

HUMANIST

Glasilno dijakov **Gimnazije Jožeta Plečnika**
za vprašanja humanistike in družboslovja

Številka 6 (šolsko leto 2020/2021)

Publikacija izhaja občasno – po navdihu in potrebi.

Uredniški odbor: Rok Glinšek, Tim Križaj, Andraž Levstek, dr. Andrej Leskovic (mentor), Katrina Šerjak, Pia Urbančič

Likovna oprema: dijaki 1. letnika Kristjan Južina, Tajda Kadivec, Mitja Kupljen, Katja Meglič, Hana Smole in mentorica prof. Anja Anamarija Šmajdek; naslovnica: Žan Peterc Merše: *Čipka*

Spletni naslov: <https://www.gjp.si/humanist/>

Vsebina

Med znanstveno fantastiko in resničnostjo

Andraž Levstek	
Ali stroj lahko filozofira?	4
Marko Štepec Soss	
Umetna inteligenca in filozofija	7
Katrina Šerjak	
Etične dileme krionike	11

Kdo je človek?

Pia Urbančič	
Človek med nujnostjo in svobodo, med dobrim in zlim	16
Tim Križaj	
Vprašanje vezi med telesom in dušo v filozofiji Renéja Descartesa	22

Politična filozofija

Andraž Levstek	
Demokracija in svoboda	27

Poročilo o filozofskem dogajanju na Gimnaziji Jožeta Plečnika v šolskem letu 2020/2021

34

Med znanstveno fantastiko in resničnostjo

Andraž Levstek

Ali lahko stroj filozofira?

Razmišljanje o umetni inteligenci, o mehanskem umu, je že zelo dolgo zelo pereče ne le za znanstvenike in ekonomiste, ampak tudi za filozofe. Pomen možnosti, da lahko otrok človeštva, ustvarjen iz železa, in ne mesa, ne le postane sam človeku kognitivno ekvivalentno bitje, ampak ga tudi preseže, je za etiko vprašanje, ki presega etiko samo; antropocentrizem, kot pomemben element mnogih pogledov in pristopov v etiki, bi propadel pred nastankom nekega nečloveškega bitja, ki bi v samih sposobnostih, na katerih antropocentrizem lahko stoji, človeka presegló. Zraven pa se postavlja vprašanje, ali bi, če bi res umetna inteligenca preseгла človeka, lahko ta umetna inteligenca pripomogla k razmišljanju o njej. Torej, ali lahko umetna inteligenca filozofira?

Ko govorimo o preseganju človeka, govorimo predvsem o preseganju njegove inteligence in kognitivnih sposobnosti. Znanstveni napredek namreč že zelo jasno nakazuje razvoj superinteligence, torej inteligence mnogo višje stopnje od človeške. Vendar inteligenca sama še ni dovolj za filozofiranje. Odgovor na vprašanje, ali lahko umetna inteligenca filozofira, zahteva najprej natančno razumevanje filozofiranja ter elementov oz. dejavnikov, ki nam to dejavnost omogočajo.

Tako kot mnogo (če ne večina) pojmov v filozofiji že samo filozofiranje nima trdne in jasne definicije samo po sebi. Nanj se navezujejo razmišljanje ter oblikovanje misli v neko jasno interpretacijo sveta, iskanje modrosti (iz česar sama filozofija izvira) in znanja ter kritično prevrednotenje pridobljene modrosti in pridobljenega znanja. Različne definicije filozofiranja lahko pomenijo različne odgovore na prvotno vprašanje. Filozofiranje bom torej za ta esej definiral v treh delih, vendar bo ta definicija le okrnjena in zasilna opredelitev, ustvarjena z namenom, da omogoči nastanek tega eseja. Filozofiranje bo torej v tem tekstu definirano v treh delih: filozofska refleksija, zavedanje samega sebe v situaciji, premislek, ki iz refleksije izvira ter

prinaša različne zaključke, sklepanja, znanje ter nova vprašanja, ter nazadnje kritični razmislek o vseh produktih razmisleka ter refleksije same. Če je (ali bo) torej umetna inteligenca sposobna teh treh procesov, je sposobna filozofiranja.

Filozofska refleksija izhaja iz zavedanja samega sebe v lastnih okoliščinah. Samozavedanje pa izhaja iz zavesti. Bitje brez zavesti je nezmožno refleksije; je nezmožno ločiti sebe, kot obstoječe in živeče bitje, od okolice ter se zavedati samega sebe kot drugačnega vsemu ostalemu. Zavest ostaja neraziskan in nerazumljen pojav, zato lahko zdaj o umetnem zavedanju le sklepamo. Tudi, če nam bo uspelo ustvariti živo, čutno bitje, le to ne bo nujno samozavedno. Vemo le to, da tudi računalniški program, ki bi bil zmožen z računalniškim učenjem povezovati besede v smiselne stavke in celo v filozofsko besedilo, vendar bi jih ne razumel in ponotranjil, saj ne bi imel zavesti, ne bi dejansko filozofiral.

Tu se odpre vprašanje, zakaj ne. John R. Searle je o umetni inteligenci zastavil argument v obliki prisposodbe. Recimo, da je v sobi nekdo, ki ne govori kitajsko, ima pa zapis z navodili, kako naj se odzove na različne kitajske pismenke. Ko bi torej od zunaj dobival sporočila v kitajščini in nanje odgovarjal, bi se zunanjim opazovalcem zdelo, da se pogovarjajo s Kitajcem, sam pa kitajsko ne bi razumel. Na isti način umetna inteligenca ne razume tematike, s katero se ukvarja, le deluje v skladu z navodili, ki jih predstavljajo algoritmi, izoblikovani z računalniškim učenjem. Program, ki bi oblikoval algoritme ali s podatkovnim rudarjenjem filozofskih tekstov ali z vprogramiranjem pravil jezika ter smiselnosti besed v algoritemsko ogrodje, bi kljub produktom, ki bi lahko nosili filozofski smisel, sam ne filozofiral. Nujen je torej element zavesti, iz katere bi izhajalo razumevanje teme s ponotranjenjem problema.

