

## ELĪNA GRAUDIŅA

*“Mūsdienās vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika – izlemt, kas būtu jādara. Problēma ir tajā, ka nevienam nav kontroles pār globālo spēku.”*

Zigmunds Baumans

**Ievads**

Lai gan mūsdienu informācijas pārbagātības laikmetā var šķist, ka atbildes iespējams iegūt uz gandrīz visiem jautājumiem, tomēr tādi jēdzieni kā cilvēks un cilvēka rīcības motivācija vēl aizvien ir izziņas vērti. Cilvēka dabiskais stāvoklis ir konceptuāli apcerēts apgaismo-tāju darbos, tomēr nav ieguvis savu teorētisko noslēgumu. Mūsdienās cilvēka izpētes process centrā izvirza cilvēka daudzšķautņaino dabu, lai ne tikai izprastu indivīda rīcību un tās motivāciju, bet arī skaidrotu pieņemtos lēmumus un to sekas. Apgaismības laikmeta noriets tiek asociēts ar pāreju uz mūsdienu pasaules redzējumu, vienlaikus minot, ka apgaismības posms vēl arvien nav noslēdzies. Sākot ar 18. gadsimtu, tika pamatotas indivīda tiesības un pienākumi attiecībā pret valsti un definētas cilvēka dabiskās tiesības. Mūsdienās dabiskās tiesības ir iekļautas Apvienoto Nāciju Organizācijas (ANO) cilvēktiesību deklarācijā un kļuvušas par neatņemamu dzīves sastāvdaļu. Pateicoties apgaismībai, tika ieviests varas dalīšanas princips, jautājums par toleranci reliģiskā aspektā un aizsākta liberālās domas attīstība. Tikpat nozīmīgs bija hipotētiskais pieņēmums, ka visi cilvēki ir dzimuši brīvi un ar tiesībām uz pašsaglabāšanos, tāpēc tika izveidots sabiedriskais līgums, uz kā pamata notiek demokrātiskas valsts varas realizācija.

Viens no pēdējiem vērā ņemamiem apgaismības perioda domātājiem bija Imanuels Kants (*Immanuel Kant*, 1724–1804). Ar savu darbu viņš ne tikai spēja ietekmēt tālaika procesus sabiedrībā, bet tiešā veidā ir licis pamatus mūsdienu sabiedrības izpratnei par cilvēka cieņu. Filozofs saskatīja sabiedrībā pastāvošo pakļaušanos autoritātei, indivīdu nespēju lietot savu prātu un kā iemeslu sabiedrības nespējai attīstīties nosauca motivācijas trūkumu. Kants aicināja indivīdu lietot paša sapratni, lai veicinātu indivīda brīvības apjausmu, ideju attīstību un tādējādi pakāpeniski sekmētu sabiedrības attīstību un progresu.

Šajā rakstā tiks aplūkota indivīda brīvība kā cilvēka dabas būtība Kanta redzējumā. Turpinājumā tiks atklāti mūsdienu domātāju uzskati par cilvēka un sabiedrības dabiskā stāvokļa attīstības un pārmaiņu procesu attiecībā pret valsti, sabiedrību, citam pret citu. Aplūkojot sabiedrības attīstības procesu, ietekmīgākais 20. gadsimta otrās puses filozofs – sociologs Jirgens Hābermāss (*Jürgen Habermas*, 1929) – vērš uzmanību uz pamatotas argumentētas diskusijas nepieciešamību sabiedrībā, jo mūsdienās indivīds saskaras ar nepieredzētiem informācijas telpas izaicinājumiem, kas var apgrūtināt lēmumu pieņemšanas procesu. Hābermāsa piedāvātais risinājums šī riska mazināšanai – attīstīt diskusiju gan publiskajā, gan privātajā sfērā, paplašinot sabiedrībā notiekošo procesu caurskatāmību, tādā veidā nodrošinot indivīda un valsts dialoga iespējamību, sadarbību demokrātijas procesu attīstīšanai un pilnveidošanai. Raksta noslēguma daļā uzmanība tiek vērsta uz postpatiesības laikmetu – 21. gadsimta sākumu –, kas ietver informācijas pārbagātību, tā radot izaicinājumus cilvēka saprātam.

## Cilvēka dabiskais stāvoklis: Imanuels Kants

Imanuels Kants ir ietekmīgākais apgaismības laikmeta filozofs. Viņš definēja, ka cilvēka lielākā pamatvajadzība ir *brīvība*. Brīvība pašam lietot savu sapratni. Tā ir atbildīga rīcība pret sevi un sabiedrību, tā ir spēja publiski izmantot sava prāta kapacitāti. Mūsdienās brīvība ir pašsaprotama indivīda dzīves sastāvdaļa, kas vēl nesenā pagātnē nebija iedomājama. Brīvība var šķist absolūti ierasts un neatņemams cilvēka dzīves elements, tomēr, lai to sasniegtu un realizētu tādu, kā mēs to saprotam šodien, ir noiets garš un pretrunīgs attīstības ceļš. Tāpēc mūsdienu indivīda un sabiedrības brīvība, tāpat arī brīvība indivīda attiecībās ar valsti nav pašsaprotama.

Savos darbos definējot brīvību par *absolūto vērtību*, filozofs apzinājās, ka brīvība sabiedrībā, brīvība indivīda domāšanā nav sasniedzama vienā acimirkli. Viņš atzīmēja: lai sasniegtu brīvību, indivīdam ļoti daudz kā pietrūkst. Cilvēks pats nevar sasniegt brīvību pēc tam, kad ir izteicis vēlmi un apzinājies, ka brīvība ir vērtība. Lai sasniegtu šo mērķi, ir jārada apstākļi, kas veicinātu iespējas padarīt cilvēkus brīvus, lai viņi paši ir spējīgi izmantot savu sapratni bez kādas vadības. Mūsdienās šis mērķis ir vieglāk sasniedzams, jo sabiedrībai un indivīdam kā tās pamatelementam ir sniegta telpa un lauks, kur sevi izkopt. Cilvēkam mūsdienu pasaulē pakāpeniski arvien sarūk to šķēršļu daudzums, kas kavētu vispārēju apgaismību – izešanu no nepilngadības, kurā indivīds atrodas paša vainas dēļ (Šuvajevs, 1997, 50).

Kanta izvīrītā tēze, ka cilvēkam ir jāspēj lietot savu sapratni un ka brīvība ir tas, kas ir vajadzīgs ikvienam indivīdam, joprojām ir aktuāla. Mūsdienās, kad pasaules mērogā cilvēce ir piedzīvojusi divus pasaules karus un ir spējusi atgūties no piedzīvotās destrūkcijas, novērtējusi cilvēku kā vērtību pašu par sevi, atkal tiek piedzīvota cietsirdība. Par to liecina Eiropā notiekošā karadarbība, kur pret Ukrainas valstisko suverenitāti un vēlmi dzīvot brīvā valstī ar brīvu sabiedrību un brīviem indivīdiem Krievija ir izvērsusi nežēlīgu un plašu karadarbību. Tāpēc filosofa tēze par brīvības nozīmi cilvēka dzīvē ne tikai ir nemainīgi aktuāla, bet arī atspoguļo brīvības trauslumu, kas var mainīties vienā acumirkli.

Dzīves laikā filosofš spēja ne tikai saskatīt sabiedrībā, valstī un Eiropā kopumā pastāvošo problemātiku, bet arī pārvērtēt savu iekšējo vērtību sistēmu, uzlūkojot cilvēku kā cieņas objektu pašu par sevi, definējot cilvēku par absolūto vērtību. Atskatoties uz savu dzīvi, Kants apraksta sevi kā jaunu zinātnieku, kas nav pazinis neko, vienīgi grāmatas, izzinātkāri un zinātni:

“Tas bija laiks, kad es ticēju, ka šīs lietas kalpo par godu cilvēcei, un es nicināju pūli, kurš nezina neko. Ruso izlaboja manus uzskatus. Šī apstulbošā iedomā pazuda, es iemācījos cienīt cilvēku, un es domātu sevi esam nederīgāku par vienkāršu strādnieku, ja nebūtu pārliecināts, ka šis uzlūkojums visiem pārējiem varētu piešķirt vērtību cilvēces tiesību izveidei.” (Rozenvalds, 2000, 68)

Kants ir Žana Žaka Ruso ideju turpinātājs un attīstītājs. Ruso idejas par indivīda tiesībām un Kanta izpratne par Ruso definētajām problēmām un nepilnībām sabiedrībā radīja augsni tālākai izpētei. Kanta aizrautība ar Ruso pasaules skatījumu veidoja savstarpēju korelāciju, kas veicināja Ruso ideju attīstību. Kants uzsvēra Ruso spēju apsteigt laika garu un drosmi pieprasīt cilvēces tiesības krietni enerģiskāk par tālaika pārējiem domātājiem. Ruso definēja ne tikai statiskas vienības, kuras būtu jāpilnveido, bet pamatoja personības vērtību tapšanas un turpmākās izglītības reformas nepieciešamību, garīgās audzināšanas nozīmi no bērna dzimšanas līdz pat pilngadībai. Tam laikam Ruso definētā pieeja izglītībai bija radikāla.

Filosofa izvīrītās idejas bija viegli apstrīdamas, jo tālaika dominējošo filosofu uzskatos valsts pārvaldes ideāls bija konstitucionālā monarhija. Šis ideāls bija sabiedrību vienojošais elements. Apgaismības laikmeta filosofi atšķirībā no Ruso neattīstīja neko jaunu, bet strādāja saskaņā ar pastāvošo paradigmu. Savukārt Ruso ieskicēja mūsdienās labi pazīstamo demokrātijas ideālu, kas tālaika politiskajai sistēmai bija nepieņemami, tomēr sabiedrības un indivīda izaugsmei – absolūti nepieciešami. Kā viena no būtiskākajām iezīmēm, kas atšķīra Ruso no citiem tā perioda filosofiem, bija indivīda tiesības bērnībā un jaunībā, turklāt Ruso nosauca iemeslus pedagoģiskām inovācijām (Rozenvalds, 2000, 68).

Kanta pētniece Latvijā Elvīra Šimfa savā promocijas darbā “Ētika un antropoloģijas attiecības Imanuela Kanta filosofijā: morālā un pragmatiskā antropoloģija” uzsver, ka Kanta pienesums konkrētajai disciplīnai bija spēja pamatot un attīstīt cilvēka cieņas nozīmīgumu, uztverot indivīda tiesību nozīmi Ruso skatījumā. Pirms iepazīšanās ar Ruso idejām Kants uzskatīja, ka cilvēka cieņu veido zināšanas, bet Ruso ietekmē nonāca pie atklāsmes, ka cilvēkiem, kas veido nezinošo pūli, tāpat pienākas cieņa. *Prima facie* šajā vēstījumā parādās Kanta atklāsmes par saviem maldiem jautājumā par cilvēka cieņas avotu (Šimfa, 2021, 161). Izmaiņas Kanta redzējumā par cilvēka cieņas būtību notika ne tikai Ruso ietekmē, bet arī tāpēc, ka Eiropā vācu valodas telpa piedzīvoja pārmaiņas. Konkrētās pārmaiņas bija neatgriezeniskas un skāra cilvēka noteiksmes izpratni. Pārmaiņu rezultātā cilvēka iedaba tika skaidrota un izprasta citādi nekā līdz šim.

Savās piezīmēs Kants skaidro: “Uzskats par nevienlīdzību arī padara cilvēkus nevienlīdzīgus. Tikai R[uso] k[unga] mācība var izdarīt tā, ka pat visizglītotākais filosofs ar savām zināšanām un bez reliģijas palīdzības uzskata, ka viņam nav vairāk taisnības un ka viņš nav labāks par vienkāršo cilvēku.” (Šimfa, 2021, 162) Sagrozītā cilvēka vērtības izpratne sabiedrības acīs “padara cilvēkus nevienlīdzīgus”. Tā bija sabiedrībai kā veselumam raksturīga problēma. Par konkrētās problēmas sakni tiek minēts cilvēkam piedēvētās vērtības salīdzinošais raksturs. Savos prātojumos Kants raksta: “Sabiedrība nosaka to, ka novērtē tikai salīdzinoši. Ja citi nav labāki par mani, tad es esmu labs, ja citi ir sliktāki, tad es esmu pati pilnība. Salīdzinošais novērtējums ir nošķirams no cieņas.” (*Ibid.*, 162) Pētniecības rezultātā Kants konstatē, ka Ruso ietekmē notikušas pārmaiņas viņa paša personā, vienlaikus viņš saredz arī sava laika sabiedrībā pastāvošo problemātiku. Ruso ietekmē Kantam ir izveidojusies izpratne par sabiedrību un tās attīstības posmiem. Kants uzskata, ka jautājums par cilvēka moralitāti tiek tematizēts tieši saistībā ar vēstures gaitu un attiecīgo posmu, tas ietverts Ruso tēzē par civilizācijas postošo ietekmi uz moralitāti. Filozofs uzsver:

“Lai kā būtu veidota cilvēka sirds, jautājums šeit ir tikai par to, kurš no stāvokļiem – dabiskais vai civilizācijas – vairāk attīsta īstenu grēku un gatavību tam. Morālais ļaunums var būt tā apslēpts, ka rīcībā parādās tikai pilnīgākas sabiedrības trūkums, nevis ievērojams pozitīvs netikums (tas, kurš nav svēts, tāpēc nav netikumīgs), bet tas var attīstīties tiktāl, ka kļūst riebigis. Vienkāršajam cilvēkam ir maz iespēju kļūt netikumīgam. Tikai uzpūtība ir lielākais kairinātājs, un, ja uzpūtība jau dziļi laidusi saknes, morāles izjūtas un sapratnes kultūra to nevar apturēt.” (Šimfa, 2021, 163)

Kants uzskata, ka tikumība ne tikai nav civilizētu cilvēku (arī to, kas civilizētā sabiedrībā veido tās augstākos slāņus) priekšrocība, bet civilizācija negatīvi ietekmē tikumību. Privileģēto sabiedrības grupu pārliecībai par savu pārkumu

nav pamata, tā balstīta tikai šīs sabiedrības netaisnīgajā uzbūvē. Vienlaikus Kants ironiski norāda: “Dižciltīgo ir vieglāk izaudzināt par cilvēku. Viņš ir vazaņķu nicinātājs, tā viņam visu laiku ir jāsauc strādnieki un apspiestie, lai nostiprinātu pārliecību, ka viņi ir radīti, lai viņu uzturētu.” (Šimfa, 2021, 163) Viņa kritiskā attieksme pret civilizāciju nosaka pozitīvu pirmscivilizācijas jeb dabiskā stāvokļa novērtējumu.

Īpaša loma jautājumā par cilvēku morālo stāvokli pirmscivilizācijas un civilizācijas stāvoklī ir zināšanām un zinātnēm. No vienas puses, tāpēc, ka tām pievēršas Ruso, no otras puses, Kants atzīst, ka zināšanas nav tas, kas veido cilvēka cieņu, kā viņš pirms Ruso darbu lasīšanas bija uzskatījis. Ruso ietekmē Kants saprot, ka starp labu un mācītu cilvēku ir liela atšķirība. Un šī atšķirība nosaka ne tikai to, ka nepietiek būt mācītam, lai būtu labs, bet arī to, ka būt mācītam var būt šķērslis tam, lai būtu labs. Kants saskata būtisku spriedzi starp morāli un zinātnēm (Šimfa, 2021, 163). Galvenā mācība, ko Kants iegūst no Ruso, ir tas, ka zinātnes loma cilvēka morālajā atjaunotnē piešķir zinātnei vērtību un ka viņa paša darbībai ir jāatbilst jaunajai izpratnei par zinātni.

Vēl viens būtisks jautājums, kam domātājs pievērš uzmanību, ir tas, vai cilvēciskās iedabas sagrozītais veidols ir atceļams un cilvēks var atgriezties pie sava autentiskā labuma. Kants tā neuzskata, jo tā var kļūt bezjēdzīgi centieni cilvēkus mācīt vai izglītēt, tātad – radīt tādu mācību, kas ar to nodarbotos, un zinātni, kuras uzdevums tas būtu. Filozofs domā, ka būtu nepieciešams atteikties no zinātnes institūta vispār. Analizējot Ruso izteikumus par atgriešanos pie cilvēka dabiskā stāvokļa, Kants uzsver, ka Ruso nevēlējas, lai cilvēks atgriežas dabiskajā stāvoklī, bet gan, lai viņš no savas pašreizējās pakāpes paskatītos atpakaļ uz to. Tātad Kants uzskatīja, ka cilvēka iedabas sagrozītais veidols neizbēgami kļūst par tās daļu. Kāda daļa no tam raksturīgajiem elementiem ir labojama, bet kāda daļa ir pietiekama, un tātad ar to ir jāreķinās. Nozīmīgs elements ir civilizācijas attīstības ietekmē izveidojies ļaunums (Šimfa, 2021, 166).

