

ТЕХНОЛОГИЧНИЯТ КРАЙ НА СВЕТА

Мария Калинова

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Summary. The article examines the problem of the technological end of the world from the perspective of Lacanian psychoanalysis. The most general phantasmic frames of the apocalyptic scenario are outlined, supporting the correlation between the figure of the „chain reaction“ and the master signifier in the atomic bomb discourse. The research focus falls on famous speeches and utterances of George Robert Oppenheimer, which acquired an almost post-Kantian sense of categorical imperatives, making his case a typical example of the self-instrumentalization of bureaucratic science. Examining the perverse structure that enables such an inverted presentation technologies of the end as a universal good, the article insists on the role of the researcher as subject and his participation in the constitution of the moral law itself, and hence in the constitution of the universal.

Keywords: perverse structure; paradox of ethics; „naked apocalypse“; „ready-made“; post-apocalyptic world.

Настоящата статия интерпретира проблема за самоинструментализацията на науката от гледна точка на лаканианската психоанализа. Започва с въвеждането в съвременния проблем за „технологичния“ край на света, откроявайки дискурса на атомната бомба като един от централните проблеми на „голия апокалипсис“ през понятията на Гюнтер Андерс. За да се очертае връзката между бомбата и най-общата фантазмена рамка на апокалиптичния сценарий, се разглежда корелацията между фигурата на „верижната реакция“ и господарското означаващо в лаканианската психоанализа. След това се изследват елементите на несъзнаваната структура, чрез които науката „перверзно“ се самоинструментализира за военни цели. Тази структура кристализира в твърдения на нациста Адолф Айхман по време на процеса му в Израел, проследен и анализиран от Хана Арент, както и в изявления на Джордж Роберт Опенхаймер в голямата негова биография от Рей Монк. Онова, което извежда като теза статията, е, че структурата, залегнала в основата на подобни твърдения, се отнася не към проблема за инструментализацията, а за самоинструментализацията на науката. Подобна самоинструментализация не съответства на психоаналитичната концепция за предполагаемо знаещия субект (*le sujet supposé savoir*), а по-скоро пре-

праща към онова, което Жак Лакан дефинира като „императив за наслада“ (l'impératif de la jouissance).

Въведение

В настоящата статия под „технологичен край на света“ ще се разбира екзистенциалната модалност на живеенето след създаването на технологии, които не са унищожили света, но са способни да го направят. Типичен пример за това е водородната бомба, на която през 1954 г. Бърtrand Ръсел посвещава трезва и впечатляваща реч, стъпвайки на фактите такива, каквито са били известни по това време, за да коментира възможността за изстребление на цялото човечество:

„Никой не знае колко широко могат да бъдат разпространени такива смъртоносни радиоактивни частици, но най-влиятелните авторитети са единодушни в твърдението, че една война с водородни бомби е много вероятно да сложи край на човешкия род. Има опасения, че ако се използват много водородни бомби, ще има всеобща смърт“ (Russel 2003, 82 – 89).

Точната степен на възможното разрушение е, разбира се, научен въпрос, но заедно с това научните дискусии за нивото на катастрофалност отварят полето за сериозни философски и етически размишления, както и предизвикват изкуствата да се противопоставят на бъдещите бедствия посредством собствените си похвати и репрезентации на света. Друга особеност на „технологичния край на света“, за разлика от „теологичния“, е, че той не постулира никакъв нов постапокалиптичен свят след катастрофата. Християнският апокалипсис, митовите за Потопа и Залеза на боговете (скандинавския *Ragnarök*), но също космическата катастрофа и експлозията на слънцето след 4,5 милиарда години – примерът на Жан-Франсоа Лиотар за събитие на философското питане (Lyotard 1992, 8) – описват фатална съдба, на която човешките същества не могат да се противопоставят. Докато при онова, което наричаме „технологичен край на света“ – например катастрофа вследствие на ядрена война или екологична катастрофа¹, съществува възможността за предотвратяване на кризата, ако изберем да преустановим определени човешки дейности.

