



Kehast kui omast vöörast

Leene Korp

leenekorp@hot.ee

*Kõik on nii eraldi, lahus on lihast hinge- ja vaimuilm.
Millal saab lahti kleepuvast vihast, millal seletab silm?
Kohe, ma loodan. Kui, siis vaid kohe — puudub võimalus muu.
Lendab taevaste taha see ohe. Kõik on nii lõputu.
(Juhan Viiding)*

Tavapärase *oma-vööra* paarisrakendi loomise piirjuhtude sekka kuulub üpris kindlasti ka vaade inimkehale, me iseeneste ihule. Keha ise toimib piirina, kõige ilmsema membraanina igäihe sise- ja väliskeskkonna vahel, ning juba see asjaolu asetabki ta *oma-vööra* skaalal mõnes mõttes erandlikule kohale, sest õigupoolest muutub ta korraga nii äärealaks kui ka selleks sisekeskkonnaks, mida ta ümbritseb ja piirab. Keha on ühtaegu nii puhver kui filter, andes maailma elementidele tunnused ja tähenduse, semiotiseerides väljastpoolt saabuva. Keha funktsionaalse äratükeldamise ja füsioloogiliste protsesside keerukuse tõttu jääb see semiotiseerimise akt kehastujale enesele tihti hoomamatuks ja annab võimaluse kõiksugusteks tõlgendusteks. Nii on pärimuses ja meedias ikka liikvel müüte ja tabusid, mis keha mingil moel tükikaupa või tervikuna tähendustada või liigitada püüavad. Tähenduste suure hulga tõttu tekib võimaliku tervikpildi asemel mingi kindla rõhuga, moonutatud kuvand omaenese kehast, samamoodi nagu tavakeele üldlevinud sõnadel on liig palju tähendusvarjundeid, et neid tervikuna tajuda.

Käesolev artikkel on koostatud eesmärgiga vaadelda, missuguseid omaks ja vööraks jaotavaid sõlmesid on inimese kehasse paigutatud, ja kirjeldada mõningaid siin-seal levivaid juhiseid nende sõlmede lahtiharutamiseks,

lähtudes Jesper Hoffmeyeri sülemidünaamika kirjeldustest teoses “Signs of Meaning in the Universe” (Hoffmeyer 1996), George Lakoffi ja Mark Johnsoni teoses “Philosophy in the Flesh” (Lakoff ja Johnson 1999) käsitledavast vaatest organismile kui kehastunud meelele; ning budistliku theravaada traditsiooni seletusest inimihule läbi laama Anagarika Govinda poolt kirjutatu.

Võimalikud jaotused ja liigitused, mille abil luuakse pilte kehast kui võõrast ja tuttavast samaaegselt, kulgevad osalt mööda funktsionaalsuse telge ehk on seotud vaatega kehale kui teatavale vahendile, mille otstarbekus või kasulikkus määrab ka hinnangu. Siinkohal on olulisteks suunanäitajateks korruga mõlemad keha poolt lahutatud keskkonnad – nii sootsium kui see, mida teadvuse nime all tuntakse, kusjuures kõige üldisemad ja ehk kõige juurdunumadki hoiakud on ühiskondlikud. Lääne inimese isikliku kehatunnetuse üheks aluseks saab pidada alul pütagoorlikku ning hiljem kristlikku vaadet kehale kui karistusele (Blackburn 2002: 214); asjaolu, et ihuga saab siduda maiseid funktsioone, mis kannatust ja rippuvust tekitavad, annab aluse keha taunimisväärsaks pidamiseks.

Osalt selle vaate baasil on arenenud ka Descartes'i ideed, milles ühendatakse lahti mina-tunne ja keha-tunne, vaimne ja kehaline substants. Nii pannakse nurgakivi justkui kahele erinevale maailmale – füüsilisele ja vaimsele, esimene neist võõraks, teine omaks tembeldatud. Aga nii saab alguse ka mõistuse ja teadvuse ülimustamine, keha tükeldamine ja üks nn juurmetafoor, millele Lakoff ja Johnson on nimeks pannud “teadmine on nägemine” (1999: 392) ja mis eemaldab puhtast teadmisesest emotsioonide ja meelelundite mõju ja annab seeläbi aluse edasisteks “kehatükeldusteks”. Kuna kehaga seotud protsesside kirjeldamiseks on loodud teatavad standardid ning piir nende vahel on äärmiselt eristav ja selge, siis paigutatakse tihti emotsioonid kas puhtfüsioloogiliste nähtuste – valdavalt hormoonide ja instinktide – pärusmaale või kui ta sinna ei sobi, liigitatakse ta põhjendamisevõimetuks tabuteemaks, mis on seotud hinge, vaimu, teadvuse ja muu sellise tõestamatuga. Säärane vaade aga ei jäta võimalust emotsioonide toimemehhanismide seletamiseks. Õigupoolest aga pole emotsioonid omane ainult inimloomusele (Lakoff ja Johnson 1999: 404) ning selle teekonda ja

