem vērtējumiem par to, kas ir sociāli pieņemams un normāls un kas nav. Ne visas no normas atšķirīgās īpašības tiek marķētas kā anormalitāte un deviācija. Piemēram, ģēniji, visticamāk, tiek aprakstīti kā visai ekscentriski un neparasti, bet vienlaikus arī īpaši. Tātad marķēšana attiecas uz tādām kognitīvām īpašībām un uzvedības formām, kas ne tikai novirzās no “normas”, bet arī ir saņēmušas negatīvu sociālu vērtējumu. Marķēšanas teorētiķi uzsver, ka marķēšana medicīnā, jo īpaši psihiatrijā, tiek izmantota kā līdzeklis, lai radītu slimības. Un, tā kā psihiatrijai ir vara noteikt, kas ir garīga slimība un kas nav, tā ietekmē arī neprofesionālu izpratni par normalitātes un anormalitātes attiecībām (*Armstrong*, 1989, 35–36).

Kā viens no nozīmīgākajiem antipsihiatrijas un sociālās marķēšanas pārstāvjiem ir minams arī Ērvings Gofmanis (*Erving Goffman*), kurš ne tik daudz koncentrējās uz to, kā notiek indivīdu sociālā marķēšana, bet gan uz to, kādas sekas tā rada, – uz šī pamata Ē. Gofmanis attīstīja sociālās stigmatas teoriju (*Goffman*, 1963).²¹ Gofmanis apgalvo, ka indivīdam piešķirtais slimības zīmogs var negatīvi ietekmēt indivīda personisko un sociālo identitāti. Stigma bieži rada ne vien nepareizus

²⁰ Hovards Bekers (*Howard Becker*), Edvīns Lemerts (*Edwin Lemert*), Tomass Šefs (*Thomas Scheff*) u. c.

²¹ Otrs lielais Gofmaņa pienesums antipsihiatrijas kustībā ir teorijas izstrāde par psihiatrisko klīniku ietekmi uz pacientiem.

priekšstatus par ārprātīgajiem (piemēram, uzskatot, ka liela daļa ir bīstami), bet arī negatīvi ietekmē to, vai cilvēks dalīsies savā pieredzē un vai dosies meklēt atbalstu un profesionālu palīdzību.

Otro antipsihiatrijas atzaru, kurā garīgos traucējumus skaidro kā reakciju uz ārējiem stresoriem, var sīkāk iedalīt divās grupās. Pirmo grupu pārstāv psihiatri Rolands Leings (*Roland Laing*) un Deivids Kūpers (*David Cooper*). Viņi uzsver garīgo traucējumu ciešo saistību ar personu attiecībām ģimenē (*Laing*, 1965; *Cooper*, 1967, 1971). Piemēram, Leings šizofrēniju apraksta kā rezultātu ontoloģiskai nedrošībai. Pēc Leinga domām, cilvēks, kurš jūtas ontoloģiski nedrošs, pamazām rada nepatiesus “es”, kas nodrošina kaut mazāko atbilstību ārpusaulē pastāvošām sabiedrības pamatnostādņēm, tādējādi pasargādams savu īsto “es” no ārēja kaitējuma. Taču, kamēr nepatiesie “es” ir ārpusaules pieņemti, īstie “es” arvien vairāk attālinās no realitātes, palielinot konfliktu starp abiem “es”, kas draud ar identitātes iznīcību – šizofrēniju. Savukārt otro grupu pārstāv itāļu psihiatrs Franko Bazalja (*Franco Basaglia*) un sociālais teorētiķis Mišels Fuko. F. Bazalja ir plašāk pazīstams kā aktīvs deinstitutionalizācijas²² veicinātājs Itālijā un bija viens no mūsdienu koncepta “garīgā veselība” aizsācējiem. Mišels Fuko akcentēja ne vien ģimenes ietekmi uz garīgo slimību veidošanos un reprezentāciju, bet arī plašākas sabiedrības nozīmi (*Roth and Kroll*, 1976, citēts no: *Double*, 2006, 31–32).

Bieži vien sociālais konstrukcionisms izteiktu biodeterministu aprindās izraisa vieglu smīnu un neticību. Tomēr ne visi sociālā konstrukcionisma pārstāvji uzskata, ka realitāte ir tā, kas tiek konstruēta, bet gan drīzāk teorijas par realitāti. Sociologi Anne Rodžersa (*Anne Rogers*) un Deivids Pilgrims (*David Pilgrim*) uzsver, ka tieši nespēja nošķirt pirmo no otrā rada vislielākās nesaskaņas starp konstrukcionistiem un reālistiem. Viņuprāt, abas teorētiskās pozīcijas tuvina un cenšas samierināt sociālais reālisms (*Rogers and Pilgrim*, 2005, 16).