Kanta pētniece Elvīra Šimfa savā promocijas darbā uzsver, ka Ruso ietekmē Kanta domāšanā notika sokratisks pavērsiens. Izziņas un darba gaitā Kants maina savu terminoloģiju un ar cilvēka dabu apzīmē nevis determinismu, bet brīvību. Praktiskās brīvības patstāvību Kants norāda ne vien grāmatā “Tīrā prāta kritika”, bet arī citos darbos, šo ideju paužot noteiktāk un uzstājīgāk.

Tikumu metafizikas pamatojumā Kants atgādina, ka:

“katra būtne, kas nevar rīkoties citādi kā vien *saskaņā ar brīvības ideju*, tieši tāpēc praktiskā ziņā ir īsteni brīva, t. i., šai būtnei ir nozīmīgi visi likumi, kas nesaraunami saistīti ar brīvību, tieši tā, it kā tās griba arī pati par sevi un [veidā], kas nozīmīgs teorētiskajā filosofijā, būtu pasludināta par brīvību.” (Šimfa, 2021, 173)

Savos darbos Kants raksta, ka ikviens, kas rīkojas brīvi, darbojas saskaņā ar brīvības ideju; viņš liek saprast, ka runa nav par teorētisku ideju, bet par iespējamību konkrētajā stāvoklī rīkoties noteiktā veidā. Filozofs uzsver, ka nav pieņemama pamata pieņemt, ka, lai cilvēks varētu rīkoties kā brīvs cilvēks, viņam jādomā, ka viņš ir transcendentāli brīvs.

“Transcendentālā brīvība jeb cēloņu absolūtā spontanitāte. Transcendentālā brīvība ir nosacījums praktiskajai brīvībai, kura savukārt nozīmē patvarību (*Willkür*) – Kants vācu valodā lieto no brīvības atšķirīgu jēdzienu, lai uzsvērtu, ka runa ir par divu veidu cēloņiem un divu veidu nosacījumiem šiem cēloņiem. Transcendentāls apzīmē jomu (pat, iespējams, tikai hipotētisku, lai gan Kanta gadījumā tā nav tikai hipotētiska), kas ir ārpus laika un cilvēciskās pieredzes (nereti kā piemēru tam, kas pieder pie transcendentālās jomas, min Dievu). Minētais transcendentālais brīvības jēdziens ietver neatkarību no juteklības pamudinājumu spaidiem. Proti, tas nozīmē, ka cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko, empīrisko dziņu spaidiem, piemēram, kaislībām un iekāri. Transcendentālā brīvība ir ārpus dabas parādībām esoša kauzalitāte (cēloņsakarība), kas spontāni, bez iepriekšējās nosacītības var sākt kādu notikumu virkni pasaulē. Tāpēc Kants secina: jebkas, kas notiek pasaulē, rodas vai nu no dabas, vai brīvības, vai arī abas kauzalitātes var būt reizē vienā un tajā pašā notikumā dažādās attiecībās.” (Šauers, 2015, 142, 143)

Kanta filosofija kopumā tiek skaidrota kā antropoloģija. Viņš raksta:

“Filosofija galīgajā nozīmē ir zinātne par visas izziņas un prāta lietojuma attiecību pret cilvēciskā prāta galamērķi, kuram kā augstākajam ir pakļauti visi citi mērķi un no kuriem tajā ir jāapvienojas. Šajā pasaulpolitiskajā nozīmē filosofijas sfēra ir atvedināma uz šādiem jautājumiem: (1) Ko es varu zināt? (2) Kas man jādara? (3) Uz ko es drikstu cerēt? (4) Kas ir cilvēks? Uz pirmo jautājumu atbild metafizika, uz otro – morāle, uz trešo – reliģija, bet uz ceturto – antropoloģija. Pamatā tomēr visu to varētu pieskaitīt antropoloģijai, jo pirmie trīs jautājumi attiecas uz ceturto.” (Šimfa, 2021, 17, 18)

Nozīmīgākais izvirzītais jautājums – kas ir cilvēks? – pats par sevi ir statisks, jo, ja filozofs ir noteicis cilvēka būtību, tālāki meklējumi vairs nebūtu iespējami un iegūtā informācija var tikt izmantota izziņas procesā. Turpretim noteiksme laicisko būtību (cilvēks pats sevi kā morālu būtņi) rada dzīves procesā. Tādējādi pašnoteiksmē cilvēks veic savu noteiksmi; ar vieglu patosu var sacīt, ka kantiānisks cilvēks nevis *ir*, bet *top* (Šimfa, 2021, 159).

Brīvības faktoru antropoloģijā Kants ievieš caur domāšanas veida jēdzienu. Pašu domāšanas veidu filozofs piedēvē subjektam, kas pats ir spējīgs noteikt savus motīvus un būt atbildīgs par rīcību, tāpat tas ir brīvs subjekts. Vienlaikus Kants nošķir fizisko un morālo raksturu un norāda, ka pirmais attiecas uz cilvēku kā uz juteklisku jeb dabas būtņi, bet otrs – uz cilvēku kā saprātīgu un brīvu būtņi.

Par cilvēka raksturojumu viņš piedāvā runāt trijos veidos. Pirmais veids, ko viņš min, ir dabiskums vai cilvēka dabiskie dotumi, otrs attiecas uz temperamentu vai juteklisko iedabu, savukārt trešais veids atspoguļo raksturu vai indivīda domāšanas veidu. Pirmās divas dispozīcijas Kanta skatījumā nosaka, ko no cilvēka var izveidot, savukārt trešā ir *morālā* – tā nosaka, ko indivīds pats ir gatavs no sevis izveidot. Domātājs cilvēka brīvību antropoloģijā aplūko tieši caur rakstura jeb domāšanas veida prizmu (Šimfa, 2021, 177).

Saskaņā ar šo skaidrojumu cilvēka iedaba ir pamats cilvēka brīvības lietojumam. Proti, nošķirot indivīda fizisko un morālo raksturu, var saskatīt, cik cilvēkam var iemācīt un sniegt iespēju būt brīvam, pretstatā liekot indivīda raksturu un domāšanas veidu, lai redzētu, cik daudz viņš pats ir spējīgs un vēlas sasniegt savas dzīves laikā. Iespēju izvēlēties labo un rīkoties saskaņā ar likumu Kants skaidro kā dispozīciju, kas balstīta laba cilvēka iedabā. Kanta izvirzītais jautājums liek domāt un meklēt atbildes: kas liecina par to, ka cilvēks izvēlēsies labo? Labo attiecībā pret ko – sevi, sabiedrību? Kas vispār ir labais – tas, kas apmierina paša vēlmes un vajadzības, vai tas, kas spēj sniegt pievienoto vērtību plašākai sabiedrībai, stiprināt morāles aspektus, cieņu, sabiedrības izaugsmi.

Kants uzskata, ka sabiedrību var pamatoti iedalīt trijās atsevišķās klasēs kā cilvēka noteiksmes elementos. Kā pirmo nozīmīgo elementu filozofs min *dzīvnieciskumu*, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai būtnei. Kā otro viņš izdala *cilvēciskumu*, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai un saprātīgai būtnei. Trešais ir *personība*, kas cilvēkam piemīt kā saprātīgai un vienlaikus morāli atbildīgai būtnei (Šimfa, 2021, 120). Tāpat kā jautājums par labo, arī personības saprātīguma un morālās atbildības izvirzītais nozīmīgums liek aizdomāties, vai mūsdienu sabiedrībai vispār ir vienota morāle. Kas to veido? Apgaismības laikmeta morāli veidoja kristietība, baznīca un garīgās prakses, savukārt 18. gadsimtā paralēli notika pagrieziens uz laicīgām vērtībām. Baznīca kā kopīgas vērtību sistēmas sludinātāja nodrošināja vienotu morāles izpratni vai vismaz piedāvāja redzējumu par vērtībām visai sabiedrībai vai kādai tās daļai.

Mūsdienās izpratne par vienotu sabiedrības morāli ir mainījusies – vairs nevar runāt par vienotu sabiedrības morāli, bet to var skatīt kā vienotu vērtību sistēmu. Piemēram, Latvijā kā Eiropas Savienības dalībvalstī 2009. gadā ir tikusi ratificēta un kļuvusi juridiski saistoša Eiropas Pamattiesību harta. Lai arī harta ir saistoša visām Eiropas Savienības dalībvalstīm, tas automātiski nenozīmē, ka visā Eiropas Savienībā ir pilnīgi vienāda vērtību izpratne. Vērtības tiek skatītas saistībā ar tiesībām, jo bez tiesību īstenošanas prakses nav iespējama arī vērtību īstenošana. Šis gan ir atskaites punkts, ko mūsdienu sabiedrība ievēro, jo tas pamato cilvēktiesību nozīmīgumu. Un tas savukārt veido noteiktu vērtību telpu un palīdz izprast nozīmīgākās pamatvērtības, kas tiek praktizētas Eiropas Savienībā.

Atgriežoties pie filosofa izvirzītajiem kritērijiem, kas raksturo cilvēka iedabu, pirmais kritērijs bija dzīvnieciskums. Šajā dispozīcijā, pēc Kanta domām, cilvēku vada “fiziskā un tikai mehāniskā patmīlība”, tas indivīda apziņā ietver tieksmi uzturēt sevi kā dzīvu būtņi, sabiedriskoties ar citiem cilvēkiem, dzimtas vairošanās un saglabāšanas tieksmi. Filozofs norāda, ka šī dispozīcija indivīdam realizējas bez prāta līdzdalības.

Otrā ir cilvēciskuma dispozīcija, kas paredz prāta lietojumu. Pēc Kanta domām, šajā gadījumā prāts tiek lietots, lai apmierinātu cilvēka juteklisko iedabu. Cilvēka izpausmes šajā dispozīcijā vada patmīlība, kas tiek realizēta ar prāta palīdzību. Konkrētajā dispozīcijā balstās pragmatiskā racionalitāte jeb saprātīgums. Pēdējā ir personības dispozīcija, kura ietver gan morālā likuma cieņu kā pietiekamu rīcības dzinuli, gan cilvēku kā morāli atbildīgu būtņi, gan praktiskā prāta esamību.

Trešo dispozīciju Kants saista tikai ar morālu rīcību, jo šajā dispozīcijā patvarības maksimā likums ir ietverts kā rīcības dzinulis. Šādi noteiktu patvarību sauc par “labu raksturu, kas, tāpat kā jebkāds brīvās patvarības raksturs, ir kaut kas, kas jāiegūst” (Šimfa, 2021, 121).

Kants min, ka pirmajās divās dispozīcijās var sakņoties noteikti netikumi, kas ir pretrunā ar dabas mērķiem attiecībā uz cilvēku – tie ir “dzīvnieciskās rījības, miesaskāres un mežonīgās bezlikumības netikumi (tie tiek pielietoti attiecībā pret citiem cilvēkiem)”. Otrajā dispozīcijā domātājs iekļauj kultūras netikumus, ko “sava ļaunuma augstākajā pakāpē (kas tad ir tikai ļaunuma maksimuma ideja, kas pārsniedz cilvēci), piemēram, skaudībā, nepateicībā un ļaunā priekā, var saukt par velnišķajiem netikumiem” (Šimfa, 2021, 121). Vienlaikus Kants atzīmē, ka pirmajās divās dispozīcijās minētie netikumi tiek definēti; domātājs visas šīs dispozīcijas raksturo kā labas, turklāt “nevis tikai (negatīvi) labas (tās nepretojas morālajam likumam), bet dispozīcijā uz labo (tās pieprasa tām sekot)”. Šī dispozīcija par pirmo divu dispozīciju pozitīvo labumu kļūst skaidra tikumu mācības kontekstā, kur Kants izvērza vairākus pienākumus, kas uz cilvēku attiecas tikai kā dzīvniecisku būtņi un kā dzīvniecisku un saprātīgu būtņi. Tāpēc uz šīm dispozīcijām ir atvedināma morālā nepieciešamība, kas regulē to attīstību.

Kants uzsver, ka dispozīcijas uz labu ir cilvēka iedabu konstituējoši elementi, kurus cilvēks gan var “izmantot neatbilstoši to mērķim, bet ne iznīcināt”, jo tie “nepieciešami pieder pie šādas būtnes iespējamības”. Tas nozīmē, ka šīs dispozīcijas Kants uzskata par fundamentālām cilvēka iedabu raksturojošām kategorijām. No dispozīciju teorijas viedokļa izriet atziņa, ka tieksmes pašas par sevi nav ļaunas. Kants cilvēka bioloģisko konstitūciju jeb dzīvnieciskumu, kurā balstās tieksmes, skaidro kā dispozīciju uz labo. Viņš norāda, ka tajā sakņojas netikumi, tomēr to cēlonis nav pašas tieksmes, bet nepareizs, mērķim neatbilstošs izmantojums. Kants raksta:



“Dabiskās tieksmes pašas par sevi ir labas, t. i., nenosodāmas, un tas ir ne tikai veltīgi, bet būtu arī kaitīgi un nosodāmi vēlēties tās iznīcināt; tās drīzāk vajag ierobežot, lai tās cita citai netraucētu, lai tās savstarpēji saskaņoti varētu iekļaut veselumā, ko sauc par laimi.” (Šimfa, 2021, 122)

Tāpat tieksmēs pašas par sevi nav nekā ļauna, tomēr attiecībā uz gribas noteikšanu tās var piedāvāt alternatīvu prātam – “ja prāts neņem vadības grožus savās rokās, tās tēlo kungu pār cilvēku” (Šimfa, 2021, 122). Ļaunuma cēlonis ir tajā, ka tieksmes tiek pieņemtas kā alternatīvas gribas noteicējamats. Tas ir nepareizs tieksmju izmantojums. Tās nevar kalpot par alternatīvu prāta likumdošanai, jo, pirmkārt, labo nosaka prāta likums, bet tieksmēs pašas par sevi nav nekā, kas tām liktu atzīt par autoritāti to, ko prāta likums noteicis kā labu, proti, tās var arī “krist uz nelikumīgo” (*Ibid.*, 122). Otrkārt, tās bez prāta vadības nevar panākt tā realizāciju, uz ko patiesībā tās kā cilvēka jutekliskās iedabas pārstāves tiecas, proti, laimi. Pirmajā gadījumā tieksmju nepakļaušana prātam ir morālās racionalitātes priekšrakstu pārkāpums, bet otrajā – pragmatiskās.

Iespējamība rīkoties ļauni balstās tieksmē uz ļaunu. Tieksme no dispozīcijas atšķiras ar to, ka “tā var būt iedzimta, bet tā nedrīkst tikt priekšstatīta kā tāda, to var domāt (ja tā ir laba) kā iegūtu vai (ja tā ir ļauna) kā tādu, kurai cilvēks pats sevi ir nolēmis” (Šimfa, 2021, 122). Kants savā teorijā uzsver, ka ļaunums balstās uzskatā, ka pastāv neizbēgama sistemātiska tendence – ļaunu maksimu pieņemšana. Šī vispārīgā tendence rezultējas tieksmē rīkoties tā, kā motivē dabiskais dzinulis (morālais ļaunums). Domātājs uzskata, ka ir būtiski saprast, ka šī tendence nav nejauša, ka tā nepieciešami piemīt ikvienam cilvēkam, ciktāl viņš ir cilvēks, t. i., ka tā piemīt cilvēku dzimtas raksturam un visiem tās locekļiem. Kants uzsver:

“Te ir runa par morāli ļauno, kam, tā kā tas ir iespējams tikai kā brīvas patvarības noteiksme, kura savukārt kā laba vai ļauna ir izvērtējama tikai caur tās maksimām, jābūt maksimas nepakļaušanās morāliskajam likumam iespējamības subjektīvajā pamatā, un, ja šo sliekšni drīkst pieņemt kā piederīgu vispār cilvēkam (tātad viņa dzimtas raksturam), to var saukt par cilvēku dabisku sliekšni uz ļaunumu.” (Šimfa, 2021, 123)

Minētais arguments pamato to, ka tieksme uz ļaunu ir viens no cilvēka kā tāda iedabu konstituējošiem elementiem. Kants to dēvē par radikālu ļaunumu, kur radikāls skaidro cilvēka iedabā esošā ļaunuma iesakņotību un neizbēgamību. Šī tieksme uz ļaunumu izpaužas caur tādas maksimas pieņemšanu, kurā likums ir pakārtots tieksmei un dzinulim:

“Attiecīgi cilvēks (arī vislabākais) ir ļauns tikai tādēļ, ka viņš samaina tikumisko dzinulu uzņemšanu maksimā kārtību: viņš gan tajā uzņem morālo likumu līdzās patmīlībai, bet, tā kā viņam kļūst skaidrs, ka tie nevar pastāvēt līdzās viens otram, bet viens no tiem jāpakārto otram kā tā augstākajam

nosacījumam, viņš padara patmīlību un tās tieksmju dzinuli par morālo likumu līdzās patmīlībai, bet, tā kā viņam kļūst skaidrs, ka tie nevar pastāvēt līdzās viens otram, bet viens no tiem jāpakārto otram kā tā augstākajam nosacījumam, viņš padara patmīlību un tās tieksmju dzinuli par morālā likuma ievērošanas nosacījumu, lai gan tieši pēdējo kā pirmā apmierinājuma augstāko nosacījumu vajadzētu kā vienīgo dzinuli uzņemt patvarības maksimā.” (Šimfa, 2021, 123)

Ļaunumu Kants savos darbos raksturo kā sirds ačgārnību jeb ļaunu sirdi. Ļauna rīcība vai netikums vienmēr paredz sirds ačgārnību, tomēr, ņemot vērā Kanta uzskatu, ka attiecībā uz nemorālu rīcību pastāv nošķirums starp rīcību, kas ir pretrunā ar morālo likumu, un rīcību, kas saskan ar likumu, bet likums nav bijis tās dzinulis, sirds ačgārnība ne vienmēr rezultējas ļaunā rīcībā vai netikumā. Tā kā nemorālas rīcības ietvaros pastāv zināma gradācija, arī ļaunums nav viendabīgs.