Много често „науката“ и доверяването на нейните позитивни изводи е „твърдата“ стъпка, която правителствата трябва да направят, за да ограничат възможността за унищожително самоизстребление. Известен пример е настояването на шестнадесетгодишната Грета Тунберг за „доверяване на науката“. На 18 септември 2019 г. шведската тийнейджърка в известната си вече реч се обръща към Конгреса на САЩ, като призовава американските законодатели да „слушат учените“ и да се „обединят зад науката“, за да противодействат на климатичните проблеми и глобалната екологична криза. Тунберг заявява пред Камарата на представителите, че е била „бясна“, когато за първи път е научила за климатичната криза, добавяйки, че „трябва да се приеме за даденост“, че

науката за климата е приета и съобразно нейните научни изводи се налага да се предприемат действия (Thunberg 2019).

Подобни императиви, които настояват, че трябва да се „доверим“ на науката, повдигат освен въпроси за реалните политически програми, също така и много фундаментални въпроси, засягащи интересувания ни предмет. Очевидно императивът „довери се на науката“ поставя и резонния въпрос към коя „наука“ се отнася той. Коя е тази абстрактна „наука“, която не е свързана с конкретен исторически контекст или социална структура, и ако не можем да се запитаем, подобен императив на каква структура отговаря.

И така, какво добавя биографичният том на философа Рей Монк – „Робърт Опенхаймер: Живот в центъра“ (2012) – към огромната литература по темата за ролята на науката в обществото? Монк, автор на монументална биография на Лудвиг Витгенщайн и на не по-малко влиятелно изследване върху Бърtrand Ръсел, настоява, че иска да спаси от неизвестността значимите постижения на Опенхаймер във физиката, произтичащи основно от предвоенната му работа. Във връзка обаче с етическата позиция на Опенхаймер спрямо решението да се създаде и използва атомната бомба, става ясно, че тя е строго подчинена на разбирането му за научна автономия. „Причината, поради която свършихме тази работа, е, че това беше органична необходимост“ – Монк цитира думите на Опенхаймер от лекцията му на 2 ноември 1945 г. пред Лосаламското общество на учените (Monk 2012, p. 1443). В речта си Опенхаймер подчертава, че създаването на бомбата е „органична необходимост“, и точно това е мотивацията ученият да я направи. Заедно с останалите мотиви за участие в изобретяването на първото ядрено оръжие – надпреварата и страха, че врагът ще стигне първи до откритието; усещането за приклучение; значението на политическите съображения и натиск, Опенхаймер подчертава, че:

[...] ако си учен, не можеш да спреш такова нещо. Ако си учен, ти вярваш, че е добре да разбереш как работи светът; че е добре да разбереш какви са реалностите; че е добре да се предостави на човечеството възможно най-голямата власт да контролира света и да се отнася с него според своите разбирания и ценности (Monk 2012, p. 1443).

Само това твърдение е достатъчно, за да стане ясно, че „технологията за края на света“ в някаква степен запазват „телеологичния“ начин на мислене. Заложената телеология очевидно се състои в обвързването на същността на науката с „органичната необходимост“ от изобретяването на атомната бомба. С други думи, когато се стига до необходимостта от изобретяване на ядрено оръжие, както твърди Опенхаймер, учените, като такива, не биха могли да направят друго, освен напълно да идентифицират тази специфична задача с идеята за цялата наука. Това редуциране на науката до „органичната необходимост“ да се изпълни задачата по изобретяването на атомната бомба, съответства на своеобразно обръщане на темпоралността на съществуването.

Изглежда, че реалността на бомбата съществува независимо от субективните усилия на изследователя. Бомбата винаги е съществувала, напълно обективно, като дълг на учения е да повдигне завесата между нея и целия останал свят, за да се подпомогне разпространението на знанието.

„Голият апокалипсис“: Гюнтер Андерс и Кристофър Нолан

Според Гюнтер Андерс именно ядреното унищожение е причина да се създаде нова версия за края на историята. За първи път крайт на историята е видян като „гол апокалипсис“ – понятие на Андерс от неговото есе „Апокалипсис без царство“, с което той означава пълното унищожение, след което не съществува нито бъдеще, нито нов постапокалиптичен свят (Anders 2019). Работата на Андерс насочва вниманието към начина, по който комунистическите визии за историята и опитите да бъдат реализирани (представени от Руската революция в текста на Андерс), не успяват да се измъкнат от християнската есхатология. Според четенето на Андерс комунизмът исторически е бил продължение, а не скъсване със западното разбиране за времето.