Sociālais reālisms

Pirmais iespaids par sociālo reālismu visdrīzāk ir tāds, ka, salīdzinot ar konstrukcionismu vai marķēšanas teoriju, tas ir mazāk radikāls. Par sociālā reālisma “tēvu” var uzskatīt britu filosofu Roju Baskāru (*Roy Bhaskar*),²³ un šī teorētiskā pieeja atšķirībā no sociālā konstrukcionisma atzīst, ka pastāv neatkarīga, pati par sevi esoša realitāte. Pēc Baskāra domām, cilvēki nerada sabiedrību, jo tā pastāvēja

²² Deinstitutionalizācijas process iezīmēja apjomīgu valsts diennakts stacionāra psihiatrisko klīniku slēgšanu uz ilgu laiku un pacientu pārvietošanu uz t. s. ārpusinstitucionālo aprūpi (angļu val. *community mental health services*, CMHS) vai būtiskas psihiatrisko klīniku reformas, pēc iespējas samazinot institucionālās vides negatīvo ietekmi uz pacientiem – mainot terapijas veidus, palielinot pacientu neatkarību u. c.

²³ Baskāra versija tiek saukta par “kritisko reālismu”.

pirms cilvēka ierašanās šajā pasaulē. Tomēr ikviens cilvēks ar savām darbībām dzīves laikā reproducē un pārveido sabiedrību. Baskārs īpaši uzsver, ka sociālus fenomenus nevar mēģināt reducēt uz dabas fenomeniem un skaidrot ar tiem, jo tie būtiski atšķiras:

- 1) sociālās struktūras atšķirībā no dabas struktūrām neeksistē neatkarīgi no darbībām, ko tās pārvalda;
- 2) sociālās struktūras atšķirībā no dabas struktūrām neeksistē neatkarīgi no to aģentu (darbojošos personu) uztveres par to, kāda veida aktivitātes viņi veic;
- 3) sociālās struktūras atšķirībā no dabas struktūrām var būt tikai relatīvi ilgstošas un pastāvīgas (tāpēc tendences, ko tās iekļauj, nevar būt univer-sālas) (*Bhaskar, 2011, 60–61*).

Šie nosacījumi ir būtiski arī saistībā ar garīgo neveselību. Rodžersa un Pilgrims skaidro, ka pirmais punkts nosaka: garīgās veselības uzturēšana sabiedrībā ir daļa no strukturālā aparāta – tajā nevar rasties neatkarīgas definīcijas un rīcības. Otrais punkts norāda: ārprātu vai garīgo veselību nevar skatīt atrauti no to veidošanā iesaistītajiem aktoriem un viņu zināšanām. Konkrētas zināšanas un darbības veicina vai ierobežo garīgo traucējumu attīstību, gaitu un iznākumu. Savukārt trešais nosacījums norāda: ārprātu drīkst skatīt un var saprast tikai specifiskā laika un telpas kontekstā. Otro un trešo punktu īpaši izceļ arī filozofs Īans Hakings (*Ian Hacking*), dažas garīgās slimības saucot pat “pārejošām” garīgām slimībām (angļu val. *transient mental illnesses*).

Pārejošas garīgās slimības ir nevis tās, kas ilgst tikai noteiktu laika periodu viena cilvēka dzīvē, bet gan tās, kas vēsturiski ir bijušas novērojamas konkrētā laikā un konkrētā vietā. Kā piemēru Hakings min disociatīvo fūgu²⁴ un histēriju. Abas “slimības” bija īpaši izplatītas un bieži diagnosticētas Eiropā un Amerikā 19. gadsimtā, bet pēc kāda laika “zaudēja savu popularitāti” (*Hacking, 1998, 11–14*). Hakings, aizņemoties terminu no dabaszinātnēm, pārejošu garīgo slimību cēloņus skaidro ar “ekoloģisko nišu”, ar to saprotot apjomīgu atšķirīgu apstākļu kopumu sakrītību, kas nodrošina iespēju izpausties specifiskiem garīgiem traucējumiem. “Ekoloģiskā niša” ir daudz aptverošāks skaidrojums nekā, piemēram, marķēšana, un tā ietver vismaz četrus vektorus: medicīnisko taksonomiju (angļu val. *medical taxonomy*), kultūru polaritāti (angļu val. *cultural polarity*), pamanāmību (angļu val. *observability*) un atbrīvošanu (angļu val. *release*).