Kants izšķir trīs ļaunuma pakāpes: cilvēka iedabas trauslumu, cilvēka sirds neskaidrību un cilvēka sirds ļaunprātību. Trauslums paredz, ka rīcības subjekts maksimā pieņem morālo likumu kā augstāko dzinuli, bet, kad rīcība saskaņā ar šo maksimu jārealizē, likums izrādās vājāks dzinulis par tieksmi. Neskaidrība izpaužas tajā, ka cilvēks pieņem maksimu sekot likumam, tomēr likums šajā maksimā nav pietiekams dzinulis, tam klāt piejaukti vēl citi dzinuli (tieksmes), bez kuriem patvarību nevarētu noteikt tā, kā prasa likums. Ļaunprātīgas rīcības pamatā ir maksima, kurā augstākais dzinulis ir tieksme un likums ir tai pakārtots. Lai gan šī rīcība ne vienmēr ir pretēja likumam (jo daudzos gadījumos likuma neievērošana var kaitēt arī patmīlībai), tomēr subjekta domāšanas veids ir samaitāts, tāpēc šis subjekts ir uzskatāms par ļaunu (Šimfa, 2021, 124).

Atsevišķas rīcības maksima nav vienīgais Kanta izvirzītais morāli racionālās rīcības elements – vēl viens šāds elements ir noskaņotība. “Noskaņotība, t. i., pirmais subjektīvais maksimas pieņemšanas pamats, kas var būt tikai viens vienīgs, un tas attiecas vispār uz visu brīvības lietojumu.” Noskaņotība ir jāsaprot kā sava veida maksima. Kants to sauc par augstāko maksimu un ar to saprot morāli relevantu, bet ne vienmēr tematizētu pozīciju, kurā balstoties cilvēki pieņem citas maksimas un rīkojas tādā vai citādā veidā (Šimfa, 2021, 124). Noskaņotība tiek raksturota kā cilvēka nolūku, pārliecību, interešu pamatkopums, kas veido viņa morālo pozīciju jeb raksturu. Piesakot noskaņotības konceptu, Kants savā veidā glābj cilvēka izvēļu un rīcību racionalitāti un ļauj cilvēka morālo dzīvi skatīt kā kopumu, par kuru kā tādu cilvēks ir atbildīgs.

Tas, ka noskaņotība tiek skatīta kā maksima, paredz, ka tā “attiecībā uz morālo likumu nekad nevar būt neitrāla (nekad neviens no abiem: labs vai ļauns)” (Šimfa, 2021, 124). Cilvēks ar savu iedabu, kas atļauj brīvu morālās dzīves ceļa izvēli, var izvēlēties labu vai ļaunu noskaņotību, kā arī to pārveidot un uzlabot. Kants

cilvēkiem piedēvē slieksmi uz ļaunu, jo pats balstās stingrās morāles filosofijas pozīcijās. Kants pieņem, ka cilvēks var būt vai nu labs, vai ļauns un viņam tātad var piedēvēt vai nu slieksmi uz labu, vai ļaunu. Slieksmi uz labu cilvēkam piedēvēt nevar. Ja iedomājas, ka cilvēkam piemistu sliekme uz labu, tad tas nozīmētu, ka viņam “dabiskā veidā morālais dzinulis vienmēr būtu nozīmīgāks nekā patmīlības dzinulis”, no tā izriet, ka cilvēkam, kurš “svētīts ar šādu tieksmi, nebūtu kārdinājuma pieņemt likumam pretējas maksimas un likumus” (*Ibid.*, 125).

Iemesls tam, kāpēc šis ideāls cilvēkam nav sasniedzams, ir viņa jutekliskā iedaba. Tā paredz, ka tieksmes piedāvā alternatīvu rīcības modeli prāta un moralitātes prasībām. Iekāres un tieksmes balstās dabiskos cēloņos. Tās nav ne pilnībā kontrolējamas, ne arī nepieciešami sakrīt ar prāta prasībām. Tāpēc jutekliskam subjektam vienmēr jārēķinās ar iespējamo kārdinājumu rīkoties tā, kā prasa tieksmes, un vienmēr ir jāsadzīvo ar morāles prasībām kā ierobežojumu. Tā kā morāles prasības ir ierobežojošas, indivīds tās nepilda labprāt. Tāpēc cilvēkam nevar piedēvēt slieksmi uz labu (Šimfa, 2021, 125). Proti, ļaunuma izcelsme ir meklējama sabiedrības kontekstā cilvēkam piemītošā īpašībā – sabiedriskajā nesabiedriskumā –, kas paredz to, ka cilvēki sevi salīdzina ar citiem un konkurē, lai pierādītu savu vērtību (*Ibid.*, 127).

Kants cilvēka iedabu skaidroja caur antropoloģiski veidotu cilvēka iedabas raksturojumu, kas ietvēra nesabiedriskā sabiedriskuma konceptu. Veids, kādā šī tendence izpaužas, liecina, ka runa ir par cilvēku. Jo priekšroku tieksmēm (ja ne vienmēr, tad vismaz dažkārt) var dot ikviena saprātīga un jutekliska būtne, bet veids, kādā tas izpaužas un sarežģī morālo dzīvi, ir atkarīgs tieši no cilvēka iedabas sabiedriskajiem nosacījumiem. No šiem Kanta apsvērumiem izriet, ka ļaunums, kas sabiedrībā parādās kā nesaticīgums, sacensība, patmīlība, varaskāre un mantkārība, viņaprāt, attīstībā ir neaizvietoājams faktors, bez kura dispozīcijā ietvertais labums nerealizētos. Tomēr būtiskākais, no morāles viedokļa raugoties, kas par cilvēka iedabu atklājas sabiedrībā, ir nevis tas, ka viņš glabā un realizē negatīvās jūtas pret tiem, ar kuriem viņš ir saistīts, bet gan tas, ka cilvēks, gribēdams būt sabiedrībā, šīs jūtas realizē slepeni, ārēji rīkojoties tā, it kā viņa rīcība nebūtu morāli relevanta, vai pat tā, it kā tā būtu morāla. Antagonisma rezultātā sabiedrībai raksturīgas labi maskētas, neglītas norises (Šimfa, 2021, 138, 139).

Tiekme realizēt savas intereses slēpti – uzvarēt konkurences cīņā – ir pozitīvs faktors, arī raugoties no cilvēka pragmatisko interešu viedokļa. Kants raksta:

“Jālūko, lai cilvēks kļūst saprātīgs, lai viņš iekļaujas cilvēku sabiedrībā, lai viņš ir mīlēts un gūst ietekmi. Pieder noteiktam kultūras veidam, kuru sauc par civilizēšanu. Tai ir piederīga uzvedība, manierīgums un zināms saprātīgums, kuram pateicoties visus cilvēkus var izmantot saviem galamērķiem.” (Šimfa, 2021, 139)

No morāles viedokļa raugoties, šī ir visbriesmīgākā tieksme. Sevišķi svarīgi ir tie nosacījumi, kas iekļaujas sliekšmes uz ļaunu noteiksmē un izriet no cilvēka sabiedriskās eksistences, nosacījumi, ar kuriem minētā iespējamība realizējas. Īpaši jāpiemin patmīlības esamība salīdzinošās patmīlības modā, kura rada skaudību un sāncensību, kas savukārt ir lielākie netikumi, kurus augstākajā pakāpē Kants dēvē par velnišķīgiem. Tā kā viens no nozīmīgākajiem morāles īstenošanas šķēršļiem ir meklējams cilvēku sabiedriskajā eksistencē, tad tās pilnveidošana un uzlabošana, proti, pilsoniskās sabiedrības izveidošana, Kantam nozīmē arī soli pretī moralitātei. Šādu domu viņš pauž jau piezīmēs pirmskritiskā perioda darbam “Novērojumi par skaistā un cildenā izjūtu”, kur raksta: “Vienmēr tik daudz runā par tikumību. Pirms iespējama tikumība, ir jāatceļ netaisnīgums. .. Jāatceļ ērtības un greznība, un viss, kas citus apspiež, paaugstina, lai es nebūtu viens no tiem, kas apspiež savu dzimtu. Bez šīs izšķiršanās jebkāda tikumība ir neiespējama.” Šī doma ir spēkā arī kritiskajā periodā (Šimfa, 2021, 143, 144).

Pilsoniskās sabiedrības sasniegšanu Kants uzskata par sabiedrības morālizācijas nosacījumu. “Lielākais morālais šķērslis, proti, karš” (Šimfa, 2021, 144), ir jānovērš, jo tas ir šķērslis pēdējam pilsoniskās sabiedrības iedibināšanas solim – valstu attiecību sakārtošanai. Tas ir ievērojams pilsoniskās sabiedrības iedibināšanas šķērslis arī valsts iekšienē, jo “valstis izlieto visus savus spēkus savu iedomu un vardarbīgo paplašināšanās nolūku sasniegšanai un šādi nemitīgi aizkavē savu pilsoņu lēnos centienus domāšanas veida izkopšanā” (*Ibid.*, 144). Kants skaidro, ka attīstība, kas balstīta tikai iedarbībā un pretdarbībā, centienos izmantot līdzcivēkus, lai realizētu savtīgas intereses, ir lielāka problēma pilsoniskās sabiedrības iedibināšanai, jo to nav iespējams atrisināt. Šajā stāvoklī cilvēku nolūks, iedibinot tiesiskās attiecības, ir labklājība. Tikai tās apdraudējums liek cilvēkiem iesaistīties sabiedrībā, ko regulē likumi. Šāda sabiedrība vēl nebūt nav tas, ko Kants sauc par morāli pamatotas sistēmas vienību.

Cilvēks, ja viņu raksturo tikai ar antagonisma palīdzību, “ir dzīvnieks, kam, ja dzīvo starp citiem savas dzimtas [locekļiem], *nepieciešams kāds kungs*” tāpēc, ka “viņš, protams, savu brīvību izmanto nelietīgi attiecībā pret sev līdzīgiem; un, kaut arī kā prātīgs radījums vēlas likumu, kas visiem noteic brīvības robežas, tomēr savtīgā dzīvnieciskā tieksme vedina, kur vien iespējams, uzskatīt sevi par izņēmumu” (Šimfa, 2021, 214). Problēma, ko Kants konstatē, ir tā, ka arī kungs, kas varētu apvaldīt tieksmi izdarīt izņēmumu pret sevi, nāk no tās pašas cilvēku dzimtas un arī ir dzīvnieks: “Jo ikviens no viņiem vienmēr izmantos savu brīvību nelietderīgi, ja virs viņa nav neviena cita, kam pēc likumiem ir vara pār viņu. Taču augstākajai galvai ir jābūt taisnīgai *pašai par sevi* un tomēr – *cilvēkam*” (*Ibid.*, 215). “Labo mēs varam gaidīt no augšas tikai tajā gadījumā, ja izglītībai tur tiek dota priekšroka” (*Ibid.*, 218).

Nosacījumi, kurus Kants sauc par tikumiskā likuma ievērošanu veicinošiem cilvēciskajā iedabā, ir saistīti ar diviem šai iedabai raksturīgiem faktoriem. Pirmkārt, ar to, ka cilvēka jutekliskā iedaba pati par sevi ir laba un tieksmes un jūtas nav pretrunā ar morāles prasībām, gluži pretēji – pat kā morālās jūtas tās var veicināt morāles prasību pildīšanu. Otrkārt, ar cilvēkam piemītošo morālo likumu uztveri jeb personīgo dispozīciju. No šiem diviem faktoriem arī var atvecināt tālākus morālās īstenošanas nosacījumus cilvēka iedabā. Treškārt, ar cilvēcības dispozīcijā balstīto kultūru, kas, kā atklāsies turpmāk, ir morālās attīstības daļa un nosacījums (Šimfa, 2021, 144).

Morālajai antropoloģijai Kants piedēvē divus uzdevumus: attiecināt morāles principus uz cilvēku un padarīt morāles pamācības iedarbīgas attiecībā uz cilvēkiem. Abi uzdevumi ir savstarpēji saistīti un var tikt izpildīti, nosakot konkrētus pienākumus, kas arī morāles prasības padara cilvēkiem skaidras, saprotamas un, kā uzskata Kants, atbilstošas viņu priekšstatam par to, kā rīkoties ir morāli. Domātājs uzskata, ka likums savā tīrībā vislabāk iedarbojas uz cilvēku tāpēc, ka viņš ir pārliecināts, ka šis likums ir saistošs ikvienam cilvēkam kā saprātīgai būtnei, un arī tāpēc, ka ikvienam cilvēkam piemīt personības dispozīcija – uztvērīgums pret cieņu, ko raisa likums. Tāpēc cilvēkam morāles priekšstatus padara efektīvus nevis saistījums ar patmīlības mērķiem, bet to tīrs priekšstatījums (Šimfa, 2021, 144).

Lai arī nav iespējams pilnīgi izskaidrot to, kāpēc cilvēks pieņem labu vai ļaunuma maksimu, ir iespējams paskaidrot tās nozīmi attiecībā pret dabiskajiem dzinulīem un rīcību un vismaz daļēji parādīt to, kāpēc tiek pieņemta tāda vai citāda maksima, kas ir svarīgi (Šimfa, 2021, 145).

Par visas cilvēku dzimtas raksturu Kants raksta:

“Salīdzinājumā ar citām dzīvām būtnēm uz Zemes vispār, cilvēku dzimtai raksturīgs ir tas, ka daba tajā ielikusi nesaticības iedīgli un vēlējusies, lai viņu pašu prāts no tās izveido to vienprātību vai vismaz pastāvīgu tuvošanos vienprātībai, kura kā ideja ir mērķis, bet nesaticībā, saskaņā ar dabas plānu, ir augstākas, mums nezināmās gudrības līdzeklis: veicināt cilvēka pilnveidošanos caur kultūras attīstību, pat ja nākas upurēt kādu daļu no viņa dzīvesprieka.” (Šimfa, 2021, 211)

Daba rīkojas saskaņā ar savu nolūku, nevis cilvēku vēlmēm. Tā realizē savu nolūku, “vēlamies mēs to vai nevēlamies”, tādējādi “dabas mērķis, kaut arī tas nav mūsu mērķis, tomēr tas tiek sasniegts” (Šimfa, 2021, 212). Ja daba cilvēkus noved līdz savam mērķim neatkarīgi no viņu vēlmēm un pat pretēji tām un attiecīgi apzinātai darbībai, jautājums ir – kāpēc attīstībai nepieciešamas zināšanas un prasmes. Kants runā par tādu attīstības procesu, kas norisinās neatkarīgi no cilvēku iniciatīvas un apzinātas līdzdalības. Savukārt darbā “Antropoloģija” Kants

pieņem tādu procesu, kurā cilvēki ir līdzīgi, notiek izglītības process, viņi tiek audzināti un audzina paši, kā rezultātā iegūtās zināšanas izmanto attīstībā (*Ibid.*, 213). Dabas mērķis Kanta skatījumā nav izvairīties no situācijas, kurā cilvēki cits citu iznīcinātu, bet attīstīt cilvēku dzimtu, tāpēc tās mērķis ir nevis pilsoniska sabiedrība kā līdzsvara stāvoklis, bet kā visu cilvēku dotību attīstības pakāpes manifestācija un pamats to attīstībai (*Ibid.*, 215).

Saskaņā ar apgaismības nozīmes redzējumu tiek piepildīts sistemātisks kopsakars, kas veidoja racionālo pasaules uztveri jeb brīvību, proti, visās lietās publiski izmantot *savu prātu*. Lai īstenotu šo postulātu, *sava prāta publiskai izmantošanai* vienmēr ir jābūt brīvai, un tas vien var nodrošināt cilvēku apgaismību. Vienlaikus Kants piebilst, ka *savs prāts* ir attiecināms uz izglītotu individu, kurš veicina zināšanu izplatīšanu, savukārt par privātām definē individam piešķirtās tiesības, pamatojoties uz tam amatā piešķirtajām kompetencēm. Filozofs uzsver, ka kopīgām interesēm ir nepieciešams zināšanu mehānisms, ar kura starpniecību dažiem kopības locekļiem jāizturas tikai pasīvi, lai ar mākslīgās piekrišanas palīdzību valdība tos virzītu uz publiskiem mērķiem vai vismaz atturētu no šo mērķu izpostīšanas.