Za premislek, ki filozofski refleksiji sledi, je potrebna visoka kognitivna sposobnost, poleg elementa inteligence, podobno tudi za kritično ovrednotenje. Kakršen koli stroj, namenjen

filozofiranju, bi torej moral biti zavestna umetna inteligenca, saj bi lahko le kombinacija umetne inteligence ter zavesti filozofijo omogočila. Filozofsko premlevanje bi za umetno inteligenco zahtevalo zmožnost zelo abstraktnega mišljenja (če bi bilo možno ustvariti umetno zavest, potem abstraktno mišljenje najbrž ne bi bil tak problem). Pri kritičnem razmisleku pa bi lahko bili računalniki še posebej uspešni, saj bi lahko zaključke iz mišljenja konsistentno »oblekali« z vseh strani z različnimi procesi kritike. Ta kritika pa bi izvirala iz danega programa logike. Računalniškemu svetu, že tako zelo matematično usmerjenemu, je logika namreč najbližja panoga filozofije. Z razvojem superinteligence pa bi se stopnja logike še zvišala in s tem tudi kritično ovrednotenje pomislekov.

Visoke kognitivne sposobnosti in superinteligence, poleg zavesti, ki bi morda bila amplificirana, bi produkt ne bil enak navadnemu človeškemu subjektu, ampak bi ga presegel; nastal bi supersubjekt. Supersubjekt bi bil subjekt, ki bi deloval na višji stopnji zavesti od navadnega subjekta. Njegove interpretacije sveta bi bile drugačne od interpretacij navadnega subjekta, subjekt bi v izkušanju obstoja transcendiral. V svojem okušanju obstoja bi bil nezmotljiv in v refleksiji praktično neomejen. Supersubjekt bi ne le bil sposoben filozofiranja, bil bi ponotranjenje filozofije.

Pri samem procesu razvoja umetne inteligence moramo razbrati element antropocentričnosti; pri razvoju se namreč zgledujemo po sebi; na računalnik se pri tem gleda kot na človeške možgane, prevedene v neživo strojno opremo. Sebe, svojo zavest, želimo prenesti na ekran. Najbolj razvite umetne inteligence so vstavljene v telo, narejeno v slogu človeka, ali pa imajo človeški obraz za reprezentacijo, govorijo s človeškim glasom itd. V prvih procesih razvoja tako počlovečenje ni nujno, vendar je zavedno ali nezavedno vedno končni cilj. Tak odnos se pretvori tudi v smislu inteligence ter zavesti; merimo ju po človeških standardih. Gre za reinterpretacijo človeka.

To je razumljivo, saj smo mi edina vrsta, ki je zmožna zavesti in inteligence do take mere, da premoremo filozofijo. Ni čudno, da bomo mi

sami postali merilo za razvoj umetne zavesti in inteligence. Vendar pa se tu pojavi razmislek, ali obstaja nov, drugačen pristop k inteligenci ter zavesti. Pristop, ki bi morda bil uspešnejši oz. naprednejši. Navsezadnje smo ljudje zavestna ter inteligentna bitja zato, da lažje preživimo. Naša inteligenca in naša zavest sta nastali kot rezultat evolucije. Preživetje je namen človeškega modela inteligence ter zavesti. Če bi torej obstajal model inteligence ter zavesti, ki bi deloval kot rezultat inteligence in zavesti ter z namenom inteligence in zavesti, bi tak pristop pomenil bolj razvito inteligenco in zavest ter s tem bolj poglobljeno filozofijo? Če je to tako – če obstaja nadčloveški model, potem bomo lahko do njega dostopali le preko umetne inteligence.

Pojavi se še eno vprašanje, namreč vprašanje praga človeškega razumevanja. Če obstaja prag razumevanja za človeka, meja, do katere seže zmožnost mišljenja človeka v njegovem sedanjem stanju, potem to pomeni, da ne moremo dokončno razumeti obstoja in vsega drugega. Filozof supersubjekt bi morda ta prag lahko presegel, pri čemer bi prišlo do nezmožnosti komunikacije oz. bolj natančno nesposobnost ljudi, da bi razumeli njegova sporočila. Predstavljajmo si pogovor petletnega otroka ter akademskega filozofa, pri čemer poskuša filozof predstaviti kompleksne ter abstraktne filozofske koncepte. Morda uporablja le take besede, ki jih otrok razume, vendar je vsebina otroku vseeno popolnoma nerazumljiva. Skozi niz različnih besed, ki si sledijo v nerazumljivem zaporedju, do otroka ne pride bistvo, ideja, koncept, ki ga filozof poskuša predstaviti. Otrok sicer ima možnost, da koncepte dojame skozi počasen razvoj ter učenje, to pa ne velja nujno za našo vrsto. Morda bo naša kreacija odkrila pomen življenja, resnično dobro ter skrivnost estetike, mi pa ne bomo zmožni interpretirati sporočil, ki nam jih bo umetna inteligenca pošiljala, morda bomo imeli odgovore pred nosom, pa bomo zanje ostali slepi. Vendar bi že védenje, da obstaja dokončen odgovor na taka vprašanja, bi filozofiji pomenilo ogromno. Ne le to, v primeru, da sami nismo zmožni do takih odgovorov priti, nam zna pomagati razvoj človeške sposobnosti razumevanja, ali skozi evolucijo ali skozi umetne modifikacije človeka. Poleg tega nam lahko pri pripravi na razumevanje odgovorov

pomaga le supersubjekt, ki odgovore pozna. Edini bi namreč znal razložiti kompleksne filozofske pojme petletnemu otroku akademski filozof, ki jih dobro pozna in razume tudi pot, po kateri je sam prišel do njih. Če torej obstaja tak prag, ga bomo lahko presegli le, če bomo zgradili nekaj, kar samo ta prag presega in kar nas bo vodilo čezenj.

Ne vemo, kaj se bo zgodilo z razvojem umetne inteligence. Jasno pa obstaja, da filozofija pri procesu ne sme ostati zanemarjena. Ravno nasprotno, zdi sem mi ključno, da pri razvojnem procesu umetne inteligence sodelujejo tudi filozofi. Zdaj še ne vemo, ali bo umetna inteligenca zmožna filozofirati, za zdaj se

nakazuje le, da poteka razvoj v smer, kje bo to možno. Proces pa je potreben, ne le, ker nam bo omogočil nove razsežnosti filozofije, ampak nove pristope k procesu razvoja, le te pa še k novim razsežnostim. Procesa ne smemo preprečevati, pri njem pa moramo biti previdni.

Stroj, zmožen filozofije, bi moral biti zmožen samozavedanja. Potreboval bi tudi razvite kognitivne sposobnosti ter inteligenco. Na vseh teh področjih se v zadnjem času dogajajo nove raziskave ter dosežki, vendar v kratkem po vsej verjetnosti še ne bodo ustvarili umetnih filozofov. Obstaja pa velika (in vse večja) možnost, da jih nekoč bodo.