talletumist kehas on võimalik edukalt seletada ja jälgida (Hoffmeyer 1996: 88).

Kuna enamik füüsilisi vajadusi on kultuuristatud ja nende täitmine ühiskonnast rippuv, on kultuuril ka oluline roll kehastandardite loomisel ja seeläbi inimkehale hinnangu andmisel ka kehastuja enese poolt (Hoffmeyer 1996: 11). Nii leiab inimihu meie ühiskonnas kasutust eelkõige kommunikatsioonivahendina, mille ülesandeks on end teiste omalaadsetega võrrelda (Kvaløy 2005: 530). Tippspordis ja -moes on keha töövahend taseme ja kuulsuse saavutamiseks, igapäevaspordis ja -moes pigem ühiskonda sobimiseks vajaliku vormi saavutamise vahend; kuid mõlemad neist vaadetest kasutavad keha õigupoolest kommunikatsioonivahendina, võimalusena märku anda *omaks*-olemise mõõtudest ja standarditest või nende täitmisest. Samas pole sellise kommunikatsiooniviisi puhul rõhk kehal kui väärtusel omaette, vaid pigem kui kasutuskõlblikul objektil, mis võiks ilma riketeta edasi teenida ja võimalikult altis olla sobilikkusestandarditele vastamiseks.

Keha käsitlemist vahendina ilmestavad ka sõdade ja vallutuste aegu aset leidvad vägistamised, mil naisekeha kasutatakse kommunikatsioonivahendina vaenutsevate osapoolte vahel, andes sellega vaenlasele (“vahendiks“ muutunud naisterahva abikaasale või hõimukaaslastele) märku võimust, vallutuste edukusest ja mõõtmetest (Wilden 1985: 41). Sarnaselt toimib keha ka vanglas ja sõjaväes, kus, olles allutatud väljastpoolt tulevatele eranditeta reeglitele, leiavad nii füüsis kui psüühika kasutust võimu instrumendi ja kinnitajana. Lisaks toimib keha tavapäraselt ka töövahendina, kuid selles funktsioonis enamasti eemaldub mõtestatud tööst ja muutub seeläbi “masina ripatsiks” (Kvaløy 2005: 524); ja ka vahendina saavutamaks naudingut, mille taga seisab tihti aga varjatud kommunikatsioonivajadus.

Nii on kogu meelelahutuse valdkond üles ehitatud ühelt poolt naudingutekitamise ning teisalt meelesttõrjumise põhimõttele; juba sõnasõnalt tegeleb see meele lahutamise, eemaldamisega millestki, tükikideksjagamisega.

Ka meditsiinis vaadeldakse keha pigem isoleeritud tükide kaupa kui tervikuna ning panustatakse seetõttu sümptomite ravimisele kaugemate põhjuste otsimise asemel.

Nüüd teavad vähegi tundlikumad arstid, et psühholoogilised ja sotsiaalsed tingimused mängivad äärmiselt olulist rolli inimese üldise tervisliku seisundi kujunemisele ja haigustele kalduvusele. Ainus probleem on see, et meditsiini teoreetiline struktuur põhineb inimese sellisel bioloogilisel mudelil, mis süstemaatiliselt väldib säärase psühholoogiliste ja sotsiaalsete tingimuste mängutoomist. Sest bioloogia, nagu kõik teised teadused, põhinevad Descartes'i vanal dualismil, mis ei anna võimalust ühelegi sisemisele ühendusele vaimsete ja füüsiliste tahkude vahel. Niisiis, kui meditsiin ja bioloogia otsustavad psühholoogilisi nähtusi tõsiselt võtta, siis saab see toimuda ainult neid nähtusi mehhaanilisteks ilminguteks taandades. (Hoffmeyer 1996: 69)

Nii või naa, kui just pole teemaks mõne maos asetseva ensüümi toimemehhanism, ei saa kehas kõneldes üle ega ümber teadvusest, mõistusest, meeltest, ja ehkki see asjaolu teebki kehasse suhestumise nii problemaatiliseks, kulgevad seda teed mööda ka lahendused.