Тезата му за „края на историята“ е, че той настъпва, когато „самата техника стане субект на историята“ и „когато се случи чудовищна хипертрофия на инструменталния разум“ (Deyanova 1998, p. 2). За Андерс бомбардировките над Хиросима и Нагасаки на 6 и 9 август 1945 г. предизвикват не само класически пример за „реификация на смъртта“, но и предизвикват метафизичен катаклизъм: за пръв път от 1945 г. насам човечеството осъзнава собствената си способност да унищожи човешкия вид и целия обитаем свят. Метафизичната промяна се отнася преди всичко до представите за света, които изглеждат цялостни само заради възможността да бъдат унищожени. Това засяга и традиционното схващане за историята, чийто край се оказва в началото, т.е. то е преобърнато с главата надолу. Според концепцията за „голият апокалипсис“ крайт вече е настъпил в Хиросима, той не е нещо предстоящо. Този апокалипсис ни дава възможност да не живеем в *края на времето*, а във *времето на края*, което ще продължи, докато не осъзнаем, че живеем в последните времена. И нито днес, нито вчера са гарантирани, защото и двете ще рухнат заедно с разпадащото се утре (Anders 2019, p. 10).

Филмът на Кристофър Нолан „Опенхаймер“ (2023) се присъединява към визията на Андерс за живот в пространството на последните времена. В ключителния момент на филма Айнщайн и Опенхаймер, представени през целия филм чрез противопоставянето на възгледите си, в крайна сметка, споделят заедно признанието относно факта, че крайт на света е настъпил. По-конкретно, Опенхаймер напомня на Айнщайн, че докато бомбата все още не е била конструирана, създателите ѝ са имали опасенията, че може да отключат верижна реакция, чрез която да унищожат целия свят.

„– Какво стана?“, пита Айнщайн.

„– Вярвам, че го направихме“, е отговорът на Опенхаймер, последван от поредица кадри, изобразяващи света, унищожен от модерни ядрени оръжия.

Близко шестдесет години по-рано Стенли Кубрик в „Д-р Стрейнджлав, или как престанах да се страхувам и обикнах атомната бомба“ (1964) също се фокусира върху въпроса за верижната реакция като нещо детерминиращо бъдещето и възможността на бъдеще изобщо. Само че при него фигурата за „края на света“ функционира по различен начин, тъй като Кубрик залага на една доловима корелация между бомбата и господарското означаващо като такова. Аленка Зупанчич в текста си „Апокалипсисът (все още) разочароващ“ (2018), посветен на Морис Бланшо и на изключителното му есе от 1964 г. „Апокалипсисът е разочароващ“ (Blanchot 1997), показва как може комически да се разиграе връзката между апокалипсиса и атомната бомба. Понеже бомбата е такава фигура, че още от опасенията на нейните създатели може да се види как функционира господарското означаващо по принцип. Апокалипсисът предизвиква нещо толкова окончателно и колосално, че описването му като разочароващо звучи напълно безсмислено. И все пак, както при всички добри вицове, тази глупост някак има идеален смисъл. От една страна, имаме едноединствено копче, което всеки „глупак“ може да натисне, а от друга страна стои „всичко“, целият свят. Минимален жест (знак) – и всеобхватна верига от последствия, евентуално водеща до „изгарянето“ на цялата обитаема Земя. И като всеки „фалически“ символ, Стенли Кубрик не се колебае да предостави на атомната бомба подходящо комично третиране. Филмът завършва с натискане на „копчето“ и задействането на атомните оръжия, експлодиращи навсякъде в един „възвишен спектакъл на пълно унищожение, заснет отвисоко“ (Zupanchich 2018).

За Нолан няма подобно финално „комично облекчение“; той ни потапя в една обърната темпоралност, показвайки как всъщност експлозията се случва през цялото време. Взривът разкрива в различна светлина историята на Опенхаймер и тази радиация преминава през всичките му спомени. На формално ниво Нолан постоянно сменя черно-бели сцени с оцветени. Първоначално зрителят си мисли, че сцените в миналото, преди пускането на атомната бомба, са оцветени, а тези от настоящето и бъдещето са черно-бели. С напредването на лентата става ясно, че цветните кадри представят промяната на субективната позиция на Опенхаймер в символния ред², оцветяване и запълване на всичко, което е идвало преди символичното събитие на бомбата. Именно тази изгаряща светлина впоследствие дава възможност *post factum* да догоним смисъла на събитията.

