

Vilniaus universitetas
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ INSTITUTAS

Šiuolaikinių politikos studijų magistro programa

INGA JUODELYTĖ
II kurso studentė

**AKLUMAS APOKALIPSEI: POLITIKOS IR ATSAKOMYBĖS
SANTYKIS POST-ISTORIJOJE**

MAGISTRO DARBAS

Darbo vadovas: prof. habil. dr. Alvydas Jokubaitis

Vilnius, 2025 m. sausio 10 d.

MAGISTRO DARBO PRIEŠLAPIS

Magistro darbo vadovo/ės išvados dėl darbo gynimo:

.....
.....
.....

.....
(data)

.....
(v., pavardė)

.....
(parašas)

Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:

.....
(data)

.....
(Gynimo komisijos sekretoriaus/ės parašas)

Magistro darbo recenzentas/ė:

.....
(v., pavardė)

Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:

.....

Komisijos pirmininkas/ė:

Komisijos nariai:

BIBLIOGRAFINIO APRAŠO LAPAS

Juodelytė I., : *Aklumas apokalipsei: Politikos ir atsakomybės santykis post-istorijoje*. Šiuolaikinės politikos studijų programos, magistro darbas / VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas; darbo vadovas prof. dr. Alvydas Jokubaitis; – V., 2025. – p. 51.

Reikšminiai žodžiai: aklumas apokalipsei, apokalipsės filosofija, post-istorija, prometėjiškumas. Darbe nagrinėjama, kaip Aleksandro Koževo „post-istorinė būklė susijusi su Gunterio Anderso ir Jean-Pierre'o Dupuy apokalipsės filosofija, akcentuojant „aklumo apokalipsei“ sąvoką. Ši sąvoka, apimanti moralinę, politinę, technologinę ir emocinę dimensijas, atskleidžia žmonijos nesugebėjimą reaguoti į sekuliarios apokalipsės pavojų. Darbo tikslas – rekonstruoti apokalipsės filosofiją ir parodyti, kad „aklumas apokalipsei“ yra glaudžiai susijęs su „post-istorine būseną“. Darbe argumentuojama, kad moralinis nesusimąstymas, technologinis prometėjizmas, politinė stagnacija ir emocinis atotrūkis skatina žmonijos neveiklumą ir atsakomybės stoką. Remiantis Anderso ir Dupuy idėjomis, darbe atskleidžia, kaip istorijos pabaiga ir laikų pabaiga tampa paraleliniais procesais, o politika praranda savo vaidmenį sprendžiant egzistencines grėsmes.

PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, jog įteiktas darbas *Aklumas apokalipsei: Politikos ir atsakomybės santykis post-istorijoje* yra:

1. Atliktas mano pačios ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
2. Nebuvo naudotas kitame institute/universitete Lietuvoje ar užsienyje;
3. Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikiu visą panaudotos literatūros sąrašą.

Inga Juodelytė



Turinys

Įvadas.....	6
1.Apokalipsės filosofija ir esminės jos sąvokos	9
1.1.Pasaulio pabaiga ar sekuliari apokalipsė?	12
2.Keturi aklumo apokalipsės raiteliai	15
2.1. Nesusimąstymas - moralinis dėmuo	16
2.2.Promėjiškumas – technologinis dėmuo	20
2.3.Ateities praradimas – politinis dėmuo	23
2.4.Nerimo amžius – emocinis dėmuo	28
3.Apokalipsės filosofijos kritika.....	30
4.Post-istorija ir aklumas apokalipsei.....	35
4.1. Post-istorijos samprata.....	35
4.2.Technologinis post-istorijos dėmuo.....	38
4.3.Moralinis post-istorijos dėmuo	40
4.4.Politinis post-istorijos dėmuo	41
4.4.Emocinis post-istorijos dėmuo	43
Išvados.....	46
Literatūros sąrašas	48
Summary.....	51

Ivadas

„Žmogaus išnykimas Istorijos pabaigoje nėra kosminė katastrofa: natūralusis pasaulis išlieka toks koks buvo visą amžinybę. Taip pat, tai nėra ir biologinė katastrofa. Žmogus išlieka gyvas kaip gyvūnas harmonijoje su Gamta ar duota Būtimi. Kas išnyksta, taip vadinamas Žmogus suprantamas kaip Veiksmas, neigiantis duotą ir kaip Klaida arba apskritai Subjekto ir Objekto perskyra.“¹

Prancūzų filosofas Aleksandras Koževas (1902-1968) taip apibūdino bene žinomiausią savo minties kūrinį – istorijos pabaigos sąvoką. Istorijos pabaigos idėja šių dienų politinėje filosofijoje asocijuotina labiau su politikos mokslininku amerikiečiu Franciu Fukujama, kuris 1990-ųjų pradžioje Šaltojo karo pabaigą sutapatino su liberaliosios demokratijos triumfu. Fukujamos Istorijos pabaigos interpretacija negrabriai pasiskolinta iš Koževo yra gerokai platesnė sąvoka nei tik vienos konkrečios santvarkos pranašumo pademonstravimas prieš kitas kada nors egzistavusias politines žmonių gyvenimo organizavimosi formas. Istorijos pabaigos koncepcija reiškia ir tai, kad naujų politinio gyvenimo formų daugiau nebeatsiras, nes visos įmanomos galimybės yra ištyrinėtos, žmonės laisvais veiksmais istorijoje atrado visas įmanomas politines institucijas. Koževui nauji veiksmai vedantys link niekada neišbandytos santvarkos, naujų politinio gyvenimo formų rodėsi kaip absoliuti ir gryna laisvės išraiška. Taigi, idėja, kad nūdienos liberalioji demokratija dominuoja pasaulyje kaip geriausia politinė ir ekonominė santvarka, kuri paremta laisvos rinkos kapitalizmu bei teisine valstybės principais yra geriausia įmanoma santvarka, kurioje nebėra esminių socialinių konfliktų ir užtikrina piliečiams ekonominį saugumą ir stabilumą žymi istorijos pabaigą. Politinė mintis apie istorijos pabaigą buvo analizuota jau beveik trisdešimtmečius ir inkorporuota į daugelio politikos filosofų darbus. Istorijos pabaiga žymi nuobodulio viešajame gyvenime, gerovės valstybės amžių.² Kaip sakoma senovės kinų patarlėje – tik priešui galima linkėti gyventi įdomiais laikais arba laikais, kada bus neišvengiami sunkūs moraliniai sprendimai, karai, konfliktai, krizės.

Tačiau, nors žmonija ar bent jau Vakarų pasaulis džiaugiasi istorijos pabaigos vaisiais nuobodumo amžiuje galima pastebėti ir visai kitą, priešingą naratyvą: po absoliutaus klestėjimo, grėsią tik absoliutus susinaikinimas. Istorijos pabaiga arba post-politinis būvis sutapo su laikais, kai pasaulyje kylančios grėsmės tampa globalios, o mastu – katastrofiškų padarinių. Nesustabdoma ir nevaldoma klimato kaita, aplinkosauginės ir taršos problemos, dirbtinio intelekto ir mokslinio progreso keliamos etinės problemos, regioninių konfliktų išdavos pasibaigiančios ties etniniais

¹ Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Paperback print, Cornell Univ. Press, 1980, p. 158-159.

² Daly, Eoin. „Boredom at the End of History: ‘Empty Temporalities’ in Rousseau’s Corsica and Fukuyama’s Liberal Democracy“. *Philosophy & Social Criticism* 50, nr. 3 (2024 m. kovo): p. 474-475.

valymais, pastovi trečiojo pasaulinio karo nuojauta, branduolinio ginklo grėsmės ar net... išorinės kosminės katastrofos bei galimo kontakto su nežmogiška gyvybės forma baimė. Istorija baigėsi, tačiau problemų ir grėsmių sąrašas ilgėja logaritminės progresijos tempu. Istorijos pabaiga turėjo būti tam tikras atpirkimas už ištikusias žmogiškąsias katastrofas po Antrojo pasaulinio karo ir taip, galima su Koževu sutikti, neturėjo reikšti, nei kosmologinės, nei biologinės žmonijos pabaigos.

Post-istorinė būklė, kurią aprašė Koževas, yra radikaliai priešinga laikų pabaigos, kurią galutinai užbaigia sekuliari apokalipsė, koncepcijai. Vergas išsilaisvinęs istorijos pabaigoje sugriovęs visas akivaizdžiausias hierarchijas žmogiškųjų reikalų pasaulyje susiduria su kita vergyste – priklausomybės nuo mokslinės pažangos ir gerovės, kurią pats ir sukūrė. Žmonių priklausomybė nuo sparčios mokslinės pažangos ir nūdienos visuomenės egzistavimo kumuliatyviniai efektai – dažna tema humanitarikoje. Tačiau, pora kraštinių autorių kaip Jean-Pierre Dupuy ir Gunteris Andersas nagrinėdami šią ganėtinai „nuvalkiotą“ komplikoto santykio tarp technologinio progreso, socialinės ir ekonominės gerovės bei žmogaus atsakomybės už ateities kartas temą siūlo pasižiūrėti kaip žmonijos išsivystymas ir jo pasekmės gali atsiliepti bendrai žmogaus veikimo (ar post-istorinei būklei) platesniame kontekste.

Darbe siūloma aptarti paradoksali situacija yra:

Nors žmogiškoji kolektyvinė sąmonė yra įtikėjusi esą „yra labai tikėtina“ pasaulio pabaiga ištiks ir sunaikins žmoniją per ateinančius keliasdešimt metų, tačiau yra pasyviai pasirenkama egzistuoti post-istorijoje.³ Anot Koževo, post-istorijoje sunyksta politinis žmogaus aktyvumas, nes nebėra egzistencinių grėsmių ir situacijų, kurias žmonija turėtų išspręsti. Post-istorija ir joje egzistuojantį gerovę, sąlygoja politinę, emocinę ir moralinę stagnaciją, kuri tiek sudaro galimybes sekuliariai apokalipsei arba didelio masto katastrofai nutikti. Taip pat post-istorijoje atsiranda nuojauta, kad žmonija nebeturi ateities, nes politika yra atgyvenusi žmogaus veikimo sritis ir viltys dedamos į technologinę raidą. Tačiau, technologinė raida yra tik forma, bet net turinys, kuriuo remiantis būtų randamas sprendimas sekuliarios apokalipsės akivaizdoje. Taigi, žmonija yra savo civilizaciniame ir instituciniame raidos taške, bet aukštas post-istorinės visuomenės civilizacijos raidos lygis būtent sąlygoja susinaikinimo galimybę. Ieškant atsakymo į šią iškylančią dilemą buvo pasirinkta nagrinėti pačią akivaizdžiausią sampratą – apokalipsės arba pasaulio pabaigos sąvokas ir jų santykį su post-istoriniu būviu.

Tyrinėjant apokalipsės tematiką centrinė darbo ašis buvo pasirinkta aklumo apokalipsei (vok. *Apokalypseblindheit*) sąvoka, nes konceptualiai ji suderinama post-istorijai priskirtinu aktyvumo

³ Tokį sentimentą gali iliustruoti mokslininkų sukurtas „Pasaulio pabaigos laikrodis“ rodantis, kaip arti žmonija yra globalių katastrofų, tokių kaip branduolinis karas ar klimato krizė. Šiuo metu laikrodis rodo vos 90 sekundžių iki vidurnakčio – tai arčiausias taškas istorijoje.

išnykimu. Aklumo apokalipsei sąvoka pasižymi ignoravimu moralinės atsakomybės gyvenant civilizacijos sukurtoje gerovėje. Aklumas apokalipsei yra konceptualiai ganėtinai kompleksiška sąvoka ir ją reikalinga išnagrinėti moraliniu, technologiniu, politiniu ir emociniu pjūviais.

Darbo tezė: post-istorinis būvis sudarė politines prielaidas istorijos pabaigai ir žmonijos pabaigai sutapti arba: istorijos pabaiga sukūrė ir sąlygoja aklumą apokalipsei.

Darbo uždaviniai:

- Rekonstruoti Gunterio Anderso ir Jean'o Pierro Dupuy filosofinę mintį į vientisą apokalipsės filosofiją
- Pagrįsti ir parodyti, kad aklumo apokalipsei sąvoka yra svarbiausia apokalipsės filosofijos sąvoka, per kurią galima suprasti Anderso ir Dupuy pagrindines minties idėjas
- Apibrėžti apokalipsės filosofijos ir atsakomybės etikos ryšį
- Pateikti ir išanalizuoti apokalipsės filosofijos teorinius trūkumus
- Sugretinti Aleksandro Koževo istorijos pabaigos ir post-istorinės būklės sampratą su aklumu apokalipsei ir parodyti šių sąvokų tiesioginę sąsają t.y. tiesioginį konfliktą
- Parodyti, kad apokalipsės filosofijoje negebėjimas aktyviai veikti politinėje erdvėje yra konceptualiai identiškas kaip ir veiklumo išnykimui post-istorinėje būklėje
- Pademonstruoti, kad istorijos pabaiga ir laikų pabaiga yra paraleliniai procesai

Darbo tikslas: Apibrėžus apokaliptinę filosofiją parodyti aklumo apokalipsei koncepcijos, kuri nurodo į sekuliarią apokalipsės galimybę panašumą į post-istorinę būklę atsirandančią pasibaigus istorijai.

1. Apokalipsės filosofija ir esminės jos sąvokos

Filosofijos tyrinėtojai gali teikti, kad nėra apibrėžtos mąstytojų grupės, kuri nagrinėtų apokalipsės ar pasaulio pabaigos sąvoką ir jos išdavas. Skeptiškumas apokalipsės filosofijai gali kilti, nes daugelis filosofų tiesiogiai arba netiesiogiai, ypač nūdienos laikais, kalba apie pasaulio pabaigą įvairiais konceptualiniais lygiais.⁴ Tačiau, reikia pažymėti, kad gausa nepasižymi autorių būrys, kuris kalbėtų apie pačią žmonijos katastrofos arba sekuliarios apokalipsės sąvokos metafiziką bei kaip tai potencialiai gali veikti politinę erdvę ar apskritai kaip valstybė, visuomenė ir pasaulinė bendruomenė turėtų reaguoti teoriniame lygmenyje į grėsmę, kuri grasina visos žmonijos, visų valstybių sistemos sunaikinimui. Tokių pastangų politinės filosofijos istorijoje yra mažai, nes akivaizdu niekada nebuvo poreikio mąstyti apie realią masinio išnykimo grėsmę, kuri yra sąlygojama bent kelių skirtingų reiškinių vienu metu. Kita vertus, globalių iššūkių laikais grėsmės žaibišku greičiu eskaluojasi į galimas katastrofinės situacijas nematyti mastu pasaulio istorijoje ir tai nėra vien tik gąsdinantis alarmizmas. Po Antrojo pasaulio karo totalinė susinaikinimo galimybė buvo svarstoma kalbant apie branduolinio ginklavimo varžytuves bei atominių bombų panaudojimą prieš Horišimos ir Nagasakio civilių gyventojų populiacijas arba apmąstant Holokausto palikimą, kaip įrodymą, kad nusikaltimai žmogiškumui gali būti tolygūs mastais gamtinėms katastrofoms. Paskutinius septynis dešimtmečius buvo susidurta ir su naujomis grėsmėmis kaip technologinės avarijos (Černobylis ir Fukušimos branduolinių jėgainių atvejai), natūraliomis katastrofomis⁵, bei klimato kaita. Nors iš dalies visas šias grėsmes, nelaimes ar nusikaltimus vienija technologijų progreso šalutiniai etiniai ar kitokie poveikiai, patys atvejai savo specifika yra be galo skirtingi. Toks šių įvykių palyginimas kelia aštrias diskusijas, ypač jei lyginamos yra gamtinės bei žmogiškosios katastrofos. Taigi, iš mažo autorių rato, kurie buvo susidomėję išimtinai katastrofų tematika moderniaisiais laikais galima išskirti vokiečių filosofą žydų kilmės filosofą Giunterį Andersą (1902 – 1992) bei jo idėjas naujam gyvenimui prikėlusį prancūzą Jean'ą Pierre Dupuy (1941).

Jean'ą Pierre Dupuy plėtodamas idėjas apie apokalipsę, katastrofas ir kitus žmogiškuosius kataklizmus susistemina Gunterio Anderso, Hanos Arendt, Hanso Jono ir kitų autorių mintis nagrinėjusių etinę žmonijos atsakomybę už galimą susinaikinimą ar kitas bendros atsakomybės reikalaujančias nelaimes.⁶ Dupuy yra stipriai semiasi idėjų Giunterio Anderso apokaliptinės fenomenologijos bei kritikos moksliniam progresui ir ragina susitaikyti, kad sekuliari apokalipsė yra neišvengiama ir šis pripažinimas turi priversti nūdienos žmones imtis atitinkamų ir aiškių veiksmų,

⁴ Be nagrinėjamų darbe autorių galima paminėti Giorgio Agambeną, Karlą Šmitą, Slavojų Žižeką ar Paul Virilio.

⁵ Gamtinės katastrofos tampa giliai susietos konkrečiais ekonominiais, socialiniais ir kitais dėl žmogaus veikos atsiradusiais faktoriais. Atsakomybę, jei ir ne dėl katastrofos nutikimo priežasties, tačiau pagalbos ir solidarumo jau po katastrofos dažnai tenka prisiimti konkrečioms bendruomenėms ar institucijoms.

⁶ Dupuy yra unikalus filosofas, nes nėra tipinis akademikas, o į diskusiją apie atsakomybę apokalipsės kontekste įžengė iš matematikos ir logikos srities.

kad būtų išgelbėtos ateityje gyvenančios kartos. Dupuy naujai perinterpretuoja ir primena filosofijos paraštėse atsidūrusią Anderso kritinę teoriją technologiniam progresui, vartotojiškumui, medijoms bei branduoliniams ginklams.⁷ Žymiausi Jean'o Pierre Dupuy darbai apimantys katastrofų tematiką yra *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain* (2002), *Petite métaphysique des tsunamis* (2005), *How to Think About Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying* (2022), *The War That Must Not Occur* (2023).

Anderso filosofija tik šiais laikais pradeda pritraukti tyrinėtojų dėmesį, dėl kelių priežasčių, kurias vertėtų paminėti darbo kontekste. Ką pastebi daugelis nagrinėtojų ir kas sukelia nuostabą, Gunteris Andersas vokiečių kilmės žydas, buvęs Hannah'os Arendt vyras bei Martino Haidegerio mokinytis, buvo pažįstamas su plačiu ratu to laiko mąstytojų, akademikų bei mokslininkų elitu šiais laikais lieka absoliučiai niekam nelabai girdėtu filosofu. Pirmiausia, Andersas kaip aršus technologinio optimizmo kritikas po Antrojo Pasaulinio Karo ėmėsi nagrinėti etines branduolinių ginklų implikacijas ir kaip spėjama todėl, niekada nebuvo populiarus anglakalbėje pasaulio dalyje ir į anglų kalbą tėra išversta vos keletas jo esė ir straipsnių. Kita priežastis, buvo ir pats Anderso asmeninis charakteris bei jo filosofijos pobūdis. Andersas niekada neturėjo oficialaus akademinio laipsnio Europoje apart apgintos disertacijos, kuriai vadovavo Edmundas Huserlis. Iš dalies galima suprasti, kad Andersas niekada netapo akademiku tiek dėl migracijos JAV, bet turbūt didesnę vaidmenį suvaidino jo polinkis į politinį aktyvizmą. Kaip pažymima Anderso didžiausios apimties darbas *Die Antiquiertheit des Menschen* (pirma dalis 1956, antra dalis 1980) antrosios dalies pratarinėje knygos turinys susikaupė iš esė parašytų per paskutinius trisdešimt metų ir autorius nejautė jokio poreikio publikuoti, nes politinis veikimas jam buvo svarbesnis.⁸ Tik bėgant metams į gyvenimo galą, Andersas vėl atsigržė į teoriją. Kaip vieną iš svarbiausių Anderso kūrinių svarbu paminėti manifestą *Tezės atominiam amžiui* (1962), kuris nors ir tiksliai ir glaustai apibūdina pagrindines Anderso filosofijos prielaidas, vis dėl to yra šaukimas veikti politiškai už branduolinį nusiginklavimą. Andersui labiau rūpėjo pamatyti kaip moraliniai įsitikinimai veikia realybėje, kaip juos mato ir prisimena žmonės susiję su didžiausiomis žmogiškosiomis katastrofomis XX a. – filosofas lankėsi Japonijoje 1958 metais vykusioje konferencijoje skirtoje branduoliniam nusiginklavimui, klausėsi atominio ginklo sprogdinimą išgyvenusių žmonių liudijimų. Taip pat susirašinėjo su Klaudu Eatherly pilotu numetusiu branduolinį ginklą ant Hirošimos, bei Adolfo Eichmano sūnumi Klausu norėdamas geriau suprasti kaltę ir atsakomybę, kurią jaučia žmonės tapę istorinių kataklizmų aukomis. Praktika

⁷ Angl. *For an Enlightened Catastrophism* (2002), *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis* (2005).