Konkrētajā situācijā nav atļauts prātot, bet ir jāpaklausa. Piemēram, pilsonis nevar liegties maksāt tam uzliktos nodokļus, ja viņam tie jānomaksā, tomēr viņš nerīkojas pretēji pilsoņa pienākumam, ja kā izglītots indivīds publiski izsaka savas domas par šādu nodevu nepieklājīgumu vai arī netaisnību (Šuvajevs, 1997, 47, 48). Viens no ievērojamākajiem Kanta pienesumiem ir atziņa, ka, balstoties uz cilvēka cieņu un saprātu, var pamatot cilvēktiesības. Kanta konceptu papildina filozofe Hanna Ārente (*Hannah Arendt*, 1906–1975), kura konkrēto jautājumu skaidro Kanta skatījumā. Daba rīkojas nevis saskaņā ar cilvēku vēlmēm, bet ar savu nolūku; abi iepriekšminētie procesi nav savstarpēji savienojami, jo tiek aplūkoti dažādi priekšmeti vai dažādas perspektīvas. Ārente definē:

“Mums tagad ir trīs ļoti atšķirīgi koncepti vai trīs perspektīvas, kādās skatīties uz cilvēku darbībām: mums ir cilvēku dzimta un tās progress, mums ir cilvēks kā morāla būtne un mērķis par sevi, un mums ir cilvēki daudzskaitlī .., kuru patiesais mērķis ir .. socialitāte. Šo trīs perspektīvu nošķīrums ir nepieciešams Kanta izpratnei. Kad vien viņš runā par cilvēku, ir jāzina, vai viņš runā par cilvēku dzimtu vai morālo būtni, racionālu būtni, kura varētu eksistēt arī citās Visuma daļās, vai par cilvēkiem kā tiem, kas patiešām apdzīvo Zemi.” (Šimfa, 2021, 213)

Ārente nošķir cilvēka skatījumu dzimtas attīstības kontekstā, cilvēku kā morālu būtni un cilvēku kā politiskās attīstības un norišu procesa dalībnieku. Pēdējais nošķīrums ir sevišķi būtisks pašas Ārentes politiskās dimensijas pētījumam. Nošķīrums starp pirmajām divām perspektīvām ir leģitīms visos kontekstos un, tās vienkāršojot, ikreiz pieprasa izšķirties, vai runa ir par cilvēku kā

racionālu būtni, kas vismaz daļēji kontrolē procesus, kuros viņš ir iesaistīts, vai par cilvēku kā dabas iecerēta un kontrolēta attīstības procesa dalībnieku, kas pats neko šajā procesā nenosaka (Šimfa, 2021, 214).

Mūsdienu sabiedrībā aizvien biežāk tiek novērota šķelšanās – indivīdi arvien retāk spēj rast savstarpēju sapratni un vienotību kopējās izaugsmes un attīstības vārdā. Tas liek aizdomāties, vai apgaismības idejām, vēsturiskajai pieredzei un cilvēktiesībās definētajām pamatvērtībām tiek piedēvēta nozīmīga vērtība. Kas vispār ir vērtība mūsdienu sabiedrībā? Vai indivīds ir spējīgs palūkoties pagātnē un saredzēt cilvēces attīstības posmus – pacēlumus un kritumus, augstākos sasniegumu punktus un tumšākos mirkļus –, kas nosaka arī mūsdienu sabiedrības raksturu. Lai šo jautājumu atrisinātu, ir nepieciešams pievērsties vērtību tēmai.

## Mūsdienu pasaule: vērtības un cilvēks

Tāpat kā apgaismības laikmetā, arī mūsdienās aktualizējas jautājums par vērtību saistību ar sava laika sabiedrību. Teoloģijas doktors Juris Rubenis skaidro, ka vārds “vērtība” ir atvasināts no grieķu valodas vārda “*telos*” – burtiski tulkojot, tas ir ‘galvenais iemesls, galīgā īstenošana, mērķis, pilnība’. Zinātniskajā literatūrā var atrast dažādas vērtību definīcijas, kur par nozīmīgākajiem teorētiskajiem virzieniem tiek izvirzīti trīs koncepti, proti, seno grieķu filosofijā tie ir ideāli. Šim jautājumam ir pievērsušies arī pazīstamākie vērtību pētnieki – Miltons Rokiča redzējumā tie ir ilgstoši uzskati, Šaloma H. Švarca skatījumā – uzskati, kas piesaistīti emocijām. Lai gan sabiedrībā dažkārt tiek izteikta kritika vērtībām, ir jāpiemin, ka vērtības nav kāds mākslīgi uzspiests lielums, bet tām mūsu dzīvē ir eksistenciāla nozīme. Ar vērtību palīdzību cilvēks tiecas izzināt savas dzīves iemeslu un veidu, kā nodzīvot iespējami pilnīgu un piepildītu dzīvi.

Tāpat ir izveidota vērtību definīcija, kura skaidro, ka vērtības ir noturīgi un kultūrā nostiprināti cilvēku rīcības ideāli, orientieri un kritēriji. Tām ir *kolektīva izcelsme un ilglaicīgs raksturs*. Jāuzsver, ka tas vērtības atšķir no interesēm. Kultūrā nostiprināti – tas nozīmē daudzu un dažādu laikmetu cilvēku pieredzē apstiprināti (Rubenis, 2022, 125). Rubenis min, ka, lai arī zinātniskajā literatūrā ir atrodami atšķirīgi vērtību klasifikācijas veidi, tomēr vērtības var iedalīt divās pamatgrupās, kas ietver absolūtās un relatīvās vērtības. Absolūtās vērtības atbild uz jautājumiem: “Kāds ir visas esamības mērķis?” un “Ko es kā indivīds vēlos sasniegt?”. Savukārt relatīvās vērtības skaidro esošus uzvedības modeļus, ar kuru palīdzību cilvēks tiecas sasniegt vēlamu dzīves mērķi (protams, atbilstoši laikmetam un dzīves kontekstam.) Rubenis paskaidro, ka relatīvās vērtības ir mērķi un veidi, kā šos mērķus sasniegt. Šiem diviem elementiem ir jābūt savstarpējā saistībā, lai nonāktu pie pozitīva rezultāta.

Tomēr nereti indivīdam ir tendence uzstādīt augstus mērķus, kurus viņš cenšas sasniegt ar neadekvātiem līdzekļiem. Lai šāda situācija neveidotos, ir jāizprot vērtību veidošanās struktūra (Rubenis, 2022, 125). Katra indivīda vērtību sistēma ir veidota, balstoties uz savstarpēji saistītu, dinamisku attiecību sistēmu katrā cilvēkā. Katrs indivīds unikāli definē savas vērtības un to sasniegšanas veidus. Cilvēkam pēc būtības ir vairākas vērtības, kuras atrodas pastāvīgā dinamikā, šo vērtību prioritāte konstanti mainās līdz ar dzīves apstākļiem un dzīves kontekstu. Vērtību dinamikai indivīdā ir raksturīga arī spriedze. Vērtību avoti cilvēkā nerodas paši par sevi – tie ir izveidojušies vēsturiskas cilvēces evolūcijas rezultātā.

Cilvēka sociālās izglītības procesā vērtības tiek iemācītas. Bērnībā katram indivīdam tiek iemācītas konkrētas vērtības, pakāpeniski veidojot noteiktu vērtību sistēmas tīklu, kas viņa dzīves laikā veido spēju individuālās vērtības integrēt plašākā kontekstā, sociālās situācijās. Laika gaitā, uzkrājot dažādas pieredzes, krīzes situācijā notiek vērtību revīzija, kas rezultējas jaunas vērtību sistēmas tīkla veidošanā. Tāpēc vērtībuzglītību ir iespējams definēt kā indivīda vērtības sistēmas mērķtiecību konstruēšanu vai pārveidošanu apkārtējo notikumu un individuālās pieredzes rezultātā (Sīlis, 2008, 329).

Vērtības atklāj indivīda apziņas pamatkonstrukciju un tās iespējas. Rubenis skaidro, ka vērtību sistēma tiek atvasināta no cilvēka centrālā avota jeb dzīvības. Kā galveno vērtību viņš min dzīvību, no kuras tiek atvasinātas visas pārējās vērtības, tāpēc dzīvība pēc savas būtības ir visu vērtību avots. Viena no dzīvības izvērtēšanas pakāpēm ir apziņa (Rubenis, 2022, 126). Apziņa veido mūsu būtību, personu, kas mēs esam.

Sociālās, personiskās un kultūras pieredzes iespaidā vērtības tiek internalizētas, veidojot psiholoģisku struktūru, kas organizē cilvēka sociālo uzvedību. Tās kalpo par kritērijiem jeb standartiem, ar kuru palīdzību cilvēks orientējas gan iekšējā, gan ārējā pasaulē, tāpēc gan vērtību, gan vērtību sistēmas izpētei ir būtiska nozīme cilvēka psihsatura un dinamikas izpratnes veicināšanā.

Amerikāņu sociālpsihologs Miltons Rokičs (*Milton Rokeach*, 1918–1988) norāda, ka katra indivīda iemantotās vērtības ir cieši saistītas ar viņa paškonceptiju, savukārt tā – ar vērtību un attieksmju organizācijas veidu, kas sniedz indivīdam plašu un vienlaikus detalizētu priekšstatu pašam par sevi. Turklāt jāpiebilst, ka paškonceptija ir funkcionāli integrēta sistēma, to ir grūti ietekmēt no ārpuses. Vērtība ir relatīvi stabils priekšstats par to, kādi filosofiski, sociāli, morāli, ekonomiski, politiski, estētiski un reliģiski stāvokļi cilvēka dzīvē un uzvedībā ir būtiski un vēlamāki un kādi – mazāk būtiski vai nevēlamāki (Dzalbe, 2015, 116).

Vērtību definīcijā tiek nodalīti divi būtiski aspekti: pirmkārt, vērtības ir relatīvi stabils priekšmets, kas īstermiņā saglabā savu saturisko integritāti. Tas savukārt nenozīmē, ka vērtības vispār nemainās, taču šīs izmaiņas notiek relatīvi ilgā



laika periodā – pamanāmas izmaiņas bieži ilgst vairākas desmitgades. Vērtībām nav jābūt strauji mainīgām, jo tad nebūtu iespējama nedz indivīda, nedz sabiedrības kontinuitāte, savukārt, ja vērtības būtu absolūti stabilas un nemainīgas, tad nebūtu iespējamas sociālās pārmaiņas (Dzalbe, 2015, 117). Otrkārt, vērtības ir priekšstats par stāvokļiem, kas cilvēka dzīvē ir būtiskāki vai vēlamāki par citiem – tādi ir laime, brīvība, mīlestība utt. Tas nozīmē, ka vērtības, no vienas puses, veido indivīda uzvedību un attieksmi pret pasauli un cilvēkiem kopumā, no otras puses, tās ir šīs attieksmes īstenojums, kas var būt gan saistīts, gan nesaistīts ar vajadzībām. Ar vajadzībām nesaistītās vērtības parādās kā mūžīgās vērtības jeb vērtību ideāli (dzīvības vērtība, brīvības un humānisma ideāli), tāpēc ir *pārļaicīgi*, jo atrodami gandrīz visās kultūrās (Sīle un Sīlis, 2018, 74).

Svarīgi minēt, sociālpsihologa izstrādāto konceptu apstiprina arī Šaloma H. Švarca (*Shalom H. Schwartz*, 1936) pētījumi, kuros tika noskaidrots, ka vērtības ir savienotas sistēmā. Šī vērtīborientācija parāda, ka indivīda vērtības ir balstītas uz tām vērtībām, kurām ir piešķirta vislielākā nozīme. Švarca diagrammā tās tiek attēlotas zirkla veidā, kur visnozīmīgākās vērtības ir zirkla centrā. Tas arī katra indivīda kontekstā arī izskaidro, kāpēc indivīda centrālās vai būtiskākās vērtības mainās ļoti reti un šo pārmaiņu process ir ļoti grūts, turpretim perifērās vērtības mainās viegli (Sīlis, 2008, 330).

Vērtības nosaka ne tikai attieksmi pret priekšmetiem un situācijām, ideoloģiju, sevis prezentāciju ikdienas dzīvē, vērtēšanu, spriešanu, rīcības pamatošanu, bet arī cilvēka uzvedību, sevis salīdzināšanu ar citiem, citu cilvēku ietekmēšanu, kā arī palīdz cilvēkiem pielāgoties, iegūt zināšanas, saglabāt savu patību un īstenot to (Sīle un Sīlis, 2018, 74). Jāpiebilst, ka vērtība ir tas, ko par vērtību uzskata ne tikai konkrētais indivīds, bet arī citi cilvēki. Savā būtībā izpratne par vērtībām un to mijiedarbības procesiem ietilpst cilvēka sociālās izglītības procesā. Vērtības kalpo par kritērijiem jeb standartiem, ar kuru palīdzību cilvēks orientējas gan iekšējā, gan ārējā pasaulē, tāpēc vērtību un vērtību sistēmu izpētei ir liela nozīme cilvēka psiķes satura un dinamikas izpratnes veicināšanā (*Ibid.*, 75).

Mūsdienu demokrātiskā sabiedrība ir balstīta uz vērtībām – tiesībām uz brīvību, dzīvību, vienlīdzību un privātīpašumu. Vērtību un normu ievērošana sabiedrībai ir vitāli svarīga, jo, ja no tām atsakās, tad sabiedrība pārstāj eksistēt un pārvēršas par pūli. Iestājas morālā vakuuma stāvoklis (Sīlis, 2015, 60). Protams, pastāv atšķirība, vai amorāli rīkojas atsevišķs cilvēks, vai no morāles atsakās visa sabiedrība kopumā. Viens no svarīgākajiem brīva pilsoņa pienākumiem ir aizstāvēt fundamentālās vērtības, citādi nav pamata apgalvot, ka tās tiešām ir dārgas (*Ibid.*, 60).

Viena no šīm fundamentālajām vērtībām ir indivīda brīvība, kura 21. gadsimtā nebūt nav pašsaprotama. Brīvība nav visatļautība, tā nāk kopā ar atbildību, paredzot noteiktas tiesības un pienākumus – tiesības izvēlēties vai piedalīties

demokrātiskos procesos valstī, būt pilsoniski aktīviem vai neiesaistīties; piedalīties indivīda dzīves kvalitātes uzlabošanā caur demokrātijas sniegtajām iespējām vai palikt ārpus debatēm. Lai to realizētu, ir nepieciešamas pamatzināšanas, proti, pilsoniskuma izglītība – brīvā māksla jeb humanitāro zināšanu apgūšana. Par brīvajām mākslām tās sauc tāpēc, ka tās ir saistītas ar “brīvo pilsoņu pienākumiem, tādiem kā piedalīšanās politiskajās debatēs un tiesā” (Sīlis, 2015, 60). Mērķis ir indivīda sagatavošana savas brīvības pilnīgam lietojumam, turklāt tā, lai brīvība dotu maksimālu labumu sabiedrībai. Pilsoņa pienākumi iezīmē atšķirību starp brīvu cilvēku un vergu. Vergs rūpējas par materiālu labumu vairošanu, savukārt brīvais pilsonis – par sabiedriskā labuma pieaugumu. Mūsdienās pilsonim pretējā “vergu” lomā sevi nostāda apolitiskie sabiedrības pārstāvji, kas neinteresējas par politiku, nepiedalās publiskās sanāksmēs (protestos, mītiņos) un neiet uz vēlēšanām, aizbildinoties ar to, ka daudz svarīgāka ir viņu pašu dzīve (*Ibid.*).

No apgaismības laikmeta līdz mūsdienām līdztekus indivīdam piešķirtajām brīvībām sabiedrībā ir notikusi vērtību maiņa saistībā ar zinātnes attīstību, emancipācijas procesiem, piedzīvotajiem vēsturiskajiem notikumiem un progresu kopumā. Vērtības, komunikācija, Rietumu pasaules attīstības modelis (kas pirmais uzsāka modernizāciju) apgaismības laikmetā bija vadošais spēks, lai Rietumu kultūra kļūtu universāla. Pasaules kontekstā izglītības sistēmas veicināšanai tika pārņemts Rietumu piemērs darba, turības un šķiru struktūras modeļos.

Tas bija dinamisks un pārvērtībām bagāts laiks – tehnoloģiskie un zinātniskie sasniegumi strauji palielināja indivīda ienākumus, vidusšķiras dzīves līmenis pakāpeniski paaugstinājās, turpretī strādnieku šķira savas pozīcijas nemainīja un palika relatīvi nabadzīga. Sabiedrībā kopumā valdīja optimisms un progress, aizvien pieauga izglītības nozīme, līdz 19. un 20. gadsimta mijā Francijā, Lielbritānijā, Beļģijā, Nīderlandē, Vācijā un Skandināvijā tika sasniegta 85 % sabiedrības iedzīvotāju lasītprasme. Modernisma virzītājs bija prāta diktāts. Rezultātā indivīda rīcības motivācijā racionalitāte, iracionalitāte un progress sāka dominēt kā impulss, instinkts un gribasspēks. Aizvien lielāka nozīme tika piedēvēta ekscentriskajam, sirreālajam, mistiskajam un primitīvajam, to plašāk varēja vērot mākslā, arhitektūrā un literārajos darbos.