Kristjan Južina, brez naslova

Marko Štepec Soss

Umetna inteligenca in filozofija

Človek se je v 21. stoletju znašel na razpotju. To razpotje nas pelje v nekaj različnih smeri. Prva pot nas pripelje v propad, druga v ohranitev trenutnega stanja, tretja pa v absolutno sožitje. Na vsaki poti pa se bomo srečali s tehnologijo in umetno inteligenco, ki pa ji je življenje, če se tako izrazim, in obstoj podaril prav *Homo sapiens*. Z njo in informacijsko prežetim svetom se srečujemo vsak dan, v vsakem trenutku. Današnji človek si nezavedno koplje jamo, v katero smo padli že skoraj vsi, le da je nihče ne vidi. Umetna inteligenca, internet, e-pošta in nepredstavljivo veliki informacijski sistemi nas spremljajo na vsakem koraku. Od nje smo odvisni, takšen svet pa smo si vzpostavili sami. Težko bomo prišli nazaj na površje, saj z nepopisno, srhljivo hitrostjo razvoja drvimo vse globlje. Menim, da je tehnološko brezno, če ga lahko tako sploh imenujem, najnevarnejše prav za človeka kot osnovno bitje v primarnem pomenu. Glavno vprašanje mojega razmišljanja je, ali je človeštvo pripravljeno na sobivanje z umetno inteligenco, celo s humanoidnimi roboti, in seveda z virtualno resničnostjo ter hologrami v širši uporabi, kot na primer v znamenitih filmskih franšizah *Vojna zvezd* in *Zvezdne steze*. Velika verjetnost je, da se vse prej naštetu pojavi na poti vsakega posameznika v prihodnjih 50 letih. Vse zadeve so že v razvoju, kot tudi obstoju, manjka jim le še izpopolnitev, s katero bodo na voljo širši populaciji. Teza mojega prispevka je, da je človek pripravljen živeti v sodobnem svetu z umetno inteligenco, vendar pod določenim pogoji. O umetni inteligenci lahko filozofiramo, ker se nam poraja vprašanje, ali so filozofskega mišljenja sposobni tudi stroji – računalniki.

Kot v delu *Človek bitje prihodnosti* ugotavlja Anton Trstenjak, da človek ne zna živeti brez utopije, le-ta pa je lahko prisotna na vseh področjih. Zanima nas torej, kakšna je utopistična varianta tehnološkega razvoja. Človeške tehnološke utopije in znanstvena fantastika imajo največ zaslug, da je bilo v preteklem stoletju napisanih več utopičnih del kot kadar koli prej. Nekateri avtorji so navdih za pisanje črpali iz stvarnih tehnoloških dosežkov,

drugi, ki jih bom obravnaval kasneje, pa so s svojim pionirstvom in burno domišljijo dali povod za človekovo željo po raziskovanju.

O utopičnih razsežnostih sodobne tehnologije govori John Perry Barlow v *Deklaraciji o neodvisnosti kiberprostora*. Ta svet je daleč od podobnosti z našim, je nematerialen, misli potujejo po valovih, prenos misli nima tržne vrednosti, usmerjen pa je antiimperialistično ter antikapitalistično. Trdim lahko, da se ob prisotnosti umetne inteligence lahko sprašujemo, ali lahko človeku prinese bratsko družbo enakosti. Na tej točki naj se dotaknem transhumanizma, ki je v zadnjih letih končno dobil realno podlago. Transhumanisti po Nicku Bostromu simpatizirajo s socialističnimi in komunističnimi odnosi med ljudmi in idejami. Težaška dela, repetitivna dela in drugo bodo opravljali le še roboti, transhumanistični postčlovek pa bo le še užival v prostem času. Sposobni bomo popolnoma razviti svoje kognitivne in intelektualne zmožnosti. Kako? S tako imenovanimi avatarji, ki bodo le človekova zavest, preko medmrežja povezana z nevronske mreže z našimi možgani. Neposredna povezava med možgani in nevronske mreže bi nam tako zagotavljala brezkončno življenje, po katerem človek tako zelo hlepi. Biološki del telesa, vključno z možgani, bi odmrli, našo zavest pa bi prenesli na avatarja.

Po Henryku Skolimowskem se utopističnim idejam ne smemo posmehovati ali jih obravnavati podcenjujoče, ampak nas je lahko zgolj strah, saj živimo v dobi kapitalistično-tehnološke stvarnosti. Zdajšnji neoliberalni kapitalizem je odlična priložnost za tehnološke velikane, da z ogromnim zasebnim kapitalom pospešujejo razvoj s tehnološkimi projekti, s katerimi se ukvarjajo. Velikokrat se vprašam, ali nam menda res ne vladajo Elon Musk, Bill Gates, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg in ostali mogotci, ki upravljajo večino tehnoloških lobijev in tako le še bolj bogatijo svoja multiglobalna korporacijska podjetja zasebnega izvora. Izjemno pomembno se mi zdi, da namenim kritiko Musku in njegovim kapitalsko ekstremno hitro rastočim (tako vrednostno kot tudi

vplivno) podjetjem. Tesla, Neuralink (ukvarja se s transhumanistično realizacijo) in SpaceX so dnevno v novicah, njihove ambicije pa tako rekoč, sploh niso pod nadzorom.

Do znanstvenofantastičnih filmov sem osebno vedno gojil strah, saj se mi prihodnost, kot jo prikazujejo, zdi neprijazna do navadnega smrtnika. Naj omenim le nekaj filmskih uspešnic, ki so povezane s tehnologijo ali računalniškimi umom in so na moje mišljenje posredno vplivali. V uvodu sem omenil filmsko trilogijo Georgea Lucasa, *Vojna zvezd* in *Zvezdne steze* Gena Roddenberryja. Pri obeh filmih je tehnološka stopnja razvitosti okolja na nam trenutno še nepredstavljenem in neuresničljivem, tako rekoč pravljичnem nivoju. S filozofskega vidika je pomembno poudariti optimistično-idealistične človeške odnose v *Zvezdnih stezah*. Ljudje so v tej fascinantni zgodbi končno odpravili vse vojne, sovražnost, revščino in trpljenje. Ob tem se vprašam, ali bi nam lahko umetna inteligenca prinesla izboljšanje sveta, vendar se tudi spomnim, da ne morem trditi, kakšen bo človek prihodnosti. Lahko le domnevam. Glavna naloga junakov je odkrivanje novih svetov in širjenje miru ter razumevanja. V *Vojni zvezd* imajo podobno nalogo tako imenovani jediji oziroma globoko tudi filozofsko poduhovljeni republiški vitezi. V Nolanovem filmu *Medzvezdje* zanimiv primer predstavljata multifunkcionalna bivša vojaška robota, ki spremljata človeško posadko. CASE in TARS, kakor se imenujeta, sta zmožna pilotiranja vesoljskega plovila, analiziranja in iskanja kvantnih podatkov (eden izmed njiju se žrtvuje kot sonda), gibanja in najbolj presenetljivo, človeškega odnosa in pogovora z astronauti. Vsebujeta nastavitve za humor in iskrenost. Sta odlični primeri posebljenih robotov. Vse filmske uspešnice so zagotovo navdih za mlajše predstavnike naše družbe kot tudi za odrasle. Menim pa, da se tako imenovana »science fiction« zelo odraža v nekakšnem stremenju k njej in k temu, da je velika možnost njen uresničitve. V večini filmov, ki so plod naše trenutne domišljije, človeštvo živi v koeksistenci z umetno inteligenco in tehnologijo razen v zloglasnem *Terminatorju*. Arnold Schwarzenegger se v svoji vlogi vrne iz nam trenutno bližnjega leta 2029 v leto 1984. Uprizarja kiborga, ki ga je v človeško podobo sestavil in uporabil samozavedno