⁸ Müller, Christopher John. *Prometheanism: Technology, digital culture and human obsolescence*. Rowman & Littlefield International, 2016, p. 1-15.

Babich, Babette E. *Günther Anders' philosophy of technology: from phenomenology to critical theory*. Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Plc, 2022, p. 7-10.

ir politinis veikimas buvo produktyvios Anderso minties pagrindas, tačiau nors tai lėmė filosofo minties autentiškumą dažnai ji būdavo fragmentiška ar neišbaigta. Pats Andersas savo idėjas ir mintis labiau linkęs buvo vadinti impresionistine ar atsitiktine filosofija ir neturėjo pretenzijų į išbaigtą filosofinę sistemą. Filosofas pats neneigia, kad kai kurie esė ar straipsniai gali labiau priminti filosofinę antropologiją ar kartais idėjos prieštarauti viena kitai, tačiau pagrindiniai Anderso įsitikinimai neturėtų būti vienas kitą ginčijantys.⁹

Andersas kritikuodamas technologijas nubraižo tokį pasaulio vaizdą, kur žmogaus veikimas praktiškai nebeįmanomas. *Die Antiquiertheit des Menschen* rinktinės pavadinimas pats tai signalizuoja savaime. Pagal plėtojamą Anderso technologinio progreso santykį su istorija visas Vakarų civilizacijos paveldas tampa atgyvenęs istorijos eigoje, politika kaip veikimo sritis yra ne išimtis. Anot Anderso istorija jau nebėra žmonių ir žmonijos istorija, tačiau įžengiama periodą, kur progresas yra suvokiamas tik per technikos raidą. Vadinasi žmonijos istorija tampa technikos istorija, kurioje žmonija kaip subjektas tampa antraplanis. Kaip priešpriešą tokiai idealiai veikiančiai efektyviai sistemai, kurioje visos žmogaus gyvenimo sferos nebėra atsietinos nuo technologijų yra priešpastatoma apokalipsės sąvoka.

Šių dviejų filosofų apokaliptinės minties plėtotę galima laikyti nuoseklia vientisa filosofija. Andersas tyrinėdamas atominių ginklų panaudojimo etiškumą suformulavo kelias kertines apokalipsės filosofijos sąvokas – negatyviąją transcendenciją, prometėjizmą bei aklumą apokalipsei (vok. *Apokalypseblindheit*). Jean‘as Pierr‘as Dupuy šiuolaikinių ateities grėsmių kontekste šias sąvokas interpretuoja originaliai ir į apokaliptinę filosofiją įveda apšviestąjį pranašavimą (ang. *enlightened doomsaying*) bei apokaliptiniam kontekstui pritaikytą nesusimąstymo sąvoką (ang. *thoughtlessness*) kurios intelektualines ištakas galima rasti buvsios Anderso buvusi žmonos, Hannah Arendt darbuose. Apokalipsės filosofija ir jos praktinis taikymas sprendžiant potencialiai pražūtingas žmonijai krizes yra paremtas politinės vaizduotės nukreiptos į ateitį plėtojimu. Centrinė apokalipsės filosofijai yra aklumo apokalipsei sąvoka, nes ją rekonstravus galima suprasti tiek Dupuy, tiek Anderso įvardintas priežastis kodėl žmonijos veiklumas išnyksta siekiant išvengti didelio masto katastrofos, suprasti apokalipsės filosofijos pagrindines idėjas bei kokius potencialius sprendimus siūlo abu autoriai apokaliptiniam aklumui.

⁹ Dijk, Paul van. *Anthropology in the Age of Technology: The Philosophical Contribution of Günther Anders*. BRILL, 2000, p. 1.

Anders, Günther. *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01].

1.1. Pasaulio pabaiga ar sekuliari apokalipsė?

Apokalipsės arba pasaulio pabaigos sąvoka yra suprantama kiekvienam žmogui nepriklausomai nuo socialinio statuso, išsilavinimo, rasės, tikėjimo, kultūros.¹⁰ Apokalipsė seniau išimtinai asocijuota su krikščioniškąja eschatologija, šiais laikais įgauna sekuliarią konotaciją. Nors apreiškime Jonui aprašyta eschatologinė drama pilna simbolių, vaizdų ir metaforų, sunkiai iššifruojamų šiandienos racionaliam protui ankstyvosios krikščionybės mistikos relikto, kurie kaip rudimentai nusėdo Vakarų civilizacijos sąmonėje ir tapo tampriai susieti su slypinčia nepaaiškinama baime ligi šių dienų, kad laikų pabaiga gali užklupti tada kai to mažiausiai tikimasi. Nenuostabu, kad apokalipsė kaip megalomaniškas kosminis spektaklis yra kaip vaizdinys užvaldęs populiariosios kultūros - literatūros ir kino vaizduotę. Apokalipsė visada yra konspiracijos teorijų objektas audrinantis žmonių vaizduotę ir kreipiantis ieškoti priešų bei paslapčių procesuose, kurie iki šiol buvo įprasta ir priimtina kasdienybės dalis. Toks stereotipinis požiūris į apokalipsę ir apokalipsės filosofiją ją padaro vulgaria ir primityvia, o kartu turi ir žalingos įtakos mąstant apie didelio masto problemas ateityje. Apokalipsės filosofija ir jos siūloma metodinė žiūra gali būti naudinga pakeisti prieigą sprendžiant problemas didesnes už pačius sprendžiančiuosius.

Apokalipsė (sen. gr. ἀποκάλυψις (apokálupsis) - apreiškimas) judeokrikščioniškoje tradicijoje reiškia įvykį, kurio metu transcendentinės jėgos apreiškia visuotinę tiesą, kurios akivaizdoje, žemiškosios realijos pakeičia prasmę.¹¹ Apokalipsė perkeltine prasme gali reikšti ir uždangos nukritimą arba momentą, kai istorijoje paaiškėja neteisybės, nelygybės, skriaudos ir tikrieji engėjai. Dievo karalystės atėjimas krikščioniškame mokyme bus engtų ir silpnųjų pusėje, taigi apokalipsės momentu grius visos įprastinės galios iš išgyvenimo struktūros.¹²

Apokalipsė yra monumentalus įvykis krikščioniškoje sąmonėje, nes apibrėžia visą krikščioniškąją laiko tėkmę – steigia pradžią ir pabaigą, bei nurodo, kad žemiškasis pasaulis yra laikinas iki Dievo karalystės nusileidimo po Paskutiniojo Teismo dienos. Paskutiniojo Teismo dieną visi pasaulio žmonės stos prieš Dievo teismą ir gaus amžinojo gyvenimo ar amžinosios mirties nuosprendį. Visas tikinčiojo kelias ir visi darbai šiame laikiname kelyje turi būti apgalvoti ir perleisti per krikščioniško mokymo prizmę. Apokalipsė apokaliptikų teigimu, jau yra prasidėjusi – tikintiesiems ji įvyks, nes jie tuo tiki. Tačiau, konkretus laikas nėra žinomas ir tik tikintys į Dievą aktyviais veiksmais, nutolina jos išsipildymą žemėje. Šv. Augustinas interpretuoja apokaliptinius tekstus ne tiek kaip vienartinį įvykį ateityje, bet kaip nuolatinę kovą tarp „Dievo miesto“ (*civitas Dei*) ir „žemiškojo miesto“ (*civitas terrena*), kuri vyksta istorijos eigoje. Taigi, eschatologinė

¹⁰ Kituose tikėjimuose egzistuoja panašios kanotacijos, tarkime, islame.

¹¹ Lewis, Scott M. *What are they saying about New Testament apocalyptic?* Paulist Press, 2004, P. 17.

¹² Horvat, Srećko. *After the Apocalypse*. Polity, 2021, p. 12-13.

apokalipsė vyksta visą laiką, nepriklausomai erdvės ir laiko. Tai yra apokalipsės slėpinio esmė, kuris nesuprantama pasauliečiui, nes jis nemato apokalipsės kaip dvejopos – veikiančios pagal du skirtingus laikiškumo supratimus. Tačiau, nors sekuliari apokalipsė neturi eschatologinio ir transcendentinio matmens, tai nereiškia, kad pasauliečių veikimo logika jos atžvilgiu skiriasi.

Kaip teigęs yra politikos ir teisės teoretikas Karlas Šmitas, visos svarbiausios politinės teorijos sąvokos ir apibrėžimai yra sekuliarizuotos esminės krikščionybės slėpinius apibrėžiančios teologinės sąvokos. Taip ir su apokalipse, kuri sekuliaria prasme yra civilizacijos sunaikinimas, kurį sustabdo *katechonas* arba valdžios struktūros užtikrinamos nuo *antikristo* arba chaoso įsigalėjimo žemiškajame pasaulyje.¹³ Šmitas irgi perima krikščionišką apokalipsės neišvengiamumą ir pesimistiškai, kad visi civilizaciniai darniai turi baigtinumą.

Anot Anderso sekuliari apokalipsė turi dvi įmanomas interpretacijas – 1) karalystę be apokalipsės ir 2) nuogają apokalipsę arba nuopuolį (vok. *Untergang*). Karalystė be apokalipsės gali būti suprasta kaip ydingas šių dienų mąstymas.¹⁴ Filosofo teigimu, nūdienos pasauliečiai klaidingai traktuoja krikščionių laukimą, kuris atrodo kaip amžinai atidėta apokalipsė. Taip šią mintį galima interpretuoti ir kitaip – jeigu apokalipsė yra tik mitas, o dabartiniai laikai yra akivaizdi civilizacijos viršūnė, žemiškasis gyvenimas yra kaip Dievo karalystė, kuris yra be trūkumų ir niekada nuopuolis neįvyks. Andersas šiuo atveju ragina neperrimti šios klaidingos logikos, kai pasauliečiai nesupranta krikščioniškosios eschatologijos. Nuogoji apokalipsė šiuo atveju reiškia apokalipsę be prasmingo ją užbaigiančio įvykio, tik gryną katastrofą. Jeigu krikščionių yra laikoma, kad apokaliptinė literatūra yra vilties literatūra, tai nuogosios apokalipsės nešamas beviltiškumo krūvis yra dar didesnis. Iš dalies Anderso teigimu, jei Dievo karalystės nusileidimas į žemiškąjį pasaulį yra bausmė už jų moralines nuodėmes ir poelgius, tai dėl nuogosios apokalipsės, bus atsakoma už bendrai visą žmonijos tiek gerų, tiek blogų poelgių sumą. Dėl tos priežasties apokalipsės didingumas kyla ne iš vulgaraus įsivaizdavimo, kad tai kosmologinė katastrofa, bet iš nesuvokimo, kad ji yra virš laiko ir erdvės partikuliarijų. Tai yra priežastis, kodėl Andersas sako „Hirošima yra visur“, o Dupuy besiremdamas Arendt papildo, kad Aušvičas irgi yra visur.¹⁵

Sekuliari apokalipsė kaip sąvoka taip pat nurodo į universalų laikui ar istorijai tiesos atskleidimą, kaip eschatologinę apokalipsę. Būtent dėl šio universalumo žmonijos pabaigos užuomazgas galima pastebėti kiekvieną akimirką aplinkoje, kuri atrodo pažįstama ir artima.

¹³ Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. 1. print, Telos Press, 2003, p. 59-60.

¹⁴ Anders, Günther. *Apocalypse without Kingdom - Journal #97*. <https://www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypse-without-kingdom/>. Žiūrėta 2024 m. gruodžio 19 d.

¹⁵ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Vertė M. B. DeBevoise, Michigan State University Press, 2015, p. 57.

Supaprastintas apokalipsės supratimas kyla iš nenorėjimo priimti, kad galimai žmonija yra laikų pabaigoje ir atsisako mąstyti savo baigtinumo galimybę. Dupuy ir Anderso supratimu suvokti apokalipsę taip kaip suvokė krikščionys, bet be eschatologinio matmens, reiškia griežtai ir aiškiai pasakyti, kad žmonijos pabaiga įvyks. Mąstytojų teigimu šis pripažinimas yra reikalingas ir ypatingai politiniu lygiu, nes mobilizuoja ir priverčia mąstyti apie konkrečius būdus spręsti problemas ir galvoti apie potencialios ateities vizijas. Šis veiksmas yra stabdomas tik aklumo apokalipsei.

2. Keturi aklumo apokalipsės raiteliai

Apokalipsės filosofija pasaulio raidos laikiškumo idėją iš krikščioniškos eschatologijos dvejais principais 1) sekuliari apokalipsė yra antlaiškika, 2) sekuliarusis istorinis laikas bus užbaigtas ateityje apibrėžtu įvykiu. Jos elementai arba signalai yra tai į ką reikalinga reaguoti norint nutolinti katastrofą. Sąmoningumą apokaliptinei situacijai stabdo aklumas apokalipsei t.y. kodėl yra nereaguojama įvairius perspėjimus ir nėra atitinkamai ruošiamasi. Arba aklumas apokalipsei vyksta laikų pabaigoje ir turi tęstis amžinai, kad pabaigos laikas niekada neateitų.¹⁶

Minėtieji autoriai aiškiai konceptualiai neapibrėžia kas yra aklumas apokalipsei. Dupuy mini epizodiškai, kalbant apie „trumparegystę“, Andersas sąvoką apibrėžia bendram kontekste – abu autoriai daro tai kiekvieną kartą skirtingai, įtraukia įvairius intelektualinius šaltinius. Aklumą apokalipsei reikėtų vadinti nūdienos visuomenės būseną, kuriai atsirasti sąlygas sudarė technologijų spartus vystamasis ir integravimas į kasdieninį gyvenimą, ekonominis gerovės augimas ir to pasekmėje vartotojų visuomenės atsiradimas. Tiek Dupuy, tiek Andersas kritiškai vertina ne tik akivaizdžias grėsmes, kurios iškyla kolektyviniame diskurse nūdienos visuomenės diskurse. Kaip tipiniai modernios visuomenės kritikai jie pastebi progreso įtaką galimam žmonijos susinaikinimui t.y. tam įvykus „persisotinimo“ principu.¹⁷

Aklumas apokalipsei, kaip žmogiškosios patirties dalis, gali būti paaiškintas ir suprastas keturiais lygiais – moraliniu, techniniu, politiniu ir emociniu lygmenimis. Šiuos konceptualius lygius reikalinga apsibrėžti norint nuosekliai suprasti aklumo apokalipsei koncepciją. Moralinis ir techninis aklumo apokalipsei lygiai yra fundamentaliausi ir tarpiai susiję, kas apskritai yra būdinga modernistinį mąstymą kritikuojantiems autoriams. Kiti du t.y. emocinis ir politinis pjūviai yra išvestiniai, nors nemažiau svarbūs. Suprasti, kuo svarbus emocinis ir politinis aklumo apokalipsei dėmuo, reikalinga priimti prielaidą, kad pasikeitęs būvis dėl visuomenės ekonominio ir technologinio išsivystymo sudarė sąlygas „moraliniam“ trumparegiškumui. Šis trumparegiškumas sąlygoja afektus politiniuose ir emociniuose lygiuose ir tai tik sustiprina aklumo apokalipsei būklę.

¹⁶ Dupuy, Jean-Pierre. “The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, 2012. P. 588-589.

¹⁷ Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Vertė M. B. DeBevoise ir Mark Rogin Anspach, First, Michigan State University Press, 2022, p. 31-35. P.vz. Dupuy pateikia išsamią analizę kokia yra masinio transporto nauda ir kaštai, kad iš pradžių tam tikra technologija yra naudinga ir produktyvi, tačiau dėl naudojimo masto kumuliatyviai turi astronomiškai dideles sąnaudas ir yra nebe produktyvi ir žalinga tiek aplinkai, tiek apskritai visuomenei, nes greitina gyvenimo būdą, didina vartotojiškumą. Andersas apskritai ganėtinai primityviai ir archajiškai kritikuoja daugumą šiuolaikinio gyvenimo privalumų.

2.1. Nesusimąstymas arba moralinis dėmuo

Pirmasis, aklumo apokalipsei dėmuo yra mąstymo stoka arba nesusimąstymas (angl. *thoughtlessness*). Atsisakymą mąstyti, galima suvokti tiesmukai – nenorėjimą sąmoningai ar nesąmoningai suvokti potencialių pasirinkimų pasekmes. Mąstyti apie apokalipsės išdavas tolesnei žmonijos istorijai tiek Andersui, tiek Dupuy impulsą davė Antrojo pasaulinio karo kontekstas, kuriame Holokausto palikta žymė bei įsipareigojimai „*niekada daugiau*“ kėlė susimąstyti didelę dalį mąstytojų. Ar tikrai galima išvengti dar vienos tokio mąsto žmogiškosios katastrofos, kai technologijų ir modernios biurokratijos svarba turėjo tik didėti ateityje t.y. būtent tų veiksmų, kurie anot moralės filosofijos lauko konsensuso ir sukėlė didžiausias iki tol modernybėje nutikusias žmogiškąsias katastrofas. Turint holokausto ir kitus istorinius pavyzdžius prieš akis kyla klausimas - jei žmonės supranta moralinius imperatyvus ir yra prieš susinaikinimą kaip pasaulinei bendrijai, kodėl žmonės nekeičia įprastų elgsenos būdų. Šiuo klausimu tiek Dupuy, tiek Anderso filosofijoje juntama politikos teoretikės Hannah'os Arendt svarstymų įtaką arba atpažįstamos konkrečios idėjos apie blogio banalumą.¹⁸

Arendt tyrinėdama holokausto priežastis išskiria, kad nereflektuotas elgesys pasižymi keliomis savybėmis, kurios atskleidžia gilesnį subjekto negebėjimą autentiškai mąstyti. Viena akivaizdžiausių jų – specifinis svetimas žodynas žmogiškai patirčiai, atitveriantis subjektą nuo jo atliekamų veiksmų pasekmių.¹⁹ Dialogas su savimi arba ką kitaip Arendt įvardija kaip sąžinė yra vienas iš saugiklių leidžiančių subjektui sugebėti įsivaizduoti ir numatyti poelgių pasekmes kitiems subjektams t.y. pasidalinti į *du-viename* ir pastatyti save į kito subjekto poziciją. Sąžinė apskirtai reiškia sugebėjimą būti kartu su savimi ir pokalbio su savimi metu susiformuoti autonomiškas pozicijas moraliniais klausimais.²⁰ Taip pat Arendt teigia, jog mąstymas ir veiksmas yra dvi priešingai subjekto etiniame gyvenime veikiančios sąvokos. Veiksmas įgauna prasmę priklausomai nuo to kokią reikšmę jam suteikia subjektas; bekalbiai veiksmai Arendt manymu, neturi veikėjo ir nepriklauso žmogiškos egzistencijos sričiai. Mąstymas sustingdo veikėją, ištraukia jį iš išorinio pasaulio ir įtraukia subjektą į dialogą su savimi, kuris implikuoja anksčiau minėtą *du-viename* pasidalijimą. Šis

¹⁸ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Vertė M. B. DeBevoise, Michigan State University Press, 2015, p. 39-40.