Историята стига до зрителите, или по-скоро „застига“ зрителите като процес на „откровение“, задействана верижна реакция, при която една неизбежна крайна точка ни се разкрива в своето собствено възникване. Чрез този времеви

пъзел филмът постулира не че светът може да свърши, защото бомбата е създадена, а че светът, такъв, какъвто го познаваме, вече е свършил и сега светът трябва да се „навакса“ с новата реалност. Дискусията, започната от Андерс и с която Кристофър Нолан също се ангажира, е именно че светът вече е бил непоправимо променен от съществуването на бомбата. Тук не става дума за вътрешната логика на драматичното действие, според която, ако има пистолет в пиесата, той задължително ще бъде използван до края на последното действие. Пистолетът не е нещо, пасивно оставено на масата или закачено да виси на стената; според режисурата на Нолан самото съществуване на обекта в неговата безмълвна природа вече е самата стрелба на пистолета. Героите във филма живеят заедно с бомбата, тя е там и допълва, „оцветява“, начина, по който се ангажираме с определени позиции и отговорности. В момента, когато Алберт Айнщайн осъзнава в последната сцена на филма, че бомбата вече е избухнала, това е мигът, когато новият свят е буквално повторен в миналото от живота на Опенхаймер. Този разкриващ процес, чрез който пренаписваме историята, това откровение на апокалиптичната реалност в „Опенхаймер“, е осъзнаването, че заедно с героите от филма човечеството символно трябва да промени миналото, за да „навакса“ в реалността.

Въпросът за „наваксването“, разбира се, има и преобърнатата, идеологическа версия във филма, напомняйки за една ирационална теория от Студената война в отговор на въпроса защо Съветският съюз също трябва да притежава атомна бомба. Въпреки че проектът „Манхатън“ от лятото на 1939 г. е съперническия проект на нацистите, който започва след 1938 година, когато двамата немски физици – Ото Хан и Фриц Щрасман – откриват ядреното делене, Нолан не пропуска да подложи на дискусия спекулативното достигане на ситуацията в „задънената улица“, т. е. по-добре е и Съветският съюз да има атомно оръжие, отколкото да има една хегемонна сила, САЩ, която реално ще контролира света. Фигурата на двата скорпиона, за които се казва във филма, че трябва да бъдат затворени в „бутилката“, се появява именно като този необходим гарант срещу края на света чрез поддържането на парадоксалния баланс на взаимното изстребление.

Наваксването на силите има привлекателната аура на античния агон, тъй като то се случва като следствие на интелектуална надпревара и състезание между учените. Само че ние вече не сме в затворения кабинет на д-р Фауст, а изолираният експериментатор е заменен от армия от научни работници. Във филма е отделено изключително място и на диалектичната връзка между субекта и обекта на изследването. Ако „фаустовската култура“ (Шпенглер) е разчитала на изследванията на самотния гений в някакъв ограничен малък мащаб, то Нолан ни показва новата технонаучна революция в нейните глобални измерения, съвременното драматично ускоряване на темпото на работа, поделена между множество анонимни научни работници. Тук можем да видим не само проекта „Манхатън“, но да припознаем Големия адронен колайдер на ЦЕРН в търсене на хигс-бозона и „Епъл Парк“ в Купертино, предлагащ

следващото поколение електронни „джаджи“. Субектът е колективизиран, лабораторията е машинен парк – нещо повече, цялата планета се превръща в глобален експеримент, а обектът, от своя страна, се е превърнал в нещо енигматично и странно. Появява се и копенхагенска версия на „Фауст“, написана от Макс Делбрюк и изпълнена през 1932 г., където вече „неутриното“ ни се представя като Гретхен: то е загадъчният обект на епистемологичното желание, неутрално по заряд и с толкова малка маса, че дълго се смята за равна на нула. Заедно с анонимните изследователи, съзерцаващи неутриното, идва и въпросът за неутралността на техно науката.