Kuivõrd suur hulk kehas loodud kuvandeid on hargnemas vastandusest materiaalne–vaimne, siis lahendustee esimeseks etapiks peakski olema just selle vastanduse lahtiharutamine. “Võib öelda, et maailm, mida me näeme, tunneme, kuuleme jne, ehk siis maailm, millest me teadlik oleme, on suuresti loodud maailm,” kirjutab Jesper Hoffmeyer (1996: 71), meie maailm on aju ja retseptorite loodud rekonstrueerimise abitu ohver ja kehas lahutamatu. Väline maailm, “reaalsus”, millest meil kõigil on intuiitiivsed teadmised, eksisteerib kui närvisüsteemi looming, sest vastasel korral, organiseerimata teavet keha abil organismi ruumilis-ajalises maailmas, ei suudaks kõrgemate loomade aju kõige tajutavaga toime tulla (Hoffmeyer 1996: 117). Materiaalne maailm on seega iga indiviidi jaoks end eraldi konstrueeriv:

Võti mõistmaks kehasemiootikat – endosemiootilist tasandit – on peidus mõistes *retseptor*. Seda mõistet kasutati esialgu sensorsetes organites paiknevatele närvilõpmetele viitamiseks. Kuid tänapäeval [...] on ta kasutusel ka molekulaarse tasandi kohta. Mõlemal juhul kasutatakse seda mõistet kirjeldamiseks väljastpoolt tulevate signaalide tajumise ja neile vastamise “instrumente”, olgu nad siis organismi ümbrusest või konkreetse raku ümbrusest pärit signaalid. Ja mõlemal juhul nähakse signaali kui piiri ületajat, olgu selleks

nahk või rakumembraan. Ning lõppeks tõlgitakse mõlemal juhul signaal sellisesse vormi, mis läheb korda süsteemile piiri sees – loomale või rakule. (Hoffmeyer 1996: 70)

Nii juhivad kehas toimuvaid keemilisi protsesse, s.h ajus asetleidvaid elektrokeemilisi nähtusi märgiprotsessid (Hoffmeyer 1996: 124).

Budismis käsitletakse maailma kui teadvuse nähtumuslikkust; väline, aineeline maailm on tegelikult meelte maailm, sõltumata sellest, kas me vaatleme teda psühholoogilise analüüsi või ainelise objektina. Materia kontseptsiooni ei saa mõista psüühilise tegevuse olemusliku vastandi tähenduses, vaid pigem kui ühe ja sama tegevuse ilmingu sisest ja välist vormi (Anagarika Govinda 1987: 50). Siddharta Gautamale on omistatud väljend: “Tõesti, ütlen ma teile, et selles kehas, mis on küll surelik ja nii väike, kuid teadlikkuse ja teadvusega õnnistatud, on maailm ja maailmast kasvamine ja maailmast kahanemine ja tee, mis viib sealt lahkumisele (Samas). Nii ei saa *oma* eristada *võõrast* muul viisil kui vaid sedamööda, kust lähevad meie taju piirid, kusjuures “kõik see, millel põhineb materia, ei pea olema ilmingimata aineeline, materia ja ainelisus ei ole tingimata midagi algset; nende arengut saab jälgida tagasi energiajõudude ehk -punktideni ja [...] elementideni, mida subjekti seisukohalt vaadeldakse taktiilsete kogemuste summana” (Anagarika Govinda 1987: 51). Nii asub ühe inimese väline maailm – nii aeg kui ruum – selle inimese teadvuses ning ilma subjektita ei saa olla ei üht ega teist. Ja kuna keha on teadvuse vorm (Anagarika Govinda 1987: 48), siis on välis-, sisekeskkond ning keha ühe ja sellesama nähtuse tahud.