Pas Andersą tai dažnai išreiškiama žmogaus buvimu limituotu emociškai arba kognityviškai nesugebėti suprasti ir jausti artėjančiam pavojui proporcingus jausmus.

Pvz. Anders, Günther. „Language and End Time (Sections I, IV and V of ‘Sprache Und Endzeit’)“. *Thesis Eleven*, t. 153, nr. 1, 2019 m. rugpjūčio, p. 134.

¹⁹ Stebėdama Eichmano teismą Arendt išskiria, kad Eichmanas buvo emociškai limituotas žmogus. Jo kalba buvo perkrauta klišėmis, oficialiu Trečiojo Reicho biurokratiniu žodynu maskuojančiu nusikaltimus žmogiškumui ir rodančiu subjekto autentiško pokalbio su savimi stoką. Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil. Penguin Books, 2006 p. 48-49.

²⁰ Arendt, Hannah. „Thinking and Moral Considerations“, *Responsibility and Judgment*, 2003, p. 159-189.

gebėjimas rodo žmogiškos sąmonės autentiškumą, kuri negali apsibrėžti be egzistencinės kito kategorijos. Dialogas su savimi yra pagrindas suprasti, kad pasaulyje egzistuoja pliuralumas pamatiniame sąmonės lygyje ir yra kažkas kito, negu tik izoliuotas *aš*. Esant pokalbyje su savimi ir apmąstant veiksmus konkrečių objektų atžvilgiu, subjektas analizuoja įsitikinimus ir idėjas, kurios paskatino jį veikti arba kitais žodžiais užšaldo tam tikras mintis bei imasi jas analizuoti.²¹

Subjektui atsidūrus tokiose sąlygose, kur jis neturi galimybių suformuoti moralinių pozicijų ir pastoviai spekuliuojant biurokratine, technine ar propagandine kalba yra praktiškai neįmanoma turėti autentiško ryšio su sąžine. Ką Arendt išskiria savo veikale *Žmogaus būklė* kaip kitokį šio nereflektuotino mąstymo pasireiškimo būdą, yra tiesų be turinio kartojimas, kurios turi pretenziją į visuminį pasaulio paaikškinimą ir yra sietinas su ideologijomis. Šios klišės ir neapmąstyta kalbos vartoseną leidžia subjektui veiksmus pagrįsti per abstrakčias ar ne taip suprastas moralines normas subjektui nesuvokus jų praktiniame politiniame ir moraliniame gyvenime ir dar labiau subjektą atitveria nuo tikrovės.²² Iš esmės, paralelė gali būti vedama su tam tikru pasakojimu, kokį subjektas pasakoja norėdamas įtikinti save, jog elgiasi tinkamai. Toks susvetimėjimas su kito žmogaus kentėjimu per parazitinį diskursą, vaizduotės ir atjautos stoka kylanti iš negebėjimo turėti autentiško pokalbio su savimi arba sąžinės bendrai gali būti apibūdinami sąvoka aiškinant banalaus blogio atsiradimą, kaip mąstymo stoka arba nesusimąstymas.

Banalaus blogis iš prigimties yra paviršutiniškas ir kasdieniškas, nes nesusimąstymas įgalina jį atsirasti. Neegzistuojantis ir žodžiais nesuformuluotas tikras subjekto su savimi santykis sąlygoja nunykusią gebą įsivaizduoti veiksmų pasekmes platesniame kontekste ar lauke, bei asocijuoti subjektui save su konkrečiu poelgiu bei jausti atsakomybę. „Absolūtus trūkumas vaizduotės“ - tokiais žodžiais buvo apibūdinamas Adolfas Eichmanas žmogus, vykdęs įsakymus ir taip prisidėjęs prie Trečiojo Reicho vykusių masinio žydų žudymo koncentracijos stovyklose. Eichmanas suprato, kad įsakymai, kuriuos vykdo, „galimai“ yra morališkai nepriimtini ar žiaurūs, tačiau politinės valdžios įsakymui buvo teikiama pirmenybė.²³ Svarbiausia išvada tolesnei diskusijai yra tai, kad Eichmanas, taip pat, reikia pažymėti, buvo ganėtinai normalus žmogus visuomenės standartais, siekiantis karjeros, gyvenantis įprastą gyvenimą su kasdienybei būdinga moraline plotme. Specializuota kalba specializacijos ar įsakymų forma, sukūrė sąlygas ir normalizavo empatijos ar atjautos stoką kenčiantiems ar nužudytiems žmonėms, milijonams nusikaltėlių (kurie prieš tai buvo eiliniai piliečiai) Antrojo pasaulinio karo metu. Po Eichmano teismo kontraversijų sukėlė Arendt pasakymas, kad

²¹ Arendt, Hannah. „Thinking and Moral Considerations“, *Responsibility and Judgment*, 2003, p. 181-189.

²² Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 5. Eichmano pareiškimas teisme, kad jis vadovavosi Kanto kategoriniu imperatyvu atrodo šiuo atveju ypatingai ironiškai ir galėtų būti tokios tuščios tiesos pavyzdys.

²³ Hartouni, Valerie. *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York University Press, 2012, p. 79-81.

„visuose mumyse yra šiek tiek Eichmano“.²⁴ Tačiau, rekonstruojant banalaus blogio koncepciją svarbu suprasti, kad nesusimąstymas yra būdingas kiekvienam nūdienos visuomenės individui. Patį šį reiškinį kelia problemų ne tik identifikuoti, bet kartu ir tinkamai vertinti moraliniame žemėlapyje.

Anot Arendt, banalus blogis nekyla „iš šaknų“, bet yra slypi paviršiuje, nekyla niekada iš intensyvių emocijų ar solidžių politinių įsitikinimų, bet labiau nulemtas tam tikrų neapmąstytų aplinkybių, nurašytų kaip neesminių arba nesvarbių etinių momentų visuma, kuri sukuria baigtiniame momente galutinę sisteminio blogio *superstruktūrą*.²⁵ Pokario laikais Arendt pastebi, kad išorinės informacijos srautas atakavo modernų žmogų užtektinai, kad autentiškų moralinių nuostatų neturėjimas leistų normalizuoti masines žudynes. Neinant į banalią šių laikų analizę apie medijų suvartojimą, pasitelktinas Anderso pavyzdys. Anderso viena iš nagrinėtų temų be kritinės technikos filosofijos ir apokalipsės filosofijos yra medijų tema. Andersas sieja Trečiojo reicho iškilimą su to metinio radijo ir televizijos prieinamumu ir teigė, kad įsisąmoninti svetimas neapmąstytas idėjas padeda technologijos, nes užtenka pasyviai vartoti turinį.²⁶

Dupuy nesusimąstymas yra pagrindas aklumai apokalipsei, jis aiškiai tai akcentuoja minėtame teiginyje, kad niekas kitas nesunaikins žmonijos, negu jos nesusimąstymas. Dupuy tiesiogiai skolinasi iš Arendt šią sąvoką ir mano, kad Arendt laikams galimai ši sąvoka buvusi per radikali.²⁷ Nesusimąstymas santykiyje su aklumu apokalipsei įveda sisteminio blogio matmenį į apokaliptinę filosofiją. Dupuy mąstydamas apie skirtingas katastrofas išskiria – natūralųjį (gamtos katastrofos, nepriklausiusios nuo žmogaus), moralinį (sukeltą sąmoningų pasirinkimų ar žmogaus prigimtį) ir sisteminį blogį (kylantį iš to, kad egzistuojame ir gyvename tam tikru organizuotu būdu visuomenėje su visomis iš to išplaukančiomis pasekmėmis). Sisteminis blogis ir jo sukelti padariniai, galėtų būti interpretuojami kaip jungiantys moralinį ir natūralų blogį. Kaip Dupuy teigia žmonija turi visas galimybes sukelti „nusikaltimus astronominiame lygyje“ arba moraliniai nusikaltimai pasiekiantys natūralios katastrofos mastą, yra toks blogis su kuriuo reiks kasdienybė susidurti žmonijai po Antrojo pasaulinio karo pabaigos.

Aklumas apokalipsei ir nesusimąstymas gali pasireikšti kolektyvinėje vaizduotėje sukurtu apokalipsės kaip didingos kosmologinės katastrofos haliucinacija, kuri indikuoja, kad išoriškumas sekuliarios apokalipsės suvokiamas pirmiau, nei žmonijos indėlis į pačios savęs sunaikinimą. Tokį nesusivokimą būtų galima šiuo atveju palyginti su klaidingu noru Adolfą Eichmaną įsivaizduoti kaip

²⁴Assy, Bethania. 20th WCP: Eichmann, the Banality of Evil, and Thinking in Arendt's Thought. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContAssy.htm>. Žiūrėta 2024 m. gruodžio 19 d.

²⁵ Ibid.

²⁶ Babich, Babette E. *Günther Anders' philosophy of technology: from phenomenology to critical theory*. Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Plc, 2022, p. 139-140.

²⁷ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Vertė M. B. DeBevoise, Michigan State University Press, 2015, p. 42.

radikalaus blogio įsikūnijimą ar sadistiniais polinkiais pasižymintį psichopatą – tokios apokalipsės laukiama, dėl jos nerimaujama, nors tai yra tiesiog iliuzija.²⁸ Anot Dupuy, nūdienos žmonės atsisako priimti akivaizdų faktą: apokalipsę sukels tiek morališkai teigiamų, tiek neigiamų poelgių visuma arba paprasčiausiai žmonių kasdieniškas gyvenimas. Ta visuma bus „neapmąstyta“ santykių su galima katastrofine grėsme ir tik vėliau bus suprasta kaip išimtinis blogis.

Nesusimąstymas dažnai Dupuy ir Anderso mintyje pateikiamas per trumparegiškumo metaforą ir įgauna estetinį parametą. Aklumas, trumparegiškumas aplinkai indikuoja intelekto lygmenyje negebėjimą numatyti padarinius kiekybiškai, o vėliau pasitelkus protą suprasti, kad yra paveikiami kiti subjektai. Šis kognityvinis trūkumas persiduoda ir į politikos sritį - buvimas nūdienos pasaulyje ir sprendimų priėmimas reikalauja platesnio matymo, nei tik apibrėžta veikimo ir atsakomybės sritis. Negebėjimas įsivaizduoti padarinių apsimetant, kad tai nebuvo vykdančiojo valioje nėra pateisinama. Dupuy tokį trumparegiškumą dažnai išskiria kaip pavyzdys sprendimų priėmėjų ar biurokratų tarpe ir kas signalizuoja, kitą svarbų aspektą tarp nesusimąstymo ir aklumo apokalipsei.²⁹ *Status quo* politinė būklė ir ekonominė sąranga turėtų būti suinteresuota sistemos išgyvenimu, tačiau tampa ji sąlygojanti arba bent jau neveikianti tobulai efektyviai ties galimais sprendimo būdais. Dupuy kritika yra nukreipta yra į tai, kad politika šiais laikais gali tik pasiūlyti inkrementinius sprendimo būdus išskylančioms problemoms, tačiau esminiai sprendimai išgelbėjantys žmoniją laikų pabaigos reikalauja esamų sistemų permąstymo.

Nesusimąstymo elementas ir Arendt įtaka Anderso apokalipsės filosofijoje nėra minima tiesiogiai, tačiau aiškiai atpažįstamas ir veikia ta pačia logika.³⁰ Nesusimąstymas gali būti suprantamas, kaip žmonių pasirinkimas spręsti problemas paradoksaliais įrankiais, ypač kai viešųjų reikalų problemoms yra pasitelkiami technologiniai sprendimai. Vienas akivaizdžiausių pavyzdžių - masinio naikinimo ginklai negali būti priemonė apsiginti, jei neigia visos žmonijos egzistavimą principu. Kadangi masinio naikinimo ginklai yra mokslinės pažangos rezultatas, vadinasi jis kyla iš negebėjimo tinkamai projektuoti mokslinės pažangos efektą realiame pasaulyje. Fundamentaliau ši prielaida yra susijusi su apskritai su žmogaus ir technikos bendru santykiu, kad žmogus turi nepilnavertį santykį su technologijomis bei negeba jį permąstyti.

Apokalipsės filosofijoje nesusimąstymas, kuris kyla iš neapmąstyto santykio su technologija nulemia tiek pačios sekuliarios apokalipsės galimybę, tiek atpratina žmones mąstyti savarankiškai apie sprendimus ateičiai, pasikliaujama, kad technologija yra sprendimas žmogiškosioms

²⁸ Andersas skiria baimę ir nerimą

²⁹ Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2022, p. 88, 90, 134.

³⁰ Liessmann, Konrad Paul. „Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt“. *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 46, p. 134.

problemoms. Nusimąstymas indikuoja apokalipsės kasdieniškumą ir paprastumą, tačiau kartu padaro ją kylančią iš sistemų, kurios apibrėžią žmogišką gyvenimą nūdienos laikais.

2.2. *Promėjiškumas – technologinis dēmuo*

Antrasis ir svarbiausias aklumo apokalipsei dēmuo, žmogaus perdėtas pasitikėjimas mokslinė pažanga ir technologijomis arba *prometėjiškumas* (priklausomai nuo konteksto - prometėjiškasis atotrūkis, prometėjiškoji gėda ir pan.) Andersas apibūdinti sąvokai akivaizdu pasitelkia senovės graikų mito apie Prometėją mito fabulą, kur ugnis simbolizuoja šiuolaikines technologijas, o jam skirta amžina dievų bausmė – technologijų negatyvias pasekmes su kuriomis teks susidurti žmonėms. Andersas didžiąją kūrybos dalį paskyrė technologijų filosofijai kritikai ir *prometėjiškumo* koncepcija geriausiai išplėtotą Anderso darbuose. Dupuy sistemindamas Anderso mintį perima nemažai neigiamo požiūrio į technologinį progresą.³¹

Kaip ir pačiai apokalipsės filosofijai, Anderso skeptiškumas technologiniam progresui gali irgi pasirodyti pernelyg pasenęs ar pernelyg radikalus, todėl neproduktyvus šių dienų diskusijoje. Tačiau, Dupuy būdamas nūdienos laikų filosofas Anderso požiūrį į technologinį pesimizmą vien dėl pačio sentimentu, kad vykstant tolesnei žmonijos technologinei raidai, žmogus taps tik išvestinė arba antrinė dalis to ką pats sukūrė ateityje; keisis pačios žmogiškosios patirties turinys, kuris keis kartu ir supratimą, ką reiškia būti žmogumi.³²

Prometėjiškumo sąvoka yra glaudžiai persidengusi su ankščiau aptarta nesusimąstymo sąvoka. Andersas teigia, kad tarp žmogaus kūrybinių galių ir moralinės bei emocinės atsakomybės gebėjimų yra milžiniškas atotrūkis. Joks žmogus negali ir neturi gebėjimų įsivaizduoti ką konkretus išradimas ir visas įmanomas jo panaudojimo sukeltas efektas turės bendrame žmonijos kontekste, bent jau mąstant įprastais būdais, kokie yra suprantami šiandien. Neturint galimybių įsivaizduoti potencialų poveikį ar gebant tai padaryti limituotam ratui, neįmanoma rasti empatiško ryšio ir priimti adekvataus sprendimo.³³ Tačiau, jei norima priimti atsakomybę, mąstytojo teigimu reikalinga plėsti akiratį ir bandyti suvokti atsakomybę už ateities kartas kiekvienu atveju.

Anot Anderso, negebant kritiškai apmąstyti santykio tarp žmogaus ir technologijos kenčia ne tiek ateities kartos bet kartu ir žmogus pats į save pradeda žiūrėti kaip į dehumanizuotą medžiagą ar mechanizmą. Industrinės revoliucijos raida Anderso mintyje determinuoja „vidines revoliucijas“, kurios primena žmogaus darvinistinę evoliuciją. Pirmiausia gamtoje ar pirmąkštėje visuomenėje

³¹ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Vertė M. B. DeBevoise, Michigan State University Press, 2015, p. 42.

³² Babich, Babette E. *Günther Anders' philosophy of technology: from phenomenology to critical theory*. Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Plc, 2022, p. 22-23.

³³ Anders, Günther. „Theses for the Atomic Age“. *The Massachusetts Review*, t. 3, nr. 3, 1962 m. p. 495–496.

egzistuoja žmogus kūrėjas (*homo creator*) kuriantis arba apdirbantis gamtą pagal savo natūralius poreikius gyventi pasaulyje. Industrinės revoliucijos metu jį pakeičia dirbantysis žmogus (*homo faber*), kuris tampa mašinalus tiek produkcijos rezultatų ir proceso atžvilgiu, tiek požiūriu į save ir į supančią aplinką. *Homo faber* kuria tokią aplinką kuriame jis bus nebereikalingas ir dėl savo trumparegiškumo taip pat nebegali atpažinti ir kontroliuoti ką sukūrė. *Homo faber* taip pat pasižymi darbo inercija be didesnio apmąstymo į ateitį arba tuo pačiu nesusimąstymu aptartu anksčiau. Kaip jo produktas, kas išrasta laboratorijose (Andersas pasiteikia radioktyvių urano izotopų pavyzdį, kurie neapdoroti neegzistuoja gamtoje³⁴) *homo faber* įgauna bene dievo poziciją, tačiau būdamas vedamas kognityvinio atotrūkio tarp savo sugebėjimų ir jų pasekmių pradeda gaminti tai kas absurdiška, nereikalinga ir nenaudinga.³⁵ Galų gale pereinama į *homo materia* stadiją, kur medžiaga tampa kiti subjektai t.y. žmonės ir finalinė to realizacija tampa, kad *homo faber* gamina nebūtį arba tai kas ateityje sunaikins žmoniją. Anderso teigimu *homo faber* veiksmai tampa atskirti nuo atsakomybės pakeičiant ir kalbą arba terminologiją, kaip yra įvardijami jų veiksmai. *Homo faber* arba individai nebeturi aktyvaus sąmoningo veiklumo, o yra pasyvūs ir arba „dirba“ arba yra „įvykdantys“ (angl. *triggering*) tam tikrus nurodymus.³⁶

Tokia mokslinės pažangos sparti raida inertiškai sukeitė vietomis kūrėją ir jo kūrinį. Būdai, kaip žmogus apdirba realybę perkeitė ir apibrėžė ir jo santykį su pačiu savimi. Šio proceso toksiškiausia pasekmė – iš inercijos nubraižytas žmonijos žemėlapis ateičiai, kuris pasižymi, kad žmogaus valia ten užima ten menką dalį. Anot, Anderso kurdami įvairius išradimus žmonės siekė išsilaivinti iš sudėtingų natūralių aplinkybių ir sudėję visas įmanomas pastangas sukūrė tobulesnius kūrinius nei pats žmogus, tačiau tapo patys priklausomi nuo fatališkos progreso trajektorijos.

Pakitęs požiūris į save arba apsikeitimas tarp tam tikru pavaldumo ryšiu tarp kuriančiojo technologiją ir buvimo jos šeimininku, bei tapimu priklausomu nuo jos sukuria žmogui tam tikras nebūtinai pripažįstamas emocijas arba prometėjišką gėdą. Filosofas siekdamas paaiškinti prometėjišką gėdą pasitelkia elementarų skalbimo mašinų pavyzdį, kad žmogus, niekada taip gerai neišplaus marškinių kaip skalbimo mašina. Galbūt, skalbimo mašinos pavyzdys atrodo absurdiškas ar pernelyg paprastas, bet pakankamai iliustruoja fenomeną net ir atsiradus ganėtinai primityviai technologijai. Prometėjiška gėda kyla naudojančiajam technikos objektą iš supratimo, kad jis niekada

³⁴ Anders, Günther *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Internal revolutions. Homo creator and homo materia. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01]

³⁵ Ibid.