²⁴ Disociatīvās fūgas “[g]alvenā pazīme ir atmiņas zudums, parasti par svarīgiem neseniem notikumiem, kas nav saistīts ar organiskiem psihiskiem traucējumiem un ir pārāk smags, lai to varētu izskaidrot ar parastu aizmāršību vai nogurumu. Slimnieks dodas mērķtiecīgā ceļojumā ārpus ikdienas parastajām vietām. Kaut arī fūgas laikā cilvēkam ir amnēzija, slimnieka uzvedība šajā laikā neatkarīgam vērotājam var likties pilnīgi normāla” (SSK-10). Iegūts no: <http://www.spkc.gov.lv/ssk10/index1e60.html?p=%23119>

Medicīniskā taksonomija kā vektors nozīmē – lai kaut kāda uzvedība tiktu klasificēta kā garīga slimība, tai ir jāpiesaista mediķu interese un jāklūst par medicīniskās izpētes vērtu. Kultūru polaritāte kā vektors nodrošina, ka neparastā uzvedība atrodas krustcelēs starp diviem kontrastējošiem sociāliem fenomeniem, no kuriem viens šķiet saistošs, bet otrs biedējošs, nosodošs, riebīgs. Piemēram, disociatīvā fūga, no vienas puses, šķita pievilcīga, jo atgādināja ļaušanos romantiskai klaiņošanai, bet, no otras puses, pārāk atgādināja klaidonību un izlaidību. Kultūru polaritāte nodrošina no sabiedrības nepieciešamo pretstatu, lai uzvedība izraisītu neizprotamību. Trešais nepieciešamais vektors, ko apraksta Hakings, ir uzvedības pamanāmība. Lai konkrētā laikā un telpā kāds fenomens tiktu klasificēts kā garīga slimība, tam ir jābūt ne vien jocīgam, bet arī pamanāmam. Un pēdējais nepieciešamais nosacījums ir t. s. atbrīvošana. Ar “atbrīvošanu” jāsaprot metaforiska telpa, kas sniedz iespēju cilvēkam atbrīvoties vai izbēgt no kāda psiholoģiska vai sociāla spiediena, par patvērumu izvēloties kaut ko, kas atrodas uz robežas starp normalitāti un anormalitāti, pieņemamu un nosodāmu. Šo četru vektoru kombinācija parāda, cik ļoti lielai dažādu faktoru mijiedarbībai ir jānotiek, lai dažas uzvedības formas konkrētā laiktelpā kļūtu par garīgām slimībām, – Hakings to apraksta kā “veidu, kā kļūt trakam” (angļu val. *a way to go mad*).

Vēl viens “veids, kā kļūt trakam”, ir t. s. cilpas efekts (angļu val. *looping effect*, arī Ī. Hakinga ieviests termins), kas atspoguļo veidus, kā ārprātīgā zināšanas par slimību klasifikāciju un par diagnozēm ietekmē pašu ārprātīgo. Atšķirībā no objektiem cilvēki, kas neatrodas konstantā ārpusaprāta stāvoklī, apzinās, ka viņi tiek klasificēti, un viņi maina savu uzvedību un pašuztveri, to pielāgojot klasifikācijai. Hakings, protams, nav pirmais, kas izteicis šādu domu, tomēr ir visplašāk to aprakstījis. Kā piemēru viņš min vēl vienu pārejošo garīgo sindromu – disociatīvos identitātes traucējumus (agrāk – multiplas personības traucējumi), kas ik pa laikam nokļūst psihiatru uzmanības lokā. Hakings argumentē, ka 20. gadsimta 70. gados psihoterapeiti tiem pacientiem, kuriem bijušas multiplas personības iezīmes, uzdevuši jautājumus par varbūtēju piedzīvotu seksuālu vardarbību bērnībā. Pacienti terapijas laikā nudaļi šādas epizodes atcerēties, lai gan daži no viņiem neko tādu nekad nebija piedzīvojuši. Atmiņu uzjundīšana pastiprinājusi multiplas personības simptomus, un brīdī, kad pacientiem pateikta diagnoze, viņi sākuši uzvesties tā, kā no viņiem to gaida. Lai arī psihoterapeiti to nedarīja speciāli, tika radīts jauns veids, kā šiem cilvēkiem kļūt ārprātīgiem (*Hacking*, 1999, 100–104).

