

SANTRAUKA. Straipsnyje kritiškai žvelgiama į humanizmo ideologiją, kuri skiriasi nuo religijos bei filosofijos ir kurią plėtoja institucijos, siekiančios reglamentuoti žmonių gyvenimo idealus ir prasmę. Humanizmo ideologija ir propaganda yra slepiama po institucine, populistine filantropine retorika, labdaros renginių akcijomis, manipuliaciniais politiniais kvietimais. Svarbus humanizmo ideologijos tikslas yra konstruoti autonominius ideologijos subjektus-individus, kurie savanoriškai tarnautų malonės iliuzijos reginiui. Ji esmingai skiriasi nuo antiikinės bei renesanso *studia humanitatis* idėjos, nuo Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio *Studium der Humaniora* ir nuo Hannah Arendt *Conditio Humana* analizės, nuo įvairių kultūrinio orumo ir kūrybingumo judėjimų, kurie įgalina žmonių savigarbą, autonomiją ir kritinį mąstymą. Straipsnyje teigiama, kad šiuolaikinės filantropinio humanizmo formos yra biurokratijos klasės priemonė neoliberalizmo sąlygomis. Humanizmas yra didžiųjų korporacijų ir valstybės sąrangos socialinės inžinerijos instrumentas, kuris užgožia orumo, harmonijos ir kitų idealų reikšmę, užtikrina masių lojalumą ir neturi nieko bendra su žmogaus orumo ugdymu remiantis filosofijos, meno ir literatūros kūriniais. Humanizmo priemonių sklaida tiesiogiai prieštarauja *humanitas* principams ir tai paaiškina paradoksišią situaciją, kai plečiantis pasaulinei ir vietinei humanizmo retorikai vis mažiau dėmesio skiriama humanitarinėms ir kritinėms studijoms.

RAKTAŽODŽIAI: *humanitas*, Hegelis, Hannah Arendt, neoliberalizmas, humanizmas, ideologija.

HUMANIZMAS KAIP ANTLAIKIŠKA SOCIALINĖS INŽINERIJOS PRIEMONĖ

Humanizmo vardas yra nelaikiškas, o ne modernus ar nesavalaikis (anachroniškas). Savo nelaikiškumu jis iškreipia procesus, iškreipia žmogaus čia-būtį ir yra įtvirtintas kultūroje ir kaip savaimingas idealas, ir kaip ideologijos pagrindas. Humanizmas aiškina tikrovę ir elgesio su kitais asmenimis formas kitaip nei bendruomeniška Bažnyčia ar individuali filosofija. Humanizmas tapo simboliu, kuriuo šiuolaikinis neoliberalizmas, jo valdančioji klasė, dažniausiai biurokratija ar jos išraiškos – nomenklatūra ir meritokratija – sutelkia, matuoja ir reguliuoja masių savijautą ir veiksmus. Antlaikis idealas ar stabas yra saugomi nuo filosofinio skepticizmo ir kūrybingo revizionizmo, nuo laisvų interpretuojančių parabolų, net nuo

daugiamatės religinės egzegetikos. Antlaikis idealas yra abstraktus modelis: priemonė paveikti ar pakeisti ką nors ir nepriklauso gyvosios dvasios raidai (pasinaudojant metafora iš Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio *Dvasios fenomenologijos*). Humanizmo ideologija lemia pasikartojančius administracinius sprendimus, yra ideologinės tikratikystės ir viešo doktrinizmo forma. Manytina, tai atsitinka dėl kelių priežasčių: a) dėl humanizmo pavertimo socialinės inžinerijos instrumentu; b) dėl žmogiškumo redukcijos iki „nuogo gyvenimo“ (*la nuda vita*; Giorgio Agambeno), gyvo padaro, kurio gyvenimui aukštesnės institucijos turi priskirti apibrėžtą prasmę ir vertybes, c) dėl neoliberalizmo sąlygomis biurokratijos klasę užgriuvusios naštos struktūriškai valdyti visuomenę, atsispiriant ir darbininkų klasės spontaniškumui, ir oligarchų cinizmui, ir kūrybinės klasės veržlumui, kuriems humanizmas nėra būdingas sprendimų būdas; d) dėl humanistinio spektaklio populiarumo masėse, kai karo žudynės kompensuojamos humanitarinių vilkstinių labdariniais vaidais. Veikiausiai yra daugybė kitų priedaidų ar priežasčių humanizmo idealams bei praktikoms įsigalėti ir nuvalkioti.

Griežtai skiriu terminą *humanitas*, kurį adresuojau žmogaus ontinės raidos praktikai, ir humanizmą kaip filantropinio valdymo būdą, kai sistemos netobulumą kompensuoja iš perskirstymo sukauptos lėšos ir vaizdingas spektaklis. Ilgą laiką – nuo Cicerono iki Erazmo Roterdamiečio – *humanitas* buvo suvokiamas kaip individuali ir atsakinga žmogaus raida, paremta iškilų menų bei literatūros studijomis, ir neturėjo nieko bendra su jokia filantropine fantazija, su malonės suteikimu ar su valstybės teisiniu subjektu. Priešingai, humanizmas susiformavo kaip masių valdymo ideologija, kuria racionalioji biurokratija bando apibrėžti minimalias sąlygas būti žmogui ir tam suteikia pagalbą perskirstydama lėšas.

HUMANITAS IR ALEGORIZMAS: ATVERTYS IR SLĖPINIAI

Svarbią ir gilią humanizmo kritiką nusakė Martynas Heideggeris atsakydamas į Jeano-Paulio Sartre'o laišką „Egzistencializmas yra humanizmas“. Jis susitelkia į humanizmo idėją, kurią laiko paviršutiniška ir į kurios kilmę, funkcijas bei politinius santykius nekreipia per daug dėmesio. Heideggeris analizuodamas „esmę“, „tiesą“ teigia, kad renesanso *studia humanitatis* vis dar buvo Platono παιδεία – mokymosi kaip tapsmo *idėjos tiesos šviesoje* – idėjos tęsinys. Vis dėlto tarp Platono ir Marsilijaus Fičino buvo pusanatro tūkstančio metų laikotarpis, užpildytas mito kritikos ir įvairiausių egzegetinių religinės filosofijos ir mistikos praktikų, kurių, kaip tapsmo metodo, Heideggeris neanalizuoja. Jis norėtų pašalinti visus šiuos posokratiškus filosofijos sluoksnius ir atgaivinti pirminius mito balsus, Herakleito Žosmę, kaip Friedrichas Nietzsche gaivino ikisokratišką Dionisą. Heideggeris suvokia būtis

šviesos svarbą ir sieja ją su gėrio idėjos kontempliacija, turinčia ontinę-hermeneutinę reikšmę. Pasak jo, senovės Graikijoje tokias praktikas atitiko mokymosi esmin-gai tapti – *paideia*, vėliau – Romos ir renesanso *studia humanitatis*. *Humanitas* studijos reiškė ne žmogiškumo puoselėjimą per *eruditio institutioque in bonas artes*, bet išsiveržimą iš minios kūno, iš rūšies ir tapsmą panašiu į herojus, pusdievius, ange-lus. Heideggeris išsamiai ne nagrinėja renesanso *studia humanitatis* idėją, o pasiūlo jos skaitymo būdą, ignoruodamas ir ankstesniąsias alegorizmo transformacijas, ir naujas kurtuazinio ar neoplatiniško simbolizmo patirtis. Heideggerio tikslas yra ne istorija, o būtis ir esinys, t. y. iš esmės to paties, ko siekė ir Friedrichas Schellingas: το ταυτόν, tapatybės, nekintančio esinio mąstymo. Vis dėlto yra ir esminių skir-tumų. Schellingas, kurį Heideggeris daugelį metų analizuoja per seminarus, buvo susitelkęs į visuotinybės ir tapatybės aiškinimą, o Heideggeris į mirtingojo dalios suvokimą, – vienas kalba apie amžinybės dėsnius, kitas – apie pasirengimą mirčiai mito prošvaistėje. Tačiau abiem svarbus yra *tautogorizmas* – to paties, akivaizdos, prošvaistės aiškinimo galimybė išvengiant tarpininkavimo dialektikos. Mes, prie-šingai, tarpininkaujančią (*Vermittlung*) dialektiką, ženklų ir simbolių konfigūracijas laikysime esminga *humanitas* raidos dalimi, būtent ją, o ne mitinę prošvaistę, lai-kydami tapso sfera.