³⁶ Anders, Günther. „Theses for the Atomic Age“. *The Massachusetts Review*, t. 3, nr. 3, 1962 m. p. 499–501.

nebus toks tobulas kaip technologinis objektas, visada turės trūkumų arba kaip teigia Andersas „gėda būti gimusiam, negu būti sukurtam“.³⁷

Kas yra priešinga mokslinės pažangos sparčios raidos ir pasitikėjimo ja bei *homo faber*, kuris veikia iš inercijos – negatyvo transcendencija. Mokslinės pažangos sąlygoti masinio naikinimo ginklai peržengia žmogaus natūralias galimybes įsivaizduoti sukurtų arba tiksliau sakyti pagamintų produktų realias pasekmes. Šį mintinį eksperimentą Andersas vadina negatyvo transcendencija, kai tam tikri baigtiniai daiktai sukuria negebamą išmatuoti nei kiekybinėmis nei kokybinėmis dimensijomis *nieką*.³⁸ Andersas čia teigia, kad vis tiek reikia bandyti įsivaizduoti šį totalinį *nieką* kaip visos žemės, visų kartu ir visko, kas gyva destrukciją, siekiant tiek save tiek kitus paveikti morališkai ir taip atitinkamai reaguoti. Tiek Andersas, tiek Dupuy, teigia, kad tokio tipo mintiniai eksperimentai veikia tik radikaliai atsisakius vilties. Paradoksalu, kad radikalus ateities paneigimas yra žmogiškiausia ir galingiausia reakcija į aklumą apokalipsei.

Sukurdamas prometėjiškosios gėdos sampratą Andersas nori pasakyti yra tai kad, eilinis statistinis žmogus jaučia kompleksą prieš technologijas dėl savo netobulumo ir nejaučia galinčiu pasiūlyti substancialią ateities viziją. Technologijų raida ir ekspertinis žinojimas privertė žmogų klaidingai galvoti, kad žmogiškosios prigimties pasyvumas yra įprasta būklė. Pernelyg optimistiškas požiūris į sparčią mokslinę pažangą gali būti supainiotas su pačios žmonijos sparčia pažanga, ką indikuoja Andersas ir visos knygos pavadinimu (Žmonijos atgyvenimas - vok. *Die Antiquiertheit des Menschen*). *Homo faber* perkuria pasaulį trumparegiškai, nesusimąstant, kuris galės egzistuoti be žmonių ir kol tai nebus pastebima ir pripažįstama kaip rimta egzistencinė problema žmogaus egzistencijai tol šitas potraukis mirčiai tęsis ir aklumas apokalipsei tęsis.³⁹ Dėl šios priežasties technika paveikia žmogaus veiklos sritis ir jas iš žmogaus požiūrio taško paverčia nepilnavertėmis ir dėl to labiausiai kenčia politika, kuri yra išskirtinai žmogiškų reikalų sritis. Mašinoms nebereiks politikos ateityje susitarti kaip egzistuoti be žmonių, o žmogus, jaučiantis gėdą ir nepilnavertiškumą į politiką žiūri kaip į neefektyvią ir neproduktyvią sritį. Anderso filosofijoje dažnai pasikartoja motyvas, kad politika nebėra nieko daugiau tik ekonomikos tarnaitė siekiant vis tolimesnio technologinio progreso.⁴⁰

³⁷ Müller, Christopher John. *Prometheanism: technology, digital culture and human obsolescence*. Rowman & Littlefield International, 2016, p. 30.

³⁸ Alvis, Jason. „Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology“. *Religions*, t. 8, nr. 4, 2017 m. balandžio, p. 9-10.

³⁹ Ibid, p. 2-3.

⁴⁰ Anders, Günther. § 6 The technological revolution, the only authentic revolution of our time. The planned economy: the system tailored to technology. *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01].

Dupuy tęsia Anderso apie technologijų progreso keliamą pavojų jau po keliasdešimt metų platesniame ir aklumo apokalipsei technologinį aspektą sieja akivaizdžiai su nesusimastymo sąvoka žmogus taps technologijų vergu, pasyviu ir priklausomu nuo to ką pats sukūrė⁴¹ Dupuy technologinį pesimizmą toliau pratęsia papildymas kitų technologinių pesimistų idėjomis kaip Jaques Ellul ir Ivano Iljičiaus. Prancūzų filosofas darbe *Kaip mąstyti apie katastrofas* atsispiria nuo skambios Ellul'io tezės, kad „Kur technikos autonomija, niekada nebus žmogaus autonomijos“.⁴² Technologinė logika visada ieško efektyviausio sprendimo, tačiau jis bus mechaninis, o ne toks kuris yra tinkamas žmogui, kuris turi daug trūkumų ir veikia netobulose gyvenimo srityse. Taip pat, praktine prasme technikos raida, anot Dupuy, gali būti palyginama su evoliucine raida t.y. turinčia savybę turėti priklausomybę nuo kelio. Technologiniai sprendimai padaryti visuomenių organizavimosi pradžioje yra sunkiai pataisomi dėl akumuliacijos efekto ir masto. Taigi, ne tik žmogus laipsniškai praranda aktyvumą vis labiau priklausydamas nuo technologinės raidos, lygiai taip pat būtų sunku arba praktiškai neįmanoma pakeisti esant konkrečiame laiko taške ir tai sąlygoja tiek konkrečią techninę katastrofą, tiek aklumą jai.

Nesusimastymo sąlygojamas negebėjimas numatyti moraliniu padarinių kitiems subjektams, sau ar visai žmonijai ir prometėjizmo sąlygotas *homo faber* niekio produkavimas turi unikalias išlygas politiniam dėmeniui apokalipsės kontekste. Politikos sritis kaip buvo minėta aukščiau anot Anderso yra atgyvenusi, kartu su visa negebančia pasivyti technologinio traukinio žmonija. Tačiau abu autoriai nepaisant ganėtinai pesimistiškos situacijos kurią pateikia savo darbuose vis vien skatina atsigręžti į politiką.

2.3. Ateities praradimas – politinis dėmuo

Trečiasis aklumo apokalipsei dėmuo – ateities nebuvimas. Vieta, kur būtų galima ieškoti bendrų būdų ir esminių sprendimų ateičiai, turėtų būti politikos sritis. Tačiau, jeigu apokalipsė reiškia uždangos nukritimą ir tikrosios tiesos išaiškėjimą, tai pagal apokalipsės filosofija tiesa yra tokia, kad dabartinė politikos erdvė operuoja netinkamais principais. Apskritai, abiejų ankščiau aptartų autorių mintyje politika turi labai problematišką statusą. Jeigu ankščiau valstybė iš *hobsiškios* perspektyvos turėjo apsaugoti žmogų nuo jo prigimties, tai šių autorių filosofijoje pačių galios sistemų egzistavimas, kurios esą saugotų žmones yra blogio šaltinis. Galima matyti paradoksą, jog politika tampa iš esmės ne sprendimų prieigos būdu ar neatsiejama žmogaus dalimi, bet kartu ir neatsiejama nuo sisteminio blogio, nes savyje integruoja nesusimastymo principą.

⁴¹ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Michigan State University Press, 2015, p. 42. Dupuy pastebi, kad Arendt trys metai iki Eichmano teismo būtent tokia kontekste pavartojo pirmą kartą nesusimastymo sąvoką.

⁴² Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2022, p. 31-35.

Kiek anksčiau jau buvo užsiminta, kad technologijų sritis su savo milžiniškais pasiekimais devalvuoja kitas žmogiškojo veikimo sritis ir ypač tai veikia politiką. Andersas konvencinės politikos atžvilgiu yra absoliučiai pesimistiškas. Apokalipsės kontekste politika tebėra ideologija ir politikos autonomija nuo technologijų yra tik iliuzija, kas iliustruotų, kad iš tikro žmogiškasis mąstymas apie viešuosius reikalus yra mažiau vertinamas, nei politika, kuri tiesiog skatina ekonominę ir technologinę raidą: „Šie skirtumai kyla iš politinės, socialinės ir ekonominės situacijos, kurioje technologijos įtvirtino savo valdžią. Tačiau kai ši valdžia yra įtvirtinta, su kiekviena diena tai, kas vyksta politikos rėmuose, tampa vis mažiau svarbu, nes tikrasis pokytis vyksta šios situacijos pagrindu, būtent: technologijų svarba tampa tokia dominuojanti, kad galutiniame rezultate kiekvienas politinis įvykis vyksta technologijų rėmuose.“⁴³ Ši technologijų revoliucija yra vienintelė autentiška belikusi revoliucija, kurios metu visos kitos žmogaus veikimo sritys (turinys) persidengia ir panašėja, ką Andersas vadina sistemų konvergavimu. Pagal tokį paaiškinimą politinis turinys (ar bet koks kitoks) tampa nebesminis šiuo atveju ir Anderso teigimu, esminis istorijos momentai bus apsiręsti technologinių pajėgumų skirtumų. Toks Anderso iliustravimas absoliučiai suprantamas, nes jis tokia priešprieša yra užkoduota branduolinių ginklų logikoje. Andersui tradicinės politinės institucijos dėl sąlyčio su technologijomis net ne tai kad, negali padėti sukurti erdvę ar galimybę bandyti sukurti bendro gyvenimo ateities vizijas ar sprendimus, politika pati neturi ateities. Banalu bet, *nėra politikos, nėra ateities*.

Dupuy nėra toks radikalus šiuo klausimu ir iš esmės prieštarauja Andersui, nes jo manymu demokratinėms industrinėms valstybėms išspręsti potencialas problemas yra daugiau šansų nei totalitariniams režimams.⁴⁴ Pagrindinė Dupuy problema – ekonomikos implozija į politiką ir techninis bei administracinis nūdienos politikos pobūdis. Anot Dupuy technologinis optimizmas kartu su politikoje veikiančiais asmenimis dabartinės institucinės politikos rėmuose neskatina galvoti apie fundamentalias grėsmes. Didžiausia kritikos dalis tenka biurokratijai ir iš dalies mokslinėms bendruomenėms, nes yra labiau pasikliaunama mokslo pažanga ir jos galimybėmis išspręsti iškylančias problemas nei skatinama ir bandoma aktyviai generuoti idėjas kaip turėtų gyventi žmonija ateityje. Dupuy teigimu, nūdienos situacijoje mažiausiai guodžia tai, kad net ir gebant identifikuoti katastrofinio lygio pavojus, nors ir tolimoje ateityje, konkretus sprendimas paliekamas priimti tada kai atsiras techninis sprendimas ar mokslas ras atsakymą.⁴⁵ Taip pat, Dupuy išsako kritiką, kuri

⁴³ Anders, Günther. § 6 The technological revolution, the only authentic revolution of our time. The planned economy: the system tailored to technology. *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01].

⁴⁴ Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2022, p. 56-58.

⁴⁵ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*., Michigan State University Press, 2015, p. 59.

apskritai yra viena svarbiausių jo darbuose randamų žinučių, kad sprendimų priėmėjų elitai ir ekspertai, skaičiuoja rizikas ir bando prognozuoti tam tikrų įvykių galimybę nutikti, tačiau nebus sureaguoti ir imtasi veiksmų prieš konkrečią grėsmę, kol bus jau per vėlu. Jei nėra akivaizdžių ženklų, kad kasdieninė realybė pradeda aižėti, tai nereiškia, kad dėl kumuliatyvaus apokalipsės pobūdžio yra jau ne per vėlu. Kaip vaizdingai sako Dupuy, jei apsauginė signalizacija įsijungė ir praneša apie pavojų, vadinasi, jau situacija eskalavosi iki nepateisinamo lygmens ir viešųjų reikalų erdvėje tokio lygio signalo laukti nederėtų.⁴⁶

Dupuy kaip originalų įnašą išvengti ateities paneigimo siūlo dar vieną minties konstrukciją arba apšviestąjį pranašavimą (angl. *enlightened doomsaying*). Pripažinimas ar ateityje įvyks katastrofa priklauso nuo kitaip suprastos laiko metafizikos, kuri atitinka ir sekuliarios apokalipsės metafiziką. Veikimas politinėje erdvėje yra paremtas scenarijais, kad dažniausiai tikėtina vidutiniška įvykio baigtis ir ne visoms prognozuojamiems įvykiams tikėtinas yra blogiausias scenarijus.⁴⁷ Dupuy teigimu, pasikeitus nūdienos situacijai reikia priimti, kad esant realiai grėsmei nebus jokių indikacijų arba neįmanoma ir neįjuntama per sekundę gali tapti įmanoma ir aktualizuota realybėje. Kaip teigia filosofas katastrofa tampa įmanoma tada kai apie jos nutikimą kalbama kaip apie tariamą bet ne užtikrintą.

Dupuy pastebi dėmesio vertą sąmonės būsenos pasikeitimą akimirka prieš katastrofą ir iškart po, pasitelkdamas Henri Bergsono aprašytus pojūtį prieš pat prasidedant Pirmajam pasauliniam karui. Esą nenutikusi katastrofa jos belaukiant atrodo tokia sunkiai įsivaizduojama, bet kartu visi faktai liudija galimybę jai atsitikti čia ir dabar t.y. nerimo jausmas ir įparalyžiuojanti perspektyva iš katastrofos suvokimo, kad tai įmanoma ir neįmanoma tuo pačiu metu. Tačiau ką Dupuy bandė įprasminti savo mintyje yra palengvėjimo momentas ir nuskaidrėjusi perspektyva supratęs, kad katastrofa prasidėjo, ji neišvengiama. Prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui, anot Bergsono, lydėjo šokiruojanti paprastumo impresija, kuri nusvėrė viską, kad karas, gali prasidėti tiesiog čia ir dabar.⁴⁸ Tuo yra paremtas apšviestasis pranašavimas - norinti išvengti katastrofos ir pasiekti minėtą aiškumą yra būtinybė pripažinti, kad konkreti nelaimė ar katastrofa įvyks ir toks pripažinimas suteikia pagal Dupuy visai kito pobūdžio valingumą veikti prieš įmanomą nelaimės realizaciją. Bet čia reikėtų pažymėti, kad Dupuy svarbiausias tokio teorinio konstrukto momentas yra vien pozityvus teigimas, kad ateitis bus dėl sąmoningo žmonijos pasirinkimo, bet ne tiesiog pasyviai laukiant aplinkybių susidėliojimo ir priklausomybės nuo determinizmo.⁴⁹

⁴⁶ Dupuy, Jean-Pierre. "The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying." *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, 2012. p. 582.

⁴⁷ Ibid, p. 581.

⁴⁸ Ibid, p. 586.

⁴⁹ *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*, p. 56-58.

Apšviestojo pranašavimo veikimo sritis gali būti tik politinė erdvė ir tam reikia pranašų. Tik Dupuy norėdamas išvengti bet kokios fatalistinės mistikos apibrėždamas savybes, kurių tikisi iš pranašų skelbiančių apšviestojo pranašavimo žinių apibūdina ir kaip jo požiūriu turėtų veikti politinė erdvė.⁵⁰ Kalbant apie egzistencines grėsmes žmonijai revoliucinis, religinis ar ideologinis fatalizmas šiuo atveju nėra tinkamas vien dėl pačio santykio su sekuliarios apokalipsės metafizika, jei žinoma, norima jai užkirsti kelią. Pranašas yra ypatingas asmuo, jis yra tas, kurio užduotis atkreipti į save dėmesį, būti pastebimam. Jis turi performatyvią galią dėl tiesioginio santykio su Dievu arba paversti žodžius – kūnu t.y. tai kas yra įrašyta į pranašystės turinį turi tapti realybe. Biblijinės pranašystės ar ideologinės pranašystės radikalumu nesuderinamos su dabartiniu pasaulio būviu, nes jų realizacija yra paremta *status quo* sunaikinimu ir vietos veiksniumi nebelieka tokio istorinio determinizmo akivaizdoje. Dupuy pats save vadina pranašu technine ir sekuliara prasme ir bando susikoncentruoti į konkrečią problemą, kurią išsprendus, toliau būtų galima sudaryti sąlygas atsirasti naujoms potencialioms ateitims. Taip pat, pažymėtina, kad Dupuy svarbu išlaikyti šią diskusiją apie grėsmes ateičiai demokratiname lauke vien dėl galėjimo derėtis ir ieškoti sprendimų nuosaikiame lygmenyje ir dėl to, radikalias pranašystes skelbiantys politiniai skelbiantys politiniai veikėjai nėra laukiami šioje diskusijoje.

Dupuy norėdamas padaryti metafizinę laiko teoriją labiau užbaigtą įveda nutinkančio laiko (angl. *occurring time*) ir projektuoto laiko (angl. *projected time*) sąvokas. Nutinkantis laikas tai iš esmės visų ateities galimybių suma, kokios gali realizuotis realybėje, bet nebūtinai sutampantis su laiku, kuris iš tikro aktualizuojasi arba kuriuo gyvena žmonija duotuoju laiku. Projektuotas laikas pasižymi cikline dialektika: 1) reikia konstatuoti laiko baigtį pakeičiant aplinkybes, išsprendžiant problemą 2) išsprendus priežastį, kodėl laikas būtų „pasibaigęs“, ateitis yra įmanoma.⁵¹ Reikia atkreipti dėmesį, kad visos numatytos kaip įvyksiančios ateityje laiko baigtys ar žmonijos baigtys yra realios, nes jeigu nebūtų besiiimta priemonių, jos būtų terminavusios laiką. Ir tokia autoriaus pastanga yra akivaizdi siekiant užtikrinti tiek įmanomos sekuliarios apokalipsės ontologinį tikrumą, tiek pačios ateities. Dupuy pabrėžia, kad apšviestasis pranašavimas nėra „trafaretas politiniam veiksmui“, bet panašesnis į minties eksperimentą ir turėsiantis paskatinantis veikti.⁵²

Dupuy svarbu ne tik kitaip suprasta laikiškumo metafizika apokalipsės kontekste norint substancialiai veikti politikoje, didelę filosofo dėmesio dalį užima ir atsakomybės etikos pritaikymas katastrofų kontekste (arba sisteminio blogio). Naują impulsą politikai turi diktuoti kitokio pobūdžio etika, o etikai, naujo tipo metafizika ir čia prancūzų filosofas seka Hanso Jonaso idėjomis apie

⁵⁰ “The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying”, p. 590.

⁵¹ “The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying”. p. 589.