Nobeigums

Ārprāts savas neizprotamības dēļ allaž ir piesaistījis vērotāju uzmanību un šo vērotāju mēģinājumus to saprast. Vienmēr ir mēģināts rast atbildes uz vairākiem šķietami pretējiem jautājumiem, no kuriem galvenie ir:

- 1) vai ārprāts ir universāls vai tomēr kultūrrelatīvs;
- 2) vai ārprāts ir bioloģiski vai sociāli konstruēts.

Ārprāts šī vārda plašākajā nozīmē ir universāls – teju ikviena pasaules sabiedrība pēc līdzīgiem kritērijiem nošķir ārprātu no saprāta – to ierasti iezīmē neracionāla, no malas grūti izskaidrojama, ekscentriskā uzvedība, garīgs stāvoklis, kas ir personīgi un sociāli limitējošs. Tomēr nošķirums starp to, kas ir racionāls vai neracionāls, normas robežās esošs vai pārlietu ekscentrisks vai pat personīgi un sociāli limitējošs, lielākoties būs kultūrrelatīvs. Risinot jautājumu par ārprāta izcelsmi, netiek noliegta iespējamā bioloģiskā ārprāta izcelsme, tomēr tiek kritizēta biomedicīniskā pieeja ārprāta skaidrošanā un definēšanā. Pat ja kāda konkrēta ārprāta izcelsme nūdien ir bioloģiska, pirmkārt, nedrīkst aizmirst kultūrvides veicinošo vai slāpējošo ietekmi uz tā izcelsmi, un, otrkārt (un svarīgāk), ir aplami iedomāties, ka ir iespējams ārstēt slimību (angļu val. *disease*) kā atsevišķu vienību no kaites (angļu val. *illness*), turklāt tās izolējot no kultūras “uzslāņojuma”. Šajā sakarībā var rasties jautājums: “Ja varam pierādīt, ka konkrēta ārprāta (garīga traucējuma) pamatā ir bioloģisks iemesls, vai tad varam apgalvot, ka šis ārprāts ir uzskatāms par universālu kategoriju?” Atbilde ir – nē, nevaram, jo ārprāta attīstība, gaita un pieredze ir neatraujama no subjekta kultūrsistēmas. Šī iemesla dēļ ārprātu nevar skatīt kā dabas struktūru, bet tikai un vienīgi kā sociālu veidojumu, savukārt ārprātīgos – kā intersubjektīvus aģentus, kas aktīvi piedalās ārprāta konceptualizēšanā (par spīti tam, ka viņiem nepieder patiesība par savu pieredzi). Tieši ārprātīgo pieredzes un viņu kultūratšķirīgo pamatu dēļ “ārstēšana” nevar būt universāla.

Visbeidzot, mēģinot atbildēt uz jautājumu, kas ir ārprāts, nākas secināt: ja tieši saprāts ir tas, kas nepieciešams cilvēkam, lai tas pilnīgi aptvertu un izdzīvotu savu individuālo un sociālo esamību, tad ārprāts ir graduāla eksistenci ierobežojoša kategorija.

MADNESS

Summary

This paper discusses issues related to concept “madness”. Is madness biological or socially constructed? Is it universal across cultures or is it culturally relative? Is the western ethnocentric and medical view on madness the best way to address it?

One of the main problems with conceptualisation of madness is that it cannot be spoken or written about in its own terms – at some point the insane are voiceless, i. e., without power because to be insane means to be outside of reason and, therefore, outside truth and rationality. Being said so, it is clear that insanity is a public or socially defined category not only because it is observable or even socially obtrusive but also because it takes someone rational who holds the truth to define that the other is insane.

Incomprehensibility of insanity has always attracted attention of observers and attempts to explain it. This article highlights the main explanations, understandings, and approaches to madness, pointing to its formative and normative factors and criteria and to the fact that explanations of insanity change over time and space. It is argued that “madness” is a relative concept, which is filled with many different meanings and its essence is constructed and controlled through dominant social, intellectual and cultural power structures. Because in western society medicine holds the dominant discourse over madness, the article briefly introduces with the history of madness and psychiatry in Europe, continuing with biomedical understanding of madness.

Further it focuses on cross-cultural studies of madness comparing cross-cultural psychiatry with psychiatric anthropology where the former is looking for more or less universal similarities of insanity across cultures but latter – for differences in experiences of madness. Psychiatric anthropology argues that it is absurd to try to look at madness as a distinct biological disease not taking into account culturally shaped subjective experience of madness. Distinction between disease and illness is widely used in medical anthropology and sociology therefore further madness is viewed from perspectives of several influential social theories – social constructionism, social labelling theory and social realism.