Парадокси на етиката: Робърт Опенхаймер и Адолф Айхман

Съвременният лозунг „Довери се на науката!“ е нещо, което добива почти посткантиански смисъл на универсален, т.е. „категоричен“ императив, действащ като водещ принцип във всички области при вземане на решение. Нека се върнем на въпроса откъде идва всъщност този императив и каква структура предполага неговото сляпо следване. Това е проблем, който интересува Жак Лакан в VII семинар „Етиката на психоанализата“ (1959 – 1960). Семинарът приключва с въпроса за етиката и науката, изваждайки във финалната си сцена фигурата на „Мистър Опенхаймер“ (Lacan 1997, p. 325). Лакан използва името на учения, за да стане видимо, че не на всяка наука можем да се доверим, и същевременно да повдигне въпроса за вината на „бащата на атомната бомба“. Лакан ясно подчертава, че при една реална експлозия, която заплашва всички ни, ще останат нерешени въпросите дали перверзници, или бюрократи ще натиснат „глупавото“ копче, дали намеренията им са били добри, или лоши. Дали някой ще прекрачи правилата, или ще действа според правилата, „механично задвижен от цяла командна верига от огънати човешки воли“ (Lacan 1997, p. 233), казва буквално Лакан, добавяйки, че реалното натискане на копчето от бюрократа ще направи така, че „каталогът“ на ужасите от Сад да ни изглежда маловажен³.

Дали има разлика между бюрократа и Сад, е въпрос, който поставя през 1963 г. и Хана Арент по време на процеса срещу нациста Адолф Айхман в Израел. Тя очаква да види в съдебната зала демоничен престъпник, но онава, което тя по-късно ще нарече „баналността на злото“, е срещата ѝ просто с обикновен бюрократ, който оставя впечатлението, че няма „нищо скрито под повърхността“. Арент изрично подчертава, че Айхман е просто съвестен изпълнител на нацистката машина, който не е направил нищо друго, освен да изпълнява задълженията си, и в никакъв случай не е „садистичен перверзник“. Разбира се, тя изхожда от едно предтеоретично понятие за перверзията.

Едно от най-смущаващите неща за нея е твърдението на Айхман, че на практика той е следвал категоричния императив на Кант. Казано с думите от „Що е Просвещение?“, Айхман е нищо различно от онзи офицер, който „тряб-

ва да се подчинява“, ако „началството е заповядало нещо“, и би било „пагубно“ за всички, ако „започне да разсъждава открито в службата си относно ползата или целесъобразността на заповедта“ (Kant 1984). Айхман смята себе си за „кантианец“, като легитимира действията, позовавайки се на моралната философия на Кант. Генералният проблем оттук е, че етичните доктрини подлежат на перифразирание и нещо повече – на изопачаване до такава абсурдна степен, че да се стигне до идеята, че категоричните императиви от философията на Кант са проправили пътя на Холокоста.

Аренд вижда възможността за изопачаване на Айхман още в първата формулировка на категоричния императив от Кант (да превърнеш своята максима в универсален закон). Моралният закон се спазва не поради конкретни причини, а единствено защото е закон. Моралният акт трябва да се разбира не като израз на доброто, а като чист дълг: „Вашето задължение е ... да изпълните дълга си“. Това за Айхман се превръща в задължение да следва волята на фюрера. Именно защото това задължение е императивно (категорично), той можеше да избегне мисленето. За него не съществува разлика между волята на фюрера и моралния закон, или в по-общ смисъл, между законността и морала. По този начин той може да признае своето подчинение на волята на Хитлер като безпроблемен акт. Той лично му е положил клетва за вярност и това включва задължение към неговата команда (Arendt 2006, р. 149). Думата на фюрера е дадена незабавно и наложително. Това има силата на закона (Gesetzskraft) и следователно не подлежи на съмнение (Arendt 2006, р. 148). Основното тук е, че отсъства връзката между моралния закон и признаването на вината и греха. Това, което движи моралния субект на Кант, е чувството, че никога не е действал достатъчно морално.