⁵² *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*, p. 58.

radikalų atsakomybės prisiėmimą už žmonijos ateitį.⁵³ Šių autorių pokalbio kontekste, panašu, kad įprastai politikai, kuri vadovaujasi įprastai suvoktu laikiškumu, vietos nebelieka. Tokį reikalingumą galima išgirsti ir Anderso žodžiuose teigiant, kad nūdienos žmogus gyvenima atvirkščioje utopijoje. Utopinis mąstymas numato ateities viziją, tačiau negali sugalvoti ar išmąstyti įgyvendinamų įrankių pasiekti tą ateities viziją, kai atvirkščiai utopinis mąstymas turi įrankius – didesniu už žmoniją sunaikinti, bet kokias įmanomas ateities vizijas. Aklumas apokalipsei pirmiausia yra vaizduotės defektas, kuris įgalina atsirasti moralinį aklumą. Viena mirtis bus sukels žymiai didesni emocinį efektą tam žmogui, kuris prie jos prisidės, tačiau ties šimtais, tūkstančiais ar milijonais aukų, o realus jausmas nebeatliepia moralinio mąsto ir sukelia sunkumą kaltininkui jausti proporcingą atsakomybę. Taigi, Jonaso idėjos apie atsakomybę technikos amžiuje yra panašioje trajektorijoje kaip ir Anderso.⁵⁴

Jonasas teigia, kad pasikeitusi žmogaus veiksmo prigimtis diktuoja ir kitokią politikos prigimtį.⁵⁵ Dupuy Jonasą vadina „pražūties pranašu“ ir radikalų (nuosaikumo rėmuose), kas yra reikalinga būtent šių laikų kontekste. Naujojo pobūdžio etika arba atsakomybės etika turėtų būti panacėja nesusimąstymui, kuris kaip bus galima pamatyti kyla, anot Jono, dėl tradicinės etikos, kuria vis dar yra besivadovaujama neapmąstyto efekto. Tradicinė etika yra nepakankama šiandien, nes žmonės žmonių veikimo pobūdį ir mąstą pakeitė santykis su technologija. Ankstesniais laikais Jonaso teigimu mažesnis technologijų kompleksiskumas ir nuspėjamumas leido sąmoningai valdyti potencialius jų panaudojimo galutinius efektus ir buvo suprantama kaip etiškai apmąstyta veikla. Technologija laikyta etiškai neutrali, o veiksmai sąlygoti techninės veiklos nelaikyti turintys autentišką etinę reikšmę. Pati tradicinė etika yra antropocentriška, nes nukreipta yra žmogiškojo veikimo sritį, o žmogaus veiksmas suprantamas tiesiogiai paveikus kito žmogaus esmei be technologijų tiesioginio ar netiesioginio elemento. Gėrio arba blogio sąvoka suprantama kasdienybės apibrėžtame ribotame ir baigtiniame erdvėlaivyje privačiame ir viešajame gyvenime. Tradicinė etika turi apibrėžtą dorybių ir išminties rinkinį, pagal kurį vidutinių ar žemesnių gebėjimų žmogus gali atitikti ir būti laikomas geru ar dorybingu žmogumi. Tam nėra reikalingos specifinės žinios, mokslinis ar ekspertinis žinojimas ar išsilavinimas. Jonas šiuo atveju remiasi Kantu, kad žmogaus protas moraliniais klausimais gali priimti ganėtinai tikslius sprendimus nors ir būdamas eilinio intelekto.⁵⁶ Taigi, pasikeitęs žmogaus veikimo lauko mąstas reikalauja plėsti ir etikos apimtį. Kaip minėta anksčiau, žmogaus veikimas įgavo kumuliatyvinį pobūdį ir moralinę dimensiją įgauna sritys ir objektai, kurie anksčiau nematyti kaip veikiantys žmogaus būvį.

⁵³ *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*, p. 58.

⁵⁴ Gunteris Andersas ir Hansas Jonas buvo ilgamečiai draugai ir pažįstami.

⁵⁵ Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Univ. of Chicago Press, 1984, p. 9.

⁵⁶ Ibid.

Apokalipsė, kaip „uždangos nukritimas“, atskleidžia, kad dabartinė politinė erdvė veikia netinkamais principais, o technologijų dominavimas dar labiau devalvuoja politiką. Radikaliau tariant, kaip sako Jean-Luc Nancy iš tikro po uždanga galbūt jau nebėra nieko.⁵⁷ Tai netoli nuo Anderso požiūrio, kad politika tampa iliuzija ir praranda savo autonomiją, nes realūs sprendimai įvyksta technologijų erdvėje. Andersas taip pat pabrėžia, kad tradicinės politinės institucijos neturi ateities ir negali sukurti erdvės bendroms ateities vizijoms. Kaip sprendimą Dupuy siūlo „apšviestojo pranašavimo“ koncepciją – pripažinimą, kad katastrofa įvyks, kaip būdą išvengti pasyvumo. Jis kritikuoja dabartinę politiką už tai, kad ji neidentifikuoja grėsmių laiku ir pasikliauja techniniu progresu. Dupuy akcentuoja, jog politika turėtų tapti vieta naujos atsakomybės etikai, kuri peržengtų tradicinę antropocentrišką etiką ir reaguotų į technologijų ir žmonijos veikimo masto pokyčius.

Abu autoriai sutaria, kad tradicinė politika nepajėgi užtikrinti ateities, nes jos pagrindą griaua technologinė pažanga ir nesusimąstymo principas. Naujoji politika reikalauja radiklios atsakomybės už ateitį, kuriai būtinas išamoningumas koks yra santykis tarp technologinės raidos ir laisvės. Tas suvokimas gali būti pasiektas į politiką anot autorių sugražinus žmogiškas emocijas bandant balansuoti technokratinį politikos pobūdį.

2.4. Nerimo amžius – emocinis dèmuo

Andersas pažymi, kad naujojo laikotarpio politikai arba veikimui, turi būti pasitelkiama ir kitokia kalba. Nužmoginanti kalba, statistika, techniniai terminai sukuria distanciją tarp subjekto ir „darbo“ rezultato, kurį jis atlieka. Norint veikti laikų pabaigoje ir konsoliduoti visus įmanomus resursus reikia vengti tokios kalbos, kuri eliminuoja emocijas ir baimės jausmą. Andersas sieja, kad būtent negebėjimas įsivaizduoti ateities ir aklumas apokalipsei kyla iš tokio žodyno įsigalėjimo.⁵⁸ Toks žodynas formuoja ir tai kaip žmonės jaučiasi apie galimos ateities nebuvimą ar neužtikrintumą. Filosofas pastebi, kad gyvename nerimo amžiuje – tam tikrame diskursiniame vakuume, kur aplinkui turime daug neesmingų „šnekalų“ ir neautentiškų pokalbių, bet nėra kultivuojama kalba nukreipta į ateitį ar ryžtą išsaugoti ją. Ir nors šią padėtį Andersas vadina „žmonių emocinių idiotizmu“, būtent tai yra emocinė terpė iš kurios kyla pagrįsta baimė dėl susinaikinimo ir yra priežastis „apokaliptiniam tylėjimui“.⁵⁹

Apokaliptinis tylėjimas taip pat Anderso filosofijoje yra glaudžiai susieta idėja su prometėjizmo samprata. Andersas teigia, kad žmogui „mašinos ir išradimai visada atrodo mažiau,

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc. *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. First Edition. New York: Fordham University Press, 2015, p. 19-20.

⁵⁸ Anders, Günther. „Theses for the Atomic Age“. *The Massachusetts Review*, t. 3, nr. 3, 1962 m., p. 500-502.

⁵⁹ Anders, Günther, Christopher John Müller. „Language and End Time (Sections I, IV and V of ‘Sprache Und Endzeit’)“. *Thesis Eleven*, t. 153, nr. 1, 2019 m. p. 136-135.

negu iš tikro yra“ ir yra patogūs nes yra „nebylūs“. ⁶⁰ Ir nors Dupuy teigia, kad žmonija susinaikins labiau iš nemąstymo nei iš puikybės santykis su mokslo pažanga atskleidžia žmogiškosios prigimties ydas. Mašinos ir technikos laimėjimai yra patogūs, nes yra neutralūs politiškai, neturi jokio ideologinio krūvio ir dėl to gali būti tiek kalti, tiek nekalti probleminėse situacijose, nes „patys“ negali savęs apginti yra tik patarnautojai žmonėms. Tačiau, Andersas kalbėdamas apie prometėjišką gėdą teigia, kad žmogus pradeda pavydėti ir jaustis nelygiavertis mokslinės pažangos laimėjimams. Tapęs bene pusdieviu ir įvaldęs gamtą paradoksaliai pradeda prarasti dominuojančias pozicijas, nes nei vieno dalyko, net negalės išskalbti marškinių taip gerai, kaip tai daro skalbimo mašina. Ir čia randasi, jau ne tik „nebylių“ mašinų problema. Žmonės nenori kalbėti, nenori mąstyti aktyviai apie savo santykį su mašinomis ar technologinę raidą, kas tik dar labiau paskatina emocinį idiotizmą.

Kaip dar vieną įrankį kovoti su tokiu atotrūkiu tarp vaizduotės ir sukuriama technologinio progreso Andersas siūlo žmonėms, kuriems rūpi šios kolektyvios atsakomybės našta dėl galimo žmonijos susinaikinimo, pakeisti elgseną kaip reikėtų veikti politikoje. Šiuo atveju Andersas siūlo kaip alternatyvą *drąsą bijoti*. Mąstytojo teigimu, žmonija gyvena *nerimo amžiuje*. ⁶¹ Anderso manymu toks visuotinis ir visuotinai priimtinas nerimas nėra produktyvus – jis paralyžiuoja ir sulaiko žmones nuo natūralaus atsako į grėsmę. Taip pat, tokios didelės egzistencinės baimės atsiradimą ir gali indikuoti pačio *nerimo amžiaus pradžia*. Neproduktyvi baimė reiškia negalėjimą apsisaugoti ar sukurti tam tikrus mechanizmus pavojui, kuris tyko ir tokiu atveju žmogus yra ne kiek nepranašesnis už nerimo sukaustytus gyvulius varomus į skerdyklą. Taigi, žmogui, kuris nori įgauti impulsą veikti prieš tokias paraliuojančias visuotines grėsmes reikalingas perinterpretuotas baimės jausmas. Tokia baimė turi būti bebaimė (angl. *fearless*) arba nebijanti būti nesuprastiems, įkvepianti (angl. *strirring*) arba motyvuojanti eiti į gatves, skatinti veikti viešoje erdvėje ir mylinti (angl. *loving*) arba nepabūgstanti iškylančio pavojaus, bet kylanti iš rūpesčio ateities kartoms. Apkritai, drąsa bijoti (angl. *courage to fear*) turi motyvuoti veikiančiuosius subjektus politikoje būtent drąsiai bandyti įsivaizduoti *tą nieką*, kurį produkuoja dabartinė esama politinė ir ekonominė sąranga. Kitaip sakant anot Anderso, norinti įsivaizduoti *nieko* beribiškumą turi būti pakeista percepcija kaip matome realybę. Įprastiniais laikais įprastinė politinė vaizduotė ir percepcija būtų pakankama, tačiau laikų pabaigos laikais tokia percepcija turi būti apimanti daugiau nei leidžia žmogaus natūralūs gebėjimai.

Jeigu baimė ir kitos emocijos kylančios iš situacijos beviltiškumo turėtų paskatinti veikti, tai anot Dupuy, antitezė veikimui iš baimės dėl ateities yra paralyžiuojantis nerimas, kuris kyla iš bejėgystės. Bet ne bejėgystės formuoti aplinką, o atvirkščiai, turint per daug galios ir negebant jos

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Anders, Günther. „Theses for the Atomic Age“. *The Massachusetts Review*, t. 3, nr. 3, 1962 m., p. 498.

suvaldyti.⁶² Tačiau, įskaitant visus aptartus aklumo apokalipsei pjūvius Dupuy pastaba yra absoliučiai savalaikė. Net ir vadovaujantis aukšto lygio sąmoningumu ir stengiantis būti atsakingam už ateitį, ne tik, kad ir kokia atjauti baimė, bet ir nerimas turės vietos. „Baimės euristika“ yra tinkama sukontroliuoti apibrėžtam skaičiui potencialių grėsmių. Jei apokalipsė yra nepriklausomai nuo laiko ir erdvės ir yra paprasčiausiai nuopuolis be prasmės eiliniam žmogui turi kelti daug iššūkių kryptingai veikiant. Veikiant kumuliatyviems technologijų efektams ir sunkiai išsirenkant ką prioritetizuoti, nerimas atrodo, kaip normalus atsakas.

Taigi, aklumas apokalipsei kaip apokaliptinės filosofijos dalis susideda iš:

1) pakitusio linijinio laiko suvokimo, kai visą žmonijos istorijos vertės bus apspręsta paskutiniais jos egzistavimo laikais, praeitis, dabartis ir ateitis susilieja, 2) nesuvaldyto techninio progreso grėsmių, kai žmonijos išradimai apsprendžia potencialią ateitį, be pačios žmonijos aktyvaus rinkimosi, 3) nesusimąstymo kaip moralinio trumparegiškumo principo įsigalėjimo 4) gerovę užtikrinančių sistemų šalutinių poveikių sistemiškumas 5) reikalavimo prisiimti radikalią atsakomybę iš nūdienos žmonių už visos žmonijos likimą, 6) įprastinių politinių impulsų ir intuicijų nnykimas, reikalingumas naujo tipo politinio veikimo logikos ar impulso 7) emocinio paralyžiaus įsigalėjimu, kai grasinančiai katastrofai nejaučiama emocijų, kurios mobilizuotų veikti.

3. Apokalipsės filosofijos kritika

Nėra stulbinamas pastebėjimas, kad aklumo apokalipsei akivaizdžiausios ir mažiausiai originalios dalys – techninė ir moralinės dimensijos. Nuo Anderso rašymo laikotarpio apie technologijas praėjo daugiau nei pusė šimtmečio. Dalis Anderso filosofijos gali atrodyti pasenusi, nes remiasi mechaniniu tiesmuku santykiu tarp žmogaus ir technologijos. Tačiau, krikščioniškosios eschatologijos sekuliarizavimas ir nukreipimas į politikos dimensiją susisteminus mintį pateikia žymiai originalesnių įžvalgų apie politinį ir emocinį būvį apokalipsės akivaizdoje. Pamatyti šiuos aspektus trukdo apokaliptinės filosofijos išsiskaidymas dėl autorių pasirinkimo nevystyti sistemingos filosofijos. Tačiau, pagrindinė kritika apokalipsės filosofijai galėtų būti jos pačios sentimentas be galo kompleksines problemas spręsti mintiniais eksperimentais, kurie tiesiog pripažįsta „pabaiga bus ateityje“.⁶³

Problemos kompleksiskumas ir noras spręsti pasiūlymais „jausti baimę dėl ateities kartų“ reiškiasi nepamatuotais autorių lūkesčiais pasaulinei žmonijos bendruomenei. Dupuy iškelia tikrai aktualias ir įdomias filosofinės antropologijos problemas apie tai, kad žmonijai stinga valios kurti

⁶² Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Vertė M. B. DeBevoise ir Mark Rogin Anspach, First, Michigan State University Press, 2023, p. 26.

⁶³ Ware, Ben. „Beginning Again at the End: A Dialectics of Extinction“. *New Formations*, t. 107, nr. 107, 2023 m. sausio, p. 150.

naujos ateities vizijas dėl per didelio pasitikėjimo moksline pažanga, jo siūlomas sprendimas vis dėl to yra pernelyg paprastas kompleksinių problemų akivaizdoje. Remdamasis šių ankščiau autorių kartinėmis prielaidomis Dupuy pasiūlo ir tam tikrą modelį kaip mąstyti apie potencialias katastrofas, kurios grasintų sunaikinti visą žmoniją arba „apšviestąjį pranašavimą“. Dupuy ir Andersas mąstydami apie sekuliarą apokalipsę dažniausiai fiksuojama grėsmės nesuvokiamo dydžio faktą, tam yra prieš pastatomas poreikis sutelkti visus įmanomus žmonijos turimus intelektualinius, politinius, ekonominius, technologinius ir valios resursus, bei itin dažnai kaip paskata ir grasinimas atsakomybė prieš save, ateities ir net (praities kartas), kitas gyvybės formas, pačia Žemę, kaip žmonijos namus. Tačiau, ši priešprieša tiek ir plėtojama ir dar ganėtinai nemažo pesimizmo kontekste pvz. Anderso idėja, kad žmogus tapo „atsilikęs“ technologijų akivaizdoje, gali būti kritikuojama kaip per daug redukcionistinė, o Dupuy puikiai suvokė, kaip sunku pakeisti technologinės raidos determinizmą ir vis tiek yra nuosaikaus pokyčio advokatas. Nepaisant subjekto buvimo suparalyžiuotu kognityviškai tobulai determinuotos sistemų visumos ir būdamas technologinio progreso įkaitu Andersas reikalauja jo atsakomybės ir aktyvaus veikimo. Lygiai taip pat Dupuy ragina atsibusti bei reikalauja žmonijos konsoliduoti visą įmanomą valios kapitalą norint išvengti žmonijos nugarmėjimo į prarają.⁶⁴ Autoriai neapibrėžia kaip turėtų tai įvykti ir kreipia daugiausiai į pakitusį laikiškumo suvokimą ir taip bando įrodyti, kad dabartinė žmonių karta bus atsakinga už visas, kurios tik egzistuos. Pasitelkiami įvaizdžiai tiek Anderso tiek Dupuy, kad veikiantieji turi atsibusti, praplėsti kognityvinį horizontą ir taip maksimaliai pradėti bijoti dėl ateities. Apibendrinus, esminė paskata čia tampa ne tradicine prasme suprata etika, tačiau atsakomybės etika.

Sprendimų lauke siūlant konkretų sprendimą geriau sekasi Hansui Jonasui, kuris ne tik numato reikalingumą kitaip suprasto veikimo, bet ir pasiūlo naujo tipo moralinę teoriją, paremtą antlaikiškos apokalipsės samprata. Dupuy, kuris sutinka su atsakomybės etika, aptaria tik vieną pusę kritikos esą apokalipsės filosofiją yra paremta radikaliausių pesimistiškų scenarijų išsipildymu. Tačiau, atsakomybės etika iš subjekto perspektyvos technologinės apokalipsės akivaizdoje tampa neveiksni, nes reikalauja prisiimti atsakomybę pasaulinei bendruomenei už visą žmogiškąją egzistenciją žemėje. Atsakomybės etika taip pat nėra veiksminga ir technologinės apokalipsės kontekste, kur veikiantysis subjektas tampa užkrautas nesibaigiančia atsakomybe. Kyla klausimas, jeigu turime pripažinti sekuliarios apokalipsės antlaikiškumą ir neišvengiamybę ir tai priklauso nuo nūdienos žmonių kartos galima prisiimti poziciją, kad atsakomybė slėgs lygiai taip pat universaliai laikui neskaitant išvengtų grėsmių kiekio. Taip kad, Andersas yra teisus, žmonija jau keliasdešimt

⁶⁴ *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis* p. 58.

metų yra gyvenanti nerimo amžiuje, tačiau potencialiai vien dėl to, kad atsakomybės ribos niekada nesibaigia.

Kitas momentas bandant suprasti atsakomybę ir kokia dalis jos tenka konkrečiam veikiančiam subjektui yra keliant klausimą kas yra apokalipsės filosofijos žinutės galutinis adresatas. Rašant apie apokalipsę iškyla nemaža konceptualinė problema kas turi būti esminis veikiantysis bandantis sustabdyti katastrofą nuo realizacijos. Andersas akivaizdu kreipiasi į visus gebančius suprasti jo žinutę ir turinčius jo minimą gebėjimą nebūti „trumparegiais“, bet kartu apmąstant jo kritinės filosofijos kontekste žmonės yra atsisakę galimybės veikti aktyviai, jau nekalbant apie konvencinės politikos veikimo sritį. Dupuy bando kvestionuoti ekspertų, biurokratų ir politikų sprendimų lauką, bandydamas atkreipti dėmesį į jų nesugebėjimą matyti už šiandienos situacijos ir *status quo*. Taip pat, reikėtų užduoti klausimą kas yra konceptualinis „mes“ bandant įsisąmoninti globalaus mąsto problemas, nes veikiantysis subjektas gali būti tiek visa pasaulinė bendruomenė, paskirų valstybių visuomenės ar jų dalys.⁶⁵

Esant neaiškiam galutiniam žinutės adresatui, kuri turi būti „budinamas“, neaiškus ir atsakomybės pasidalinimas. Tuo labiau, kad apokaliptinės grėsmės yra pagal nutylėjimą suprantamos kaip turimos spręsti virš politikos. Tačiau, politinis momentas yra tam pasauliniam subjektui nepribręžtam subjektui tiek atkreipti tų kurie veikia politikoje, kaip sprendimų priėmėjai dėmesį, tiek įtvirtinti naratyvą, kad grėsmė yra reali apokaliptinė grėsmė.