Sarežģījumi sākas tad, kad mēs mēģinām saprast šī saistības jēgu, kuras raksturojumā būtiska loma ir arī modernisma jēdzienam. Modernisms radās kā akadēmisko un inženierzinātņu ekspansijas produkts. Novitāti tam piešķīra apstākļi, ka indivīds spēja veidot un kontrolēt savu vidi iepriekš absolūti nepieredzētā apjomā. Modernisms tika uzskatīts kā revolucionārs process, kas var tikt salīdzināts ar transformāciju no primitīvās sabiedrības uz civilizēto. Transformācijas procesā Rietumi bija uzņēmušies flagmaņa lomu un pirmie devās pretī modernismam. Franču dzejnieks Šarls Bodlērs (*Charles Baudelaire*, 1821–1867)

1863. gadā savā esejā pieteica plašākai pasaulei *modernite* jēdzienu, sasaistot tā laika perioda mākslā un kultūrā dzimstošo jūtīguma modu ar tagadnes gaistošā mirkļa figūru. Māksliniekam modernitāte bija nevis laikmetu skaidrojoša parādība, kas spējusi sasniegt tagadnības apziņu, bet gan konkrētā mirkļa pašvērtība kā šī laika esenciālā raksturiezīme (Golubenko, 2019). “Bauda,” uzskata Bodlērs, “ko mēs gūstam no tagadnes attēlojuma, rodama ne vien skaistumā, ar ko šis attēlojums var būt apveltīts, bet arī tā būtiskajā tagadnības kvalitātē” (*Ibid.*), piešķirot savam laikmetam lepno tagadnes nosaukumu – modernisms.

Modernisma ideju attīstība tiek aplūkota kā potenciāla sabiedrības atbalsta iespējamība Pirmajam pasaules karam. Arvien lielāka nozīme bija nāciju attīstībai, tāpēc bija liela varbūtība nonākt līdz nāciju savstarpēju interešu sadursmēm. Vienlaikus sabiedrībā valdīja tieksme pēc piedzīvojumiem, potenciālajos nemiēros saskatīja iespēju stiprināt kopienas saites, pārvarot šķiru un indivīdu atsvešināšanos. Jau 1849. gadā Parīzē tika atklāta konference “Par mieru” (*For Peace*), kurā rakstnieks Viktors Igo (*Victor Hugo*, 1802–1885) pauda tālejošu vēsti, ka ir nepieciešams miers un Eiropas vienotība, lai novērstu arvien lielāko nestabilitāti. Tika pat piesaukta ideja par Eiropas Savienotajām Valstīm kā formulējumu, jo lielvaru savstarpējā konkurence liecināja par pieaugošu spriedzi. Tomēr izteiktie priekšlikumi neguva atbalstu (*Metzidakis*, 1994, 72).

Pirmais pasaules karš bija vēsturē pirmais bruņotais konflikts, kas starptautiskās situācijas attīstības gaitā izgāja ārpus tradicionālajām koalīciju kara robežām, aptverot gandrīz visu pasauli, un veidoja plašus ekonomiskos, morālos un politisko vērtību zaudējumus (Jēkabsons, 2020). Pirmā pasaules kara sekas nepiepildīja sākotnējās cerības – konflikts pārtapa nepieredzēti postošā karā, beidzās ar revolucionāriem apvērsumiem, haosu un sagrautu pašapziņu. Literārajos darbos parādījās šo notikumu atainojums, kas spēja raksturot piedzīvoto, piemēram, rakstnieka Ēriha Marijas Remarka (*Erich Maria Remarque*, 1898–1970) darbā “Melns obelisks” tika aprakstītas sabiedrībā pastāvošās pārdomas: “Miers pasaulē! Nekad par to nav runāts vairāk un nekad tā labā nav darīts mazāk kā mūsu laikā; nekad nav bijis viltus praviešu, nekad nav vairāk melu, vairāk nāves, vairāk sagraves un vairāk asaru!” (Remarks, 1991, 4)

Kara graužoša pieredze iznīcināja jebkuru romantismu un visas cerības, ka tādā veidā tiks īstenota Eiropas progresa ideja. Kara rezultātā Eiropa zaudēja vadošo lomu pasaulē. Vilšanās pastāvošajā kārtībā un valsts pārvaldes formā veicināja radikālu ideju attīstību. Kara sekas bija tādas, ka indivīds un Rietumu civilizācija izrādījās trauslāki, nekā to bija iespējams prognozēt. Sākotnēji plānoto dažu mēnešu vietā Pirmais pasaules karš ilga vairāk nekā četrus gadus, sagādājot ciešanas un zaudējumus visai sabiedrībai kopumā. Pasaulē tika nodarīts milzīgs posts visu karā iesaistīto valstu ekonomikai – iznīcināta rūpniecība, lauksaimniecība un dzīvojamais fonds.

Pieredzēto notikumu rezultātā tika veidotas starptautiskas organizācijas, lai saglabātu mieru un veicinātu daudzu valstu vienlīdzīgu piedalīšanos tajās. Starpkaru periodā 1920. gada 10. janvārī izveidotā “Tautu Savienība” (*League of Nations*) tika dibināta uz Versaļas Miera līguma pamata. Tālredzīgu Francijas politiķu un valsts vadītāju centieni piedāvāt memorandu par vienotu Eiropu panākumus neguva, aizvien vairāk bažas radīja situācija Eiropā, kur vienpusīgā informācija atsevišķās valstīs (Vācijā, Itālijā, Krievijā) radīja jaunu, radikālu pavērsienu. Tika pārskatītas līdzšinējās vērtības. Sabiedrībā pastāvēja nemiers un nemitīgas šaubas par nākotni, nepiepildītās gaidas no liberālisma idejām veicināja radikālo politisko režīmu attīstību Eiropā.

Starpkaru periodu tehnoloģiju attīstība un masveida komunikācijas iespēja mība veicināja to, ka radikālās idejas pieņēmas spēkā un totalitārais režīms spēja ietekmēt un pārņemt kontroli pār indivīdu, pakļaujot tādas nozares kā politika, ekonomika, reliģija, kultūra, filosofija un zinātne. Vācijā, Itālijā un Krievijā pārmaiņas indivīda uztverē veicināja sabiedrības atbalstu totalitārajam režīmam. Totalitāro ideju virzītāji saņēma neiedomājamu atbalstu no plašām sabiedrības masām, jo daudzas sabiedrības problēmas, ar kurām pēckara pasaulē nācās saskarties, tika skaidrotas caur izveidotā “pretinieka”, “citādā”, “svešā” realizēto un uzspiesto dienaskārtību, kas valdījusi līdz šim. Nepieredzētie politiskās ideoloģijas virzieni guva plašus panākumus, tika realizēti arī radikālie mērķi. Tādējādi totalitārisms lika pamatus jauniem konfliktiem. Te jāmin totalitārās kustības, kas starpkaru periodā izveidojās Eiropā.

## **Cilvēka “dabiskais stāvoklis – mainīgā daba” totalitārisma apstākļos**

Hanna Ārente, analizējot jauno politisko strāvojumu – totalitārisma kustības, secināja, ka tās “kopumā un it īpaši to vadoņu slavas kvalitāti nekas neraksturo tā kā pārsteidzošais ātrums, ar kādu viņi tiek aizmirsti, un pārsteidzošais vieglums, ar kādu viņu vietā stājas citi vadoņi” (Ārente, 2000, 375). Totalitārā valdnieka valdzinājums piemīt visiem starpkaru perioda totalitārajiem līderiem. Tāpēc jaunās ideoloģijas guva neredzētu sabiedrības atbalstu. Cilvēks pazaudēja savu identitāti, jo viņu bija savaldzinājusi jaunās ideoloģijas “varenība”. Ārente skaidro, ka, “visticamāk, to apmātību varētu skaidrot ar totalitāro kustību mūžīgās kustības māniju, jo šīs kustības spēj palikt pie varas tikai tik ilgi, kamēr tās ir kustībā un iekustina visu ap sevi”. Aizgājušajiem totalitārajiem vadoņiem tas ir glaimojoši, jo viņiem ir izdevies saindēt savus pavalstniekus ar totalitārisma vīrusu. Ja vispār sabiedrībā pastāv kaut kas tāds kā totalitāra personība vai totalitāra mentalitāte, tās visraksturīgākās īpašības, neapšaubāmi, ir neparastā spēja pielāgoties un

nepastāvīgā domāšana. Tādējādi maldīgs būtu pieņēmums par masu nepastāvību un spēju ātri aizmirst kā liecību tam, ka masas ir izārstējušās no totalitārisma mānijas (*Ibid.*, 376).

Totalitāro režīmu popularitāte nav izskaidrota arī kā meistarīgas melīgas propagandas uzvara pār zināšanu trūkumu un muļķību. Totalitāro kustību propaganda – totalitārisma priekštece un pavadone – vienmēr ir tikpat atklāta, cik nepatiesa, un nākamie totalitārie valdnieki karjeru parasti sāk, lietojot ar saviem pagātnes noziegumiem un rūpīgi sagatavojot nākotnes noziegumus. Pastāvošā ļauno darbu propagandas vērtība un vispārējs nicinājums pret morāles normām nav atkarīgi no tīra savtīguma, kas, iespējams, ir visspēcīgākais psiholoģiskais faktors politikā. Filofofe uzsver, ka pūļa mentalitātei ļaunums un noziegumi šķiet pievilcīgi, un tas nav nekas jauns.

Totalitāros režīmos īpaši satraucošs ir piekritēju pašizliedzošais raksturs, viņus nesatrauc tie noziegumi, kas tiek veikti pret cilvēkiem, kuri nepieder totalitārībai vai neatbalsta to. Pēc Ārentes domām, īpaša uzmanība ir jāpievērš tam, ka totalitāro ideju atbalstītāji nesāk svārstīties arī tad, kad noziegumi tiek vērsti pret pašu bērniem. Gluži pretēji – par izbrīnu visai civilizētajai pasaulei viņš pat var vēlēties palīdzēt savai apsūdzībai un pats noformulēt savu nāves spriedumu, ja vien neskarts paliek viņa kustības dalībnieka statuss (Ārente, 2000, 378).

Totalitārisma kustību fanātisms pretstatā visiem līdzšinējiem ideāliem sabrūk tikai tajā brīdī, kad kustība pamet savus fanātiskos sekotājus nelaimē, iznīcinot viņos jebkādu pārliecību, kas būtu varējusi pārdzīvot pašas kustības sabrukumu. Kamēr totalitārā kustība turas kopā, šīs kustības fanātiskos dalībniekus neietekmē ne pieredze, ne argumenti. Identificēšanās ar kustību un absolūtais konformisms, šķiet, ir iznīcinājuši cilvēkos pieredzes spēju, pat ja šī pieredze ir tik ekstrēma kā spīdzināšana vai pat nāves bailes (Ārente, 2000, 379).

Totalitārajos režīmos cilvēka tiesības uz dzīvību tika nonivelētas līdz zemākajam punktam pasaules pastāvēšanas vēsturē. Tas bija laiks, kad pūļa domāšanā īpaši spilgti iezīmējies lētīcības un cinisma sajaukums. Vienmēr mainīgajā un neizprotamajā pasaulē cilvēku masas bija sasniegušas tādu stadiju, kad tās vienlaikus varēja ticēt visam un nekam, domāt, ka viss ir iespējams un nekas nav patiess (Ārente, 2000, 461).

Otrais pasaules karš – 1939.–1945. gads – ir laiks, kad norisinājās lielākais globālais konflikts pasaules vēsturē. Laiks, kad cilvēka tiesības uz dzīvību un brīvību tika pārformulētas, laiks, kad tika veikti lielākie masveida noziegumi pret cilvēci. Pasaules kontekstā atšķīrās arī totalitāro režīmu veikto noziegumu uztvere. Rietumos nacisti tika atzīti par Otrā pasaules kara ienaidniekiem, un režīma izraisītais holokausts bija un vēl arvien ir sabiedrības interešu un uzmanības centrā kā ārkārtīgi brutāls noziegums pret cilvēci. Taču padomju noziegumi

pret cilvēci – masveida deportācijas, vajāšanas, ieslodzīšanas, eksekūcijas, nāve gulaga nometnēs un izsūtījumā – Rietumos netika uztverti tikpat nopietni kā nacistu noziegumi (Latvijas Vēstnesis, 2001). Tomēr tas nemazināja noziegumu brutalitāti, to ietekmi uz sabiedrību un cilvēku dzīvi kopumā. Šī pieredze mainīja skatījumu uz cilvēktiesībām, un rezultātā tika izstrādāta cilvēktiesību definīcija, kas tika proklamēta 1948. gada 10. decembrī Apvienoto Nāciju Organizācijā.

Cilvēktiesības ir prasība pēc brīvības un autonomijas, ko cilvēki tikai tāpēc, ka viņi ir cilvēki, balstoties uz sankcionējošām tiesiskām vai morālām autoritātēm, var vērst pret varas institūcijām un panākt cilvēktiesību ievērošanu (Kēnings, 2010, 13). Šī Kēninga definīcija izstrādāta, lai starptautiskajā sabiedrībā tā tiktu institucionalizēta un kļūtu par starptautisko tiesību, starptautiskās politikas un pārnacionālo nevalstisko organizāciju jautājumu. Tas nebūt nenozīmē, ka cilvēktiesību jautājumi nav bijuši aktuāli pagātnē. Vislielāko ietekmi uz Eiropas cilvēktiesību idejas vēsturi atstāja Senajā Grieķijā un Senajā Romā formulētais un kristietībā tālāk attīstītais nošķīrums starp dabiskajām tiesībām un pozitīvajiem likumiem (*Ibid.*, 16).

## Humānisms kā nepabeigts projekts: Jirgens Hābermāss

Viens no izcilākajiem 20. gadsimta otrās puses un 21. gadsimta sākuma domātājiem, atzīts arī par Vācijas nozīmīgāko 20. gadsimta otrās puses filosofu, ir Jirgens Hābermāss. Viņš ir veicinājis komunikatīvās racionalitātes un publiskās sfēras koncepta attīstību. Domātājs tiek asociēts ar Frankfurtes skolu. Viņa darbi ir balstīti sociālajās teorijās, tajos pētīts attīstītais kapitālisms un veikta demokrātijas analīze. Otrs tikpat nozīmīgs sociologa pētījumu objekts ir tiesiskums kritiskā sociālās evolūcijas kontekstā un dabisko tiesību tradīcijas ietvaros.

Tāpat nozīmīga viņa pētniecības daļa ir saistīta tieši ar mūsdienu (īpaši Vācijas) politiku. Hābermāsa izstrādātā teorētiskā sistēma ir veltīta saprāta, emancipācijas un racionāli kritiskas komunikācijas iespēju atklāšanai, kas apslēptas mūsdienu institūcijās un cilvēka spējā apzināties un īstenot racionālas intereses. Hābermāss kļuva atpazīstams ar saviem darbiem par modernitātes jēdzienu, īpaši attiecībā uz diskusijām par racionalizāciju, ko sākotnēji izvirzīja Makss Vēbers. Savā darbā “Modernisms – līdz galam nerealizēts projekts” Hābermāss raksta: “Modernitāte [*Modernität*] ar savu mainīgo saturu vienmēr ir izteikusi laikmeta apziņu, kas, akcentējot savas saiknes ar antīkās pasaules pagātni, tiecas apjēgt sevi kā pārejas no vecā uz jauno rezultātu” (Hābermāss, 1980, 39). Par modernu domātājs uzskata to, kas piešķir objektīvu izteiksmi sava laika gara aktualītei.

Modernisma ideja ir cieši saistīta ar Eiropas mākslas attīstību, ko filozofs ir nodēvējis par modernisma projektu. Savukārt, raugoties uz apgaismības projektu, Hābermāss atsaucas uz Maksu Vēberu, kas modernisma raksturošanai ir izvēlējis trīs nozīmīgus aspektus, kur reliģiskajos un metafiziskajos pasauleskatījumos atklāties substanciālais prāts, parādot noteiktas iekšējās pretrunas. Pasaules skatījumi dalās, un pārmantotās problēmas specifiskas īstenības izpratnes pareizu normatīvu, autentiskuma vai skaistuma priekšstatu ietekmē diferencējas, ikreiz dodot iespēju sevi analizēt attiecīgi kā izziņas, kā taisnīguma, kā gaumes problēmas, tāpēc nonākam pie zinātnes, morāles un mākslas vērtību jomu pārvērtēšanas. Rezultātā notiek ekspertu kultūras sfēras un plašu publikas masu distancēšanās.

Kultūras racionalizācija rada draudus, ka var sākt pagrīpt tās tradīciju substancē vērtību zaudējusi dzīves pasaule. Apgaismības filozofu 18. gadsimtā formulētais modernisma projekts patlaban raksturojams kā centieni saglabāt objektivizējošo zinātņu un morāles taisnīguma pamatu. Zinātnes, morāles un mākslas pārdiferencēšana nozīmē speciālistu kompetencē esošo sektoru automatizāciju un vienlaikus nošķiršanu. Šī nošķiršana ir problēma, kas inspirējusi mēģinājumus atcelt ekspertu kultūras esamību (Hābermāss, 1990, 23, 24).