В годината на делото на Айхман в списание „Critique“ Жак Лакан публикува текста си „Кант със Сад“, мислен като предговор към „Философия в будоара“ от маркиз Дьо Сад, за да покаже не просто че „Философия на будоара“ и „Критика на практическия разум“ си съответстват и допълват, но дори че диалозите на Сад са истината на „Критиката“. Още в *VII Семинар* за Лакан Кант не е просто представител на традиционната етика, той вече е място на нейната инверсия, тъй като неговата „Критика“ преобръща древната йерархия между „доброто“ и „закона“ с главата надолу. Ако за древните върховното благо е крайъгълен камък на етиката и законът е подчинен на него, то Кант преобръща тази връзка, така че „висшето благо“ сега директно е законът като празна форма, лишена от каквото и да е положително съдържание и преценявано само по критерия за своята универсална валидност. За да разграничи моралния закон като самостоятелна, безусловна същност, основана на чиста воля, от всякаква външна (естествена) причинност или субективно удоволствие, Кант разделя хипотетичните от категоричните императиви, като докато изпълнението на първите е свързано с необходимостта да се направи нещо,

бидейки средство за постигане на друга цел, то вторите са действия, които са обективно необходими сами по себе си, независимо от друга цел. Ако в хипотетичните императиви ще ги разпознаем по това, че те насочват към някаква изгода, облага и корист, то първите говорят така: „Длъжен си да правиш добро! Длъжен си да бъдеш човек! Слушай само съвестта си! Не се поддавай на слабости! Бъди човек! Бъди достоен да си човек и т. н.“

В последната сесия на *VII Семинар* „Парадокси на етиката, или действали ли сте в съответствие с желанието си“ (Lacan 1997, pp. 311 – 325) Лакан разглежда моралния закон на Кант, за да разкрие динамиката и топологията на желанието. За разлика от Аристотеловата етика на „възможното“ моралният закон на Кант въвежда „празнотата“ в основата на моралния опит – той е „сляп“ не само за възможното, но и за невъзможното. Единственото изискване на моралния закон е да действа от задължението на самия морален закон – това е същността на Кантианското „Ти трябва“:

Празнотата, която стриктното прилагане на кантианската дефиниция оставя, е място, казва Лакан „заето от желанието“. Нещо повече, Кантовото „Ти трябва“ се вдвоява със Садовата фантазия за *jouissance*, издигаща я до нивото на категоричния императив – „тя, разбира се, е чиста и почти подигравателна фантазия, но не изключва възможността да бъде издигната до универсален закон“ (Lacan 1997, p. 316).

По отношение на мястото на обекта и субекта в перверзията, както показва по-късно с известната си схемата Лакан в „Кант със Сад“, имаме размяна на местата на зачертания субект и обекта малко а, т. е. схемата на перверзията е обърнатата наобратно схема на фантазма (Lacan 1989, pp. 55 – 75). По този начин се посочва позицията на перверзния, свеждаща се до инструмент за *jouissance* на Другия. Перверзният намира удоволствие именно в тази инструментализация, той не се и съмнява по отношение на действията си, че служат за задоволяване на Другия. Тук имаме фундаментално отсъствие на съмнение, на въпрос, на възможността да се заеме позицията на „човек, който не знае“. Това е откритието на Хана Арент за неспособността да мисли изобщо, за отсъстващата „апория“ при псевдокантианеца Айхман. Арент погрешно заключава, че той не е „садистичен перверзник“, тъй като тя се позовава на популярния образ на перверзията, според който образът на садизма има демонично измерение. Айхман наистина е бил перверзник, но не според популярния образ на перверзията, който изобразява перверзника като субект, обсебен от тотална доминация, а точно според фройдистко-лаканианската концепция за перверзия, която се отнася само до перверзната „структура“ за удоволствие, генерирано от предполагаемото чисто, студено, инструментално „изпълнение на заповеди“ или професионалното действие на властта. Това е нещо, което може да се нарече самоинструментализация.

“Ready-made”: двойната самоизмама

Нека се върнем към изявлението на Опенхаймер от 1945 г. пред научната общност на Лосаламоското общество на учените, в което той изказва причините, които са го накарали заедно с екипа му да предприемат, и в крайна сметка, да завършат работата по изобретяването на атомната бомба. Стана ясно, че в речта си Опенхаймер обвързва същността на науката с „органичната необходимост“ от изобретяването на атомната бомба, като отхвърля пред колегите си ролята на субективното участие в откриването на обективната реалност. Той представя реалността като нещо „готово“, предшестващо учения, а ученият не е нищо друго освен автоматичен инструмент, който, верен на своя научен етос, ще поеме смирено задачата си да разкрие тайните на природата. Изглежда така, че силата за масово изстребление е съществувала предварително и тя просто е „трябвало“ да бъде освободена. Този момент на самозаблуда относно задължения, произтичащи от предшестваща ситуация, словенската философка Аленка Зупанчич нарича „ready-made“:

Възможно е само дотолкова, доколкото приемаме („съдържанието“ на) нашето задължение да бъде „ready-made“, предшестващо участието ни в ситуацията. Ето защо би било невъзможно да разобличим действията на този човек като лицемерни, казвайки му: „Знаем, че твоето истинско намерение е било да нараниш друг човек“. В този случай той просто би продължил лицемерно да твърди, че се е наложило да събере цялата си сила, за да каже истината на другия, че самият той е страдал изключително много, като го е наранявал, но това не е можело да се избегне, тъй като е негов дълг да го направи.... Единственият начин да разобличиш този вид лицемер, е да го попиташ: „А къде е написано, че е твое задължение да кажеш на другия това, което знаеш? Какво те кара да вярваш, че това е твое задължение?“ (Zupanchich 2000, 59).

Усещането за “ready-made” принципно съпровожда научния прогрес, тъй като той създава означаващо като ново изобретение, поддържайки измамата и самоизмамата, че това означаващо винаги е било там и след това, като следваща стъпка, е било проектирано като предполагаемо знаещ субект (*le sujet supposé savoir*). Декарт прави науката възможна, защото поставя Бог като гарант на истината и следователно успява да го отдели от научното познание. Следователно науката се представя като дискурс без субект, като безличен дискурс, наречен дискурс на субекта, за който се предполага, че знае (Lacan 1998).

Ако следваме обаче принципите на кантианската етика, то не можем да поставим дълга като нещо „отвъдно“ подобно на Десетте заповеди. Субектът е този, който прави нещо свое задължение и трябва да отговаря за него. Като при случая на Опенхаймер можем да говорим за случай на двойна самозаблуда. Основният момент на самозаблуда е фактът, че Опенхаймер взема задължението да се създаде атомната бомба, като готово (“ready-made”) задължение, което е преминало веднъж завинаги теста на категоричния императив,

за да изглежда, че именно моралният закон налага необходимите действия, а излишната наслада, извлечена от налагането на закона, да остане скрита зад него. И вторият момент тук е, че самото изпълнение на задълженията, които сами по себе си заобикалят „морално отговорните фактори“, е представено като универсално „добро“. Опенхаймер настоява, че изобретяването на ядреното оръжие е недвусмислено „добро“.

Нещо повече, той твърди, че такова изобретение има „присъща стойност за човечеството“, което предполага неговата универсална етична валидност. Следователно, вместо да илюстрира факта, че научният дълг се основава само на себе си и че именно тази позиция позволява свободата и моралната отговорност на учения, тази прословута реч на Опенхаймер по-скоро илюстрира случая на перверзник, който крие насладата, която извлича от възможността да е онзи, който е създал средство за масово унищожение на хора. Науката се самоинструментализира, когато пренебрегва всички конкретни обстоятелства, които могат да възникнат в дадена ситуация, и заедно с това се изключва мястото и ролята на изследователя като субект в неговото участие в конституирането на самия морален закон, а оттук – и в конституирането на универсалното.

Благодарности и финансиране

Това изследване е финансирано от Европейския съюз – NextGenerationEU, чрез Националния план за възстановяване и устойчивост на Република България, проект SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01.

БЕЛЕЖКИ

1. Съвременните изследвания на ядрените оръжия и изследванията на климатичните промени са свързани, тъй като определени модели от еволюцията на климата са били разработени, като са използвани модели за изчисляване на последиците от тестовите на ядрено оръжие (Edwards, 2012, pp. 28 – 40).
2. Лакановата теория за трите регистъра на *символното*, *въображаемото* и *реалното* може да бъде разбрана достъпно на български език през задълбочените изложения на Владимир Градев от „Разклоняващите се пътеки на Жак Лакан“ (Gradev 1998, pp. 3 – 17) и главата „Безпокойството на образа. Опит върху Жак Лакан“ от книгата на Дарин Тенев „Фикция и образ. Модели“ (Tenev 2012, pp. 460 – 478).
3. Проблемът за автоматизма при Лакан и Аристотел е разгледан на български от Васил Видински (Vidinski 2017) и Камелия Спасова (Spasova 2018).