Within the framework of social constructionism and social labelling attention is paid to ideas of the so-called anti-psychiatrists movement – a “revolt from the above” marking the fact that psychiatrists themselves started to doubt biomedical treatment methods of madness and even distinction between madness and reason itself. Social realism ironically sometimes is thought to be a theory that tries to reconcile positivistic and interpretative approach to human being where a person is viewed as an actor, who actively participates in his / her experience of madness. For this reason, madness cannot be viewed as a natural structure, but only as a social formation, but madness should be regarded as intersubjective agents who actively participate in conceptualisation of the insane (despite the fact that they are deprived of truth of their experiences). Culture-reactive experience of madness defines that explanation of madness (including healing or treatment) cannot be universal.

Article concludes with an idea that if reason is what humans need to fully embrace their individual and social existence, then madness is gradual existentially limiting category.

Izmantotā literatūra

Avoti

1. American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 5th edition. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.
2. SSK-10 – Pasaules Veselības organizācija. *Starptautiskā slimību klasifikācija, 10. redakcija*. Iegūts no: <http://www.spkc.gov.lv/ssk10/index1e60.html?p=%23119>

Literatūra

3. Armstrong, D. L. *An Outline of Sociology as Applied to Medicine*. 3rd ed. Bristol: John Wright & Sons, LTD, 1989.
4. Ashok, A. H., Baugh, J. and Yeragani, V. K. Paul Eugen Bleuler and the origin of the term schizophrenia. *Indian Journal of Psychiatry*. 2012, 54(1), 95–96.
5. Barton, R. *Institutional Neurosis*. Bristol: John Wright & Sons, LTD, 1976.
6. Beard, G. M. *American Nervousness*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1881.
7. Bhaskar, R. *Reclaiming Reality. A critical introduction to contemporary philosophy*. London: Routledge, 2011.
8. Bowers, L. *The Social Nature of Mental Illness*. London: Routledge, 1998.
9. Carr, J. E. Ethno-behaviorism and the culture-bound syndromes: The case of Amok. No: *The Culture-Bound Syndromes*. C. Hughes, ed. Baltimore: The Williams and Wilkins Co, 1980, 199–223.
10. Cooper, D. G. *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. London: Tavistock Publications Limited, 1967.
11. Cooper, D. G. *The Death of the Family*. Middlesex: Penguin Books, 1971.
12. Crossley, N. R. D. Laing and the British anti-psychiatry movement: A socio-historical analysis. *Social Science & Medicine*. 1998, 47(7), 877–889.
13. Double, D. B. Historical perspectives on anti-psychiatry. No: *Critical Psychiatry. The Limits of Madness*. D. B. Double, ed. Hampshire: Palgrave Macmillian, 2006, 19–39.
14. Foucault, M. *History of Madness*. London: Routledge, 2006.
15. Goffman, E. *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: The Anchor Books, 1961.
16. Goffman, E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster, 1963.
17. Güven, F. *Madness and Death in Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2005.
18. Hacking, I. *Mad Travelers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*. London: The University Press of Virginia, 1998.
19. Hacking, I. Madness: Biological or constructed? No: I. Hacking. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press, 1999.
20. Hinshaw, S. *The Mark of Shame. Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