Üks tähtsamaid teadvuse ja keha vahekorra mittedualistliku paigutuse võimalusi on vaade organismile kui kehastunud teadvusele või kognitsioonile, mille järgi mõistus tekib meie keha ja aju loomusest ning kehalisest kogemusest, ning on seega evolutsiooniline ja pigem mitteteadlik. Samad kognitiivsed ja neuromehhanismid, mis võimaldavad meil tajuda ja liikuda, loovad ka meie kontseptuaalsed süsteemid ja teadvuse vormid (Lakoff ja Johnson 1999: 4). Oluline pole ainult see, et omame kehasid ja et teadvus on mingil moel kehastunud, vaid ka see, et meie kehade iseäralik loomus kujundabki meie võimed ja võimalused kontseptualiseerida ja kategoriseerida (Lakoff ja Johnson 1999: 19). Organism on kehastunud kognitsioon; seega

tema väline kuju on märk sisemisest perspektiivist ja ta ülesanne on end pidevalt identifitseerida, toimida autopoieetilise nähtusena, kirjutab Andreas Weber (2001: 154).

Kuid teadvuse kehastumist võib vaadelda ka kui sülemlemise ilmingut. Sülemiks nimetatakse kogumit, mis on moodustunud üksteisega kommunikeeruvatest ja kollektiivselt olukordadele lahendusi leidvatest teguritest. Nii toimib selgroogne organism sülemidünaamika alusel samamoodi nagu sotsiaalsed putukad (Emmeche, Kull, Stjernfelt 2001: 19). Keha on miski, milles “kvadriljon bakterit kümnetes triljonites rakkudes teevad koostööd inimeseks olemiseks” (Hoffmeyer 1996: 124); immuunrakkude sülemid suhtlevad närvirakkude sülemitega saavutamaks somaatilist ökoloogiat; mõtted ja tunded ei ole lokaliseeritud üksused, vaid toimivad sülemina. Nõnda moodustub pilt ajast, mis on funktsionaalselt kehasse lõimitud (Emmeche et al. 2001: 19). Kõik sellised rakud voolavad kui astronoomiline sülemite sülem läbi üheainsa aju-keha, mis rajab oma tee mööda elurada kõigi nende teadmata tulevike poole, millest lõppeks saab lihtsalt üksainus elulugu (Hoffmeyer 1996: 124).

Keha ise, isiksuse psühhofüüsiline kujutis (nāma-rūpa) on budistliku kontseptsiooni järgi koondunud, kristalliseerunud ehk materialiseerunud mineviku teadvus, meie teadvuse vili ja aktiivne printsiip (karma), mis saab nähtavaks tagajärjena, vipāka’na (Anagarika Govinda 1987: 52); kusjuures need, kes on üheainsa eluea jooksul arenenud minevikust vaimselt kõrgemale (kuid mitte piisavalt kõrgele, et näha minevikku selle täiuses ja üleüldisuses), tunnetavad keha võõrana, sest vormina näiv kuulub olemuslikult minevikku. Mida suurem on vaimne areng ja psüühiline kasv, seda suurem on vahe kehavormi ja vaimsete saavutuste vahel, sest keha moodustavad tihedad ladestused koondavad end aeglaselt ja kindlais piires (Anagarika Govinda 1987: 53). Nõnda saab seletuse keha vaatlemine karistuse või rudimendina, hirm teiste inimkehade ees; ning suhtumine kehasse kui instrumenti. Kui ei suudeta keha ja tema mõneti “järelelohisevat” iseloomu päris omaks võtta ning ta paratamatult olemasolu vaid nenditakse, kasvab igapäevane funktsionaalsus ja ka ebafunktsionaalsus tervikunatajumise tahust läbi ning jagab keha vajalikkuse-mittevajalikkuse teljel osadeks.