Kitaip žmogaus būklę (*human condition* arba *conditio humana*) aiškina Heideg-gerio sekėja ir jo kritikė Hannah Arendt¹, kuri ne analizuoja *studia humanitatis* tra-diciją, o plėtoja kritišką egzistencinį žvilgsnį apie žmogaus būtį. Ji iškilus žmogaus tapsmą apibūdina ne tik *παιδεία* idėja, o sieja su turingu ir viešu laisvalaikiu, su graikų – *σχολή* (*scholē*), romėnų – *otium*, bet mažiau su viduramžių dogmatine *schola*. Pasak Arendt, platoniška akademija – *Ἀκαδημία* – yra tiesiog laisva erdvė, sodas, kur ir gali išsiskleisti *παιδεία* savo esme. Tapso sodas, o ne tik politinė viešuma (*Ἄγορά*), yra galimas laisvalaikis (*scholē*) viešumoje tuo metu, kai žmogus laisvas nuo ūkio įpareigojimų bei amatininko instrumentiškumo ir yra pasirengęs laisvam bendravimui. Ji skiria du viešo tapso būdus *βίος θεωρητικός* (*bíos theōrētikós* – teorinį gyvenimą) ir *βίος Ἄγορά* (*bíos agora* – aikštės gyvenimą). Manau, kad abu svarbu sieti su *παιδεία* – esmingu tapsmu, arba tapsmu idealo šviesoje. *Bíos theōrētikós* ir *bíos agora* nurodo į skirtį tarp sąmoningo teorinio gyvenimo, atviro

¹ Arendt savo knygos pavadinimą, lotyniškai skambantį *Conditio Humana*, perteikė anglų kalba *Human Con-dition*, kurį Aldona Radžvilienė ir Arvydas Šliogeris išvertė kaip *Žmogaus būklė* (Arendt H. *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi raštai, 2005). Šiame vertime nebuvo atsižvelgta į Europos tradiciją, kur *conditio humana* yra vartojama kaip bendrinis vardas, pavyzdžiui, Helmuth Plessner. *Die Frage nach der Conditio humana*, 1961. Tokios interpretacijos galimybę aptaria: Balmer H. P. *Conditio Humana*. In Hrsrg. G. Ueding. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Max Niemeyer. Tübingen, Darmstadt, 1994, 337–348. Todėl toliau var-tosime *conditio humana*, o ne *human condition*, kai kalbėsime apie Arendt ir susijusią su šia tema filosofiją. Panašiai atsitiko ir verčiant André Malraux romaną *La Condition humaine* (Marlaux A. *La Condition hu-maine*, aux éditions Gallimard. Paris, 1933), kurio pavadinimą Birutė Gedgautienė išvertė kaip *Žmogaus būtis* (Malraux A. *Žmogaus būtis*. Vilnius: Vaga, 2003).

aukščiausių dieviškų tiesų kontempliacijai bei atitinkamam tapsmui idealo šviesoje, ir viešo gyvenimo, sumanaus elgesio kartu su kitais savo polyje, protingai interpretuojant idealo galimybes. Renesanso *studia humanitatis* vietoj dieviškų tiesų kalba apie sukonkretintus idealus arba prototipus, pavyzdžiui, Ovidijaus Orfėją ar Narcizą, kaip XX amžius kalba apie Prometėjo ir Šetono prototipus maistininkų bendruomenėse². Tapsmo idealų konkretizacija, ypač romantizmo laikotarpiu, esmiškai pakeitė *studia humanitatis*: vietoj raidos neapibrėžto idealo buvo kalbama apie žymiausių prototipų mimezę ir apie šių prototipų kritiką.

Vis dėlto kalbant apie *βίος* (*bíos*) interpretacijas, šiandien aiškinant humanizmo ideologiją ir susijusias programas, pravartu pateikti Giorgio Agambeno samprotavimus. Jis aiškiai skiria *ζωή* – tiesiog gyvenimą, arba „nuogo gyvenimo“ sampratą (*la vita nuda*), nuo *bíos*, kuriuo vadina sąmoningą žmogaus gyvenimą. Ši skirtis yra esminga, kai kalbame ne apie *studia humanitatis*, o apie šiuolaikinį filantropinį valstybinį „humanizmą“ kaip tam tikrą socialinės inžinerijos praktiką. Humanizmas yra adresuojamas pabėgėliams, įkalintiems koncentracijos stovyklose, kur stebime nuolatinę redukciją iš *bíos* į *ζωή*, iš sumanaus ir kupino *humanitas* gyvenimo į „nuogą“ gyvastį, kai vietoj asmeninio pasirinkimo kelio siūloma valdančio biurokratinio aparato organizuojama humanitarinė pagalba. Agambenas nagrinėja *homo sacer* fenomeną – neaukojamos aukos, nežudomo žudymo paradoksą – šiandien. Jis susieja švento žmogaus ir nuogo gyvenimo metaforas ir per jas bando paaiškinti tai, ką priskiriame didžiausiai atskirčiai, kuriai jau taikomi ne įstatymai, o „išimties būsenų“ sprendimai. Pabėgėliai, atskirtieji, subalternas nėra aukojamas ir žudomas, nors būtent jie ir yra atnašaujama auka. Filantropinis masių humanizmas ir naujoji biopolitika atsigręžia į nuogo gyvenimo menamą gerbimą ir kartu pačią didžiausią panieką. Agambenas rašo:

Už ilgo antagonistinio proceso, atvedusio iki formalių teisių ir laisvių pripažinimo, vėl stovi švento žmogaus kūnas kartu su jo suvereniu antrininku, nepaaukojama ir vis dėlto galima atimti gyvybe. Suvokti šią aporiją – tai nereiškia nuvertinti demokratijos užkariavimų ir jos vargų, bet greičiau – pabandyti dar kartą ir visiems laikams suprasti, kodėl tą pačią akimirką, kai pasiekusi savo apogėjų demokratija jau atrodė galutinai triumfuojanti prieš savo priešininkus, ji netikėtai atskleidė, kad nesugebanti nuo beprecedentinės žūties išgelbėti *ζωή*, kurios išlaisvinimui ir laimei buvo skyrusi visas pastangas.³

Agambenas užčiuopia, kad totalitarizmas ir vartotojiška visuomenė yra tokios redukcijos keliai, kai bandoma net žmonių gyvūniškumui – *ζωή* – priskirti politiskumą ir rasti prasmę, taip pateisinant išimties teisę sulaikyti ir deportuoti mases. Taip humanizmas paslepia priespaudos rūpybą ir karo nusikaltimus. Nuogumo

² Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, 1998, 215–242.

³ Agamben G. *Homo sacer. Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vertė S. Jurga. Kaunas: Kitos knygos, 2016, 22–23.

(neapsaugotumo ir kartu decivilizacijos, desimbolizacijos) apibūdinimui galima priskirti ir subalterniškumą (*subaltern* – nušalintieji, atstumtieji), išplėtotą Gayatri Spivak kolonializmo kritikoje⁴. Spivak subalterniškumą gretina su priespaudos (*oppressed*) būviu – būti anapus pagrindinės hegemoninės struktūros, pavyzdžiui, nepriklausyti nei baltiesiems ponams, nei baltajam proletariatui, o patirti kelių lygių atskirtį (baltųjų ponų, baltųjų darbininkų, spalvotų darbininkų – jei tai pabėgėlių moterys). Darbininkai gamyklose, arba proletariatas, patirdami priespaudą nėra pašalinti iš galios sistemos, nors ir priklauso žemiausiai jos grupei. Subalterniškos grupės – tai įvairios rasinės, tautinės mažumos, moterys, neįgalieji, žemiausios kastos. Dažniausiai tai dezorganizuotos grupės, kurių kolonijinė sistema nepastebi kaip reikšmingų. Jos bloškiamos į „nuogo gyvenimo“ būvį ir priskiriamos prie simboliškai skurdžios, „beveik ne žmogaus“ kategorijos. Pabėgėliai ir internuoti asmenys beturi vieną *humanitas* galimybę likti žmonėmis: puoselėti jiems artimus simbolius bei dvasinę atmintį, net jei ji susijusi su iracionaliais simboliais: religijos angelais ir demonais, dievais ir Šėtono kariauna. Visa tai įgalina labiausiai atstumtųjų suvokimą ir tapsmą, net jei prieštarauja humanitarinei pagalbai ir humanizmo doktrinai. Arba, priešingai, padeda patirti kitus, kitos kultūros didžiuosius simbolius ir prasmės horizontus. Arendt esė „Mes, pabėgėliai“ (1943)⁵ pastebi pabėgėlių nušalinimą nuo jiems priimtinių simbolinių organizacijų, susvetimėjimą vienas kitam ir troškimą rasti prasmės sprendimą. Tarkim, daugelis Lietuvos pabėgėlių po Antrojo pasaulinio karo bandė kurti įvairias organizacijas, kurios atvertų tapsmo kelią ir *humanitas* idėjas. Tokią veiklą puoselėjo „Šviesos“ ir „Santaros“ studentiškos, vėliau intelektualų organizacijos, kurių vizija veikiau artimesnė renesansinei *studia humanitatis* nei institucionalizuotam humanizmui. Poetų, filosofų, sociologų ir kitų mokslininkų bei menininkų veikla užtikrino orią savijautą, kūrybinumo atvertį ir lygiavertį bendradarbiavimą su priėmusių šalių kūrėjais bei tyrėjais. Panašiai veikė ir lenkų pabėgėlių kultūrinė organizacija šalia žurnalo *Kultura*, kurią leido Jerzy'is Giedroycas. Šios laisvos „organizacijos be organizacijos“ oponavo pabėgėlių kaip subalterno būsenai. Priešingai, humanizmas konservuoja ir užlaiko nušalinimą ir dvigubą engimą.

Humanitas plėtra nėra susijusi ir su „racionalumo“ projektais, kurie išskleidžia tam tikros klasės racionalaus elgesio modelį ir priskiria jį kitiems. Šiuolaikinį humanizmą daugiausia plėtoja asmenys, susiję su nomenklatūra arba meritokratija: su protinga biurokratine sistema, kuri globėjiškai bando pasirūpinti aukomis. Šis racionalusis humanizmas neturi nieko bendra su *humanitas* autorių linksmybėmis

⁴ Kock L. de. Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa. In *ARIEL: A Review of International English Literature*, 23 (3), 1992, 29–47.