Nėra aiškūs metodai ir kiek pateisinamas jų radikalumas. Andersui totalitarizmas yra pateisinamas, siekiant atominio nusiginklavimo, kuris padėtų išvengti potencialaus branduolinio konflikto, bet lygiai taip pat pateisinamas ir smurtas siekiant pakeisti apokaliptinę situaciją. Dupuy teigia, kaip minėta anksčiau, kad yra įmanomas dialogas tarp demokratinų valstybių visuomenių sprendžiant problemas. Čia reikėtų paminėti, kad Hansas Jonas irgi ganėtinai žiūri nuosaikiai į veikimą apokalipsės kontekste, kur reiktų vengti radikalių sprendimų ir kalbėti apie veiksmus, kurie yra utopiniai, revoliuciniai ir neišpildomi.⁶⁶

Tačiau, jei tai ką Dupuy laiko visų įmanomų išteklių konsolidacija vardan ateities vizijos sukūrimo norint išvengti katastrofos gali reikšti politikai, ar tikrai nepakistų jos pobūdis. Abu autoriai nepalaiko techniškos ir administracinės politikos, bet demokratinis pokalbis vis dar yra esminis susitarimo taškas, bet ar to pakanka pašalinti „aklumą apokalipsei“. Pirmiausia, jei už negatyvo transcendencijos minties eksperimentas yra įtikinantis, tai visos žemėje likusios politinės skirtys

⁶⁵ Bacevičiūtė, Danutė. Etika ir ontologija: Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje. *Religija ir kultūra*. <https://www.zurnalai.vu.lt/religija-ir-kultura/article/view/3687/2646>, p. 29.

⁶⁶ Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press, 1984, p.14-16.

tampa beprasmės. Niekui tapus besiaktualizavus realiame pasaulyje išnyksta visi įmanomi politiniai partikuliarumai, kartu su visa politine bendruomene. Andersas, o po to Dupuy, yra radikalūs *MAD* (angl. *mutual assured destruction*) doktrinos priešininkai, nes anot jų tikslai negali būti pasiekiami bet kokiomis priemonėmis.⁶⁷ Tarkime, Andersas nepritaria Karlo Jasperso teiginiui, kad geriau dalyvauti branduoliniame kare, nei gyventi totalitariniame režime.⁶⁸ Taigi, norint sureaguoti ir matyti apokalipsę, yra reikalinga pamiršti esamas ir net gi būsimas politines skirtis.

Politisinis „nematomas taškas“ Anderso ir Dupuy teorijoje yra tai, kad jei nebelieka svarbių politinių skirčių ar konfliktų, galima būtų reziumuoti, kad pasaulis gyvena jau kitoje valstybių sistemoje, kur nebėra nei mažų valstybių, nei liberalių demokratijų. Efektyviai išspręsti, pavyzdžiui, kad ir branduolinių ginklų dilemą, reiktų didelio galios monopolio ir Andersas tai fiksuoja, kaip neišvengiamą ateitį.⁶⁹ Dupuy, šiuo atveju yra optimistiškesnis, kad demokratinės valstybės besikalbant gali vis dėl to išspręsti katastrofinio lygio grėsmes, bet tam akivaizdu, irgi yra reikalingas konfliktų išnykimas tarp demokratinio ir autoritarinio pasaulio.

Negalima neatkreipti dėmesio ir į momentą, kad tiek Andersas, tiek Dupuy ir net Jonas žiūri iš Vakarų pasaulio ir civilizacijos perspektyvos. Apokalipsė yra tiesos atskleidimas, kad tai kas buvo naudinga ir teikė gerovę istorijos eigoje išsivysčiusioms visuomenėms iš tiesų yra paslėptas sisteminis blogis lėtai vedantis į susinaikinimą. Dupuy pripažįsta, kad visos negerovės, kokios ištinka jau esant technologinei visuomenei visos yra paliestos sisteminio blogio arba vienaip ar kitaip susijusios su žmogaus veikla. Didysis Indijos 2004 metų cunamis nusinešęs apie 200 tūkst. gyvybių iš dalies dėl nepasiruošimo ir neadekvačiai tankaus apgyvendinimo pajūrio ruožuose dėl šalių sąlyginai prasto ekonominio išsivystymo.⁷⁰ Tačiau, yra valstybių ir pasaulio regionų, kurie kenčia kasdieninę apokalipsę metų metus, nes arba tų valstybių institucijos niekada neegzistavo ir nesukūrė gerovės arba griuvo istorijos aplinkybių metu ir dėl to galima kalbėti apie netolygią ir nevienodą apokalipsę.⁷¹

Kaip to neblogas pavyzdys kitokiai nuomonei yra Bruno Latouras žiūrintis iš šono Vakarų pasauliui per post-kolonialistinę perspektyvą teigiantis, kad kitoms kultūros ir civilizacijoms Vakarų civilizacija atrodo totalizuojanti, uzurpuojanti, vartojanti ir naikinanti t.y. ji pati iš savęs yra slėpinio atskleisti besireiškianti istorijoje arba apokalipsė. Latouras yra vienas iš kritikuojančių sekuliarizuotą laiko perspektyvą, tačiau prieina ganėtinai panašios išvados tik iš kitos pusės - apokalipsė jau yra dabar, ji yra visur ir blogiausia, *tai esame mes*. Šia prasme Latouras kritikuoja

⁶⁷ Dupuy, Jean-Pierre. *The War That Must Not Occur*. Stanford, California: Stanford University Press, 2023.

⁶⁸ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Michigan State University Press, 2015., p. 52-53.

⁶⁹ Alvis, Jason. „Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology“. *Religions*, t. 8, nr. 4, 2017 m. balandžio, p. 11.

⁷⁰ Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Michigan State University Press, 2015., p. 21.

⁷¹ Williams, Evan Calder. *Combined and Uneven Apocalypse*. Ropley, Hants, U.K.: Zero Books, 2010, p. 13-14.

politinį ir ekonominį elitą dėl skepsio apokaliptiniam naratyvui iš klimato kaitos perspektyvos ir mano, jog tai indikuoja, tam tikrą Vakarų pasaulio hipokritiškumą. Tam, jog išvengti „visiško išsivystimo“ Jono žodžiais arba Vakarams išsipildyti kaip apokalipsei, Latouras priima panašią pricigą kaip ir Andersas su Dupuy. Apokaliptinis diskursas yra reikalingas, tačiau jis turi būti atgręžtas pats prieš save. Sugriauti Apokalipsę anot Latouro reiškia susigražinti apokaliptinį naratyvą, tačiau teisingai suvoktoje laikiškumo tradicijoje.⁷²

Panašiam tokiam kontekste paradoksaliai atrodo Dupuy studija paskirta Ukrainos karui ir galimam branduolinio ginklo panaudojimui.⁷³ Čia apokalipsės filosofija susiduria su banalia moraline dilema *pars pro toto* t.y. kokios turi priežastys, kad šalis ar vieta, ar bendruomenė, turi išgyventi apokalipsę, tam, kad visas likęs pasaulis galėtų gyventi taikoje. Atsakomybės etika nepateisina naudojimo priemonių, kurios leistų pasiekti tikslą, tačiau netvarios ateities kaštais, tačiau šiuo atveju tai atrodo kaip tiesiog kitokia utilitarizmo versija.

Taip pat, jei apokalipsės filosofija siekia atskleisti tikrąją realybės prigimtį tai vis nutolstant ir išvengiant potencialios krizės kyla klausimas kiek yra paremtas sistemos perkrovimo momentas, kuriuo turėtų būti paremta apokalipsės filosofija. Visi trys minėti autoriai (Dupuy, Andersas ir Jonas) sutinka, kad tokia ir turėtų būti paskirtis arba atkreipti dėmesį, sureaguoti ir judėti toliau link kitos potencialiai didelės krizės ir kad, esant galimybei reikia susikoncentruoti į pražūtį, o ne išsigelbėjimą. Čia yra dvi galimybės – 1) dalies sistemos sugebėjimas pasikeisti nepakeičiant politinio ir ekonominio būvio, nesužadinant platesnio sąmoningumo ir reikalingumo gyventi sąmoningiau apokalipsės kontekste 2) reikalingas sistemos pasikeitimas ar sugebėjimas sureaguoti į krizę gali paskatinti mobilizuotis ir vesti link teigiamų pokyčių ir skatinti mobilizuotis politiškai, siekiant išspręsti toliau išskylančias problemas.⁷⁴

⁷² Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity, 2017, p 206.

⁷³ Dupuy, Jean-Pierre. *The War That Must Not Occur*. Stanford, California: Stanford University Press, 2023.

⁷⁴ Ware, Ben. „Beginning Again at the End: A Dialectics of Extinction“. *New Formations*, t. 107, nr. 107, 2023 m. sausio, p. 150.

4. *Post-istorija ir aklumas apokalipsei*

Aklumas apokalipsei ir nepamatuoti lūkesčiai laikų pabaigoje gyvenantiems žmonėms, veikia kaip priešingos dialektinės jėgos. Atsakomybės etika gali sukurti dar daugiau konteksto neveiksumui. Be to aklumo apokalipsei būseną sąlygoja ne tik įprastinių politinių impulsų ir intuicijų nykimas, bet ir reikalingumą naujo tipo politinio veikimo logikos ar impulso. Post-istorinė būklė sąlygoja tiek neveiksumą, tiek nėra palanki formuoti naujiems politinio veikimo būdams. Apibrėžus post-istorijos sampratą, antroji darbo dalis bus skirta parodyti, kaip aklumas apokalipsei yra sąlygotas ir atsispindi post-istorinės būklės moraliniame, technologiniame, politiniame ir emociniame aspekto.

Esminis post-istoriją sąlygojantis bruožas homogeniška ir universali valstybė. Homogeniškos ir universalios valstybės koncepcija ir jos išsipildymas realiame politiniame pasaulyje galėtų atrodyti kaip dar viena atgyvenusi modernistinės politinės filosofijos grimasa ir aptarti post-istorinei būklei galimai yra tinkamesnių tekstų ar požiūrio taškų. Tačiau, niekas politinės filosofijos dialoge politinės erdvės nykimo nedrįso pavadinti žmogaus išnykimu ir tai kad, aktyvusis žmogus, koks buvo suprantamas istoriškai tapo *žmonių rūšimi*.⁷⁵ Koževo post-istorinės būklės samprata politinės minties tyrinėtojų laikoma tam tikra provokacija, turinti tikslą priversti susimąstyti ar tikrai nyko politikos erdvė ir pasirenkama gyventi pasaulyje, kuriame nebėra didesnių konfliktų, bet kartu ir egzistencinių iššūkių. Ironiška ir paradoksalu, kad Koževas žmogaus išnykimą ar dingimą istorijos pabaigoje siejo su žmogaus kaip istorinės sampratos paprasčiausiai pabaiga, šios sampratos realizavimas turėjo iš esmės išpildyti žmonių gerovės ir taikos pažadą. Universalios ir homogeniškos valstybės principų aktualizavimosi turėjo užtekti sąlyginiam laisvo veiksmo ir aktyvios žmogaus prigimties nykimui. Tačiau, nunykus poreikiui ginti egzistencinius poreikius politinėje erdvėje, žmonija kaip vienetą tapo akla ar trumparegiška išorinėms savo egzistavimo pavojams.

4.1. *Post-istorijos samprata*

Post-istorinės būklės ir istorijos pabaigos turinys ir interpretacija nėra vienareikšmiška ir yra akademinių ir viešosios erdvės ginčų objektas. Prasčiausią reputaciją šiems ganėtinai spekuliatyvioms sąvokoms užtraukė amerikiečių politikos mokslininkas Francis Fukujama, kad po Šaltojo karo baigties su istorijos pabaiga žmonija gyvens taikiame pasaulyje kuriame lyderės bus tiek politiškai, tiek ekonomiškai liberaliosios demokratijos.⁷⁶ Nėra plačiai žinomas faktas, kad Fukujama „pasiskolino“ šią sąvoką studijuodamas pas Allaną Bloomą, buvusį Aleksandro Koževo mokinį.

⁷⁵ *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 159.

⁷⁶ Demsas, Jerusalem. „The End of Francis Fukuyama“. The Atlantic, 2024 m. spalio 29 d., <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2024/10/francis-fukuyama-end-greatly-exaggerated/680439/>. Iki šiol Fukujama yra kalbinamas, kaip vertina, paskelbtą tezę apie istorijos pabaigą – nutikus vienam ar dideliame įvykiui ypač tarptautinių santykių arenoje.

Koževas istorijos pabaigos ir post-istorijos idėjas vystydamas idiosinkratišką Hegelio *Dvasios fenomenologijos* interpretaciją, kurios yra daug kompleksiškesnės teoriškai nei vien tik Vakarų pasaulio demokratijų triumfas po Šaltojo karo. Koževo idėja apie istorijos pabaigą ir post-istorinę būklę Hegelio minties tyrinėtojų tarpe yra matoma, kaip savarankiška filosofo minties interpretacija.

Post-istorija arba laikas po istorijos prasideda tada politiniame pasaulyje yra realizuojama sukuriami ir realizuojami universali ir homogeniška valstybė, aukščiausia politinės ir socialinės tvarkos forma. Universali ir homogeniška valstybė yra tokia politinė struktūra egzistuojanti pasaulyje, kuri: 1) Įtraukia visas tautas ir kultūras, valstybių sienos ir ribos tampa nebesminės; 2) Tokiame politiniame darinyje egzistuoja vieninga teisės ir politinė sistema; 3) Žmonės gyvena vieningą gyvenimo būdą, vertybės, normos ir socialinės taisyklės supanašėja; 4) Ekonominės ir socialinės nelygybės išnyksta, nebėra klasių konfliktų; 5) Tokioje būklėje nebereikia kovoti dėl pripažinimo visi piliečiai yra lygiaverčiai ir laisvi individai; 6) Nebelieka reikšmingų politinių ir socialinių konfliktų; 7) Nebėra konfliktų tarp valstybių, moderni valstybių sistema kartu su sienomis nustoja egzistuoti; 8) Konfliktai praranda politinę dimensiją, o anot Koževo tampa administracinėmis ir techninėmis problemomis ir yra sprendžiami racionaliai, o ne smurtu; 9) Politiniai sprendimai grindžiami racionalumu ir moksliniu mąstymu, o ne emocijomis; 10) Valstybės egzistavimas pagrįstas technologiniu progresu, kuris užtikrina aukštą gyvenimo kokybę ir efektyvų išteklių valdymą; 11) Egzistuojant bendroms taisyklėms ir įsitikinimų sistemoms, asmeninės „laisvės“ nuo nuokrypio gali nustoti egzistuoti; 12) Gyvenimas valstybėje pasižymi galimu prasmės praradimu joje gyvenantiems subjektams, nes „viskas jau išrasta“ politiškai nebėra didžiųjų politinių įvykių.⁷⁷

Koževas tvirtina, kad nors tokia valstybė nėra pilnai besirealizavusi, bet dauguma išvardintų požymių tik laiko klausimas, kada taps išpildyti realybėje, o žmonės jau gyvena post-istorijoje nuo Antrojo pasaulio karo pabaigos.⁷⁸ Taip pat, svarbu atkreipti dėmesį į Koževo politinį esencializmą. Šio filosofo politikos samprata yra griežta ir specifinė – tik tie veiksmai, kurie esmingai priartina universalios ir homogeniškos valstybės egzistavimą yra laikomi kaip svarbūs ir esmingi politiniai įvykiai. Tai yra ne viskas kas priskiriama politikos veikimo sričiai yra politiška, politinis procesas yra toks, kuris įsteigė tam tikrus principus, kurie galėtų būti užsifikuoti teisėje net ir prabėgus dideliame laiko periodui. Koževas dėl to ganėtinai yra skeptiškas bet kokiam „dideliame“ herojiškumui laikų pabaigoje ar tai, kad pavieniai įvykiai ir asmenybės gali pasirodyti turintys didelį potencialą pasipriešinti universaliai ir homogeniškai valstybei. Politinės istorijos raida dialektiniu principu geba

⁷⁷ Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit. p.152-162;

Kojève, Alexandre, and Bryan-Paul Frost. *Outline of a Phenomenology of Right*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 137, 156-8,

Kojève, Alexandre, Carl Schmitt, Erik De Vries, "Correspondence," *Interpretation* 29, no. 1, 2001, p. 91-94.

⁷⁸ Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit p.152-162; Koževas kartais mėgdavo teigti kad, esą Hegelis tikėjo, kad istorija pasibaigė su Napoleono iškilimu.

„išbandyti“ visas įmanomas politinės santvarkos formas ir taip nusistovėti ties tokia, kokia yra geriausia žmonijai. Taip pat, universali ir homogeniška valstybė yra vertinama kaip teigiama istorinės pabaigos realizacija, nes joje užkoduota žmogiškosios prasmės monumentalus išsaugojimas. Didžiausios žmogiškosios katastrofos gali būti pateisinamos, nes bendrame dialektiniame istorijos procese jos buvo prisidedančios prie gerovės sukūrimo nūdienos pasaulyje. Taigi, bandyti įrodyti individualią laisvę ir kovoti prieš universalią ir homogenišką valstybę yra neprotinga ir neracionalu.⁷⁹

Laisvė samprata Koževo mintyje yra raktas suprasti kodėl žmogus pradingsta ar išnyksta istorijos pabaigoje: 1) žmogaus autentiška prasmė kaip unikalios gyvos būtybės yra apibrėžta gebėjimu neigti prigimtį ir to pasekmėje susikurti naujas įmanomas ateitis socialinėje plotmėje 2) istorijos pabaigoje nebėra egzistencinių iššūkių, dėl kurių jis bandytų rizikuoti gyvybe. Pirmiausia, laisvė yra esminė Koževo politinės filosofijos prielaida, perrimta iš Hegelio filosofijos, kad žmogaus esmę sudaro laisvas, istoriškas veiksmas.⁸⁰ Žmogus norėdamas išlikti keičia realybę kurioje gyvena ją keisdamas, apdirbdamas, naikindama, bet laisvė yra neigiantis principas ontologine prasme.⁸¹ Tai anot Koževo rodo žmogaus aktyvią prigimtį: susidūrus su kliūtimi, pasipriešinimu, pavojumi ar bet koku kitoku nepriimtinu *status quo* jis ją imasi aktyviai keisti. Laisvė nėra rinkimasis iš duotybių ar apibrėžtų pasirinkimų, o pasirinkimas kurti naują realybę sąmoningu pasirinkimu ir nuožiūra.

Jeigu pasaulio keitimas ir naujos realybės kūrimas gali būti laikomas pozityviu laisvės aspektu, tai negatyvusis laisvės aspektas atsispindi pono ir vergo dialektikoje. Pono ir vergo dvikovą ir iš to kylančią dialektiką galima suvokti, kaip tam tikrų pirminių principų susitikimą pirmą kartą socialinėje ar politinėje erdvėje, kuris kyla sudūrus dvejoms lygiavertėms jėgoms ar sąmonėms ir trokštant pripažinimo. Koževo įsivaizdavimu žmogų nuo kitų būties formų išskiria pasiryžimas siekti dalykų, kurie prieštarauja instinktams arba garbės, atminimo, pripažinimo. Taigi, tokia pono-vergo dvikova yra egzistencinio pavojaus arena, kurioje dvi susitikusios sąmonės nori įrodyti pranašumą arba *žmogiškumą*. Pralaimėjęs dvikovą tampa vergu arba praranda dalį savo žmogiškumo ir atsiduria žemesnėje kategorijoje, bei tampa pono įrankiu ir nuosavybe.⁸² Šioje akistatoje esminis yra baimės momentas, kuris suintensyvėja iki maksimumo ir tampa mirties baime. Nugali ir ponu tampa tas, kuris nugali instinktų sukeltą mirties baimę vardan pripažinimo ir peržengia gamtišką prigimtį. Pono-vergo dialektika sąlygoja istorijos pradžią ir su hierarchinio principo susiformavimu steigia žmogišką realybę socialine prasme. Ir nors žiūrint į pasaulio istorijos raidą kaip tokių dvikovų visumą, galima

⁷⁹ Strauss, Leo, Alexandre Kojève. *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 255. Tokios valstybės prototipas galėtų būti Europos sąjunga. Koževas vėlyvajame gyvenimo periode paliko intelektualinį gyvenimą ir tapo diplomatu Prancūzijos užsienio reikalų ministerijoje, bei daug dirbo ties principais, kurie po kelių dešimtmečių tapo vieningos Europos ekonominės bendrijos principais.