umetno-inteligenčno omrežje Skynet. Serija robotov Model 101 naj bi seveda prvotno služila v vojaške namene. Skynet je bil ustvarjen kot obrambni umetno-inteligenčni sistem pod okriljem večje korporacije Cyberdyne Systems. Skynet želi izvesti jedrski holokavst nad človeštvom in zavladati planetu. V spominu so mi ostali prizori, ko morilski robot »skenira« ljudi in predmete okoli sebe, za vsakega pa se mu izpiše številka, ki jo ima verjetno shranjeno v bazi podatkov. Ob tem se spomnim na Kitajsko in nedavno uvedeni sistem za prepoznavo obrazov na ulicah. V tej največji diktaturi 21. stoletja so prebivalci mest na ulicah nenehno nadzorovani preko kamer. Vse skupaj upravlja AI, o ljudeh zbira podatke, oddaljenost od doma in tako dalje. Primer *Terminatorja* je za človeštvo le majhno opozorilo, ker se mi zdi za zdaj še preveč fantazijsko, a je zagotovo uresničljivo. Viden je strahovit poskus udejanjenja stroja, ki bi se vedel in deloval kot človek. Ta stavek morda še najbolje opiše samodelujočega robota, ki ga upravlja umetna inteligenca. O fantazijsko-utopičnih potovanjih so že v daljni preteklosti pisali mnogi vizionarji in legendarni pisci. Izpostaviti želim Julesa Verne in njegove knjižne uspešnice *20.000 milj pod morjem*, *Potovanje v središče Zemlje*, *Potovanje na Luno*, Isaaca Asimova in njegova dela, znanstvenofantastične romane *Jeklene votline*, *Golo sonce*, *Roboti jutranje zore* ter *Jaz, robot*. Asimov je skupaj s Clarkom in Heinleinom tvoril tako imenovano veliko trojico futuristov. Prav vsi so pustili neizbrisen pečat v domišljiji mnogih posameznikov, prišlo pa je do uresnitve veliko njihovih »norih« idej. Globoko v sebi jih dojemam kot »preroke« našega daljnega jutri. Menim, da so vse današnje književne in poudarjam filmske ideje v nadaljnji prihodnosti popolnoma uresničljive. Oblike me srh ob predpostavki, kako blizu smo raznim »filmsko-zasnovanim« katastrofam. Navsezadnje je tudi velika večina sodobnih filmov posneta s pomočjo računalniških efektov, CGI tehnologija (*Computer-generated imagery*).

Umetna inteligenca je nastala na podlagi že vnaprej izdelanih preprostih računalniških programskih algoritmov. Na primer Applov Siri je 90-odstotna umetna inteligenca na pametnih telefonih IOS. 90 odstotkov odgovorov se bo

Siri domislil sam, preostalih 10 odstotkov pa ima »vgrajenih«. Vprašanje, ali lahko stroj filozofira, je zagotovo primerno stopnji razvitosti AI, vendar le-ta nikoli ne bo imela možnosti razumeti opisovanega sveta, kaj šele čutnega zaznavanja, etike, morale, načel ...

Enega svojih prvih trenutkov slave in prepoznavnosti je umetna inteligenca doživela konec prejšnjega stoletja, ko je računalnik premagal svetovnega šahovskega prvaka. Gary Kasparov je izgubil dve partiji proti IBM Deep Blueu, a zmagal v dvoboju s 4 : 2. Kasneje mu je bil primoran priznati premoč, ob porazu s 3,5 : 2,5 v povratnem dvoboju. Proti naprednejšemu in »pametnejšemu« X3D Fritzu je nekaj let kasneje remiziral. Zagotovo se je že vsak srečal s kakšno šahovsko igrico, a bomo stežka zmagali. Ne dolgo nazaj nam je umetna inteligenca preko generatorja jezika GPT-3 sporočila, da nima namena človeku prevzeti oblast na planetu, si želi z nami sodelovati in ima kopico idej. Ta generator je uporabil le 0,12 odstotka svoje kognitivne kapacitete, gre za mikrorobota. Distopične napovedi Hawkinga bodo očitno morale počakati. Zagotovo pa nas lahko skrbi dogodek izpred nekaj let, ko sta Facebookova robota Alice in Bob med nadzorovanim pogovorom o klobukih, žogah ter knjigah razvila svoj pomenski jezik. Ker sta ušla izven nadzora, so ju preventivno izključili. Nedvomno gre za dokaz, da je AI sposobna medsebojnega komuniciranja in razvijanja misli. Da roboti postajajo člani naše družbe, je razvidno iz podelitve Savdsko Arabskega državljanstva humanoidni robotkinji Sophie.

Človek je že v devetdesetih letih dobil internet. Končno je dobil igračo, ki se je nikoli ne naveličamo. Ne vidim nobene potrebe po tem, da si to igračo še bolj »ponotranjimo« ali namestimo v našo zavest. Brez nje sploh ne funkcioniramo več, če smo nekaj dni odrezani od brezžičnega omrežja, imamo občutek nezapolnjenosti, kot da nam nekaj manjka. Dodatnega medmrežja, kot je Starlink ne potrebujemo. Virtualna resničnost, avtonomni sistemi, samovozeči avtomobili so zame subjektivno nesmiselni, v njih naši možgani oziroma »največji obstoječi računalnik« izgubijo svoj pomen. S temi sistemi, smo prikrajšani za lastno kontrolo nad okolico in za odgovornost. Ob primeru prometne nesreče, ki jo povzroči

samovozeči se avtomobil, ne bomo vedeli, kdo je odgovoren.