⁵ Arendt H. We refugees. In *Altogether Elsewhere. Writers on Exile*. Ed. M. Robinson. Boston and London: Faber and Faber, 1994, 110–119.

ir šeliojimu siekiant išskleisti savo ir draugų išminties žaismę. Pavyzdžiui, Erazmo Roterdamiečio *Pagiriamasis žodis kvailybei*. Knyga pasižymi alegoriniu Kvailybės pavidalų aptarimu, egzegetine patirtimi, bet ne taisykle. Erazmas plėtoja pagyrimo stilių, kuris primena vaizdingus *argumentum ad absurdum*, ir dėl to sulaukia priešingos skaitytojų reakcijos ir juoko. Kita vertus, knyga yra parašyta tokia simboline kalba, kur juokiantis ištraukiama į *humanitas* tapsmą. Tai tropologija, kuri išaukštindama pažemina, pašlovindama sugėdija, apžavėdama sukelia bjaurastį. Egzegetinis simbolizmas ir *argumentum ad absurdum* retorika yra emociinga savo išvados metamorfoze: kai lauktas patvirtinimas, galiausiai virsta neabejotinu atmetimu. Ši tropologija yra daugiau nei mitas ir remiasi ne tiesioginiu pasakojimu apie blogį, o racionaliu, tačiau figūratyvinį samprotavimu, kuris, kaip ir metaforos ar parabolės, padeda mąstyti sudėtingus dvasios fenomenus. Viduramžių pabaigos ir renesanso *humanitas* atskleidžia kitą figūratyvinio veidrodžio efektą, kuris vienintelis leidžia be baimės žvelgti į kvailystes ir nepaversti svarstančiojo neabejotinu kvailiu. Panašias auklėjančias satyras rašo ir Nicollo'as Machiavelli'is, ir Miguelis de Cervantesas, ir François Rabelais.

Erazmo Kvailybė pirmiausia prisistato ir atranda, kad aikštės ar teatro minia, auditorija, su pasigėrėjimu iš anksto ją priima, pasidabina juoko ir linksmybės lūkesčiu:

Štai geriausias to įrodymas: vos užkopiau į katedrą kalbėti šiame gausiame žmonių susirinkime, tuoj visų veidai nušvito nauju ir neįprastu linksmumu, visų galvos palinko į priekį ir visur kilo malonus, džiūgaujantis pritarimo juokas.⁶

Klausiu, ar ne tokią pat nuostatą, kupiną dramos ir širdies plyšių, rodo auditorija, kai laukia niekšybės? Alegorijos ir kontroliuojamų sofizmų žanras padeda mums išvysti abu: ir Kvailybės pamokslavimą, ir jos karnavalinę auditoriją – patiems liekant saugiams. Kvailybė pasirodo Gražbylystės pavidalu, o jos palydovės yra Girtumas, Neišauklėtumas, Pataikavimas, Tingumas, Smaguriavimas, Beprotybė, Gardžiavimasis, Komos („Triukšmingas lėbavimas“). Tokius samprotavimus Erazmas vadina Morosofija, Kvailybės Išmintimi. Morosofija – oksimoronas, retorinė priešybių vienybė, skirta parodyti teiginių prieštarumą ir alegorijų pretenzijos tuštybę. Kvailybės prieštaravimai yra, pavyzdžiui, vienu metu teigti, kad yra vaikystė ir senatvė viename, o kitur – kad yra tik jaunystė, nepakenčianti senatvės, kurios įsikūnijimas, pasak Erazmo, – amžinai gražios moterys. Juk Kvailybės mylima sesuo Filautija – grožėjimasis savimi. Pagaliau karas, kurį taip aukština neišsilavinę aristokratai. Argi karas nėra orumo ir laimės šaltinis:

⁶ Erasmus Roterodamus. *Pagiriamasis žodis kvailybei*. Vertė M. Račkauskas. Vilnius: Vaga, 2011, 21.

Nes toks galingas daiktas, kaip karas, yra vedamas veltėdžių, sąvadautojų, vagių, žmogžudžių, kvailių, kaimiečių, neišsimokančių skolininkų ir panašių visuomenės padugnių, o visiškai ne per naktis prie lempos šviesos dirbančių filosofų.⁷

Kvailybė žaidžia pataikavimu, nesąmone, tuščia garbe, ji yra oksimoronas ir absurdas – „kvailybė reikalauja, kad ją pagirtų už protingumą“⁸. Analogijos ir precedentų tipologizacija yra Erazmo pasiūlytas neigiamų prototipų perteikimo būdas. Kvailybė sudaro aplink save simbolinę konfigūraciją, kurią mes jau galime aptarti ir istoriškai, kaip reikšmių kismą, trajektoriją. Su dievais, demonais ir alegorijomis siejamas poetinis ir interpretacijų menas realizuoja patirties raidą. Tačiau jis yra kas kita nei apšviestumo įvykis – *aparicija* (*apparition*⁹), kurią siejame su suvokimo atsitikimu, tačiau ne su interpretacijų procesu, ne su kaupiamąja patirtimi. Senovės graikai skyrė pirmavimo patirtį *κατ' ἐξοχήν* ir regimą, patiriamą vaizdą *εἶδωλον*. Pirmavimo *κατ' ἐξοχήν*, t. y. nušvitimo, pirmojo išpūdžio, aparicijos idėja buvo tapatinama su Dievo malone. Šiai aparicijai *humanitas* priešina išlaisvinantį supratimą ir kūrybą, alegorijų ir egzegetinio žaismo – dvasinių pastangų – kelią.

Klasikinė arba ontinė hermeneutika (kuri teigia, kad supratimo didėjimas ir yra būties sklaida) nėra pakankamas pagrindas apsisaugoti nuo direktyvinio mito ir jo suponuojamo mito šėlo, nuo banalaus pirmavimo troškimo. Priešingai, žaisminga egzegetika, kuria vadovaujasi ir Dantė *Dieviškojoje komedijoje*, ir Erazmas *Pagiriamajame žodyje kvailybei*, Rabelais *Gargantiua ir Pantagriuelyje*, numano žmogaus interpretacinius, o ne tik pirmojo išpūdžio gebėjimus, ne tik literatūrinius, bet ir šiuolaikinius politinius. Priešingai, Heideggeris vengia ilgo anekdotinio žaidimo sąvokomis ir posakiais, o tikisi būties šviesos akistatos. *Juoduosiuose sąsiuviniuose*¹⁰ Heideggerio apmąstyta *Dasein*, čia-būties, tema suprasta taip: jei čia ir dabar yra mūsų bendra tėvynė, jos *Blut und Boden*, tada turi būti suvokiama ir auka, prasminga žmogaus baigtis, savo mirtingumo įvertinimas germaniško mito aušroje, o ne vadovavimasis visokiomis gudrystėmis, kurias jis vadina *Machenschaft* (machinacijų) vardu ir priskiria žydų tautai.

KLASIKINĖS ANTIKOS ŠALTINIAI: NIETHAMMERIS IR HEGELIS

Humanizmo, kaip idealo, kaip naujosios ideologijos ir lojalumo masėms terminas paplito kartu su Hegelio ir ypač pohegeliška Ludwigo Feuerbacho filosofija.

⁷ *Ibid.*, 65.

⁸ *Ibid.*, 76.

⁹ *Apparitia* – manifestacija, fantazmas, apreikštis.

¹⁰ Heidegger M. *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*, Bd. 96. Überlegungen XII–XV. (*Schwarze Hefie 1939–1941*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

Humanizmo vardu buvo įteisintas kitas idealų kilmės būdas nei jo turinys sako, kad žmogui kaip rūšiai yra būdingas tam tikras imanentinis polinkis, kuris pats savaime negali būti tinkamai, rūšiniu žvilgsniu, išskleistas, o tik per tam tikrą lavinimą arba švietimą, galiausiai propagandą. Humanizmo požiūriu žmogaus rūšinė esmė – ne dieviškos ir ne gamtinės kilmės, o jos išpildymas vienintelis atveria turiningiausią ir labiausiai pilnavertį žmogaus išsipildymą ir ilgai gerovės visuomenės konstravimą. Toks humanizmo idealas galėjo būti suformuotas esant tam tikroms filosofinio mąstymo sąlygoms: viešpataujant dekartiškojo tipo antropocentrizmui, kai manoma, kad pats žmogus, be aktyvių santykių ir poveikio iš jį supančio Kito, nežinomųjų pasaulio, gali vien tik savo protu išskleisti žmonių esmę. Tereikia tam surinkti pakankamą kiekį analitiškai ar empiriškai patvirtintų samprotavimų ir mokslo liudijimų. Antra būtina humanizmo prielaida yra sekularizacija, kuri paskelbia mitinėmis įvairias religines, tikėjimo figūras, jas nustumia kaip iracionalių žinojimo šaltinį, bando šias vizijas išversti į „žmonių“, mokslo kalbą, apversti, pastatyti ant kojų, demaskuoti. Trečia būtina sąlyga – atgręžtumas į mases, siekinys integruoti plačiasias mases į civilizuotą, planuojamą ir kontroliuojamą visuomenę. Hubertas Cancikas, tyrinėjęs XIX amžiaus humanizmo kilmę, pastebi, kad tuo metu susiformavęs „Vakarų humanizmas buvo nei filosofija, nei religija“¹¹. Humanizmas įsitvirtino kaip atskira ideologija, konkuruojanti vienu metu ir su kairiosiomis, ir su dešiniomis politinėmis ideologijomis, su bažnyčia, teologija ir bandanti užgožti filosofinius tyrinėjimus. Pradžioje humanizmo iškelta vėliava ir noras įsitvirtinti kaip lemiantis motyvas etinių, teisinių, net ekonominių bei politinių samprotavimų srityje veikiau kėlė susižavėjimą nei naujai kuriamų stabų kritiką.

