

## 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 spējam 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 – spītū” (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 izvadīšana 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 “psichoanalītiskā 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 izraisošās 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 pārliecinoši 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).<sup>1</sup>

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 mīļotā cilvēka garīgo izaugsmi un labklājību.

<sup>1</sup> 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 apgarotu 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 (ši 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 sasniegt aptuveni 20 gadu vecumu (līdz sāk augt bārda). Kopā viņi dodas medībās, apmeklē teātri, risina sarunas par politiku un likumiem. Kļūt 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 cilvēcības 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 rokasspiedienam (*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 daudzkārtēju 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 filosofs 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 filosofiju 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

Filosofo 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 reprodūktīvās 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*).<sup>2</sup> Līdztekus institucionālai varai mūsdienu intimitāti lielā mērā ir ietekmējušas dzimtes

<sup>2</sup> 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 draudzēnēm. 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 nianses, 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 brīvība, 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, 2<sup>nd</sup> 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*. 4<sup>th</sup> 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., Engelss, 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*. 2<sup>nd</sup> 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](http://www.who.int/reproductivehealth/publications/sexual_health/defining_sexual_health.pdf)