Vsi ti dejavniki, ki sem jih našteval v prispevku, so na poti propada. Zaradi njih ne prihaja zgolj do uničenja našega telesa, čustev, empatije, mišljenja, temveč tudi do dezintegracije družbe. V veliki meri so zanj krivi ravno pametni telefoni in računalniki. Ko je človek ves dan prikovan k ekranu, mu ni dovoljeno misliti, ker se pusti voditi napravici, ki ji bo prej ko slej zmanjkalo elektrike, brez vsakodnevne napajanja v vtičnici.

Prepričan sem, da lahko človek živi v koeksistenci z umetno inteligenco le uporabiti jo moramo v pravi namen, jo obvladovati, in je ne zlorabiti za zlonamerna dejanja, na primer vojne. V neželenem primeru 3. svetovne vojne, pričakujem, boj za podatke, kibernetiko energetske napade, bombardiranje izključno elektrarn in daljnovodov, nikakor pa ne bojevanja na frontah.

Svet je na stopnji, na kateri dodatne tehnologije ne potrebujemo. V vsej svoji zgodovini smo ljudje z vsemi pripomočki poskušali povečati lastno udobje, tehnološki napredek pa nam je to udobje in hkrati lenobo drastično povečal. Današnja tehnologija nam služi za izboljšanje življenja, je za navadnega človeka preprosta za uporabo in hkrati lahko obvladljiva. Prepričan sem, da je pravi čas, da se zaustavimo in umirimo na tej točki, ki je še prijazna do vseh. Seveda lahko pride do izpopolnitve na vseh področjih, a sam hudo futurističnega sveta ne odobravam. Tehnologiziran način življenja pa se mi niti ne zdi dostopen čisto vsem. Kot razlog, bi navedel izjemno ruralno naravno živeča plemena, ki živijo v sožitju z naravo in ki so na nizki stopnji tehnične razvitosti. Ta plemena, ki živijo na odročnih delih sveta, so morda celo naši rešitelji. Ohranjajo človeka v naravni biološki obliki. Obstoječe stanje nas torej vodi ali drži na poti ohranitve. Popolnoma gotovo je, da moramo umetno inteligenco sprejeti medse. Svoje mišljenje naj končam s tezo, da je umetna inteligenca še vedno odvisna od nas, dokler jo upravlja človek. Neizpodbitno pa lahko trdim, da *Homo sapiens* ni več le misleče bitje. Človek je ta moment za vedno postal *Homo technologicus*.



Mitja Kupljen, *Astronavt*

Katrina Šerjak

Etične dileme krionike

Uvod

Z vse hitrejšim znanstvenim in tehnološkim napredkom se človeštvo vse bolj približuje tako utopičnim kot tudi distopičnim idejam življenja iz preteklosti. S pridobitvami novih znanj se je spremenilo naše razumevanje procesa smrti, zanimanje zanjo in za to, kar ji sledi, pa ostaja prav tako močno kot v najstarejših civilizacijah.

Čeprav smrt dojemamo nekoliko drugače kot nekoč, pa to ne naredi velike spremembe v želji po daljšem ali celo nesmrtnem življenju. V tem prispevku se bom osredotočila na človekov brezupni lov za neskončnim življenjem v kontekstu hitro razvijajoče se tehnologije – krionike, ki obljublja zaključek prav tega tisočletja starega bega pred koncem.

Zgodovina nesmrtnosti in zakaj nočemo umreti

Čeprav je krionika relativno nova iznajdba, pa želja po podaljševanju življenja prek naravnih meja in tema vstajenja od mrtvih sega mnogo dlje. Kot primer lahko vzamemo babilonsko-asirsko epsko pesnitev *Ep o Gilgamešu*, ki je nastal med leti 2000 in 1600 pr. n. št. V epu kralj Gilgameš tragično izgubi prijatelja Engiduja, ob čemer se zave svoje minljivosti, zato začne iskati ključ do večnega življenja. Gilgameš svojo mladost porabi za iskanje nesmrtnosti ter se na koncu vseeno pridruži Engiduju v smrti. V tem epu vidimo bežanje pred smrtjo in občutek, da nimamo dovolj časa. To dokazuje, da tesnoba ob misli na iztekajoče se minute našega obstoja ne izvira in stresnega sodobnega načina življenja, v katerem življenje predajamo delu, starost pa porabimo za obžalovanje vseh zamujenih priložnosti. Zavedanje, koliko časa imamo, ter občutek, da le-tega ni dovolj, sta očitno v sami človeški naravi. Večina živali se svoje minljivosti sploh ne zaveda, nobena vrsta pa se ne ukvarja in ne bori s tem dejstvom tako intenzivno kot človek. Torej nas ta tesnoba ločuje od živali. Domnevamo, da je ideja posmrtnega življenja sledila odkritju naše smrtnosti. Po nauku mnogih sodobnih in antičnih verstev duša ob smrti zapusti fizično telo in se preseli v življenje v nekem alternativnem svetu. Ta svet je oddaljen in živečim nedosegljiv, obstajajo pa seveda zgodbe o dušah, ki so se vrstile iz onstranstva na primer v svetopisemskem Lazarjevem vstajenju, kjer Jezus obudi od mrtvih tri dni mrtvega Lazarja. Poznamo tudi

starogrški mit o Orfeju in Evridiki. Orfej po krivici prezgodaj umrlo Evridiko poskuša pripeljati iz podzemlja – smrti, kar mu bogovi dovolijo, saj jih je o svoji neskončni ljubezni do Evridike prepričal s svojo pesmijo. V teh primerih je smrt vidna kot krivična, ponovno življenje na Zemlji pa kot nagrada za verovanje ali globoko ljubezen.

Ugotovili smo, da fascinacija s smrtjo, nesmrtnostjo in vstajenjem od smrti sega že v začetke civilizacije, a kaj je pravzaprav razlog zanjo? Ali prihaja iz strahu pred smrtjo? Ali ljudje, ki se za tak poseg odločajo, poskušajo pretentati smrt?

Kaj je krionika in kako deluje?