Socialinė ir politinė kritika pirmiausia pasirodo emancipuojančios filosofijos drabužiais, kad pašalintų prietarų, iracionalių tikėjimų, atsitiktinumų ir paviršutiniškumą lukštus ir parodytų rūšinę, vėliau – klasinę žmogaus esmę. Filosofija kurį laiką mielai, net akiai ir dogmatiškai sekė humanizmo teiginiais, ar tai būtų Hegelio, Karlo Marxo, Jeano Paulio Sartre'o, ar įvairių vietinių ir tarptautinių institucijų. Tik XX amžiaus antroje pusėje socialinė ir politinė kritika ims abejoti savo „apšviestąją“ prigimtimi. Numitintas, Dievo netekęs, kitapusybės praradęs žmogus išaukštino savo rūšį ir jos atrinktuosius šaltinius kaip visų kitų tiesų šaltinį, kaip savo paties rūšinį požymį ir tuo remiantis ėmė autoritetingai spręsti tiesos, tvarkos, kontrolės ir bausmės klausimus. Taip humanizmas greit virto visų kitų ideologijų ir stabų statybų šaltiniu. Toks humanizmo aiškinimas buvo parankus autoritariniams, totalitariniams režimams, įvairių sekuliarių ideologijų dominavimui, kurios vien jau konkurencijos tikslais siekė išstumti kitus iracionalius diskursus. Reikia aiškiai

¹¹ Cancik H. Classical tradition, humanity, occidental humanism. In *Shaping a Humane World: Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014, 249.

atskirti dar ne kanonizuotą ir apibrėžtomis disciplinomis nevirtusio *humanitas* idealą, kuris plito nuo Cicerono iki Erazmo Roterdamiečio laikų, nuo XIX amžiaus edukacinių prielaidų teorijos, būdingos Friedricho Niethammerio (1766–1848) ir Hegelio švietimo teorijoms, ir nuo XX amžiaus humanizmo kaip filantropijos bei žmogaus teisių teorijų. Jos skiriasi, kaip skiriasi antikinio išsilavinimo, renesanso individualios ir titaniškos orumo sklaidos, Hegelio pasirengimo šuoliui ir dabartinių Jungtinių Tautų žmogaus teisių teorijos.

Niethammerio humanizmo idėjos (*humanismus* terminą jis pradėjo vartoti nuo 1808 metų) buvo susietos su švietimo reforma, su filologiniu ir filosofiniu žmogaus, kaip rūšies atstovo, lavinimu. Būtina aiškiai atskirti renesanso *studia humanitatis* ir apskritai to meto *humanitas* idealus, kurie buvo herojiški kilniojo, oriojo, išskirtinio individo siekiniai, taip jis bandė pabėgti nuo savo kaip žmogiškosios rūšies pančių ir išskleisti angelišką, demonišką, antgamtinę gimtį, išsiskirti iš minios. Priešingai Niethammerio, iš dalies Herderio, būtinai – Hegelio, Feuerbacho ir ankstyvojo Marxo – humanizmas buvo atgręžtas į rūšies pasirengimą tapti tam tikra visuomene, žmogaus išsipildymo prielaida, galimai prieinama kiekvienam savo rūšies atstovui. Taigi, XIX amžiaus humanizmo ideologijos kūrėjai daug kur prieštarauja Cicerono ar Piko dela Mirandolos (Pico della Mirandola), o labiausiai Džordano Bruno skelbtoms mintims.

Pasak Canciko, Niethammerį humanizmui įkvėpė Johanno Herderio *Laiškai, skatinantys humaniškumą*¹², paskelbti 1793–1797 metais, kuriuose jis vokiečių kalba pabandė perteikti savo filosofiją, tai, ką prancūzų Apšvieta vadino *humanité* ir siejama su protu, laisve, išsilavinimu, teise. Tik Herderis šį naują vokišką *humanismus* adresavo vokiečių tautos, nacijos prisikėlimui. 1808 metais Niethammeris paskelbė konservatyvią¹³ satyrą *Prieštaravimas tarp filantropijos ir humanizmo šiuolaikinėje švietimo teorijoje*¹⁴, kur jis kritikuoja savo meto filantropines profesinio lavinimo pastangas įtraukti pradinės mokyklas bei specializuotą lavinimą gimtąja kalba ir joms priešina klasikinę gimnaziją, antikos studijas, nors lieka lojalus matematikai. Niethammeris aiškina ugdymą (vok. *Bildung*) kaip „individualaus žmogaus formavimą“, o protą (vok. *Vernunft*) kaip esminę žmonijos charakteristiką, todėl iš švietimo sistemos (o ne idėjos, t. y. kitaip nei prancūzų švietėjai individualistai) reikalauja ir „bendrojo proto ugdymo“ (vok. *Vernunftbildung*). Šis pagrindinis rūšies, o

¹² Herder J. G. von. Briefe zu Beförderung der Humanität. (1793 / 1796). In *Werke in zehn Bänden*, vol. 7. Frankfurt am Main: Frankfurter Ausgabe, Bd. 7, 1991.

¹³ Konservatyvią, palyginti su modernizmo siekiančiomis to laiko mokyklomis, kuriuose būtų mokoma gimtąja kalba, daugiau techninių ir profesinių disciplinų. Plačiau žr.: Gonon Ph. The Quest for Modern Vocational Education. In *Georg Kerschensteiner Between Dewey, Weber and Simmel*, vol. 9 of *Studien zur Berufs- und Weiterbildung*. Bern: Peter Lang, 2009, 38–39.

¹⁴ Niethammer F. I. *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena, 1808.

vadinasi, tautos proto formavimo tikslas priklauso nuo pirminių idealų svarstymo: gamtos, valstybės, Dievo, laisvės ir būtinybės, nuodėmės, gailesčio, moralės. Tik pirminių kultūros šaltinių išmokimas, išauklėjimas gali parengti vaikus tolesniam tapsmui. Ši pirminį žmogaus formavimą, jo žemės, šaltinių atvėrimą ir įgalinimą Niethammeris pavadino „žmogiškumo ugdymu“ (vok. *Humanitätsbildung*¹⁵). Žmogaus bendriausias ugdymas (vok. *allgemeine Bildung*) yra būtinų viso žmogaus (vok. *den ganzen Menschen*) prielaidų vėlesnei raidai mokymas, be kurių šiuolaikinė žmogaus dvasios raida negalima. Tik tada vaikas gali atskleisti žmogiškumo (vok. *Humanität*) savybę. Niethammeris teigia, kad lotynų, graikų kalbos, antikinės mitologijos ir literatūros, antikinės filosofijos studijos yra būtinas žmonijos lopšio šaltinis, kuris atveria žmogiškumo vartus¹⁶, ir taip prieštarauja tuometinei gimstančiai tautinei modernizacijai. Humanizmu jis laikė būtiną ugdymą iš esmės žmogumi, kuris vėliau galėtų kurti individualų universitetinį, mokslinį ar meninį dvasios raidos kelią. Niethammeris buvo teologas (protestantas), filosofas, Bavarijos ir visos Vokietijos mokyklos reformatorius bei valdininkas. Jis kartu su Johanu G. Fichte buvo filosofinio žurnalo *Philosophisches Journal* leidėjas, spausdinęs Fichte'ės, Friedricho Schellingo, Hegelio ir kitų autorių kūrinius. Niethammeris buvo Schellingo ir Hegelio kolega, rėmė juos, diskutavo ir platino kai kurias jų idėjas. Pastebima Niethammerio švietimo ir humanizmo idėjų įtaka Hegelio filosofijai.

Hegelis Niethammerio kvietimu įsitraukė į mokyklos ir švietimo reformą, 1808–1816 metais buvo klasikinės gimnazijos Niurenberge rektorius, rašė ir diskutavo švietimo ir humanizmo klausimais, beveik pažodžiui atpasakodamas Niethammerio idėjas apie *studia humaniora* mokyklą. Būdamas gimnazijos rektoriumi, jis pasakė daug mokslo metų pradžios ir pabaigos sveikinamųjų kalbų. Šiose kalbose Hegelis parodė, kad klasikinių kalbų, mitologijos, antikinės filosofijos ir literatūros studijos yra vėlesnio dvasios pakilimo, proveržio prielaida, t. y. žemė ir sėklos, iš kurių išauga nuostabiausi kūriniai. 1813 metų rugsėjo 2 dieną sveikinamojoje kalboje jis sakė gimnazistams:

O kadangi mes, žmonės, protingos būtybės, turime begalybės ir idealų pagrindą [*den Grund des Unendlichen und Idealen*] mums svarbu kurti ir išsaugoti savyje gyvenimo pilnaties įsivaizdavimą ir sąvoką [*die Vorstellung und den Begriff*]. Ir šį įsivaizdavimą mumyse daugiausia išskleidžia *studia humaniora*; jos suteikia mums *artimą* [*Vertrauliche*] įsivaizdavimą apie visą žmogiškumą.¹⁷

¹⁵ Niethammer F. Der Streit des Philantropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs- Unterrichts unserer Zeit. In Niethammer F. I. *Philanthropismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*. Weinheim: Beltz, 1968, 93.

¹⁶ Cancik H. Classical tradition, humanity, occidental humanism, 250.

¹⁷ Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, 365.

Hegelis suvokė gimnazijos studijas būtent kaip *Studium der Humaniora* (vok. *Gymnasialstudium, als Studium der Humaniora*¹⁸), t. y. klasikinės senovės studijos, kurios vėliau įveikiamos laisvos, maištingos, kūrybingos sielos. Vis dėlto buvo ir radikalių skirtumų, susijusių su dialektika, su realių prieštaravimų formavimu, išsklaida ir įveikimu. Jis kalbėjo apie tai, kad ankstesnės, logiškai būtinos žmogaus raidos stadijos (filogenezė) yra įveikiamos aukštesnių, istoriškai progresyvesnių mąstymo būdų. Indų, žydų ir neklasikinės kultūros pasmerkiamos amžinam istoriniam vėlavimui, jei tik tie asmenys neatsisakys savo logiškai nebūtinų prielaidų, visgi atskleidę savyje vaizdingą žemę pasodins joje derlingas sėklas, o būtent klasikinės senovės studijas. Tokia buvo Niethammerio ir Hegelio humanizmo samprata, kurią Feuerbachas ir Marxas perteikė visai kitaip.

