

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 premtimnācējs 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 pāiet 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 būtni, 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 izvēlējis 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 zinātnei.”

(*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 zinātnei 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 atgriezties 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 dauzīties 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 nošķīrums 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 ķermeņa 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 atvēl 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 (novērot), 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, pusaudžu 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 kļūvis 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 spējam 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 attiecamies 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 pārliecinošs, 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 Šteinas (*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.

Išsumā tika aplūkota jaunlaiku filosofijā rodamā 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.