Krioprezervacija je proces shranjevanja organelov, celic, tkiv ali celotnih organov pri nizkih temperaturah. Ključno v procesu je, da se ob ohlajanju v tkivu ne začnejo oblikovati kristali ledu. To se prepreči tako, da zamrzovanje poteka zelo počasi in s pomočjo kemikalij, ki jih vbrizgajo v tkivo. Krionika je proces krioprezervacije teles po smrti, pri nizkih temperaturah, z namenom, da se telo ohrani v stanju, v katerem bi ga bila medicina prihodnosti sposobna ponovno oživiti in ga ozdraviti njegove bolezni. Nizka temperatura ustavi procese razkroja, dokler postopki, ki jih bolnik potrebuje za odpravo svojih bolezenskih stanj, niso razviti. Mnogi ljudje danes živijo z neozdravljivimi boleznimi, za katere vedo, da jim bodo prezgodaj vzele življenje. Medicina jim zmore le nekoliko olajšati zadnje trenutke, rešiti pa jih ne more. Seveda se za skoraj vse bolezni v tem trenutku išče in razvija zdravila ali potrebne terapije, a mnogo bolnikov jih ne dočaka in izgubi boj z boleznijo. Če pa bi lahko zdržali le nekaj let več, bi morda dobili možnost zdravega življenja. Tukaj nastopi krionika. Dve podjetji, ki imata trenutno največ članov v tej industriji, sta Alcor in Cryonics Institute. Na svojih spletnih straneh natančno predstavljaa vse korake, ki se zgodijo po smrti njihovega bolnika. Ekipa za ohranjanje življenjskih funkcij v idealnem primeru na kraj smrti prispe, še preden je pacient razglašen za mrtvega in takoj po smrti začne masažo srca in umetno predihavanje, ki možgane ohranja prekrvavljene in preskrbljene s kisikom. Glavni cilj je preprečiti razpad predvsem možganskih celic, preden je bolnik zamrznjen in je propadanje celic do nadaljnjega zaustavljeno. V

kri je vbrizgan antikoagulant. Kemikalije, ki se za ta namen uporabljajo, se nekoliko razlikujejo med podjetji, v nekaterih primerih je kri pacienta popolnoma nadomeščena z "antifrizom". Telo najprej ohlajajo v ledeni kopeli, končno pa s postopkom, ki se imenuje vitrifikacija, doseže temperaturo -196 stopinj Celzija. Ohlajanje mora potekati zelo počasi in postopoma, da se preprečijo ozeblina in nastajanje ledeni kristalov v tkivu. Nato je telo pripravljeno, da ga shranijo v tekočem dušiku, kjer do nadaljnjega čaka na čas, ko bo ponovno odtajano in obujeno od mrtvih.

Cryonics Institute strankam ponuja vožnjo v reševalnem vozilu, ki bolnika prepelje na v visoko tehnološko bolnišnico prihodnosti.¹ Cryonics Institute pa svojim bolnikom ne obljublja, da bo reševalno vozilo dejansko prispelo na obljubljeni cilj. Cena se med različnimi ponudniki precej razlikuje, Alcor trenutno za svoje storitve zahteva 200.000 ameriških dolarjev, Cryonics Institute pa 28.000 dolarjev. Poleg tega obe podjetji od svojih članov zahtevata življenjsko zavarovanje, kjer sta edina upravičenca do izplačila s strani zavarovalnice.

Dojemanje smrti v kontekstu krionike

Družba, v kateri bi krionika postala širše sprejeta in uporabljena, bi morala popolnoma spremeniti svoje dojemanje smrti. Ne le, da bi ljudi lahko obudili iz stanja, ki ga zdaj dojemamo kot smrt, pač pa bi bil konec človekovega življenja popolnoma odvisen od človeka samega, saj bi se lahko odločil za pokop ali krioprezervacijo. Danes smrt dojemamo kot trenutek, ko človeka z uporabo postopkov za oživljanje, ki so v tistem trenutku na voljo, ni več mogoče reanimirati. Rečemo tudi, da je človek možgansko mrtev. Po tej definiciji so ljudje, ki so suspenzirani v tekočem dušiku, mrtvi. A dan, ko bi prvega od teh ljudi uspelo ponovno obuditi, bi izničil tudi to definicijo smrti. Primernejša definicija smrti bi se lahko nanašala na shranjevanje informacij v možganih. Merkle (1992) trdi: Oseba je mrtva, ko so njeni spomini, osebnost, upanja in sanje itd. uničeni v informacijskem teoretičnem pomenu. Če so strukture v možganih, ki kodirajo spomine in osebnost tako motene, da jih ni več mogoče obnoviti, je oseba mrtva. Če so dovolj nedotaknjeni, da je sklepanje o stanju spomina in osebnosti načeloma izvedljivo, je

¹ Cryonics Institute, 2021.

tudi obnova v ustrezno funkcionalno stanje načeloma izvedljiva, potemtakem oseba ni mrtva.²

Sebična krionika

Eden glavnih argumentov proti krioniki je, da se zdi sebična. Sebična je v več različnih pogledih, ki jih bom zdaj po vrsti predstavila in komentirala. Začela bom z dolžnostjo do družine, ljudi prihodnosti, za konec pa se bom dotaknila še dolžnosti do narave.

Smrt je v vsaki družini težka preizkušnja, ki zahteva obdobje žalovanja in prebolevanja. Veliko vlogo v tem procesu ima pogreb kot dokončno slovo bližnjega. Seveda je tudi v določenih drugih situacijah, kadar je truplo npr. izgubljeno, žalni obred le simbol, a ključna je možnost slovesa in dokončnost le-tega. Krionika bližnjim ne da možnosti tega občutka dokončnega slovesa, saj pravzaprav namiguje, da pokojni sploh ni mrtev in se bo sčasoma tudi vrnil. To močno otežuje proces žalovanja, saj je oseba ujeta v stanju zanikanja in nedokončnosti svoje izgube.

Poleg tega je družina prikrajšana za denarne nadomestila s strani zavarovalnice, saj so ta sredstva namenjena podjetju, ki ga umrlega krioprezerviralo.

Trenutno še vedno živimo v svetu z omejenimi materialnimi dobrinami, ki jih hkrati z našimi naraščajočimi potrebami vse hitreje zmanjkuje. Kako točno bo gospodarstvo v prihodnosti preneslo porast prebivalcev iz preteklosti? Pa tudi zdravstveni sistem, ki bo moral hkrati skrbeti za svoje paciente in še dodatne, ki prihajajo iz preteklosti.

Kdo je upravičen do krionike?

Ljudi, ki se odločajo za krioniko, lahko razdelimo v dve skupini. Prva so ljudje s trenutno neozdravljivimi boleznimi, ki krioniko uporabijo kot zadnje eksperimentalno "zdravljenje", ki ga še niso poskusili, da ozdravijo svojo bolezen. Taka je bila 23-letna Američanka Kim Suozzi, ki je leta 2012 pritegnila medijsko pozornost, ko je na internetu objavila prošnjo za donacije, ki bi ji omogočile krioprezervirati njene možgane. Z izjemno agresivno obliko možganskega raka so ji zdravniki pri 21. letu napovedali, da bo umrla v roku dvaindvajsetih mesecev. Po diagnozi je začela iskati vse možnosti, da se

² R. C. Merkle, 'The Technical Feasibility of Cryonics', *Medical Hypotheses* 1992, 39, 6–16, 11, 14.

njeno življenje podaljša. Poskusila je tako z že ustaljenimi kot tudi eksperimentalnimi zdravljenji. Tako se je odločila, da poskusi še s krioniko, ki bi ji pomagala počakati na čas, ko bo njen rak ozdravljiv in bo lahko ponovno zaživela. Večina bi se strinjala s Kim, ki je rekla, da je njeno življenje še skoraj v celoti pred njo in da si zasluži izkusiti polno življenje brez bolezni.