21. Hughes, C. Culture-bound or construct-bound? No: *The Culture-Bound Syndromes*. C. Hughes, ed. Baltimore: The Williams and Wilkins Co, 1980, 3–24.
22. Ingleby, D. Transcultural mental health care: The challenge to positivist psychiatry. No: *Critical Psychiatry. The Limits of Madness*. D. B. Double, ed. Hampshire: Palgrave Macmillian, 2006, 65–78.
23. Johnstone, L. The limits of biomedical models of distress. No: *Critical Psychiatry. The Limits of Madness*. D. B. Double, ed. Hampshire: Palgrave Macmillian, 2006, 81–98.
24. Kaplan, R. Being Bleuler: the second century of schizophrenia. *Australasian Psychiatry*. 2008, 16(5), 305–311.
25. Kendell, R. E. The myth of mental illness. No: *Szasz Under Fire: The Psychiatric Abolitionist Faces His Critics*. J. A. Schaler, ed. Chicago: Open Court, 2004.
26. Kleinman, A. Anthropology and psychiatry. The role of culture in cross-cultural research on illness. *British Journal of Psychiatry*. 1987, 151, 447–454.
27. Kleinman, A. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York: Free Press, 1988.
28. Kleinman, A. and Good, B. Introduction: Culture and depression. No: *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. A. Kleinman and B. Good, eds. Berkeley: University of California Press, 1985, 1–43.
29. Laing, R. D. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin Books, 1965.
30. Lewis, B. *Depression. Integrating Science, Culture, and Humanities*. New York: Routledge, 2012.
31. Littlewood, R. Ideology, camouflage or contingency? Racism in British psychiatry. *Transcultural Psychiatric Research Review*. 1993, 30, 243–290.
32. Marinker, M. Why make people patients? *Journal of Medical Ethics*. 1975, 1, 81–84.
33. McDaniel, J. *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
34. Oosterhuis, H. *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
35. Porter, R. *Madness. A Brief History*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
36. Raimundo Oda, A. M., Banzato, C. E., and Dalgalarrrondo, P. Some origins of cross-cultural psychiatry. *History of Psychiatry*. 2005, 16(2), 155–169.
37. Rogers, A. and Pilgrim, D. *A Sociology of Mental Health and Illness*, 3rd ed. Berkshire: Open University Press, 2005.
38. Scull, A. *Madness: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
39. Scull, A. *Madness in Civilization*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
40. Simons, R. The Resolution of the Latah paradox. No: *The Culture-Bound Syndromes*. C. Hughes, ed. Baltimore: The Williams and Wilkins Co, 1980, 43–62.
41. Steinberg, H. Emil Kraepelin's ideas on transcultural psychiatry. *Australasian Psychiatry*. 2015, 23(5), 531–535.
42. Szasz, T. *The Second Sin*. New York: Anchor Press, 1973.
43. Szasz, T. *The Myth of Mental Illness. Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Revised, ed. New York: Harper & Row, 1974.
44. Szasz, T. Mental illness is still a myth. *Society*. 1994, 31(4), 34–39.
45. Szasz, T. Mind, brain, and the problem of responsibility. *Society*. 2000, 37(4), 34–37.
46. Whitaker, R. *Mad in America*. New York: Basic Books, 2002.

Summary

The collection of papers “Philosophical Anthropology II” is the second volume of papers in philosophical anthropology that contains papers written by members of the Department of Humanities at Rīga Stradiņš University. The collection consists of a foreword and ten chapters. Each chapter addresses its individual topic.

In the first paper “**Lived body and object-body**”, Māra Grīnfelde explores phenomenological approach to body based on works of a German philosopher Edmund Husserl and a French philosopher Maurice Merleau-Ponty. The paper analyses distinction between object-body (*Körper*) and lived body (*Leib / corps vivant et vécu*) developed in phenomenological tradition.

In the next paper “**Sexuality**”, Vents Sīlis compares two different approaches to the phenomenon of sexuality – essentialism and constructionism.

Ginta Vēja’s paper “**Sex and Gender**” discusses distinction between the two concepts: historical motivation for its endorsement in feminist writings and other issues surrounding their definitions.

In the next paper “**Human Enhancement**”, Ivars Neiders discusses the problems of defining human enhancement and the way how different definitions of human enhancement relate to different conceptions of human nature.

Uldis Vēgners’ paper “**Time**” is a take on two issues related to philosophy of time. In the first part of the paper, Vēgners addresses the problem of the true nature of time, but the second part of the paper is a discussion about the conditions of experience of time.

After that comes the paper on “**Space**” by Edijs Šauers, exploring the relationship between space and place, describing space as form of human perception, the turn towards the flesh and place of space, as well as metamorphosis of space and its new challenges.

The next paper “**Language**” is written by Ģirts Jankovskis. It addresses the perennial question of the origin of language.

Vija Sīle’s paper “**Play**” is a study of a phenomenon of play and its role in human creativity.

In Laura Bitiniece’s paper “**Art of Living**”, two modern-day stories set the tone for continuous and fundamental human questions: what constitutes a good human life and what the ways of reaching it are. The answer is searched upon in

the teachings of the so-called Ancient Greek schools of philosophy – cynics, stoics, epicureans and skeptics.

Anna Žabicka's paper "**Madness**" highlights historically and culturally shaped explanations, understandings, and approaches to madness and addresses such questions as whether madness is biological or socially constructed, universal or culturally relative.

The collection is oriented to general reader and does not presume background knowledge of philosophy or philosophical anthropology.