⁸⁰ *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* p.222, 234.

⁸¹ Ibid p.111, 155.

⁸² Ibid, p. 224.

laikyti, kad žmogiškoji patirtis ir jos transformacija iki šių laikų yra viena ilga kančios, vergystės, prievartos istorija, tačiau pats egzistencinis sentimentas nugalėti baimę ir taip steigti socialinę realybę yra esminis elementas žmogui suteikiantis aktyvumą. Istorijos pabaigoje žmogui gyvenant taikoje su aplinka, kurios nebėra poreikio neigti politinę raidą sustoja ir laisvės apibrėžimo ribose žmogaus esmė praranda autentiškumą ir turinį.⁸³

Post-istorinės būklės ir istorijos pabaigos idėjos atskleidžia sudėtingą ir prieštaringą žmogaus egzistencijos ir politikos santykį. Koževo interpretacija, paremta Hegelio filosofija, siūlo, kad istorijos pabaigoje, pasiekus universalią ir homogenišką valstybę, politinė raida sustoja, o kartu su ja dingsta ir žmogaus autentiška laisvė bei prasmė. Šioje būsenoje išnyksta konfliktai, individualūs siekiai ir egzistenciniai iššūkiai, kurie anksčiau skatino žmones keisti pasaulį ir kurti naują realybę. Taika, technologinis progresas ir racionalus sprendimų priėmimas užtikrina stabilumą, tačiau kartu užgesina žmogiškąją dinamiką, kylančią iš poreikio neigti, rizikuoti ir siekti pripažinimo.

Istorijos pabaigos idėja gali būti lyginama su politikos pabaiga, nes abi jos reiškia dialektinės kovos užbaigą. Politika, kaip erdvė, kurioje vyksta laisvės ir galios dvikovos, praranda reikšmę, kai pasiekama visuotinio pripažinimo būseną. Tačiau šis procesas atskleidžia paradoksą: tiek istorijos, tiek politikos pabaiga nereiškia triumfo, o greičiau prasmės praradimą. Be konflikto, rizikos ir kūrybinio veiksmo nei istorija, nei politika nebegali funkcionuoti kaip gyvi procesai. Taigi, istorijos ir politikos pabaiga, nors teoriškai įkūnija aukščiausią žmonijos laimėjimą, tampa savotišku egzistenciniu sąstingiu, kur žmogaus esmė nyksta kartu su laisvės troškimu.

4.2. *Technologinis post-istorijos dėmuo*

Koževas įvedęs į Hegelio pono-vergo dialektiką antropocentrinį dėmenį ją įprasmino kaip istorijos varomąją jėgą. Yra du aktyvūs ir prasmingi būdai anot Koževo egzistuoti istorijoje – darbas ir karas. Darbu istorijos eigoje užsiima vergas. Pralaimėjęs pono-vergo dvikovą subjektas tampa pono nuosavybe arba vergu. Toks subjektas ir toliau patiria mirties baimę, nes žino, kad gali būti sunaikintas dvikovo laimėtojo. Vienintelė nauda ką gali pasiūlyti subjektas yra jo prigimtinė galimybė ar pajėgumai dirbti už poną, kur darbo vaisiai būtų aktyviai suvartojami pono.

Pono-vergo dialektika istorijos eigoje sukuria vis naujus disbalansus istorinėje raidoje, tačiau bendrai dialektika viso istorinio proceso metu „pono“ principas silpnėja, o vergo „stiprėja“. Egzistencinės kovos svarstyklės išsilygina, kai ponas negauna tikėto pripažinimo istorijos eigoje iš kovojimo su esančiais tokioje pačioje dialektinėje kategorijoje kaip jis pats, tačiau vergas aktyviai dirbdamas ir kurdamas tampra pranašesnis – sukuria menus, mokslus, tą pačią išmintį ir abstraktų

⁸³ Ibid, p. 222, 225.

mąstymą.⁸⁴ Vergo darbas sukuria apdirbtą nenatūralų, techninį, sužmogintą pasaulį, kuriame reiškiasi būtent vergo pranašumas prieš gamtą. Vergo darbas gamtoje poną padaro laisvą nuo nepatogumų, tačiau jis neturi tokio išplėto santykio su naujai sukurta realybe, bei neturi žinojimo, kurį įgijo vergas. Koževo originali marksistinė interpretacija, kad istorijos pabaigoje, vergas išsilaisvina dėl viso įgauto žinojimo istorijos pabaigoje, o pono kategorija išnyksta, nes nebereikia ieškoti pripažinimo ir kurti socialines erdves smurtu – jos jau yra sukurtos arba bent jau kaip ankščiau minėta atrasti esminiai jų egzistavimo principai ar institucijos.

Post-istorijoje *gamta* yra *beikoniška* prasme yra užkariauta ir suvaldyta, nebelieka pono-vergo dialektikos. Dažnai pasitaikanti mintis tarp interpretatorių, kad post-istorinė būklėje nebelieka skirtumo tarp ponų ir vergų, bet labiau linkstama, kad gyvename išsilaisvinusių vergų visuomenėse, su ponų privilegijomis. Post-istoriniam žmoguibelieka tik gerovėje, patogiai ir jei nebūtinai džiaugtis ar būti laimingam, bet būti patenkintu turimu gyvenimu.⁸⁵ Tačiau, į pono-vergo dialektikos lygtį įdėjus technikos matmenį kyla klausimas ar istorijos pabaigoje žmonės netapo susikurtos aplinkos vergais dėl trumparegiškumo. Ponai, kurie įvaldė aplinką pasitelkę vergus kaip instrumentus traktavo, juos kaip objektą žemesniame ontologiniame lygmenyje. Aplinka ar techninės pažangos objektai, kuriuos sukūrė žmogus neįgavo sąmonės (kol kas) lygio, kad juos būtų galima vertinti kaip lygiaverčius žmogiškai egzistencijai. Post-istoriniai žmonės šiuo atveju panašėja tokiu savo elgesiu į ponus, kurie per tarpininkus arba technologijos pagalba santykiauja su aplinka ir ilgainiui, jei žmonijos istorija pavirs į technologijos istoriją žmogiškasis faktorius taps nebesminis. Andersas esė „Technologija kaip istorinis subjektas“ numato, kad žmogaus išnykimas istorijos pabaigoje juda ta pačia trajektorija, kaip ir technologinės pažangos įsigalėjimas. Andersas teigia (panašiai kaip ir Koževas), kad istorija yra kentėjimų istorija, bet dažniausiai tie, kurie yra kenčiančiojo ar smurto objekto pozicijoje istorijos pasakojime būna antraeiliai subjektai arba ko-subjektai. Tokiu požiūriu, „nėra ateities“ pagal Andersą ir tai sutampa su Koževo post-istorijos koncepcija.⁸⁶ Andersas yra radikalus šiuo atžvilgiu nebėra tautų, klasių ar žmonijos istorijos ir technologija taps pagrindiniu istoriniu subjektu nuo šiol. Taigi, žmonės taps ko-istoriniais subjektais ir pagal paralelę dominuojančią poziciją turės užimti technologija, o žmonija taps auka. Taip ir aklumas apokalipsei yra sąlygojamas negebėjimo pripažinti, kad post-istorijoje žmogus nebėra pirmosios svarbos subjektas.

⁸⁴ Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit, p. 49.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Anders, Günther. Technology as Historical Subject. *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01].

4.3. *Moralinis post-istorijos dėmuo*

Koževas nėra moralistas ir jo filosofinėje mintyje moralė nėra griežtai apibrėžta, ji labiau reliatyvi. Moraliniai imperatyvai yra svarbūs, kaip ir visi kiti įsitikinimai kiek skatina istorinės dialektikos raidą. Pono-vergo dialektikos metu vieni moraliniai įsitikinimai išlieka aktualūs istorinės raidos metu, kiti išnyksta. Pirmame pagoniškos istorijos etape dominavo „pono“ santvarkos modelis paremtas drąsa ir galia, kuris apibrėžė atitinkamai ir pageidautiną moralę. Iškilus krikščioniškai valstybių sistemai ir istorijoje „vergo“ principams įsitvirtinus pradėjo galioti visai kiti moraliniai principai.⁸⁷ Homogeniška ir universali valstybė arba post-istorinė būklė suderina abu šias vertybines sistemas užtikrindama lygiateisiškumo ir lygiavertiškumo principų pusiausvyrą, kuri yra įkūnyta teisėje.⁸⁸ Visa istorinė raida, įskaitant žmogiškąsias katastrofas, yra pateisinama, kad būtų pasiekti šie principai post-istorijoje. Standartinis Vakarų civilizuotame pasaulyje gyvenantis individas neturėtų jausti jokios didelės moralinės neteisybės viešųjų reikalų tarpe, kol funkcionuoja teisingumą ir lygybę užtikrinanti teisinė sistema. Tačiau, pati „istorijos pabaiga“ nereiškia moralinio tobulumo.

Teisinė sistema institucijose užkoduoja tradicinės moralės veikimą ir ganėtinai platų jos spektrą.⁸⁹ Jei priimsime prielaidą, kad post-istorinės būklės vidutinis subjektas turi gebą operuoti socialinėje erdvėje pagal tradicinės moralės nuostatus, jam nėra reikalinga pernelyg kritiškai permąstyti kiek toli siekiantys yra veiksmų padariniai. Taip pat, jei Koževo prielaida apie politinį esencializmą yra vertinama pakankamas argumentas ir nebėra esmingų politinių takoskyrų t.y. nėra pasipriešinimo universaliai ir homogeniškai valstybei post-istorijoje, tai teisiniai principai veikia tik kaip priemonė sankcionuoti subjektus, jei jie planuotų bandyti sugriauti *status quo* iš vidaus. Na ir akivaizdu, kad tokių nusižengusių subjektų veiksmai yra traktuojamas kaip recidyvizmas, ne kaip rimtas politinis pasipriešinimas.⁹⁰ Homogeniška ir universali valstybė yra tokia monumentali ir visaapimanti, kad galėtų būti palyginta su minėta Anderso „karalyste be apokalipsės“ ir jos žlugimas atrodo nėra yra įsivaizduojamas. Apskritai, post-istorinę būklę būtų galima sulygtinti su utopija žiūrint iš vis dar istorijos eigoje esančio subjekto požiūrio taško.

Tokiame kontekste nėra poreikio kultivuoti moralinį aktyvumą ar išskirtinius moralinius gebėjimus nukreiptus į išorę (nieko nėra už homogeniškos universalios valstybės ir visuomenės), tačiau kartu ir į vidų (viduje moralinis blogis yra suvaldytas institucijomis ir teise). Kitoks požiūris būtų laikomas kaip griauantis sistemą iš pagrindų ir netvarus, taigi būtų paskelbtas už ribų politinės diskusijos įprasta forma.

⁸⁷ *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 49.

⁸⁸ Kojève, Alexandre and Bryan-Paul Frost, *Outline of a Phenomenology of Right*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 236, 258-259.

⁸⁹ *Outline of a Phenomenology of Right*, p. 193-200. Koževas plėtoja, kad universalios ir homogeniškos valstybės teisė inkorporuojančias moralinės nuostatas, bet teisė tokioje valstybėje tikrai nebus lygi moralei.

⁹⁰ *Outline of a Phenomenology of Right*, p.158.

Post-istorijos moralinis būvis neskatina sąmoningumo plėtimo apie kuriuos kalba Andersas ir Dupuy, nes universalios ir homogeniškos valstybės teisės raida veiks apibrėžtais principais, kurie formavosi ilgus istorijos metus. Taip pat, universalioji teisė yra paremta tradicine ir deontologine etika. Naujo tipo etika, kaip atsakomybės, bus asmeninis piliečių reikalas ir liks anapus politikos. Šiuo atveju nesusimąstymas, anot Arendt, gali puikiai reikštis biurokratijoje, techniniame ir administraciniame politikos lygmenyje. Taigi post-istorinė būklė turi visas galimybes sisteminiam blogiui tarpti iš nesusimąstymo perspektyvos.

4.4. Politinis post-istorijos dėmuo

Aklumas apokalipsei ir laisvo veiksmo nunykimas istorijos pabaigoje vienas kitą sąlygoja vienas kitą. Nesant būtinumo ar susidarius regimybei, kad kovoti egzistenciškai už moralinius ar politinius įsitikinimus yra ilgainiui nunyksta gebėjimas apskritai veikti politikoje – tą paskatina tiek teisinis, tiek techninis determinizmas. Koževas mąstydamas apie post-istorinę būklę numatė žmogaus būklės pasyvumą, bet manė, kad tai yra teigiamas dalykas, nes laisvas veiksmas ir kova dėl pripažinimo istorijos eigoje yra paremta smurtu ir nelygybės sukūrimu.

Pirmiausia, tobuloje post-istorinėje būklėje išnyksta subjekto ir objekto perskyra ir visas veiklumo srautas iš subjekto nukreiptas į išorę sunyksta; nebelieka lygiai taip pat *aš* ir *kito* perskyros. *Aš* ir *kitas* apibrėžia dvi lygiavertes sąmones, kurios abi nori pripažinimo ir siekia viena kita paneigti laisvu veiksmu. Laisvo veiksmo, kaip ontologinio neigimo, istorijoje raiška buvo paremta aplinkos ir esamos padėties budriu stebėjimu ir reagavimu į kylančias grėsmes, kurios atitinkamai padėjo susiformuoti nuostatas pavieniams individams kokia ateities perspektyva ar politinė, socialinė ekonominė santvarka būtų priimtinausia. Kartu kaip visuomenė, individų visuma, galėjo patirti panašius iššūkius ir taip formavosi identitetas, o kartu ir aktyviai konkuruojančios politinės idėjos ir vizijos. Nūdienos situacijoje į ką atkreipia dėmesį Dupuy ir Andersas, dabartinė pasaulinė visuomenė neturi į ką referuoti už savo ribų.⁹¹ Ji pati yra savo referentas, inkorporuojantis į save visas įmanomas tapatybes. Paskatinti atitinkamą atsaką sekuliariai apokalipsei Andersas pasitelkia negatyvumo transcendencijos mintinį eksperimentą norint sukurti išoriškumą pasaulinei bendruomenei ar visuomenei, kurį iš esmės post-istorinėje būklėje būtų galima laikyti kaip priešingos reikšmės *kito* atsiradimą ir taip paskatinti aktyvumo sugražinimą į viešąjį gyvenimą. Apskritai, šiuo atveju labiausiai žmogiškas veiksmas lieka radikalus neigimas, o šiuo atveju sekuliaros apokalipsės.

Tačiau primintina, kad negatyvią transcendenciją gamina pats žmogus būdamas *homo faber*. Dupuy šiuo atveju referuodamas į prancūzų filosofą Rene Girardą interpretuoja, kad nereikia ir negatyvios transcendencijos. Anot Dupuy ties modernios visuomenės sampratos susiformavimu

⁹¹ *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*, p. 59-60.

teodicėją (įrodymas, kodėl egzistuoja pasaulyje blogis, jei jį sukūrė visagalis Dievas) pakeitė antropocėja, kur pasitelkus mokslo pažangą žmogus suvokė turintis galią pats kurti ateitį ir dėl to metafiziniame lygmenyje užėmė dievo poziciją. Tada yra reikalinga tiesiog pripažinti, kad pasaulinė bendruomenė pati nesuvokdama atlieka Dievo teisėjo funkciją, kuris baudžia už padarytų veiksmų neapdairumą socialinėje erdvėje. Aklumas apokalipsei čia pasireiškia žmonių visuomenės negebėjimu įžvelgti, kad ne išoriniai veiksniai sukėlė vieną ar kitą žmogišką katastrofą ar nelaimę, bet dėl nesusimąstymo jie patys. Sekant Gierardo mintį, kad išnykus pono-vergo dialektikai kruopščiai kuruotoje nūdienos žmonių visuomenėje ir nebesant galimybės gauti pripažinimo, kuris sąlygoja iš žmogaus prigimties kylančias afektines būsenas, atsirastų žiaurumo perteklius, kuris bus nukreiptas į susinaikinimo tendenciją.⁹²

Post-istorijos koncepcija galimai ir žymėjo tašką, po kurio nieko nebus galima padaryti ir teks susitaikyti su pasekmėmis. Istorijos ir eiga ir politinė erdvė Koževui buvo paremta nelygybės dialektika ir jos tikslas yra dvasiai pereinant skirtingas sąmoningumo stadijas istorijos eigoje nusistovėti ties absoliučia tiesa. Istorijos eigoje turėjo iškilti universali ir homogeniška valstybė labiausiai atitinkanti žmonijos interesus ir užtikrinanti jei ne taiką, tai taikesnę žmonijos sugyvenimą nūnykus skirtims tarp žmonių. Politika visada buvo kovos arena dėl tokios valstybės per kovas dėl pripažinimo istorijos eigoje laisvais ir sąmoningais veiksmais. Ir panašu, kad Koževui skirtingai nei kitiems autoriams politika niekada nebuvo sritis, kur būtų sprendžiamos sąmoningai iškilusios problemos racionaliai, nebent jau po pačios universalios ir homogeniškos valstybės atsiradimo.⁹³ Problema, kad universalioje ir homogeniškoje valstybėje sprendimai gali būti priimami tik vardan jos gerovės ir amžino *status quo* palaikymo, nes tai yra tobuliausias istorijos statinys, nematant, kad sekuliarios apokalipsės ir homogeniška universali valstybė viena kitą sąlygoja.

Šitoje vietoje Koževo mąstymas panašėja į Karlo Šmito, kuris teigė, kad katechonas arba apokalipsės sulaikymas, kurį užtikrina krikščioniškoji valstybė arba sekuliaru atžvilgiu dabartinės valstybės struktūra tik laikinai sulaiko pasaulio pabaigos ir tokios struktūros nebus amžinos.⁹⁴ Yra panašu, kad Koževas apie post-istoriją mąstė kaip apie tam tikrą žmonijos šabą, kuriame jis ilsisi ir švenčia arba yra *Reich der Freiheit* (vok. laisvės viešpatijoje) ir aktyviai neveikia.⁹⁵

⁹² Girard, René. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. Michigan State University Press, 2011, p. 31-23.

⁹³ Liessmann, Konrad Paul. „Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt“. *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 46, p. 133.

⁹⁴ Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press, 2003, p. 59-60.

⁹⁵ Agamben, Giorgio. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press, 2005, p. 101.

Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit, p. 159

Tik paradoksalu, kad žmonijos triumfo laikais, pasiekus aukščiausią tašką istorijoje, nėra nieko įmanoma padaryti, bent jau politikoje, kad bent kiek sumažinti aklumą apokalipsei. Kas vienija visus tris aptartus autorius – politinis esencializmas. Technokratinė politika nėra tinkamas sprendimas siekiant tiek išspręsti egzistencines grėsmes, tiek nesuteikia žmogui egzistencinės prasmės. Taigi, yra viena išeitis: arba įtvirtinti sekuliarią apokalipsę kaip tai ką reikia nugalėti ir paskatinti politinį procesą ir istorinę dialektiką iš naujo, kas iš esmės yra fantazija.