Nasproti Kim pa lahko vzamemo primer 70-letnega človeka, ki je živel relativno zdravo in uspešno življenje, umrl zaradi srčne kapi in se odločil za krioprezervacijo, saj si želi videti prihodnost in tam tudi živeti. Lahko bi trdili, da je njegovo dejanje sebično. Živel je približno toliko časa, kot je za človeka danes predvideno. Ali hlepi po času, ki mu ne pripada? Lahko pa, da se ljudje, ki svoje smrti ne sprejmejo, temveč poskusijo narediti vse, da se vrnejo v življenje, bojijo tega, kar jih čaka po smrti. R. David San Filippo o strahu pred smrtjo pove to: "Končnost smrti lahko v posamezniku vzbudi strah, če se počuti, kot da njegovo življenje ni imelo pomena, ali da ni izpolnil nekega cilja. Ko se smrt bliža, oseba lahko meni, da ni dosegla dovolj, da bi njeno življenje imelo pomen ali vrednost."³

Freudova teorija pravi, da je iluzija ustvarjena kot sprejemljiv koncept, s katerim se izognemo sprejetju nesprejemljive situacije. Obramba z iluzijo in zanikanjem sta dve pogosti metodi, uporabljeni za spopadanje s smrtjo. Torej iluzija, da naše življenje ne bo končano.

Viri in literatura

R. C. Merkle, 'The Technical Feasibility of Cryonics', *Medical Hypotheses* 1992, 39.

Shaw, D.M. (2009) Cryoethics: seeking life after death. *Bioethics*, 23 (9). pp. 515-521. ISSN 0269-9702
Shanbhag VL. Assessment of ethical aspects of cryonics: An emerging technology. *J Sci Soc [serial online]* 2017 [cited 2021 Apr 15];44:63-6. Dosegljivo na : <https://www.jscisociety.com/text.asp?2017/44/2/63/216492>.

San Filippo, David Ph.D., "Perspectives on the Fears of Death & Dying" (2006). Faculty Publications. 30. Dosegljivo na: https://digitalcommons.nl.edu/faculty_publications/30/.

Cryonics Institute. (2021, april 15). *Cryonics Institute*. Retrieved from Cryonics Institute: Cryonics Institute Dosegljivo na: <https://www.cryonics.org/>.

Alcor. (15 april 2021) *Alcor* Pridobljeno iz Alcor: <https://www.alcor.org/>.

Ljudje iz prve skupine imajo tako tehtnejši razlog za uporabljanje krionike. Poleg tega bi prednost praviloma morali dajati mladim bolnikom, saj bi bili, ko bi bili ponovno vpeljeni v družbo, zmožni delati, ne tako kot ostareli. Prav tako imajo, čeprav podjetja, ki te storitve ponujajo, trdijo, da so njihove cene dostopne vsem, vsekakor prednost bogatejši.

Vpliv krionike na okolje

Omenila bi tudi dolžnost, ki ji imamo do narave. Podjetja, ki se ukvarjajo s krioniko, menijo, da je vpliv na okolje, ki ga ima krionika nepravilno primerjati s tem, ki ga imajo bolj tradicionalni posmrtni procesi, kot sta na primer pokop ali upepelitev. Razlog za to je, da krionika ni le odstranitev trupla, pač pa ohranjanje vseh njegovih struktur takšne, kot so. V vsakem primeru bi se moral vsak posameznik, ki se zanima za krioniko, vprašati, ali je pripravljen sprejeti nase odgovornost za posledice, ki bi jih prineslo vzdrževanje njegovega telesa v sodu, polnem tekočega dušika. Živimo v situaciji, kjer je kritičnega pomena, da naredimo vse, kar je v naši moči, da poskusimo popraviti svoje pretekle napake in prevzamemo odgovornost za škodo, ki smo jo povzročili planetu. Seveda velika podjetja, večji krivci za onesnaženje kot posamezniki, a navsezadnje bo Zemlja prihodnosti končni dom krionikov, torej bi bilo smiselno, da bi prav oni čutili največjo dolžnost do nje.

³ San Filippo, David Ph.D., "Perspectives on the Fears of Death & Dying" (2006). Faculty Publications. 30.



Clara Brilej, *Poti v pesku*

Kdo je člověk?

Pia Urbančič

Človek med nujnostjo in svobodo, med dobrim in zlim

Uvod

Eno izmed najbolj temeljnih filozofskih vprašanj je vprašanje, ali je človek po naravi dober ali slab. Na to vprašanje ni trdno določenega odgovora, saj je človekovo dožemanje samega sebe ter vsega, kar je povezano z njim, subjektivno.

Da bi se lahko približali odgovoru na vprašanje, ali je človekova narava dobra ali slaba, moramo najprej razumeti, kaj njegova narava sploh je ter kako in pod kakšnimi vplivi se le ta razvija. Pri tem je pomembno tudi, kakšen vpliv ima človekova narava na njegovo osebnost ter kako se s tem soočajo ljudje v naši družbi, da le-ta uspešno funkcionira. Nadalje pa se moramo vprašati še, kako bi lahko opredelili dobroto in zlo v povezavi s človekovim dobrim in slabim delom narave, in kakšen je pomen dobrega in zla za človekovo delovanje.

Moja teza se glasi, da je človek po naravi tako dober kot slab, torej da je človek v svojem bistvu mešanica dveh nasprotnih si ekstremov, ki pa si nista nujno enakovredna in se njuno razmerje lahko skozi delovanje spreminja. Pri utemeljevanju te teze se bom oprla na deli dveh velikih humanistov dvajsetega stoletja – knjigo slovenskega filozofa in psihologa Antona Trstenjaka (1906–1996) *Človek končno in neskončno bitje* ter knjigo nemškega filozofa in psihoanalitika Ericha Fromma *Človekovo srce, njegov demon dobrega in zla* (1900–1980).