MARXO FOJERBACHINIS HUMANIZMAS IR ALTHUSSERIO ANTIHUMANIZMAS

Feuerbachas daugiausia nuveikė pakeisdamas filosofiją ir teologiją humanizmu, taip įgalinęs ją kaip tam tikrą ideologiją. Skirtingai nei Hegelis, jis humanizmą aiškina ne kaip studijų būdą, o kaip tai, kas yra analogiška materializmui, empirizmui ir realizmui. Kūrinyje *Ateities filosofija* jis kelis kartus panašiai kartoja: „Naujųjų laikų esmė yra tikrovės, materialaus egzistavimo sudievinimas ir teologijos paneigimas: toks yra materializmas, empirizmas, realizmas, humanizmas“¹⁹. Kitame kūrinyje *Krikščionybės esmė* jis humanizmą nusako ne tik kaip alternatyvą Bažnyčiai ir teologijai, bet ir kaip alternatyvą netikėjimui: „Dviejų sąvokų – netikėlio ir žmogaus – atskyrimas yra šiuolaikinio humaniškumo vaisius“²⁰. Humanizmas yra žmogaus materialis, empirinis, t. y. tam tikra ideologinė, vertybinė orientacija, kurią Feuerbachas sieja su antropologiškai, materialistiškai aiškinama „natūralia žmonių bendrija“. Jis rašo:

Ir tik nuo to laiko, kai tikėjimo galybę pakeitė natūralios žmonių bendrijos galybė, kai įsigalėjo protas bei humaniškumas, žmonės pradėjo pastebėti, kad ir politeizme, stabmeldystėje apskritai, esama tiesos, arba bent jau jie ėmė stengtis paaiškinti žmogiškomis, natūraliomis priežastimis visa tai, ką savo kiaute užsidaręs tikėjimas laikydavo vien šėtono prasimanymu.²¹

Feuerbachas siekia parodyti, kad „natūralios žmonių bendrijos“ (kurią galima aiškinti antropologiškai) pamatinis principas yra bendruomeninė meilė. Vis dėlto

¹⁸ *Ibid.*, 384.

¹⁹ Feuerbach L. *Philosophie der Zukunft*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1922, 34.

²⁰ Feuerbach L. *Krikščionybės esmė*, 328.

²¹ *Ibid.*, 331.

šis *protokomunizmas* buvo giliai antiistorinis ir nesuderintas su politine-ekonomine klasių raida. Tačiau pati humanistinė tokios raidos mąstymo ir interpretacijos nuostata dominuoja ankstyvuosiuose Marxo darbuose. Louis Althusseris, interpretavęs Marxo filosofijos tapsmą, skiria kelis jo raidos etapus: disertacijos arba atomistinės filosofijos, fojebachiškąjį, labai trumpą jaunahegelininkų ir, pagaliau, savarankišką, t. y. *Kapitalo* kūrimo laikotarpio:

Antrasis etapas (Marxo filosofijos raidos – M. G.] (1842–1845) buvo veikiamas naujos humanizmo formos – Feuerbacho „komunalinio“ humanizmo.²²

Feuerbachas plėtoja humanizmą, kaip religijos ir fantastinių tikėjimo formų kritika, kaip religinio susvetimėjimo, demonizacijos įveikimą dvasios sferoje ir kaip naują ideologiją. Ankstyvasis Marxas tą patį teigia socialinės ir politinės kovos sferose, kai kritikuoja valstiečių, moterų, žydų susvetinimą ir demonizaciją. Marxas 1843 metų laiške jaunahegelininkui Arnoldui Ruge'ei rašė:

Feuerbacho aforizmai manęs netenkina tik tuo požiūriu, kad jis pernelyg daug dėmesio skiria gamtai ir per mažai politikai. Vis dėlto tai yra vienintelė sąjunga, dėl kurios šiuolaikinė filosofija gali tapti tiesa.²³

Althusserio pastebėjimu, pradžioje Marxas ir juo sekantis marksizmas rėmėsi Feuerbachu. Tokį humanizmą Althusseris prilygina ideologijai ir net melagingam mąstymui. Būtent dėl ankstyvojo marksizmo įtakos užgimsta (ir ne tik užgimsta) vadinamasis proletariškas, o vėliau ir liaudies socialistinis humanizmas, kuris dar turi visus fojebachiško komunalinio (komunistinio) humanizmo bruožus. Althusseris 1965 metais rašo:

Prieš dešimtmetį socialistinis humanizmas egzistavo tik viena forma – klasinio humanizmo. Šiandien tai egzistuoja dviem formomis: klasinio humanizmo, kur proletariato diktatūra vis dar turi galią (Kinija ir kt.), ir (socialistinis) personalinis humanizmas, pakeitęs pirmąjį (TSRS). Dvi formos atitinka dvi būtinas istorines fazes. „Personalinio humanizmo“ atveju „klasinis“ humanizmas yra jau realizuotas ir kontempliuoja savo paties ateitį.²⁴

Althusseris nurodo, kad tokiu atveju TSRS personalinis humanizmas virsta ideologija, ideologiniu mąstymu ir konkuruoja su krikščionišku bei buržuaziniu personaliniu humanizmu, painiojasi dėl vertybių ir jų turinio, ignoruoja mokslo tyrimus ir iškelia partijos vadų nuomonės aukščiau mokslinės analizės. Althusseris pastebi:

²² Althusser L. *For Marx*. London: Allen Lane, 1969, 225.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Маркс – Арнольду Руге в Дрезден. 13 марта [1843 г.]. In *Сочинения. Издание второе*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1962, 374–375.

²⁴ Althusser L. *For Marx*, 222.

Kai aš teigiu, kad humanizmo sąvoka yra ideologinė sąvoka (o ne mokslinė), turiu omenyje, kad ji, skirtingai nei mokslo sąvoka, užuot realiai apibrėžusi egzistuojančių santykių aibę, nesuteikia mums jokių priemonių jų pažinimui. Ypatingu (ideologiniu) būdu ji aprašo kai ką, kas egzistuoja, tačiau neatskleidžia jų esmės.²⁵

Nikitos Chruščiovo, o vėliau ir Leonido Brežnevo platinamas socialistinis, visaliaudinis humanizmas buvo paviršutiniško kalbėjimo būdas, pašalinęs priemones mąstyti tikrovę kritiškai. Panašiai veikė ir „buržuazinis humanizmas“, kuris virto ideologija, maskuojančia įvairias hegemonijos formas ir taip neigiančia klasines bei kitokias emancipacijas ir įgalinimus, užtušuojančia būtinybę tirti, aiškinti ir kreipti gamybinius santykius ir jų adekvatumą gamybinių jėgų raidai. Štai kodėl Althusseris griežtai pasisako prieš tokį humanizmą ir gina antihumanizmą, kaip kritinio mąstymo prielaidą, kaip būdą atsispirti ideologijoms ir prototipams:

Griežtai sekdami teoriją, mes galime ir turime atvirai kalbėti apie marksizmo teorinį antihumanizmą ir matyti šio teorinio antihumanizmo kontekste absoliučias (neigiamas) sąlygas (pozityviam) pasaulio savyje pažinimui ir jo praktinei transformacijai.²⁶

Kita nesusijusi nei su Niethammerio ir Hegelio, nei su Feuerbacho ir jaunojo Marxo humanizmais tradicija buvo sukurta Georgo Voigto ir Jacobo Burckhardto. Tai idealizuota renesanso *humanitas* tradicija, tarsi titanizmo ir antikos atgimimo XV–XVI amžiais istorija, kuri ir įkvėpė Heideggerį. Šis „humanizmas“ buvo *studia humanitatis* idėjos herojiškas pakaitalas, vėliau pritaikytas apmąstyti genijų kultūrą ir aiškiai modernizuojantis Renesanso laiką. Vis dėlto Burckhardto humaniškasis titanizmas neturėjo nieko bendra su marksistiniais humanizmo debatais ir atvėrė kitas žmogiškumo raidos sąlygas, kurios nėra susijusios ir negali būti išskleistos iš gamybinių santykių bei klasių kovos.

Savo kritiką dėl humanizmo ideologizacijos, propagandos, vėliau populizmo ir spektaklizacijos adresuoju, pirma, totalinės socialinės inžinerijos metodologijoms, o vėliau ir rinkodarinei filantropijai, ir banalizacijai, kai žmonių gelbėjimas reiškia investiciją į būsimą vartotoją. Šioje vietoje pastebėsiu, kad humanizmo kaip elitų ir masių formavimo užduotis buvo ne tiek nubrėžti transcenduojantį idealą, o įsiskverbti į pačią masių plotmę, sukurti sekuliarią masių mobilizavimo ir kreipimo ideologiją, universalų pateisinimo diskursą. Ne transcendavimas, o įsiskverbimas buvo svarbus humanizmui: nusigauti iki visiško dugno, užčiuopti nulinio ideologijos laipsnio arba nuogo gyvenimo būsenas, kai lieka tik materialusis išgyvenimo pragaras, be reikšmingų prasmės intencijų, ir tada užsiimti konstravimu. Tai esmiškai skiriasi nuo Niethammerio idėjos, kuriam humanizmas yra ne *la nuda vita*, o klasikinės antikos studijos ir formuojami gebėjimai. Beprasme žmogaus būklė yra

²⁵ *Ibid.*, 223.