4.4. *Emocinis post-istorijos dėmuo*

Kaip aptarta anksčiau, aklumas apokalipsei yra pastiprinamas nerimo (arba neproduktyvios baimės), kuris kyla iš gėdos prieš savo kūrinį bei negebėjimo jos suvaldyti. Anot Koževo, post-istorijoje gyvenantis žmogus jaučiasi nuobodžiaujantis, nes visi didieji konfliktai (politiniai ir socialiniai) yra išspręsti ir egzistuoja monumentalai universali ir homogeniška valstybė, kuri apsaugo nuo chaoso ir grįžimo į istorinę būklę.⁹⁶ Šios dvi kolektyvinės emocinės būsenos atrodo kaip absoliučiai priešingos, bet viename post-istoriniame kontekste pastiprina aklumą apokalipsei.

Universali ir homogeniška valstybė ir jos principai yra žmonijos raidos ir technologinio išsivystymo pasekmė ir tokios valstybės egzistavimas įtvirtina sisteminį blogį. Andersas ir Dupuy kviečia reaguoti aktyviai prieš galimai nutiksiančią sekuliarią apokalipsę ir nors pastebi, kad politinė erdvė susiduria su veiksnio problemomis, vis tiek tiki, kad įmanoma be didžiausio įmanomo teroro rasti bendrą sprendimą kaip išgelbėti ateitį.

Nuobodulys istorijos pabaigoje indikuoja, kad laikas sustoja ir sukuria tam tikrą „amžinos dabarties“ iliuziją, nes istorinis žmogaus *Laikas* pasibaigia, gyvenimo būdas tampa standartizuotas. Taip pat, sunykus veiklumui istorijos pabaigoje tokia monumentalai grėsmė kaip fizinio pasaulio pabaiga, atrodo nereali galimybė, nes subjektai post-istorijoje retai dalyvauja egzistencinėse politinėse situacijose.⁹⁷ Akivaizdu, negalima atmesti ir realių grėsmių galimybės, nes technologiniame pasaulyje visuomenių nariai yra informuoti ar net yra apkraunami pastoviu informacijos srautu apie galimas naujas grėsmes. Ne filosofinė sensacija, bet Andersas nagrinėdamas medijas kėlė idėją, kad informacijos perteklius, ypač ideologinės standartizuoja mąstymą ir politinius nusistatymus paverčia nekritiškais.⁹⁸ Aklumą apokalipsei gali skatinti ir diskursų apie apokalipsę perteklius. Arendt teigė, kad nesusimąstymas yra skatinamas parazitinių diskursų, klišių, biurokratinės kalbos, kuri yra neapmąstyta. Taip pat filosofė kalbėdama apie veikimą ir mąstymą pamini, kad pauzė tarp mąstymo ir veikimo yra funkcionuojančios sąžinės pagrindas, tačiau pernelyg

⁹⁶ *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, p. 159-160.

⁹⁷ Pabrėžtina, Vakarų civilizacijoje ir išsivysčiusiame pasaulyje.

⁹⁸ Babich, Babette E. *Günther Anders' philosophy of technology: from phenomenology to critical theory*. Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Plc, 2022, p. 139-140.

dažnai atliekant „užšaldymo“ momentą analizuojant idėjas tai gali atgrasyti ar suparalyžiuoti nuo aktyvaus veikimo. Jeigu apokaliptinio diskurso yra perviršius, tokia pastovi idėjų analizė ypač sisteminio blogio kontekste gali sulaikyti nuo aktyvumo.

Nuobodulys istorijos eigoje apokaliptinį aklumą skatina, nes iš esmės istorijos pabaigos ir sekuliarios apokalipsės idėjos yra ne tik viena su kita įtampoje. Iš vienos pusės, tokie „pranašai“ kaip Dupuy ir Andersas bando apeliuoti į žmonijos etinį interesą imtis veiksmų prieš keletą įmanomų apokalipsių, tačiau „niekada nieko nenutinka“ ir dar viena grėsmė ilgame jų sąrašė yra kasdieniškas dalykas.⁹⁹ Bet tokios yra dvi apokalipsės filosofijos monetos pusės – sekuliari apokalipsė yra nepastebima, antlaikiška ir kumuliatyvi. Sekuliari apokalipsė reikalauja sureaguoti bei naujos etikos paremtos išplėsta atsakomybe. Jeigu sisteminis blogis anot Dupuy gali sukelti nusikaltimus žmogiškumui kosminio mąsto, tai atsakomybės etika reikalauja kosminio lygio atsakomybės ir tai natūralu kelia nerimą, kuris irgi indikuoja net tik kiek žmogus negali kontroliuoti technologinės raidos pasekmių ir kasdieninio gyvenimo būdo neigiamų padarinių. Jonasas pats įspėja nebandyti imtis utopinio lygio žmonijos gelbėjimo projektų atsakomybės etikos kontekste – nėra sveikintinas rezultatas duoti lengvus pažadus ir diskredituoti ir taip siauras galimybes veikti politikoje. Niekas nėra užtikrintas, kad besiėmus atitinkamų veiksmų ir turint politinės valios sisteminės problemos bus išspręstos arba bus prioretizuota svarbiausia sritis į kurią reaguoti reiktų pirmiausia.

Šiuo atveju laukimas post-istorijoje sekuliarios apokalipsės kelia didelį iššūkį bet kokiam aktyvumui tikrai kompleksiskose ir determinuotuose sistemose egzistuojančioms post-istorijoje. Vienintelis apokalipsės filosofijos pažadas yra priimti apokalipsės atlaikiškumą emociškai, ne logiškai. Dupuy vystyti apokaliptinę filosofiją pradeda nuo Anderso aprašyto biblinio tvano mito ir Nojaus arkos. Dupuy šį pasakojimą apie tvaną ir siūstus ženklus Nojui pasitelkia kuriant naują laikiškumo metafiziką apšviestajam pranašavimui. Nojaus arka buvo pastatyta tam, kad paneigti pranašystę apie žmonijos sunaikinimą. Dupuy atkreipia dėmesį, kad šiame pasakojime veiksmas buvo įmanomas tik po išgedėjimo veiksmo – Nojus pasibarstė galvą pelenais ir eidamas skelbė žinią apie tvaną, kad diena po rytojaus, nebus skirtumas ko gedėti gyvų ar mirusių.¹⁰⁰ Tačiau, Dupuy Nojaus gedulas tapo pagrindui veiksmui pripažinus katastrofą ateityje logiškai, dedant akcentą ant laikiškumo, ne ant emocinio veiksmo, kuris jį įgalino veikti prieš tvaną, prieš pranašystę. Nerimas ir nuobodulys post-istorijoje kyla dėl aprašytos situacijos sunkumo. Anderso baimė nebūtinai gali išvesti į gatves minias, nes ji yra politiška ir agresyvi. Tačiau, atsakymas apokaliptiniam nerimui ir nuoboduliui post-istorijoje kaip paralyžiuojančiam veiksmui galėtų būti gedėjimas ir veikimas ne

⁹⁹ Žinoma internetinių forumų frazė „Nothing Ever Happens“ (angl. Niekas niekada nenutinka) ypač asocijuotina su politiniais įvykiais, kai yra laukiama „didelio“ politinio įvykio eskaluoto žiniasklaidoje ir galų gale, niekas nepasikeičia.

¹⁰⁰ *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*, p. 2-3.

prisiimant už visas kartas atsakomybę, bet pagal situaciją ir galimybes arba paprasčiausiai neįsipareigojant. Ką dažnai pabrėžia ir antropocentrizmo kritikai – apokaliptiniame mąstyme yra nemaža dalis susireikšmino, kad nepaisant visų prognozių dabarties žmonės turi išgelbėti pasaulį, nes tai jų atsakomybė. Jei sekuliari apokalipsė yra akumuliatyvi, tai ir veiksmas atsakomasis jai turi būti laipsniškas ty. veiksmai iš visų sistemos pusių, jei politinių, ekonominių ir technologinių sistemų griovimas nėra atsakymas. Nerimui ir nuoboduliui atsakymas nėra baimė. Kaip sakė Immanuelis Kantas, nors bedugnė yra grasina žmonijos masiniu sunaikinimu, vis tiek žmonės gręžiasi ir žvilgčioja į ją iš susidomėjimo.¹⁰¹

¹⁰¹ Wood, Allen W. „The end of all things (1794)“. *Religion and Rational Theology*, Immanuel Kant, 217–32. Cambridge University Press, 1996, p. 221.

Išvados

1. Sekuliarios apokalipsės samprata iš krikščioniškosios eschatologijos perima įprastinio erdvės ir laiko sąvokų peržengimą. Anot apokalipsės filosofijos, nors istorinis laikas bus užbaigtas sekularia apokalipse, prie pabaigos yra artėjama kiekvieną sekundę. Taigi sekuliari apokalipsė yra kumuliatyvi ir nutiks, susidėjus efektų sumai bei pasiekus lūžio tašką.
2. Jean-Pierre Dupuy ir Günteris Andersas, nagrinėję ryšį tarp sekuliarios apokalipsės ir technologinės raidos, plėtojamoje mintyje taiko sekuliarios apokalipsės laikiškumo metafiziką. Anot autorių, priėmus prielaidą, kad sekuliari apokalipsė įvyks, tai paskatina imtis veiksmų prieš jos aktualizavimąsi realybėje. Tokiam suvokimui priešinga būseną yra aklumas apokalipsei.
3. Aklumas apokalipsei yra sąlygojamas nesusimąstymo kaip moralinio trumparegiškumo principo įsigalėjimo; nesuvaldyto techninio progreso grėsmių, kai žmonijos išradimai apsprendžia potencialią ateitį be pačios žmonijos aktyvaus rinkimosi; įprastinių politinių impulsų ir intuicijų nunykimo; emocinio paralyžiaus įsigalėjimo.
4. Anot Dupuy ir Anderso, sekuliarios apokalipsės akivaizdoje politika lieka esminė žmogiškųjų reikalų sritis, kur turėtų būti imtasi veiksmų norint išvengti žmonijos susinaikinimo. Reikalinga naujo tipo etika, kuri suponuotų ir kitokią politiką. Hanso Jonaso atsakomybės etika, anot Dupuy, yra reikalinga nūdienos laikų situacijai, nes ji paremta ne tiesiogine, o išplėsta atsakomybės sąvoka aplinkos ir laiko atžvilgiu.
5. Apokalipsės filosofija apibrėžia, kad dabartinė žmonių karta bus atsakinga už visas kitas likusias kartas po jų bei kartu atsakinga už visą likusį žmogiškąjį palikimą. Tiek Dupuy, tiek Andersui įvardijus suvaržytas politinių subjektų galimybes veikti ir nūdienos politikos būklę, atsakomybės etikos lūkesčiai atrodo nepamatuotai dideli.
6. Aklumas apokalipsei yra post-istorijos rezultatas. Anot Aleksandro Koževo, post-istorija prasideda, kai istorijos pabaigoje yra sukurama universali ir homogeniška valstybė arba yra realizuojami jos esminiai principai, t. y. nebelieka esminių konfliktų ir skirčių politinėse bei socialinėse erdvėse, žmonių santykiai yra sutvarkyti ir institucionalizuoti teisėje. Post-istorinei būklei būtina ekonominė gerovė, kurią užtikrina technologinis išsivystymas.
7. Post-istorijoje į technologinę raidą žiūrima kaip į žmogaus raidą. Negebama pripažinti, kad žmogus tik naudojasi technologine forma, kuri jokio turinio nekuria iš savęs, tačiau tam nėra ir poreikio. Aklumas apokalipsei reiškiasi nematant, kad žmogus liks tik antraplanis istorijos subjektas, nekontroliuodamas to, ką sukūrė.
8. Post-istorijos egzistencinis pasyvumas yra sąlygojamas moralinio standarto, kuris iš dalies yra užkoduotas universalios ir homogeniškos valstybės teisėje. Tai atitinka Dupuy perinterpretuotą

Arendt mintį apie nesusimąstymą, kad valstybės institucijos ir teisė leidžia sisteminiam blogiui veikti pagal nutylėjimą.

9. Post-istorijoje nunyksta laisvas aktyvus veiksmas, nes nebėra egzistencinių grėsmių arba nunyksta ontologinio neigimo principas. Politika nebėra istorijos varomoji jėga, jos pobūdis pasikeičia: įsigali techninė ir administracinė politika, t. y. tokia politika, kokia nėra įgali surasti sprendimą dėl sekuliarios apokalipsės. Pripažinti, kad sekuliari apokalipsė įvyks, pagal Dupuy ir Andersą reiškia radikalų neigimą, kuris būtų pats žmogiškiausias veiksmas.
10. Jei Andersas kviečia išdrįsti bijoti, tai post-istorijos pasyvumas yra pastiprinamas nuobodulio ir nerimo. Veikti neprasminga politinėje erdvėje, nes yra susidariusi „amžinos kasdienybės“ iliuzija, kuri yra aklumo apokalipsei požymis. Tačiau kartu iš post-istorinio subjekto reikalaujama maksimalios atsakomybės, kai jis neturi veiksnio arba yra atpratęs veikti. Tokie du naratyvai, įtampoje ir kartu parazituojantys post-istorijoje, turi paralyžiuojantį poveikį.
11. Gyvenimas post-istorijoje užtikrina gerovę ir taikų gyvenimą Vakarų civilizacijoje. Žmogiškosios katastrofos nutikusios per du pasaulinius karus sąlyginai pasišalino iš Vakarų sąmonės. Tačiau, post-istorijos sąlygojami civilizacinės raidos vaisiai veda prie „pilno išsivystymo“, kurio fizinės pasaulio aplinkybės gali ir nebeatlaikyti. Anot Dupuy ir Anderso pasaulinė bendruomenė besivadovaudama tradicine ar deontologine etika pro pirštus žiūri ir yra „akla“, nes nepastebi, kad gerovė yra sisteminis blogis. Tiksliau, apokalipsė yra visur ir *tai esame mes patys*.

Literatūros sąrašas

1. Agamben, Giorgio. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans. Meridian, Crossing Aesthetics*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2005.
2. Alvis, Jason. „Transcendence of the Negative: Günther Anders’ Apocalyptic Phenomenology“. *Religions* 8, nr. 4 (2017 m. balandžio 7 d.).
3. Anders, Günther. *The Obsolescence of Man, Volume II: On the Destruction of Life in the Epoch of the Third Industrial Revolution*. Išvertė iš ispanų kalbos Josep Monter Pérez. <https://files.libcom.org/files/ObsolescenceofManVol%20IIGunther%20Anders.pdf> [Žiūrėta 2024 12 01].
4. Anders, Günther. „Language and End Time (Sections I, IV and V of ‘Sprache Und Endzeit’)“. *Thesis Eleven* 153, nr. 1 (2019 m. rugpjūčio).
5. Anders, Günther. „Theses for the Atomic Age“. *The Massachusetts Review* 3, nr. 3 (1962 m.).
6. Anders, Günther. „Apocalypse without Kingdom - Journal #97“. Žiūrėta 2024 m. gruodžio 19 d. <https://www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypse-without-kingdom/>.
7. Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Penguin Books, 2006.
8. Arendt, Hannah, „Thinking and Moral Considerations“, *In: Responsibility and Judgment*, 2003.
9. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
10. Assy, Bethania. „20th WCP: Eichmann, the Banality of Evil, and Thinking in Arendt’s Thought“. Žiūrėta 2024 m. gruodžio 19 d. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContAssy.htm>.
11. Babich, Babette E. *Günther Anders’ philosophy of technology: from phenomenology to critical theory*. London, UK ; New York: Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Plc, 2022.
12. Bacevičiūtė, Danutė. Etika ir ontologija: Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje. *Religija ir kultūra*“. Žiūrėta 2024 m. gruodžio 19 d. <https://www.zurnalai.vu.lt/religija-ir-kultura/article/view/3687/2646>.
13. Daly, Eoin. „Boredom at the End of History: ‘Empty Temporalities’ in Rousseau’s Corsica and Fukuyama’s Liberal Democracy“. *Philosophy & Social Criticism* 50, nr. 3 (2024 m. kovo).
14. Demas, Jerusalem. „The End of Francis Fukuyama“. The Atlantic (blog), 2024 m. spalio 29 d. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2024/10/francis-fukuyama-end-greatly-exaggerated/680439/>.

15. Dijk, Paul van. *Anthropology in the Age of Technology: The Philosophical Contribution of Günther Anders*. Brill Book Archive Part 1, ISBN: 9789004472495 103. Leiden Boston: BRILL, 2000.
16. Dupuy, Jean-Pierre. "The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying." *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, 2012. p. 582.
17. Dupuy, Jean-Pierre. *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Vertè M. B. DeBevoise. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015.
18. Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Vertè M. B. DeBevoise ir Mark Rogin Anspach. First. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2023.
19. Dupuy, Jean-Pierre. *The War That Must Not Occur*. Vertè M. B. DeBevoise. Stanford, California: Stanford University Press, 2023.
20. Girard, René, Benoît Chantre. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series. East Lansing: Michigan State University Press, 2011.
21. Hartouni, Valerie. *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. Critical Cultural Communication. New York: New York University Press, 2012.
22. Horvat, Srećko. *After the Apocalypse*. Cambridge Medford (Mass.): Polity, 2021.
23. Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984.
24. Kojève, Alexandre, Bryan-Paul Frost. *Outline of a Phenomenology of Right*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
25. Kojève, Alexandre, Schmitt, Carl, Erik De Vries, "Correspondence," Interpretation 29, no. 1, 2001.
26. Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Paperback print. Agora Paperback Editions. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1980.
27. Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity, 2017.
28. Lewis, Scott M. *What are they saying about New Testament apocalyptic?* New York: Paulist Press, 2004.
29. Liessmann, Konrad Paul. „Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt“. Enrahonar. *Quaderns de filosofia* 46 (2011 m. sausio 7 d.)
30. Müller, Christopher John. *Prometheanism: technology, digital culture and human obsolescence*. Critical perspectives on theory, culture, and politics. London ; New York: Rowman & Littlefield International, 2016.

31. Nancy, Jean-Luc. *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. First Edition. New York: Fordham University Press, 2015, p.
32. Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Vertè Gary L. Ulmen. First paperback edition. New York: Telos Press, 2006.
33. Strauss, Leo, Alexandre Kojève. *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
34. Ware, Ben. „Beginning Again at the End: A Dialectics of Extinction“. *New Formations* 107, nr. 107 (2023 m. sausio 1 d.)
35. Williams, Evan Calder. *Combined and Uneven Apocalypse*. Ropley, Hants, U.K.: Zero Books, 2010.
36. Wood, Allen W. „The end of all things (1794)“. *Religion and Rational Theology, Immanuel Kant*, 217–32. Cambridge University Press, 1996.

Summary

The Master 's thesis examines how Alexandre Kojève's concept of "post-historical condition" relates to Günther Anders' and Jean-Pierre Dupuy's philosophy of apocalypse, emphasizing the notion of apocalypse blindness. This concept, encompassing moral, political, technological, and emotional dimensions, reveals humanity's inability to respond to the dangers of secular apocalypse. The aim of the work is to reconstruct the philosophy of apocalypse and demonstrate that "blindness to the apocalypse" is closely tied to the post-historical condition. The thesis argues that moral thoughtlessness, technological Prometheanism, political stagnation, and emotional detachment foster humanity's inertia and lack of responsibility. Drawing on the ideas of Anders and Dupuy, the thesis reveals how the end of history and the end of times become parallel processes, while politics loses its role in addressing existential threats.