Pētot mūsdienu politiku, domātājs ir noformulējis sabiedrībā pastāvošās negatīvās iezīmes, kuras ietver globālus un lokālus procesus. Filozofs ir definējis, ka politiskā vara aizvien mazāk spēj ietekmēt globālos ekonomiskos procesus, aizvien plašāk tiek novērots pārnacionālo institūciju ietekmes pieaugums un nacionālo valstu vājināšanās. Tikpat nozīmīga kapitālisma blakusparādība ir apakššķiru (*underclass*) veidošanās un sociālās spriedzes pieaugums. Arvien vairāk kā sabiedrības un valstu uzvedību veidojošs faktors attīstās multinacionālās korporācijas – pieaug karjeristu skaits, dominē konkurences ētika un morāles pagrimums, veidojas arvien lielāka pārprodukcija.

Īpašu uzmanību filozofs pievērš pilsoniskās autonomijas norietam, kur pārnacionālo institūciju un globālo korporāciju pieaugošā nozīme ir vērojama sabiedrības veiktajās izvēlēs un pieņemtajos lēmumos. To atspoguļo algoritmi, kas, balstoties uz mūsu izvēlēm tiešsaistē, mērķtiecīgi piedāvā mums saistošus piedāvājumus – gan politiskos, gan ekonomiskos. Mūsdienu mākslīgais intelekts spēj izveidot precīzu cilvēka portretu un noteikt viņa izvēles, vēlmes un vējības. Ilgtermiņā tiek ne tikai piedāvāts ierobežots saturs ar precēm, bet arī radīta informatīvā telpa.

Pēc Hābermāsa domām, viens no galvenajiem pilsoniskās sabiedrības uzdevumiem ir demokrātijas pēctecības nodrošināšana. Konkrētajā aspektā demokrātijā piešķirtā brīvība ir sniegta kā iespēja piedalīties politiskās dienaskārtības veidošanā, tā nodrošinot sabiedrībai maksimālo labumu. Demokrātijas pamatā ir kritiska un argumentēta pilsoniskās sabiedrības komunikācija publikajā telpā, kas sniedz politiku un partiju izvērtējumu, spēj radīt jaunas idejas,

sekmē sociālekonomisko un politisko attīstību, nodrošina to, ka vara netiek uzurpēta. Nenoliedzami, ka sabiedrības iesaistes rezultātā lēmumu pieņemšana tiek palēnināta.

Viens no būtiskākajiem Hābermāsa darbos atspoguļotajiem aspektiem ir varas leģitimitātes nodrošināšana. Teorētiķis savā pētniecībā ir turpinājis Ārentes ideju par to, ka vara ir kolektīvi veidots fenomens, nevis individuāla rakstura veidojums. Ārente norādīja, ka vara ir piedēvējama kolektīvam, nevis indivīdam, ko nosaka kolektīvā griba veidot iekšējās varas struktūras un izvirzīt varas pārstāvjus, savukārt indivīds ir tikai kā kolektīvās gribas pārstāvis, kam jebkurā brīdī vara var tikt atņemta vai ierobežota (Ārente, 1970, 44). Plašāk attīstot Ārentes tēzi, Hābermāss norāda, ka politiskā vara izriet no komunikatīvās varas, kas veidojas publiskajā sfērā starp pilsoniskās sabiedrības locekļiem (Hābermāss, 1984, 205).

Komunikatīvā vara tiek definēta kā sabiedrības brīvas savstarpējās mijiedarbības rezultāts publiskajā sfērā, kurā tiek apspriesti nozīmīgi politikas jautājumi, radītas jaunas idejas, risinātas sabiedriski nozīmīgas problēmas un sekmēta valsts attīstība. Tāpēc varas faktors parādās komunikācijas rezultātā, kritiski izvērtējot visu iesaistīto pušu argumentus, vienojoties par labāko alternatīvu (piemēram, politisko personāliju vai partiju izvēlē) un atbilstošāko rīcības scenāriju, kas sniedz leģitīmu pamatojumu tālākām darbībām politiskā un institucionālā līmenī. Šajā situācijā varas leģitimitāti nodrošina ideju un risināmo problēmu pārnese no publiskās sfēras uz formālo politisko un institucionālo vidi. Tas savukārt nozīmē, ka pilsoniskās sabiedrības iekšienē notiek savstarpēja mijiedarbība, ko rada kāds ārējs kairinātājs, piemēram, ekonomiski jautājumi, vēlēšanas, budžeta pārdale un citi faktori, kas visbiežāk ir saistīti ar kādu problēmu, kam ir plaša nozīme sabiedrībā.

Hābermāss norāda, ka ar tiesu varas pilnvarām pārskatīt pieņemto lēmumu tiesiskumu un varas dalījuma (*check and balances*) sistēmu nav pietiekami, lai nodrošinātu varas leģitimitāti. Papildus šiem diviem minētajiem faktoriem ir nepieciešama cieša sasaiste ar publisko sfēru un pilsoniskās sabiedrības pārstāvjiem, kas ir nozīmīgākā dimensija, lai nodrošinātu pie varas esošo atbildību un atskaitīšanos sabiedrībai par pieņemtajiem lēmumiem (Hābermāss, 1979, 180).

Varas leģitimitāte tiek nodrošināta ne tikai ar to, ka varas pārstāvju nonākšana varas pozīcijās ir publiskajā sfērā notiekošo argumentēto diskusiju rezultāts, bet arī ar to, ka pilsoniskā sabiedrība nodrošina pie varas esošos ar precīzu informāciju par sabiedrībā vērojamām tendencēm, pieprasījumu veikt likuma normu izmaiņas un praktisku sociālekonomisku jautājumu risināšanu (Flinn, 2004, 438). Sabiedrībā pastāvošo problēmu tieša pārnese uz institucionalizēto politisko vidi un politiskās vides reakcija šo jautājumu risināšanā nodrošina to, ka pastāvošā vara ir demokrātiska un darbojas sabiedrības interesēs. Jāņem vērā



arī fakts, ka institucionalizētajai politiskajai videi jeb tam, ko Hābermāss dēvē par administratīvo varu, ne vienmēr ir piekļuve visai nepieciešamajai informācijai, savukārt pilsoniskā sabiedrība ir vislabāk informēta par pastāvošajām problēmām (Hābermāss, 1979, 246). Šajā konkrētajā situācijā atspoguļojas arī racionalitātes aspekts, respektīvi, indivīdam būtu jābūt ieinteresētam līdzdarboties un būt par aktīvas pilsoniskās sabiedrības sastāvdaļu, piedalīties publiskajā sfērā notiekošajās argumentētajās diskusijās, lai galarezultātā atrisinātu problēmas, kas skar arī indivīda ikdienu.

Analizējot mūsdienu sabiedrību, Hābermāss secina, ka publiskajā telpā nepārtraukti nonāk ārkārtīgi daudz informācijas, kurai visu laiku ir jāspēj veikt analīzi un kuras saturs ir kritiski jāizvērtē, veicinot demokrātijas kvalitāti un pilsoniskās sabiedrības spēju diskutēt par demokrātijas pamatprincipiem publiskajā telpā. Demokrātija ir starpnieks starp publisko telpu jeb pastāvošo debašu lauku un likuma varu, kas ietver institucionalizēto sfēru. Hābermāss uzsver, ka demokrātija pēc savas būtības sakņojas nevis pilsoniskajā sabiedrībā vai indivīda neatkarībā, bet gan *komunikatīvajās attiecībās*, jo tās veicina savstarpējo saskaņu un argumentēta diskursa veidošanos, rezultātā sabiedrībā rodas labvēlīga vide, proti, kopības un savstarpējas sapratnes sajūta, balstoties uz publiskajā sfērā notiekošo komunikatīvo racionalitāti. Komunikatīvo racionalitāti var stiprināt arī institūcijas, kur politiskās partijas un organizācijas, valsts aģentūras, plašsaziņas līdzekļi ir jāorganizē tādā veidā, lai tie būtu atvērti racionāli kritiskām debatēm un īstenotu savu potenciālu, veicinot brīvas un atvērtas vides pieejamību, kas indivīdam paplašinātu piederības sajūtu valstij, pastāvošajai sistēmai un attīstībai.

Hābermāss uzskata, ka diskusijas veidošanai ir nepieciešama argumentu apmaiņa, lai spētu sasniegt nosprausto mērķi un veicinātu sabiedrības attīstību. Taču mūsdienu sabiedrība sociālo mediju ietekmes rezultātā piedzīvo fragmentāciju. Informācijas pārbagātības dēļ īstermiņā notiek sabiedrības indivīdu savstarpēja atsvešināšanās, savukārt ilgtermiņā tiek veidotas kopienas ar līdzīgu redzējumu par notikumiem mediju telpā. Sociālo mediju loma aizvien vairāk pieaug, un sabiedrība polarizējas.

Informācijas telpas ietekmi uz sabiedrību var vērot, piemēram, globālās Covid-19 pandēmijas kontekstā, kur sabiedrībai ir krasi atšķirīgi viedokļi par pandēmijas izcelsmes cēloņiem, tās esamību, attīstību, nozīmi, vakcinācijas nepieciešamību un ietekmi uz cilvēku. Tikpat spilgts ir ASV vēlēšanu piemērs, kur 2019. gadā sacentās divu partiju kandidāti. Zaudējušās politiskās partijas prezidents nespēja samierināties ar zaudējumu un izplatīja sabiedrībā maldus, kas savukārt radīja agresiju lielā sabiedrības grupā un izvērās plašās masu nekārtībās ar vairākiem upuriem. Tas pats 2022. gadā atkārtojās arī Brazīlijā, kur aizejošais labējais prezidents Žairs Bolsonaru (*Jair Bolsonaro*) neatzina sakāvi notikušajās prezidenta vēlēšanās, tomēr pēc 44 stundu ilgām pārdomām pieņēma lēmumu

nodot savu varu jaunievelētajam prezidentam. Uzrunājot sabiedrību, aizejošais prezidents pat nepieminēja ievēlētā prezidenta Luisa Inasiu Lula da Silvas (*Luiz Inácio Lula da Silva*) vārdu, tādā veidā diskreditējot viņa vēlēšanās iegūtos rezultātus un turpmāko viņa prezidentūras laiku (*Buschschlüter, 2022*). Sociālie mediji un informācijas turētāji izplata ārkārtīgi daudz informācijas, dažkārt nepārbaudot tās patiesumu.

Kapitālisma apstākļos publiskā sfēra ir zaudējusi savu kritisko funkciju, jo tajā valda komerciālas intereses. Rezultātā ir vērojams pilsoniskās sabiedrības aktivitātes samazinājums un demokrātijas pagrimums. Hābermāss uzsver, ka mazinās pieņemto lēmumu kvalitāte un zūd politiskās varas leģitimitāte. Sociologa domas apstiprina arī politikas zinātnes pētnieki: sabiedrība aizvien biežāk izvirza pretrunīgas prasības, kas nozīmē, ka ilgtermiņā politisko lēmumu pieņemšana kļūst grūtāka, jo politiķi arvien biežāk saskaras ar sabiedrības prasību nepierastu daudzumu, kā rezultātā lēmumu pieņemšanas process nespēj apmierināt visas sabiedrības gaidas. Tas ietekmē politikas lēmumu pieņēmēju profesijas prestižu, neveicina caurskatāmību un mazina indivīda vēlmi iesaistīties politiskās dienaskārtības izstrādē (*Hooghe, 2014, 58–64*).

Komunikācija ir mainījusi savu formu – tā vairs nav tikai veids, kā nodot informāciju, tā ir kļuvusi par būtisku mūsdienu cilvēka dzīves sastāvdaļu, kas ietekmē ikvienu un katru visās dzīves sfērās. Taču komunikācijai netiek pievērsta pietiekami liela uzmanība. Gan indivīds, gan institūcijas saskaras ar līdzīgiem izaicinājumiem – problēmu kļūst sadzirdētiem informācijas pārbaģātības laikmetā. Izaicinājumi indivīdam ir ārkārtīgi lieli, un, lai šādu situāciju novērstu un spētu saņemt informāciju kritiski analizēt, sociologs Hābermāss piedāvā komunikatīvās racionalitātes teoriju, kas pievēršas arī masu mediju nozīmes skaidrošanai publiskajā sfērā. Risinājums būtu komunikatīvais saprāts, kas veicinātu aktīvas un argumentētas publiskajā sfērā notiekošas diskusijas. Līdz ar to neformālās, pilsoniskajā sabiedrībā pastāvošās dinamiski mainīgās un savstarpēji mijiedarbīgās struktūrās tiktu veidots sabiedrības kritiskais viedoklis par notiekošajiem procesiem. Tādējādi arī tiktu nodrošināta varas leģitimitāte un demokrātijas pēctecība, kura iekļautu pulcēšanās brīvības, biedrošanās brīvības un vārda brīvības nozīmes pieaugumu mūsdienu sabiedrībā.

Pētnieki Jirgens Gerhardss (*Jürgen Gerhards, 1955*) un Maiks Šēfers (*Mike Schäfer, 1976*) ir salīdzinājuši Hābermāsa tradicionālo publiskās sfēras dalījumu, kas ietver (1) ielu līmeni (indivīdu ikdienas saskarsmi un aktuālo jautājumu pārrunāšanu), (2) publiskās apspriedes, debates, diskusiju klubus un (3) masu medijus. Hābermāsa piedāvātais ielu līmenis digitālajā sfērā ir analogs e-pastu un ziņu sūtīšanai. Pētnieki norāda, ka organizatoriskie nosacījumi konkrētajai darbībai ir nenozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai šajā gadījumā ir augsta, savukārt ietekme uz sabiedrību – zema, tāpēc tā nerada nekādus turpmākus riskus.

Par nākamo tradicionālās publiskās sfēras līmeni Hābermāss izvirza publiskās apspriedes, debates un diskusiju klubus. Digitālajā vidē kā analogs tiek minēti blogi un tiešsaistes diskusijas. Organizatoriskie nosacījumi konkrētajai darbībai tiek vērtēti kā vidēji nozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai sasniedz vidēju līmeni, savukārt ietekmei uz sabiedrību ir pieaugoša tendence, un tā pakāpjas no zema līmeņa uz vidēju.

Pēdējā tradicionālās publiskās sfēras sadaļa Hābermāsa skatījumā ir masu mediju ietekme. Masu mediji veido publiskās sfēras pamatstruktūru, jo avīzēs, radio, televīzijā un internetā pieejamajai informācijai teorētiski būtu jāsekmē aizvien jaunu diskusiju veidošanās, objektīvas informācijas nodrošināšana un saiknes saglabāšana starp publisko sfēru (komunikatīvo varu) un institucionālizo vidi (administratīvo varu).

Digitāli publiskajā sfērā tas ir analogs interneta ziņu vietnēm, kur organizatoriskie nosacījumi tās izveidei tiek vērtēti kā nozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai ir zema, toties ietekme uz sabiedrību – augsta. Tāpēc var secināt, ka Hābermāsa tradicionāli izvirzītie masu mediji, kam mūsdienu analogs ir interneta ziņu vietnes, spēj ietekmēt sabiedrību ar augstu koeficientu (*Gerhards & Schäfer, 2010, 4*).

Pastāvošajos kapitālisma apstākļos tiek vājināta publiskajā sfērā notiekošā komunikācija arī masu mediju kontekstā. Akcentējot, ka daļa komunikācijas pastāvošās sistēmas dēļ ir izkropļota, sarunu līmenī tiek atražotas valdošās morāles normas un politiskie principi, notiek sociālā integrācija ar plašsaziņas līdzekļu starpniecību. Tīklu un informatīvo sistēmu veidošanās nepaplašina intersubjektīvo pasaules izpratni. Tāpēc demokrātijai nepieciešamās debates pakāpeniski zaudē savu nozīmi. Tāpat risku rada mediju komercializācija, kur aizvien biežāk ziņu vai vēstījumu saturs (ne tikai raksti, PR kampaņas, bet arī reklāmas, ziņas) tiek pasūtīts. Ilgtermiņā komercializācija nosaka informācijas kultivēšanu publiskajā sfērā atbilstoši milzīgo korporatīvo uzņēmumu interesēm, kas nozīmē, ka nauda un komerciālās intereses nosaka masu medijos atspoguļoto saturu.