ЛИТЕРАТУРА

- ВИДИНСКИ, В., 2017. *Случайности: историческа типология*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- ГРАДЕВ, В., 1998. Разклоняващите се пътеки на Жак Лакан. *Език и литература*, Т. 1, с. 3 – 17.
- ДЕЯНОВА, Д., 1998. Да си разрушил Хирошима. *Култура*. Т. 32, № 2306.
- КАНТ, И., 1984. Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. *Философска мисъл*, Т. 12.
- СПАСОВА, К., 2018 Случайност и съдба в „Поетика“ на Аристотел: статуята на Митий в Аргос. *Предизвикателството Аристотел*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 538 – 555.
- ТЕНЕВ, Д., 2012. *Фикция и образ. Модели*. Пловдив: Жанет 45.

Acknowledgments & Funding

„This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project SUMMIT BG-RRP-2.004-0008-C01”

REFERENCES

- ANDERS, G., *Apocalypse without Kingdom*. *Eflux Journal*, no. 97, pp. 1 – 10.
- ARENDT, H., 2006. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Classics. ISBN: 0143039881.
- BLANCHOT, M., 1997. *Friendship*. Stanford: Stanford University Press. ISBN: 0804727597.
- DEYANOVA, L., *Da si razrushil Hiroshima*. *Kultura*, vol. 32, no. 2306.
- EDWARDS, P., 2012. Entangled Histories: Climate Science and Nuclear Weapons Research. *Bulletin of Atomic Scientists*, vol. 68, no. 4. Available from: <https://thebulletin.org/2012/07/entangled-histories-climate-science-and-nuclear-weapons-research/> [viewed 10 April 2023].
- GRADEV, V., 1998. Razklonyavastite se pyteki na Jack Lacan. *Ezik i Literatura*, vol. 1, pp. 3 – 17.
- KANT, I., 1984. Otgovor na vaprosa “Sto e Prosvestenie?”. *Filosofskamisa*, no. 12.
- LACAN, J., 1989. Kant with Sade. *The MIT Press. October*, no. 51, pp. 55 – 75.
- LACAN, J., 1997. *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton & Company. ISBN: 0-393-03357-0.

- LACAN, J., 1998. *The Seminar of Jacques Lacan. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton & Company. ISBN: 0393317757, 9780393317756.
- LYOTARD, J.-F., 1992. *The Inhuman: Reflections on Time*. Stanford University Press. ISBN: 9780804720083, 0804720088.
- MONK, R., 2012. *Robert Oppenheimer. A Life Inside the Centre*. London: Jonathan Cape. ISBN: 978-0-385-50413-3.
- RUSSELL, B., 2003. *The Collected Papers of Bertrand Russell (Volume 28): Man's Peril, 1954 – 1955*. London and New York: Routledge.
- SPASOVA, K., 2018. Sluchainost i sydba v „Poetika“ na Aristotel: statuyata na Mitii v Argos. In: *Predizwikatelstvoto Aristotel*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski.
- TENEV, D., 2012. *Fikciya i obraz. Modeli*. Plovdiv: Janet 45.
- THUNBERG, G., 2019. “Listen to the Scientists”: Greta Thunberg Urges Congress to Take Action. *The Guardian*. Available from: <https://www.theguardian.com/us-news/2019/sep/18/greta-thunberg-testimony-congress-climate-change-action> [viewed 18 June 2024].
- VIDINSKI, V., 2017. *Sluchainosti: istoricheska tipologia*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski.
- ZUPANCHICH, A., 2000. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London, New York: Verso. ISBN: 1-85984-724-2.
- ZUPANCHICH, A., 2018. The Apocalypse is (Still) Disappointing. *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, vol. 11, pp. 16 – 30.
- TECHNOLOGICAL END OF THE WORLD

✉ **Dr. Maria Kalinova, Assoc. Prof.**

Researcher ID: CAH-6309-2022

Scopus: 57211474970

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

1504 Sofia

15, Tsar Osvoboditel Blvd

E-mail: mariakalinova@slav.uni-sofia.bg