Inimisiksuse määratlemine viie olemise rühma ehk skandha abil – need on *rūpa* (kehatõelus ehk meelega tajutav), *vedanā* (meelemuljetest ja kehalise mõnu ja valuga, vaimse rõõmu ja kurbusega, ükskõiksuse ja meelerahuga seotud reaktsioonidest koosnevad tunded), *samjñā* (eristava teadlikukssaamise tajumused), *samskāra* (vaimsed kujutlused, tahte põhjustatud karmilised järgnevused, iseloom) ja *vijñāna* (puhas teadvus, mis eelmist nelja ühendab) – on seotud vaid isiku teadvuse aktiivsete ja ümbrust tajuvate funktsioonide kirjeldusega nende kasvava tiheduse või “ainelisuse” järjestuses, seda vastavalt nende kasvavale peenusele, dematerialiseerumisele (kui mõista mateeriat kui teatud osa meeltega tajutavast maailmast), liikuvusele ja vaimsustumisele. Skandhad on oma funktsiooni järgi üksteisega seotud ja neid ei ole võimalik vaadelda eraldi “osadena”, millest isik koosneb, vaid ainult nähtamatu protsessi erinevate külgedena, nagu ei saa vikerkaare eri värve üksteisest eraldada, kuna neil pole olemist ehk tõelust iseeneses, kuigi meeled tajuvad neid eraldi (Anagarika Govinda 1987: 55). Nii ei ole võimalik kehast lahutada teadvust, meeli ega emotsioone.

Kokkuvõte

Üldlevinud vaade kehale kui eelkõige materiaalse maailma ühele ilmingule, mis selgelt vastandub vaimsele ilmale, on lääne kultuuri praeguse kuju üks alustalasid, ühendades väga erinevaid eluvaldkondi ja vaateid ning pannes aluse igapäevaelu toimetustele ja keerdkäikudele. Duaalsusest väljakasvamiseks aga ei piisa vaid taasintegreeritavale sisekeskkonnale tähelepanu pööramisest:

Selles on midagi tüüpiliselt läänelikku, kui mõned rohelised ütlevad, et me saame alustada ja peamegi alustama *iseenda* muutmisest ning *selle* kaudu valmistuma sotsiaal-poliitilise süsteemi muutmiseks. See tähendab endiselt tuginemist vaatele, et inimene on hing, mis on oma kehast ja keskkonnast eraldatud. Meie passiivses maailmas on see halvim soovitus ja tagab selle, et mitte midagi ei juhtu. (Kvaløy 2005: 527).

Kuna teadvus on kehasse haaratud ning ümbritsev niisamuti, saab suhtumise muutus alguse vaid kõigis eristatud tasandite nüanssides ühteaegu; kuivõrd

organismi – hiiglaslikku sülemit – saab ravida vaid tervikuna. Nõnda tunnetame kõike omailmades tajutavat ja ka omailmu iseendid ainult läbi ihu enese, see asjaolu aga annab võimaluse ja põhjuse leppida keha kui mineviku tiheda kihistusega, tema füsioloogilise ja anatoomilise keerukuse, paratamatu vananemise ja muu pisut tabamatuga.

Kasutatud kirjandus

- Anagarika Govinda 1987. *Tiibeti müstitsismi alused*. Tallinn.
- Blackburn, Simon 2002. *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn: Vagabund.
- Darroch-Lozowski, Vivian 2000. Body: The Attainable Border of Semiotics. — P. Perron, L. G. Sbrocchi, P. Colilli and M. Danesi (eds.), *Semiotics as a Bridge between the Humanities and the Sciences*. New York: Legas Press, 593–605.
- Emmeche, Claus; Kull, Kalevi; Stjernfelt, Frederik 2002. *Reading Hoffmeyer, Rethinking Biology*. Tartu: Tartu University Press.
- Hoffmeyer, Jesper 1996. *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lakoff, George; Johnson, Mark 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Kvaløy, Sigmund 2005. Elutervik ja aeg. *Akadeemia* 3: 515–552.
- Weber, Andreas 2001. Cognition as expression: On the autopoietic foundations of an aesthetic theory of nature. *Sign Systems Studies* 29.1: 153–168.
- Wilden, Anthony 1985. In the penal colony: The body as the discourse of the other. *Semiotica* 54 (1–2): 33–85.

Body as a boundary of self and nonself

This paper attempts to examine the interpretation of the human body as kind of a boundary between 'self' and 'other'. Until recently, Descartes' conception of the body as a material element strictly separate from consciousness and reason influenced various common practices and sentiments, so that the body is dismembered into non-collaborating pieces or viewed as a functional instrument mainly usable for communication. To appreciate the body, one has to reconnect it with consciousness, mind, senses, emotions, etc. — which in fact may all be considered as something embodied in the whole organism. Thus the form of the external environment depends on the senses and turns into a unique personal Umwelt; also the body and the two separated environments (the inner and the outer world) become the manifestations of the same phenomenon.