Lai spētu sniegt sabiedrībai kvalitatīvu saturu, medijiem aizvien vairāk ir jāpelna, savukārt pelnīšanas nepieciešamība ietekmē sniegtās informācijas patiesumu. Tas apgrūtina pilsoniskās sabiedrības iespējas piekļūt būtiskai informācijai, lai objektīvi diskutētu par demokrātijas principiem. Ilgtermiņā tas vājina politiskās sistēmas pamatvērtību – indivīda brīvību piedalīties politiskās dienaskārtības veidošanā. Hābermāss norāda, ka demokrātijas iespējas aizsargāt indivīdu dzīves pasauli ir ierobežotas, jo sistēmas komercializācija un birokratizācija darbojas pēc savas iekšējās loģikas. Pilsoņiem pašiem ir jāaizsargā sava dzīves pasaule pret šīm sistēmām. Hābermāss pieaugošajai problemātikai piedāvā risinājumu: komunikatīvo racionalitāti, kur indivīdam ir jāizkopj spēja diskutēt publiskajā sfērā par demokrātijas pamatprincipiem. Tāpēc demokrātisku valstu izglītības sistēmai ir jāspēj sniegt pilnvērtīgu izpratni par demokrātijas nozīmi un pamatprincipiem.

Tikpat būtiskas ir arī indivīda argumentācijas spējas, kur, tikai debates laikā spējot pamatot savu viedokli faktos un pētījumos balstītos argumentos, varētu sniegt labāko risinājumu attīstībai, dažādu sabiedrības dzīves jautājumu pilnvērtīgai izstrādei, lai samazinātu emocionālu viedokļu apmaiņu, kurā tiek apšaubīta demokrātijas nozīme. Tāpat komunikatīvajai racionalitātei ir jāatbilst noteiktiem kritērijiem, kas ietver piedienību, patiesību, saprotamību, morāli un cieņu. Kā apdraudējumu Hābermāss nosauc divus būtiskākos riskus: naudu (komercializāciju) un naudu (birokratizāciju). Ilgtermiņā tas mazina uzticēšanos, kas ir nepieciešama savstarpējai komunikācijai un kopīgu risinājumu meklēšanai. Publiskajā telpā pieaug komerciālo interešu pārstāvēniecība, komunikācijas nozari aizvien vairāk regulē formāli noteikumi, veidojas hierarhijas pazīmes un palielinās nevienlīdzība.

Komunikatīvās racionalitātes zudums, racionāla dialoga neiespējamība postpatiesības laikmetā aktualizē Hobsa izvirzītās idejas par valsts nozīmi. To uzmanības centrā bija pilsoniskās sabiedrības šķelšanās analīze un tādas filosofijas būvēšana, kas novērstu šāda potenciāli iespējama valsts sabrukuma cēloņus. Hobss uzskatīja, ka valsts ir būtisks priekšnosacījums cilvēku dabiskā naidīguma iegrožošanai un tātad – civilizācijai. Savukārt Ruso izteiktā doma, ka cilvēki savstarpējā attieksmē cits pret citu savā būtībā ir noskaņoti labvēlīgi, bet apstākļi, kuros tie atrodas, maina viņu pozīciju un uzskatus par sabiedrību, veidojot radikālu viedokli.

Mūsdienās, palielinoties informācijas daudzumam, pieaug arī dezinformācijas apjoms, kas ietekmē indivīdu un demokrātijai tik nozīmīgo pilsonisko sabiedrību, tādējādi nevis veicinot debates, lai kopīgi risinātu problēmjautājumus, bet tieši pretēji – šķēļot. Veidojas līdzīgi domājošu indivīdu kopienas, kuras pakāpeniski noslēdzas no plašāka pasaules redzējuma un dzīvo savā informācijas telpā, noliedzot visu ārpus tās notiekošo.

Negatīvās sekas ir aizvien mazāka sabiedrības pārstāvju iesaistīšanās pilsoniskās sabiedrības aktivitātēs, kas ietver vēlēšanas, stāšanos politiskajās partijās, nevalstiskajās organizācijās, visdažādākajās biedrībās un interešu grupās, lai veicinātu kopīgo sabiedrības attīstību un gūtu maksimālo labumu, nosakot valsts politiskās dienaskārtības prioritāros jautājumus. Piemēram, Latvijas kontekstā vēlēšanu aktivitāte 1993. gadā notikušajās 5. Saeimas vēlēšanās bija 89,9 %, savukārt 13. Saeimas vēlēšanās piedalījās 54,6 % balsstiesīgo iedzīvotāju, kas ir bijis vēsturiski zemākais rezultāts (Centrālā vēlēšanu komisija, 1993). Jāpiebilst, ka 14. Saeimas vēlēšanās politiskā aktivitāte nedaudz palielinājās, sasniedzot 57,1 % (Centrālā vēlēšanu komisija, 2022). Nelielais iedzīvotāju aktivitātes kāpums var tikt saistīts ar karadarbību Ukrainā un nestabilitāti vairākās indivīdam svarīgās dzīves jomās, tāpēc cilvēki ir izrādījuši vēlmi paust savu pozīciju vēlēšanās, lai ietekmētu nākotnes notikumu gaitu pašmājās.

Hābermāsa raksturotie sabiedrības riski rada indivīdam nebrīves apstākļus. Mūsdienu cilvēks tiek atsvešināts no politiskās varas un kļūst par manipulāciju objektu. Politika izjauc cilvēka dzīves apstākļus, pārlietu iejaucoties indivīda dzīvē. Plašajā informācijas telpā pazūd uzticēšanās ekspertu viedokļiem.

Mūsdienās vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika – izlemt, kas būtu jādara. Problēma ir tajā, ka nevienam nav kontroles pār globālo spēku. Piemēram, ekonomiskie procesi vairs nav lokāli – tie ir kļuvuši par globāla rakstura procesiem, un tos risina Pasaules Tirdzniecības organizācija, veselības jautājumi globālā kontekstā ir Pasaules Veselības organizācijas pārvaldībā, arī militārajām un miera uzturēšanas organizācijām (NATO, ANO, UNESCO) piemīt globāls raksturs, aizvien vairāk valstu veido politiskas savienības, lai palielinātu ietekmi pasaules mērogā. Globāla ir gan noziedzība, cilvēktirdzniecība, narkotiku izplatība, gan vides problēmas. Arī karadarbība ietekmē ne tikai kara skartās valstis, bet arī daudz plašāku notikumu secību, no kā izriet bēgļu krīze, un tas arī ir globāls process, jo cilvēku plūsma no nabadzīgākajiem reģioniem uz turīgākajiem ir nemitīga. Šī ir tikai daļa no globalizācijas procesiem pasaulē. Hābermāss uzsver Kanta ideju, ka cilvēces vēstures mērogā racionāli kritiska diskusija parāda vienīgo ceļu uz taisnīgu politiku.

## Cilvēks postpatiesības laikmetā

Raugoties cauri gadsimtiem, indivīda, sabiedrības un varas turētāju komunikatīvās attiecības ir piedzīvojušas dažādus attīstības posmus. Senatnē varas turētāji nesniedza informāciju sabiedrībai, kas viņiem bija nepieciešama, proti, informāciju, kuru varas turētāji vēlējās nodot plašākām sabiedrības masām. Tā nebūt nebija visa informācija, kas bija pieejama. Mūsdienās katrs indivīds, pie varas esošs vai ar varu nesaistīts, spēj uzrunāt sabiedrību, ne tikai paužot savu viedokli, bet arī ietekmējot sabiedrību. Informācijas telpa ir piedzīvojusi transformāciju.

Kopš 19. gadsimta, kad tika izgudrots tālrunis un telegrāfs un izplatītā informācija bija relatīvi patiesa, līdz mūsdienām, kad katrs interesents spēj izteikt viedokli, raugoties no sava personīgā skatījuma, 20. gadsimts iezīmēja plašāku informācijas telpu, piedzīvojot milzu transformāciju – no pirmajiem radio 1905. gadā līdz visaptverošai interneta pieejamībai 20. gadsimta beigās. Pasaules kontekstā šis laika periods iezīmējas kā laiks, kad informācija var tikt lietota kā ierocis. Informācijas telpā 21. gadsimts ir kļuvis par digitālo laikmetu ar konstantu informācijas pārbagātību. Indivīds vairs nespēj apkopot, izsekot un analizēt milzu informācijas lavīnu, kas katru dienu nonāk digitālajā vidē. Pakāpeniski sabiedrībā veidojas vēlmju domāšana, kur indivīds atrod līdzīgi domājošos, veido individuālās “komūnas”, radot risku izolēties no pārējās pasaules.

Turklāt digitalizētās informācijas turētāja vairs nav valsts, bet privātais sektors, tāpēc valsts piekļuve informācijai par sabiedrības izvēlēm, mērķiem, motīviem utt. mūsdienās ir limitēta, pat neizsniedzama. Valstij interesējošā un nepieciešamā informācija bieži ir jāpērk no datu turētājiem. Tāpēc pat valsts vairs nevar pārliecināties, ka iegūtie/iegādātie dati ir patiesi. Komunikācija ir mainījusi savu veidolu – no veida, kā nodot informāciju, tā ir kļuvusi par būtisku mūsdienu dzīves sastāvdaļu, tā ietekmē ikvienu cilvēku un visu apkārtējo vidi. Vienlaikus komunikācijai netiek pievērsta pietiekami liela nozīme, un tas potenciāli var radīt riskus indivīda pasaules uztverē.

Mūsdienas tiek dēvētas par postpatiesības laikmetu – jo fakti un patiesība mūsdienu politiskajā arēnā tiek izkropļoti. Cilvēks postpatiesības laikmetā ir pazaudējis priekšstatu par patiesību. Dažādie informācijas strāvājumi varas un sabiedrības komunikācijā rada trokšņa efektu. Valsts varas un institūciju sniegtā informācija vairs nesasniedz mērķauditoriju pietiekami plaši, tāpēc uzticēšanās institūcijām zūd. Šo stāvokli plaši izmanto indivīdi, kas vēlas ietekmēt sabiedrību visdažādāko mērķu sasniegšanai – tie ne vienmēr ir politiski, bet var skart jebkuru sabiedrības dzīves jomu.

Kas tad ir šis postpatiesības laikmets, ko tas ietver, uz kāda pamata tas ir būvēts, un kādas potenciālas sekas tam var būt? Oksfordas skaidrojošajā vārdnīcā tiek minēts, ka “postpatiesība attiecas uz apstākļiem, kuros sabiedrības viedokļa veidošanā objektīvi fakti ir mazāk ietekmīgi nekā vēršanās pie emocijām un personīgajiem uzskatiem” (Sīlis, 2021, 160).

Atskatoties vēsturē, komunikācija nevar pastāvēt pati par sevi – tā ir cieši saistīta ar vērtību izpratni. Tāpēc indivīdam, lai viņš spētu funkcionēt un viņu nemitīgi neietekmētu straujā un nerimstošā informācijas plūsma, ir jāpievērš uzmanība vērtībizglītībai.

Vērtībizglītības kontekstā būtiska nozīme ir sabiedrībā pastāvošajai komunikācijas koncepcijai. Te jāmin, ka 19. gadsimta dāņu filozofs Sērens Kirkegors (*Søren Kierkegaard*, 1813–1855) savas dzīves laikā identificēja, ka “auditorija cieš nevis no informācijas trūkuma, bet gan no informācijas pārpilnības”, un secināja, ka “patiesības labad ir iespējams iemaldināt cilvēku patiesībā. Patiesi, ilūzijā mītošu cilvēku ir iespējams ievest patiesībā tikai šādi, proti, maldinot viņu” (Sīlis, 2008, 326). Ja cilvēks ir kādas ilūzijas upuris, tad, pirms izpaust viņam patiesību, ir nepieciešams kļiedēt viņa ilūziju. Kirkegora filosofijā būtiskas ir šādas pamattēzes: pirmkārt, ja indivīds vēlas pārliecināt auditoriju par kādu nozīmīgu jautājumu, tad viņam vienmēr ir jāņem vērā konkrētās auditorijas specifika. Otrkārt, tās patiesības, kas ir saistītas ar cilvēka eksistences būtiskajiem jautājumiem, nav iespējams komunicēt tiešā veidā. Domātājs uzskata, ka nepietiek ar to vien, ka varas autoritātes informē indivīdu par noteiktiem attīstības vai virzības

procesiem. Individam šīs patiesības ir jāpieņem savas pieredzes rezultātā – tikai tad ir iespējams uztvert tās kā sev nozīmīgas (*Ibid.*, 326, 327).

Mūsdienu filozofs Lī Makintairs (*Lee McIntyre*, 1962) savā grāmatā “Postpatiesība” ir definējis, ka postpatiesība atrodas ārpus vienkāršā pretnostatījuma “patiesība un meli” – tā var būt vienlaikus gan daļēji patiesa, gan daļēji nepatiesa (*McIntyre*, 2018, 7, 8). Autors neraugās uz postpatiesību vienpusēji, bet piedāvā plašāku spektru, aplūkojot, pirmkārt, pastāvošo godīguma kļūdu – kaut arī informācija nav patiesa, pats informācijas izplatītājs ir pārliecināts par tās patiesumu, un viņa mērķis nebūt nav maldināt auditoriju. Otrkārt, meli – precīzāk sakot, visizplatītākā melu forma – ir daļējs noklusējums, lai nepublicētu tieši tos informācijas fragmentus, kas nepieciešami, lai auditorija spētu adekvāti interpretēt visu pārējo patieso informāciju. Treškārt, apzināta nezināšana – cilvēks nezina, vai kaut kas ir paties vai nav, tomēr apgalvo to, nemēģinot veltīt laiku, lai noskaidrotu informācijas patiesumu. Tas ir galvenais postpatiesību raksturojošais elements: cilvēks ir vienaldzīgs pret patiesību, atzīstot kaut ko par patiesu bez pārbaudes un kritiskas analīzes (Sīlis, 2021, 57).

Tāpat arī Metjū Dankona (*Matthew D’Ancona*, 1968) savā grāmatā “Postpatiesība: jaunais karš ar patiesību, un kā pret to cīnīties?” (*Post-truth: The new war on truth and how to fight back*) norāda, ka ekonomiskā un politiskā konkurence apvienojumā ar digitālās ēras uzplaukumu ir radījusi priekšnosacījumus alternatīvās realitātes veidotājiem. Tā rezultātā tiek veidotas milzīgas informācijas kampaņas, lai dezinformētu un maldinātu iedzīvotājus. Alternatīvo stāstu un realitātes veidošana publiskajā telpā 21. gadsimta pirmajā pusē ir kļuvusi par neatņemamu politisko kampaņu sastāvdaļu, kas sekmē globālu sociālekonomisko un politisko transformāciju veidošanos (*D’Ancona*, 2017, 46).

Indivīdu ietekmēšanai tiek izmantota ne tikai postpatiesība – politiķi mūsdienās aizvien vairāk liek lietā populismu, kas izpaužas kā populistiska retorika, lai sasniegtu iecerēto mērķi – nokļūšanu pie varas. Populisms vienmēr ir bijis viens no politiskās cīņas instrumentiem, kas ir efektīvi tieši tāpēc, ka daļa indivīdu nevēlas nedz atzīt, nedz apkarot savu tendenciozitāti un aprobežotību. Populistu slēptais uzvaras gājiens izdodas tāpēc, ka tie spēj savu “ziņu” nodot ne tikai caur politisko mērķu sasniegšanu un politiska rakstura jautājumiem. Populisti komunikācijas laukā ietver visdažādākās problēmas, turklāt runā par tām tiešā veidā, neizvērtējot korektumu. Tāpēc indivīdiem rodas iespaids, ka populisti “runā tā, kā ir”, lai gan patiesībā politnekorektā informācijas sniegšana ir tikpat maldinoša kā politikorekta izvairība. Tas pilnībā saskan ar priekšstatu par postpatiesības politiku, kur patiesība nav būtiska, svarīgi ir tas, kā indivīds jūtas. Tādējādi postpatiesība apšaubā ne tikai zināšanas par realitāti, bet arī pašas realitātes eksistenci. Tā ir pozīcija, kur empīriskā realitāte (fakti) nekādi nevar iespaidot subjektīvos priekšstatus.

“Postpatiesas attiecības ar faktiem rodas tikai tad, kad mēģinām apgalvot ko tādu, kas mums ir svarīgāk par patiesību. Tāpēc postpatiesība ir ideoloģiskas dominances forma, kuras praktizētāji mēģina piespiest citus ticēt kaut kam neatkarīgi no pierādījumiem” (*McIntyre*, 2018, 1). To varēja breksita gadījumā, globālās pandēmijas laikā, ASV vēlēšanu kontekstā utt. “Atteikties no faktiem ir atteikties no brīvības. Ja nekas nav paties, tad neviens nevar kritizēt varu, jo nav pamata to darīt. Ja nekas nav paties, tad viss ir tikai izrāde. Visbiežākais maks samaksā par viszīlbinošākajām ugunīm” (*Snaiders*, 2017, 41).

Indivīdam bīstami ir tas, ka pieaug neticība faktiem, zinātnei, pamatotībai un veidojas pieaugoša spriedze sabiedrībā. Tāpēc var sākties Hobsa minētais visu karš pret visiem, jo plašajā informācijas telpā veidojas noteiktu ideju atbalstītāju komūnas, kas nepārbauda informācijas patiesumu un noliedz valsts institūciju nozīmi. Indivīds sāk pakļauties tirānijai tajā brīdī, kad neievēro atšķirību starp to, ko grib dzirdēt, un to, kā ir patiesībā. Atteikšanās no realitātes var šķīst dabīga un tīkama, taču rezultāts būs bojāeja kā indivīdam, – tāpēc sabruks jebkura politiskā sistēma, kas ir atkarīga no individuālisma (*Snaiders*, 2017, 41).