²⁶ *Ibid.*, 229.

būsena, kada turi būti „sėjama“ humanizmo sėkla, kuri išaugtų be religijų ir filosofijų. Štai kodėl aiškaus kelio įtikinimas remiasi asmens subanaliniu, jo proto redukcija iki karteziškojo *tabula rasa*, iki Luigi'io Pirandello *La vita nuda*, kai vėlesnių instrukcijų, inžinerinių sprendimų, edukacinių priemonių, autonominių saviugdų receptų ir savišvietos instrukcijų pagalba konstruojamas žmogus, valdoma grupė, kreipiama visuomenė. Visi šie „humanistiniai eksperimentai“ kartais baigiasi koku nors totalitariniu ar autoritariniu karu, koncentracijos stovyklomis, gulagų sistemomis, režimų miestais, banaliomis ir techniškai išvystytomis individų kontrolės sistemomis. Humanizmas, virtęs mokykline disciplina, kolonijiniu mesianizmu, socializmo ir komunizmo ideologija, tapo pokrikščioniška, pasaulietine masių, ypač nuskurdusių, atskirtųjų, subalterno gelbėjimo retorika.

Gėrio ir blogio mitiniai bei folkloriniai (pasakų, dainų, žaidimų ir pan.), karnavaliniai, laisvi poetiniai vaizdai yra kupini kintančios įvairovės, priklauso mito bei meninio kismo logikai, patiria nuolatinės inversijas, nepriklauso nei socialinei inžinerijai, nei valstybės aparatui. Tai, kad vienas ar kitas gėrio ir blogio demonas ar angelas, chimera ar simbolinis, parabolinis palyginimas atrodo mums kupinas iliuzijų ir iracionalus, dar nerodo jo represinio charakterio, nesako, kad kuriami ilgalaikiai politiniai režimai ir strategijos. Pats savaimė kalbėjimas apie gėrį ir blogį nedaro humanistiniais nei renesanso *studia humanitatis*, nei Niethammerio ir Hegelio kaip *Studium der Humaniora*, nei Burckhardto titanizmo prasmėmis. Tačiau Feuerbacho ir Marxo kalbėjimas apie humanizmą ir žmogaus esmę jau įsibrauna į žmogaus sielą ne teologine ir ne filosofine, o politine, gamtamoksline ar ekonomine prasme. Nuo tada blogis ir gėris tampa humanizmo reikalu, humanistai imasi teisėjo, o ne poeto vaidmens. Toks agresyvus ir į totalitarizmą linkstantis humanizmas kenkė ne tik filosofijai bei teologijai, bet ir ekonomikos ar gamtos mokslams lygiai tiek pat, kaip kenkia arba padeda bet kokios kitos ideologijos: socializmo, liberalizmo, konservatyvizmo ir pan. Tik skirtumas yra tas, kad humanizmas siekia tapti ir valdyti dar ir kitas ideologijas, pretenduoja į metaideologiją siekdamas pakeisti filosofiją savimi. Dar daugiau, šiandiniame pasaulyje humanizmas, kaip niekas kitas, prisitaikė įgavęs spektaklišką gėrio kaukę ir rinkodarinės filantropijos funkciją.

Populizmo atveju humanizmas šalia to, kad apibrėžtų gėrio ir blogio lauką, ima brautis į etikos ir moralės sritį ir formuoja aukos bei kaltės fenomenus, jų tariamą dialektiką. Fundamentalizmas ir autoritarizmas aukos / kaltės sindromus nekritiškai pašalina, o populizmas nekritiškai išplečia. Tačiau visos šios fundamentalistinės ar populistinės gėrio ir blogio lenktynės priklauso pasakojamajai, naratyvinei, sričiai ir pretenduoja būti hegemoniniu diskursu, kviečia kurti atitinkamas institucijas ir režimą. Net kariniai veiksmai, kurie siejami su antiterorizmu, kartu pateisinami humanistiniais poreikiais, kas jau nieko bendra neturi nei su švietimu, nei su antika.

Antihumanizmas bando priešintis humanizmui kaip ideologijai ir jos diskursams, t. y. pasakojimams. Pasakojamajai struktūrai yra priešinami materialiniai ir gamybiniai procesai. Pasak Althusserio ir Negri, tokio priešinimo pradžia buvo Marxo *Kapitalas*, kuris ne tik pagrindė bazės (superstruktūros) ir antstato (ideologijos bei jos institucijų) susipriešinimą, bet ir gamybos pirmumą, net lyginant su gamybiniais santykiais. Bazė, Marxo požiūriu, lemia ne tik ideologiją, bet ir tai, iš ko ideologija išauga, ką ji, kaip kreivas veidrodis, atspindi – gamybinius santykius. Lemiantis materialus faktorius yra gamybos būdas, kurio išraiška – gamybos organizacija, vadinasi, ir gamybiniai santykiai. Taip Althusseris fojerbachiniam ir humanistiniam Marxui priešina jo antihumanizmą, išplėtotą *Kapitalo* tomuose. Iš principo įvairių intensyvumų materializmai ir jų kritika formuoja antihumanizmą, kaip išsilaisvinimą iš manipuliacinių ir išnaudojimą slepiančių humanizmo akcijų. Materialistinė ir antihumanistinė analizė padeda išryškinti realaus išnaudojimo mastą, taip pat apibrėžti esamas būkles ir ne tik *conditio humana*. Antihumanizmas vienu metu suskliaudžia ir visuomeninius idealus, ir komunikuojamas prasmes ir pasilieka grynujų manifestacijų ar reikšmių kritikos lygyje, tačiau nieko nesako apie dvasinę žmogaus raidą, kad ir renesanso *studia humanitatis* prasme.

NESAVALAIKIŠKUMAS IR ANTIHUMANIZMAS

Antihumanizmas nenurodo nieko kita, o tik pasipriešinimą humanizmui kaip ideologijai, siekiančiai ne tik reguliuoti pagalbą žmonėms, bet ir bandymą apibūdinti žmogiškumą, suvaldyti jo idealus ir apibrėžti moralines kultūras, reguliuoti istorijos kryptis, t. y. pretenduoti būti totaline socialine inžinerija. O antihumanizmas yra ne ideologija, o kritikos veiksmai, kurie gali remtis struktūriniu, funkcinu, procesų ar įvykių analize. Svarbu tik nubrėžti radikalai kritinį požiūrį į pasakojamąją plotmę, į ideologijas. Pavyzdžiui, esmiškai skiriasi įvykis ir jo pasakojimas, ypač jei pasakojimai yra dauginami, gaminami, modifikuojami, įtraukiami į nuolatos atsinaujinančios mobilizacijos srautą. Antonio Negri priešina egzistencinį ir gamybinį laiką, kurių vienas yra būties, *conditio humana* išraiška, o kitas – gamybinis – turi techninę-organizacinę funkciją. Jiems abiem priešinamas abstrakcijų nelaikiškumas ir nevietiškumas. Humanizmas tapo nelaikiškas: jis nebeurodo nei į skaitomos literatūros ir filosofijos autorius, nei į kilimo į idėjos aukštumas procesą, nei idealizuoja antiką ar kokią nors senovę. Jis tapo abstrakčia absoliučių vertybių, taikomų kiekvienam abstrakčiam žmogui, aiškinimu. Humanizmas yra nelaikiškas: jie neturi ateities laiko, istorinės vizijos, o tik yra abstraktus mažiausios sielos matas. Išnaudojimas ar streikas yra įvykiai, kurie formuoja pasitikėjimą, solidarumą, gyvą etiką. O jų reprezentacijos yra pasakojimas, galintis remtis ideologijomis, religijomis ir net

metafizika. Kalba nebūtinai priklausoma nuo nelaikiškų (galite vadinti ir antlaikiškais) idealų ir ideologijų, ji gali likti įvykius ar procesus įgalinančia priemone – tai, kas atveria. Aiškindamas įvykį Negri renkasi senovės graikų *kairos* – laimingos akimirkos – sampratą, padedančią atskleisti spontaniškumą, būdingą žmonių, grupės įvairovei, santykiams ir imanencijoms. Imanencija yra ne tik antropologinė charakteristika, bet ir tai, kas priklauso kultūrai, pasauliui. Todėl imanencijos sąvoka dar Hegelio įvardyta kaip prieštaringa – įvykis veikiamas ne tik vidinių, bet ir kompleksinių išorinių jėgų, o pasakojamosios struktūros niekad nepaprėpia viso įvykio ir turi su juo tiek koreliacinį, tiek prieštaravimo santykį. Priešingai, *chronos* – yra proceso laikas, chronologija. Ji ilgainiui suvokta ne tik kaip ciklinis ar linijinis laikas, bet ir kaip darbo intensyvumas, matuojamas išrastu chronometražu. *Χρόνος* gali nepriklausyti nuo mūsų pasakojimo, t. y. nuo pasirinkto interpretacinio žvilgsnio, išankstinių taisyklių, amžinųjų vardų. Tačiau dar dažniau vardai, t. y. idealai ar net prasmės, subordinuoja sau procesus, iškreipia jų funkcijas ir bando reguliuoti, nukreipti, suteikti tinkamą religinį ar humanizmo atspalvį procesams. *Chronos* yra pažeidžiamas ir paskatinamas mito, epo, religijos, galiausiai ideologijos ir propagandos, todėl ir priešinasi *kairos* supratimui, kylančiam tik iš įvykio. Jų prieštaravimas yra būtinas žmogaus būklei aiškinti, o nelaikiškos sąvokos ir idealai visados kelia pavojų. Anachronizmas arba nesavalaikiškumas yra kas kita nei antilaikiškumas. *Kairos* yra ne *chronos*, jis yra anachroniškas, nes nepriklauso įvykių chronologijai. Pavyzdžiui, šiandien Europoje paversti vergu yra ekonominis anachronizmas, siaubingas įvykis. O štai teigti, kad Viešpaties malonė yra aukščiausia vertybė, yra atemporalu, skirta visiems laikams ir būsenoms. Anachronizmas (nesavalaikiškumas) ir atemporalumas (nelaikiškumas) priešingi vienas kitam. Ideologijos yra ne anachronizmas, o atemporalumas ir savo nelaikiška būkle teisia įvykius ir procesus. Michailas Jampolskis, patarinėjęs Negri, apie *kairos* idėją rašo:

Klasikinėje ontologijoje pavadinimas yra atemporalus. Daiktas yra priskiriamas kokiam nors sąvokai, kuri fiksuoja jo nekintamumą, pastovią esmę, kuri nušalinama nuo laiko įtakos. Šiuo požiūriu įprastinės sąvokos pasirodo besą susietos su tokia klasikine laiko idėja, kuri yra suvokiama kaip atemporalų momentų seka.²⁷

Ideologinis vardas, pavadinimas pretenduoja būti visiems laikams, kaip Kristus ar Leninas. Gamybinis ir su juo susijęs kapitalo cirkuliacijos laikas užgožia egzistencinį, sielos įvykį, tačiau vis dėlto nepriklauso pasakojamajai struktūrai, net jei visą gamybinį procesą galima papasakoti. Todėl susiduriame su dviem procesais – viena, kurį siejame su dvasios ir mašininės gamybos santykiu, o kita – santykis su nelaikiškomis ideologijomis, pavyzdžiui, humanizmu. Laiko ir darbo mašinizacija,

²⁷ Ямпольский М. Пригов: очерки художественного номинализма. Москва: Новое литературное обозрение, 2015, 47.

kalbos adaptavimas gamybos ir verslo poreikiams pačią kalbą paverčia gamybos, o ne informaciniu srautu, kurio turinys ir esmė neturi nieko bendra su humanizmu, lygiai kaip kompiuterizuotų staklių veikla neturi nieko bendra su žmogišku bendravimu, net jei staklės ir užprogramuotos saugoti žmogų. Ta sauga neturi nieko bendra su vertybiniais sprendimais.

Kapitalo akumuliavimas diktuoja gamybinio laiko tempą ir sukuria gamybinį laiką kaip tokį, kuris iš esmės skiriasi nuo pasakojamojo laiko ir kuris dirbtinai pridėdamas kaip naratyvinis įpakavimas. „Pasakojamasis įpakavimas“ apie prekės privalumus, ekologiją ir net draugišką žmogui gamybą yra kas kita nei laikas, kurio reikalauja kapitalas ir kurį išgali sukurti gamyba. Ne egzistencinė meilė kūriniui, o dažnis ir kokybė diktuoja savo sąlygas darbininkui bei vartotojui. Laikas yra konstituojamas, tačiau skirtingai: spontaniškai įvykio, planingai – naratyvo ir mašinų pagalba per gamybos bei kapitalo cirkuliaciją. Spontanišką įvykio laiką Negri sieja su imanencijos samprata. O pasakojimas išsprūsta iš laiko ribų ir yra nelaikiškas tiek, kiek yra skirtingas nuo įvykio, gamtos ir gamybos. Jis negali visiškai atsiskirti nuo jų, tačiau vis labiau funkcionuoja nepriklausomai, kai mašinos yra įgalinamos pačios dauginti pasakojimus, panašiai kaip socialinių tinklų skaitmeninės programos įvairiais būdais mus sveikina, primena ir net bando kalbėti.

Kalbėdamas apie Marxą Negri pastebi, kad šis naudojasi dvejoja laiko samprata, bet griežtai jų neskiria: laiko kaip mato ir laiko kaip gyvenimo išraiškos (egzistencinio, mūsų vidinio laiko). Siekiame gyventi ilgiau ir tai nėra matas, matuojame darbą, bet tai nėra mūsų noras gyventi ilgiau, vienas laikas yra imanentiškas, o kitas – išorinis, susvetimintas, mus kontroliuojantis. Kiekvienas protestas, sukilimas ir revoliucija siekia pakeisti santykį tarp instrumentinio ir, pavadinasiu, egzistencinio laiko. Pirmasis yra suderintas su mašinomis, antrasis – su būtimi. Tačiau kalbant apie būtį klausimas tampa sudėtingesnis. Kas konstituoja (steigia, naudoja) laiko formas ir jų prasmę: mūsų spontaniški įvykiai, ideologiniai naratyvai (vadinamasis antstatas), mūsų nevaldomas, bet mus veikiantis gamybos ir cirkuliacijos procesas? Net jei mes kalbame apie spontaniškumą, tikimybes, chaoso funkcijas ir sinerginę raidą, spontaniškas vaidmuo lieka labiausiai neaiškus ir jį nusavinti pretenduoja tie, kas apklausia, sveikina (interpeluoja) subjektą, kas įtraukia individą į diskursyvinę aplinkas. Tik alternatyvų gausa ir dialogiškumas, konfliktai ir lenktyniavimas, trūkiai ir debatai gali bent kiek užtikrinti spontaniško įvykio ir jo laiko autonomiškumą bei tęstinumą. Tokia laiko samprata esmiškai keičia požiūrį į revoliuciją ir iškelia beveik neišsprendžiamą klausimą: jei revoliucija yra socialinės-politinės santvarkos pakeitimas, kuriam reikalinga pažangiausiųjų klasių veikla, kaip jos gali išsaugoti savo autonomiškumą ir kartu būti mobilizuotos vienam tikslui, t. y. tapti priklausomos nuo naujos ideologijos, naujos hegemonijos?

Negri pastebi, kad gamybinis laikas glaudžiai siejasi su praktikos samprata, tačiau pati savaime praktika suskyla į *praxis*, kaip imanentinį ir spontanišką aktyvumą

(kurį išsamiai apmąstė Cornelius Castoriadis²⁸), ir praktišką, kaip kontroliuojamą ir racionalizuojamą veiklą, kaip susvetimintą ir valdomą darbą. Revoliucijos tikslas yra grąžinti kūrybinį arba autentišką, tiesioginį santykį su *praxis* (πρᾶξις)²⁹ ir jo manifestuojamu laiku, kur susipina egzistencinis (spontaniškas) ir gamybinis laikas. Tačiau kapitalizmas remiasi ir išnaudoja būtent iš *praxis* kylančią energiją, nes, kaip jau parodė Marxas, technologinės inovacijos ir rinkodaros sprendimai yra tik laikinas sėkmės efektas, o išnaudojimas – nuolatinis kapitalo akumuliacijos šaltinis.

Procesai ir įvykiai, kuriuos patiriame kaip laikiškumą, vieną po kito, yra daugiamaciai, nes vienu metu pasaulyje vyksta daug tarpusavyje susijusių įvykių, siužetų ir todėl skirtingų trajektorijų. Nėra vieno laiko, jų yra daug ir jų tęstinumas, ritmas labai skiriasi. Štai kodėl galime tvirtinti, kad daugialypiai susikertantys ir išsiskiriantys procesai, jų patyrimas, suvokimas numano, kad ir mes vadovausimės ne viena stebėjimo schema, bet daugeliu. O niekšybės figūros priklauso tiems pasakojimams, reprezentacijoms, vertinimams, kuriuos taikome trajektorijų tinklui. Laiko spontaniškumas, komunikacija ir dialogiškumas, aktyvizmas sukuria laiko daugiamatiškumo efektą. Negri yra darbininkiškumo (*operaismo*) idėjos šalininkas: kapitalizmas tik tada daro darbininkams priimtinius sprendimus, kai darbininkai veikia (*akcija*) ir sulaukia kapitalistų *re-akcijos*. Akcijos ir reakcijos logika remiasi prielaida, kad darbuotojai nuolatos vykdo spontaniškus veiksmus, kurie lemia laiko kryptį, intervalus ir savivaldumo akcijas, įskaitant streikus ir visuotinį streiką. Tai ir yra revoliucinis aktyvizmas. Tačiau konstituojančią darbuotojų tarybų veiklą užgožia ideologija, jos pasakojimai apie tiesą bei teisingumą ir dominuojantis teiginys, kad šiuolaikinė ekonomika, kapitalizmas remiasi konkurencija, o ne akcija–reakcija. Akcijos ir reakcijos veiksniai gali išlaisvinti daugybės (*multitude*) potencialą. Priešingai, šiuolaikinės atemporalios saugumo sistemos siekia depotencializacijos ir ja didžiuojasi. Depotencializacija yra slepiama po saugumo, teisės retorika, po pabėgėlių srautu, po masių baime ir būtinybe jas kontroliuoti. Siekiama mažinti potencialių autoįvykių galimybę, potencialių nusikaltimų, galimų kibernetinių įsilaužimų, galimo manipuliavimo asmeniniais duomenimis ir t. t. Dėl to žmonės skatinami suvaržyti savo privatumą, konfidencialumą, tapti labiau sekamais, kontroliuojamais, žinomais, permatomais, susieti privatų gyvenimą su viešu ir, priešingai, sutapatinti šeimą ir teoriją. Permatomumas yra tapatinamas su atemporaliais sielų matavimais: jie skirti visiems visuose Žemės kampeliuose ir adresuojami bet kuriam laikui. Taip kontroliuojamas humanizmas tampa globalus ir monokultūriškas. Atemporalumo bei depotencializacijos plėtra naikina ir darbininkiškumo,

²⁸ Castoriadis C. *The Imaginary Institution of Society*. London: Polity Press, 2005.

²⁹ Castoriadis skiria *praxis* (πρᾶξις) ir *poieisis* (ποίησις) – dvi kūrybinės veiklos, iškeliančios į būties šviesą esinius ir vaizdus. *Praxis* yra visų praktiškų, veiklų šaltinis.

klasių, subkultūrų, religijų rezistencijos ir savireguliacijos galimybę. Vis dėlto šis regimasis *humanitas* įvairovės, moralinių kultūrų nususinimas, blogio ir niekšybės depotencializacija yra skirta ne visiems, o tik daugumai, kuri nušalinama nuo pasaulio kaip tokio kūrimo.