Šajā aspektā jāmin sociologs Zigmunds Baumanis (*Zygmunt Bauman*, 1925–2017), kas ir identificējis faktu, ka demokrātija ir nonākusi divās frontēs. Lai izprastu Baumana nostāju, tā ir jāapskata mazliet plašāk. Sociologs demokrātijas nonākšanu krīzes situācijā skaidro ar grieķu politologa Kornēlija Kastoriada (*Cornelius Castoriadis*, 1922–1997) redzējumu. Kastoriadis šo krīzi skaidro caur labi zināmo patiesību par demokrātijas darbības lauku un uzskata, ka demokrātijas būtību vislabāk izsaka stāvoklis, ja tauta un tautas padome vienojas par labi padarītu darbu (*Bauman*, 2005, 149). Tāpēc *ecclesia* un *oikos* dialogs nekad nevar būt izsmelts.

Demokrātijas likteni izlemj tas, ka vara kļūst aizvien atrautāka no politikas. Sarežģītākais politiskas dabas jautājums ir ne tik lielā mērā, kas būtu jāpaveic, bet (1) kas to var izdarīt un, ja pat tas būtu paveicams, tad (2) kas īsti ir jādara? Mūsdienās notiekošā vērtību maiņa mazina demokrātijas rīcībspēju nākotnē. Institūciju varas bezspēcība sagrauj interesi par sabiedrības problēmām, un, lai mainītu šo stāvokli, demokrātijai ir nepieciešama tālredzība un varonība (*Bauman*, 2005, 151). Viens no lielākajiem mūsdienu izaicinājumiem ir institūciju krīze – 21. gadsimtā daudzās valstīs ir zudusi uzticēšanās tām. Institūcijām kļūst aizvien grūtāk sasniegt savu mērķauditoriju, ir nepieciešams ārkārtīgi plašs izziņas process, lai izprastu, kā informācijas pārbaudītības laikmetā efektīvi uzrunāt sabiedrību. Sociologs šo laiku apzīmē ar terminu *interregnum* – tā ir situācija, kad visi veidi, pēc kuriem sabiedrība līdz šim funkcionējusi, vairs nestrādā, bet jauni vēl nav izdomāti. Par šī procesa veicinātāju ir atbildīgs varas un politikas pieaugošais nodalījums, kur vara ir kļuvusi globāla, bet politika ir palikusi lokāla.



Šī Baumana identificētā mūsdienu problemātika – vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika spēj izlemt, kas būtu jādara, – ir izveidojusi individuāli disonansi. Vara un politika vairs nav savstarpēji saistīts elements, kas tiešā veidā spēj ietekmēt individuāli dzīvi, mainot arī uzskatus par politiskajiem procesiem valstī. Individuāls vairs neredz nepieciešamību iesaistīties ārkārtīgi svarīgajā demokrātiskajā dialogā starp tautu un varu. Palielinās lauks informācijas interpretācijai. Problēma tiek lielā mērā saistīta ar globālo spēku, pār kuru nevienam nav varas, bet tas ietekmē katru no mums. Globalizācijas procesu izplešanās uz visām individuāli dzīves jomām palielina risku pazaudēt sevi, jo rodas aizvien lielāka nevienlīdzība, kas potenciāli rada nestabilitāti. Individuālam vairs nav skaidras robežas starp varu, politiku un valsts nozīmi cilvēka dzīvē.

Amerikāņu vēsturnieks Timotijs Snaiders (*Timothy Snyder*, 1969) secina, ka vēsturiski reakcija uz globalizāciju bija gan komunisms, gan fašisms. Tā bija likumsakarīga reakcija gan uz reālajām, gan iedomātajām globalizācijas radītajām nevienlīdzības izpausmēm. Demokrātija vairs nespēja to atrisināt. Mūsdienās par vienīgo potenciālo risinājumu var uzskatīt vērtību iedzīvināšanu sabiedrībā, lai tā pati spētu kritiski novērtēt potenciālo informāciju un prognozēt rīcības sekas. ANO cilvēktiesību hartā ir definēts, ka brīvība ir viena no cilvēka pamatvajadzībām. Taču jāatzīst, ka arī 21. gadsimtā brīvība nav pašsaprotama, neraugoties uz sabiedrības izglītības iespējām, vienotu vērtību sistēmas izveidi Rietumu pasaulē un Eiropā kopumā. Individuāli brīvība lietot savu saprātu tiek apdraudēta ik mirkli, kad to ietekmē plaša informācijas gūzma.

Snaiders uzsver: ja neviens no mums nav gatavs mirt par brīvību, tad mēs visi mirsim tirānijā. Šo vienkāršo, bet būtisko secinājumu var attiecināt uz notiekošo karadarbību Ukrainā, kur pasaule piedzīvo ideoloģizētu vērtību karu starp Krieviju un Ukrainu. Pret cilvēktiesībām uz dzīvību un cilvēka dzīves vērtību tiek vērsta ideoloģizēta nežēlība. Rakstnieks Džordžs Orvels ir teicis: “Pats objektīvās patiesības jēdziens sāk izzust no pasaules. Vēsturē ieies meli.”

## Nobeigums

Lai gan sabiedrība ir piedzīvojusi daudz strukturālu, vēsturisku un ideoloģisku pārmaiņu, Kanta izvīzītā ideja par individuāli brīvību jeb brīvību lietot savu prātu kā absolūto mērķi nav zaudējusi savu aktualitāti arī mūsdienās. Individuāli brīvība, tāpat kā cilvēka dabiskais stāvoklis, ir skatīta dažādu domātāju darbos, bet vēl arvien nav vienota redzējuma un skaidrības, kā brīvību sasniegt. Individuālam nepieciešamā brīvība Kanta skatījumā, proti, spēja lietot savu prātu, ir piepildījies daļēji. Sabiedrības vērtību maiņas ietekmē cilvēks mazāk pakļaujas konkrētai autoritātei. Cilvēkam demokrātijā ir radīta vide būt brīvam no tiešas pakļaušanās politiskajai vai garīgajai autoritātei, taču vienlaikus ir pieauguši izaicinājumi citās dzīves jomās.

Stabila vērtību sistēma nodrošina indivīda brīvību, un tai ir eksistenciāla nozīme cilvēka dzīvē. Ar vērtību palīdzību cilvēks tiecas izzināt savas dzīves jēgu un veidu, kā nodzīvot iespējami pilnīgu un piepildītu dzīvi. Lielākie izaicinājumi attiecībā uz indivīdu ir saistāmi ar atsvešināšanos. Par galveno šķērsli brīvības saglabāšanai tiek uzskatīta spēja kritiski izvērtēt un analizēt plašo informācijas lauku un pieņemt lēmumus.

Lai šo mērķi sasniegtu, sociologs Hābermāss piedāvā komunikatīvās racionalitātes konceptu, kas veidotu savstarpēju indivīda un politiskās varas dialogu. Dialoga nepieciešamība ir skaidrojama ar sabiedrībā pastāvošo plaisu starp varas turētājiem un sabiedrību. Hābermāsa piedāvātais argumentētais divu iesaistīto pušu dialogs spētu sniegt kopīgu redzējumu par nākotnes mērķiem un ilgtermiņa sabiedrības attīstību, veicinātu iekšpolitisko procesu caurspīdību un mazinātu atsvešināšanos. Tas ilgtermiņā sniegtu indivīdam brīvību lēmumu pieņemšanā.

Lai arī ideālā pasaulē šis būtu labs risinājums, jāatzīst, ka mūsdienās indivīdam ir jāpiedzīvo daudzi izaicinājumi. Tagadne tiek dēvēta par postpatiesības laikmetu, jo dažādi zinātniski pārbaudīti fakti un patiesība tiek izkropļoti vai arī tiem tiek piešķirta alternatīva nozīme. Cilvēks postpatiesības laikmetā ir pazaudējis priekšstatu par patiesību. Dažādie informācijas strāvājumi rada trokšņa efektu arī varas un sabiedrības komunikācijā. Faktu, notikumu, potenciālo risinājumu iespējamība tiek apšaubīta, tādējādi sabiedrībā radot konstantu trauksmi. Valsts varas un institūciju sniegtā informācija vairs nespēj aizsniegt mērķauditoriju pietiekami plaši, tā mazinot uzticēšanos institūcijām.

Šo mākslīgi radīto stāvokli izmanto indivīdi, kas vēlas ietekmēt sabiedrību savu mērķu sasniegšanai, kuri ne vienmēr ir politiski. Informācijas telpas veidotā ilūzija – par brīvu, neatkarīgu, plašu un pieejamu informācijas plūsmu – aizvien tiešāk vēršas pret indivīdu, apdraudot viņa pieņemto lēmumu patstāvīgumu un patiesumu, tādā veidā netieši ietekmējot cilvēka dzīvi ilgtermiņā un potenciāli mazinot viņa brīvību.

## THE NATURAL CONDITION OF HUMAN TODAY

### Summary

Although in today's era of information overload it may seem possible to get answers to almost all questions – what is human, what are his motivations for action – these are still questions worth exploring. The “natural state” of man has been conceptualised in the works of the Enlightenment, but it has not reached its theoretical conclusion. The process of human inquiry today focuses on the multi-faceted nature of human beings in order to understand not only the actions and motivations of individuals but also to explain decisions taken and their consequences. The decline of the Enlightenment is associated with a transition to a modern worldview. The Enlightenment was the basis for the definition of the principle of separation of powers, the question of religious tolerance and the development of liberal thought. Not least the assumption that all human beings are born free and with the right to self-preservation, which led to creation of the “Social Contract” on the basis of which the exercise of power of democratic states is built.

Immanuel Kant's vision of the natural state of man included recognition that the most basic human need is freedom. In particular, the freedom to use one's own understanding. It is a responsible action towards oneself and society, it is the ability to use one's capacity of reason publicly. Kant worked to further develop Rousseau's concept of human dignity. One of the most important contributions to philosophical anthropology is Kant's formulation of human dignity. It is the expression of human rights based on reason. Freedom is not only one of the most fundamental human rights but also an absolute value without which other values cannot be realised.

Simultaneously, modern society is increasingly fragmented because of nihilism of our values. Values are not an imposed virtue, but have an existential meaning in the life of an individual. Through values, man seeks to find out the meaning of life and the way – how to live a better and more fulfilling life. From the Enlightenment to the present day, society has undergone a change in values in connection with the development of science, processes of emancipation, historical events and progress in general. Development of education in Western Europe led to technological and scientific advances that rapidly increased the quality of life of an individual, and the optimism and progress of society was transformed into the dictates of the modernist mind. The eccentric, the surreal, the mystical and the primitive were given more and more importance, and could be seen in art, architecture and literary works. The difficulty arose when an individual wanted to understand their meaning.

In the inter-war Europe, technological advances and the possibility of mass communication created a breeding ground for radical ideas, contributing to the ability of totalitarian regimes to influence and control the individual, subjugating sectors such as politics, economics, religion, culture, philosophy, science. The experience of war changed the way human rights are perceived. They were seen as a demand for freedom and autonomy that people, simply because they are human, could make against and enforce against authorities on the basis of sanctioning legal or moral authority.

Development of the idea of humanism has been the work of Jürgen Habermas, who has developed a theoretical framework dedicated to discovering possibilities of reason, emancipation and rational-critical communication hidden in modern institutions and in man's capacity to become aware of and pursue rational interests. Habermas stresses that democracy is based on critical and reasoned communication between civil society in the public sphere, which evaluates politicians and parties, and can generate new ideas, contribute to socio-economic and political development, and ensure that power is not usurped. However, loss of communicative rationality, impossibility of rational dialogue in the post-truth era, highlights the increase of societal risks in conditions of individual unfreedom. The modern man, alienated from political power, becomes an object of manipulation.

Lee MacIntyre has defined that post-truth is beyond simple opposition of "truth and falsehood", stressing that it can be both – partly true and partly false. The main characteristic of post-truth – one becomes indifferent to the truth, accepting something as true without verification and critical analysis. As a result, the fate of democracy is decided in the fact that power becomes increasingly detached from politics. As a result, authority becomes global while politics remains local. Authority (power) is able to do what is necessary, but politics is able to decide what should be done, resulting in dissonance within an individual. The individual no longer has a clear boundary between authority (power) and politics, the role of the state in their life. The only potential solution today is to instil values in society so that man can critically evaluate information, weigh up the risks of its actions and their consequences.

## Literatūra

1. Arendt, H. (1970). *On violence*. Harcourt Brace & Co.
2. Ārente, H. (2000). *Totalitārisma izcelsme*. Apgāds "Elpa".
3. Buschschlüter, V. (2022). Bolsonaro party challenges Brazil election result. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-63724713>
4. Centrālā vēlēšanu komisija. (1993). 5. *Saeimas vēlēšanu rezultāti*. <https://www.cvk.lv/lv/5-saeimas-velesanas>

5. D'Ancona, M. (2017). *Post-truth: The new war on truth and how to fight back?* Penguin Random House.
6. Dzalbe, I. (2015). Vērtības. No: V. Sīlis (zin. red.), *Filosofiskā antropoloģija I*. Rīgas Stradiņa universitāte.
7. Flinn, J. (2004). Communicative power in Habermas's theory of democracy. *European Journal of Political Theory*, 3(4). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1474885104045914>
8. Gerhards, J., & Schäfer, M. (2010). Is the internet a better public sphere? Comparing old and new media in the US and Germany. *New Media & Society*, 12(1) <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1461444809341444>
9. Golubenko, I. (2019). Iestrēguši modernismā. *Punctum*. <https://www.punctummagazine.lv/2019/09/19/iestregusi-modernisma/>
10. Habermas, J. (1979). *Communication and the evolution of society*. Transl. by T. McCarthy. Beacon Press.
11. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Transl. by T. McCarthy. Beacon Press.
12. Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity*. MIT Press.
13. Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Polity Press.
14. Häbermäss, J. (1990). *Modernisms – līdz galam nerealizēts projekts*. Tulk. A. Kļaviņa. Grāmata.
15. Held, D. (1980). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
16. Jēkabsons, Ē. (2020). Pirmais pasaules karš. *Nacionālā enciklopēdija*. <https://enciklopedija.lv/skirklis/2578-Pirmais-pasaules-kar%C5%A1>
17. Kants, I. (2011). *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Zinātne.
18. Kēnings, M. (2010). *Cilvēktiesības*. Tulk. D. Pīkša. Tiesu namu aģentūra.
19. Krūmiņa, V., un Rubenis, J. (2022). *Vērtības un racionalitāte: tiesas spriešanā un sabiedrībā*. Tipogrāfija ADverts.
20. Latvijas Vēsturnieku komisija. (7. decembris, 2001). Progresā ziņojums: noziegumi pret cilvēci Latvijas teritorijā Padomju Savienības un nacistiskās Vācijas okupācijas laikā no 1940. līdz 1956. gadam. *Latvijas Vēstnesis*, 178. <https://www.vestnesis.lv/ta/id/56278>
21. McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
22. Metzidakis, A. (1994–1995). Victor Hugo and the idea of the United States of Europe. *Nineteenth-Century French Studies*, 23(1–2), 72–84. <https://www.ncfs-journal.org/metzidakis-angelo/victor-hugo-and-idea-united-states-europe>
23. Remarks, Ē. M. (1991). *Melnais obelisks*. Liesma.
24. Sīle, V., un Sīlis, V. (2018). *Refleksija par vērtībām tagadnes kontekstā*. *Akadēmiskā Dzīve*, 54, 72–84.
25. Sīlis, V. (2015). Aizstāvēt vērtības – kādas un kāpēc?: [Par Eiropas vēsturiskajām tradīcijām]. *Domuzīme*, 1, 58–61.
26. Sīlis, V. (2021). Patiesības loma postpatiesības apstākļos. *Akadēmiskā Dzīve*, 56, 160–167.
27. Šauers, E. (2015). Brīvība. No: V. Sīlis (zin. red.), *Filosofiskā antropoloģija I*. Rīgas Stradiņa universitāte.

28. Snaiders, T. (2017). *Par tirāniju. Divdesmitā gadsimta divdesmit mācības*. Tulk. I. Lešinska. Apgāds Jumava.
29. Šimfa, E. (2021). *Kanta antropoloģija*. Latvijas Universitātes Filosofijas un socioloģijas institūts.
30. Šuvajevs, I. (1997). Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? *Kentaurs XXI*, 13. Talsu tipogrāfija.
31. Zembahs, R., Vēvere, V., Lasmane, S., Felcis, A., Kiope, M., Šerpiņe, R., Balodis, A., Kūle, M., Bičevskis, R., Zunde, A., Rubene, M., Lapinska, I., Sekste, I., Svece, A., Gorbaceviča, L., Felce, B., Korjuss, H., un Sīlis, V. (2008). *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
32. Bauman, Z. (2005). *Individualizirovanoe obshestvo*. Logos.