Kairos pradeda, įkvepia ir nutraukia *chronos* sekas. Mitinė prigimtinė nuodėmė pradėjo Senojo Testamento, Jehovos „akies už akį“, įstatymo be atleidimo laikotarpį. Spalio socialistinė revoliucija įteisino visų ekspropriatorių eksproprijavimą, kuris vėliau kartojo kaip Gulago *chronos*. *Kairos*, laimingas atsitiktinumas, pateisina apgaulingą loteriją, kai beturčiai sunėša pinigus turtuoliui, vien tik šio malonės dėka, kam nors suteikti prizą. Gėrio idealo įvykis gali pateisinti nesibaigiantį smurtą (kryžiaus žygiai vaduoti Kristaus kapą). Revoliucinis *καίρος* yra esmingas visos sistemos perdarymas: tam, kad prasidėtų toks *chronos*, kuris nei pagal struktūrą, nei pagal prasmę nesutampa su regimuoju idealu – Spalio revoliucija, vykusi dėl žemės ir fabriku, galutinai juos atėmė (kolektyvizacija ir planinė sistema). Kapitalas auga iš nuolatinių krizių. Tačiau nėra tiesinio loginio ryšio tarp įvykio sudėtingumo ir jo sekos: kiekviena didžiulė krizė pagimdo tiesiškai nesujusią naują chronologiją.

Žmogaus gyvenimą matuojantys ir įprasminantys idealai yra tik tušti vardai, abstrakcijos, kurios dar turi įgyti turinį istorinės patirties kontekste. *Humanitas* tema yra šio istorinio ir aukščiausiai dvasios raidai reikalingo turinio apibrėžimas ir mokymasis, kas užtikrina žmogaus tapsmą. Idealai ir prototipai dar turi būti interpretuojami iškilų kūrinų, įgyti prototipus, simbolinius vardus, virsti metaforomis ar parabolėmis ir tik tada jie atveria žmogui tapsmo kelią. Šis tapsmas anaipol nėra nei tiesinis, nei pozityviai dialektinis, o įvairus, trūkinėjantis. Todėl gali būti reikšmingos istorinės, tarpkultūrinės ir tarpcivilizacinės, panašios į *humanitas* ar *morales*, simbolinės konfigūracijos, jų tyrinėjimai. Dar daugiau, visos šios subkultūros, religinės bendruomenės, darbininkų tarybos ir kitokios saviorganizacijos formos patirtys gali formuoti idealų, prasmės, moralės kultūras, simbolines organizacijas. Kiekvieno idealo pavyzdžiai, kaip ir kiekvienos prasmės reikšmės, kinta, tačiau ideologijos, pavyzdžiui, humanizmas, formuoja kismo priežiūros, vertinimo, draudimo institucijas ir propagandą. Vienmatis propagandinis humanizmas, įgijęs politinės valdžios statusą, prižiūri, kad joks kitas vertybinis diskursas negalėtų dominuoti ir puikiai prisiderina prie regimų demokratinio bei paslėptų išimtinės suvereno teisės formų.

APIBENDRINIMAS

Humanizmo ideologijos išgalėjimas esmingai transformuoja ir moralines kultūras, ir *humanitas* siekinius, veikia religijas, teologiją, įvairias filosofijas ir socialinę

politiką. Priešingai, humanizmas mus įtraukia į deprivatizuojamą namų, šeimos aplinką, kai namų ūkio raida tampa viešu, kontroliuojamu, sankcionuojamu reikalu, taip sutapatinant socialinius ir politinius klausimus. Laisvalaikio komercializavimas, paverčiant jį ekonomikos dalimi, jo vartojimą traktuojant kaip tam tikrą eikvojančią darbą – būtiną kapitalui kaupti, sutapatina namų ūkį, privatų gyvenimą, socialinius klausimus su politine viešuma ir žmogiškumo inžinerija. Taip *humanitas* ir moralines kultūras užgožiantis bei išstumiantis humanizmas tampa reguliatyvine ideologija ir pretenduoja ne tik apibrėžti, bet ir formuoti žmogaus būtį. Humanizmas iškelia naujus idealus ir taip pateisina augančio nuogo gyvenimo – pabėgėlių, perkeliamų asmenų, naujoviško išnaudojimo, derinamo su socialine parama – sąlygas. Apie tai, kad humanizmas ardo egzistuojančias moralines tvarkas, kalbėjo Kavolis:

Moralės humanizavimo mastai gali nulemti moralinių kultūrų ateitį, skatindami įvairiais būdais ideologines schemas priversti tarnauti žmonėms.³⁰

Moralinės kultūros formuoja tam tikras vertybes, idealus, prototipus, veikia poezijos, vaizduojamųjų menų raidą ir taip lemia žmogaus prasmės pasaulį, dorybės ir niekšybės nuolatines inversijas. Humanizmas bando stabdyti moralinių kultūrų raidą siedamas ne su aukščiausiais idealais ir jų transformacijomis, sąlygomis ir priešybėmis, o su žemiausiu žmogiškumo lygiu, su politiniu masių valdymu, su propaganda. Nelaikiškas humanizmo tapimas ideologija, prievartine propaganda, sukuria ir pasipriešinimą jam, formuojant antihumanistinę kritiką, posthumanizmo tyrinėjimus ir teorijas bei kitas klasių kovos, tarpkultūrinės moralės, būties filosofijos temas. Rezistencija humanizmo vienmatiškumui anaip tol nereiškia papildomo moralinių kultūrų žlugimo, o veikia jų išsilaisvinimą.

LITERATŪRA

- Agamben G. *Homo sacer. Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vertė S. Jurga. Kaunas: Kitos knygos, 2016.
- Althusser L. *For Marx*. London: Allen Lane, 1969.
- Arendt H. We refugees. In *Altogether Elsewhere. Writers on Exile*. Ed. M. Robinson. Boston and London: Faber and Faber, 1994, 110–119.
- Arendt H. *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi raštai, 2005.
- Balmer H. P. *Conditio Humana*. In Hrsg. G. Ueding. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Max Niemeyer. Tübingen, Darmstadt, 1994.
- Cancik H. Classical tradition, humanity, occidental humanism. In *Shaping a Humane World: Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014.
- Castoriadis C. *The Imaginary Institution of Society*. London: Polity Press, 2005.
- Erasmus Roterodamus. *Pagiriamasis žodis kvailybei*. Vertė M. Račkauskas. Vilnius: Vaga, 2011.
- Feuerbach L. *Philosophie der Zukunft*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1922.
- Feuerbach L. *Krikščionybės esmė*. Vertė A. Tekorius. Vilnius: Mintis, 1985.

³⁰ Kavolis V. *Civilizacijų analizė*, 273.

- Gonon Ph. *The Quest for Modern Vocational Education: Georg Kerschensteiner Between Dewey, Weber and Simmel*, vol. 9 of Studien zur Berufs- und Weiterbildung. Bern: Peter Lang, 2009.
- Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Heidegger M. *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*, Bd. 96. Überlegungen XII–XV. (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Herder J. G. von. Briefe zu Beförderung der Humanität. (1793 / 1796). In *Werke in zehn Bänden*, vol. 7. Werke in zehn Bänden. Frankfurt am Main: Frankfurter Ausgabe, 1991.
- Kavolis V. *Civilizacijų analizė*. Vilnius: Baltos lankos, 1998.
- Kock L. de. Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa. In *ARIEL: A Review of International English Literature*, 23 (3), 1992, 29–47.
- Marlaux A. *La Condition humaine*. Paris: Gallimard, 1933
- Malraux A. *Žmogaus būtis*. Vertė B. Gedgaudaitė. Vilnius: Vaga, 2003.
- Niethammer F. I. *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena, 1808.
- Niethammer F. Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit. In *Philanthropismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*. Weinheim: Beltz, 1968.
- Маркс К., Энгельс Ф. Маркс – Арнольду Руге в Дрезден. 13 марта [1843 г.]. In Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Издание второе*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1962.
- Ямпольский М. *Приговор: очерки художественного номинализма*. Москва: Новое литературное обозрение, 2015.

Gintautas Mažeikis

CRITICISM OF THE IDEAL AND IDOLS OF HUMANISM

SUMMARY. The paper critically considers the ideology of humanism, which is different from the humanism known to religion and philosophy. The institutions that provide the narratives of this new humanism seek to regulate the lives and ideals of human beings and do so by emphasizing populist values. The ideology and propaganda of this humanism are hidden under an institutional and populist philanthropic rhetoric, spectacular actions of charity, and manipulative political invitations. The important aim of the ideology of humanism is to construct autonomous subjects-individuals who voluntarily serve in the spectacle of illusory grace. This essentially differs from the Renaissance idea of *studia humanitatis*, from Hegel's *Studium der Humaniora*, from the result of analyzing Arendt's *The Human Condition*, from various groups of cultural diversity that empower the dignity, autonomy, and critical thinking of human beings. This paper maintains that contemporary forms of philanthropic humanism are just means used by the hegemonic class of bureaucracy under the contemporary conditions of neoliberalism. Humanism is an instrument of social engineering, of collaboration between big corporations and the state to suppress the significance of dignity, harmony, and other ideals, and to win mass support. It has nothing to do with education in human dignity by philosophy, art, and literature. The spread of humanistic instrumentalities is incompatible with the principles of *humanitas* and helps explain the paradoxical situation when with the ever greater dominance, locally and worldwide, of humanistic rhetoric less and less attention is devoted to critical studies and the study of the humanities.

KEYWORDS: *humanitas*, Hegel, Hannah Arendt, neoliberalism, humanism, ideology.