Človek in predstava o njegovi naravi ter teorija osebnosti

Vse teorije o človeku in njegovem delovanju ter njegovi osebnosti temeljijo na osnovnih predstavah, ki si jih je človek sam oblikoval o sebi, zaradi česar pa niso enotne. Te temeljne predstave o naravi človeka in njegovi osebnosti zajemajo tudi temeljna vprašanja o človeku in osebnosti, torej kaj narava in osebnost sploh sta in kaj je tisto, kar oblikuje človeka in njegovo osebnost, bistveno vprašanje pa sprašuje po samem izvoru osebnosti. Pri tem sicer obstaja več tradicionalnih pojmovanj, vendar pa lahko silnice, ki oblikujejo človekovo osebnost, kot ugotavljajo avtorji študije *Človek kot celostno bitje*, razdelimo na dva modela. Pri prvem modelu iščemo osnovne izvore osebnosti v posamezniku samem, torej je to notranji vir osebnosti; po drugem modelu pa v njegovem okolju, čemur lahko rečemo zunanji vir

osebnosti. Med notranje vire osebnosti lahko uvrstimo vrojene instinkte, potrebe in nagone, ter tudi vrednote, ideale, motive in cilje, med zunanje vire pa razne dražljaje, predvsem pa človeško socialno in kulturno okolje. (Musek, Tušak, Zalokar - Divjak, 1998, str. 3–4)

Pri teoriji osebnosti gre za različne poglede na človekovo naravo, in sicer jih delimo na negativne, pozitivne in nevtralne. Prvi vidik gleda na človekovo naravo kot na nekaj, kar je že izvorno negativno oziroma problematično. Tako morata biti vzgoja in kultura usmerjeni k preseganju te izvorne negativnosti človekove narave, slednja pa mora biti oplemenitena, torej vzgoja in kultura služita kot neke vrste krotilca človekove divje narave. Pri tem pa ločimo še dve smeri, prva optimistično trdi, da je človekovo slabo naravo mogoče kultivirati in jo s pravilno vzgojo uspešno podrediti pozitivnim kulturnim normam, druga smer pa zagovarja pesimistični pogled, in sicer, da je človekova narava predvsem nagonska in da je za kulturo potrebno nevrotizirati celotno družbo in človeštvo. Drugi vidik pa nasprotuje prvemu, saj vidi v človekovi naravi pozitivni potencial oziroma neko pozitivno bistvo, pri čemer kultura in vzgoja ne smeta posegati v to bistvo, ampak morata omogočiti, da se pozitivni potencial razvija čim bolj svobodno. Na koncu pa imamo še tretji vidik, ki meni, da ima človek po naravi le nevtralen potencial, ki svoje negativno ali pozitivno bistvo šele s časom oblikuje. (Prav tam, 1998, str. 6–7)

Človek na meji med nujnostjo in svobodo

Človek se nad živalsko raven dviga zaradi zavestnega razuma, obenem pa, kot v delu *Človek končno in neskončno bitje* piše Anton Trstenjak, tudi zaradi proste volje, ki je v veliko pogledih nezanesljiva. Prav zaradi možnosti svobodne odločitve je človekovo življenje nepredvidljivo, saj ga ta lahko vodi v dobro ali slabo. Nazori o svobodi pa se razlikujejo in imajo lahko za človeka različne implikacije. Človek, ki živi v prepričanju, da ima svobodno voljo, bo živel z zaupanjem vase in imel zavest, da je odgovoren za svoja dejanja, obenem pa utegne biti tudi antisocialen in brezobziren do drugih. Človek, ki živi v prepričanju, da človeška volja ni svobodna, pa zaradi manjše odgovornosti oziroma pomanjkanja slednje še vseeno ne bo zločinec. Pri tem naletimo na trditev, da oseba, ki se je pregrešila, tega ne bi

storila, če bi bila v vzgojnem oziroma učnem procesu kondicionirana.

In točno na takem sistemu temelji današnja družba, torej, da je potrebno zločince in pa tudi druge prestopnike prevzgojiti oziroma preusmeriti, pri čemer velja, da če se človek lahko nečesa nauči, se lahko to tudi oduči. (Trstenjak, 1988, str. 48–53)

Če je na eni strani človek bitje s svobodno voljo, pa je na drugi strani bitje, ki mu vlada nujnost, ugotavlja Trstenjak. To nujnost človek pogosto doživlja kot usodnost; v tej določenosti, ki omejuje njegovo svobodo, pa vidi neko višjo silo, zoper katero nič ne more. In ravno v tem najde izgovor za svoja neuspešna in zgrešena dejanja, torej za slabo delovanje. Hkrati pa se s tem tudi izogne odgovornosti za svoja dejanja, saj se počuti kot žrtev usode, torej kot bitje, ki sicer je krivo, ker je dejanje njegovo, ni pa moralno krivo, saj je to le posledica nujnosti. Načelo nujnosti pa lahko zasledimo tudi v krščanstvu, kjer določenost oziroma višjo silo predstavlja Bog. Pri tem naj bi veljalo, da kar človek dela iz podzavestne nuje, dela iz nuje, ki sega onstran njega v sinjo preteklost. Nujnost je potemtakem zamenjana z izvirnim grehom, ki človeka delno opravičuje in razbremenjuje, torej naj ne bi bil vsega sam kriv, ampak je to le posledica njegove po izvirnem grehu oslabiljene narave. (Trstenjak, 1988, str. 54–56)

Človek na meji med dobroto in zlobo

Dobrota in zloba sta pogosto opredeljeni kot nekaj, kar je na instinktivni ravni, torej nekaj, kar je na meji med živaljo in človekom. Človek pa se ne more povzpeti do dobrote oziroma ponižati do zlobe brez razumske dejavnosti, torej človekova zloba in dobrota nista samo gonski dejavnosti. Če opazujemo človeka, lahko opazimo, da razodeva zlobo, ki ima svoje nagibe pogosto v umskih mislih, sodbah in idealih, ter ne samo v spontanah čustvenih vzgibih. Potemtakem je človek zmožen največje zlobe, katere primer so nečloveška krutost, sadizem in načrtno maščevanje, ravno takrat, ko podkrepi svoje zlo nagnjene z umskimi razlogi. Šele na tej razumski ravni je zmožen organizirati napad ter stopnjevati svojo zlobo v krutost in maščevalnost, kakršne v živalskem svetu preprosto ni. Torej ravno človekova umska dejavnost po Trstenjaku stopnjuje njegovo zlobnost do stopnje, ki v vseh pogledih presega vsako živalsko napadalnost. Ta zloba pa pri človeku ni biološki pojav, kot je boj za obstanek, ki odloča v živalskem svetu, zato je

tam napadalnost dejansko v jedru vedno le obramba proti lakoti, ne pa krutost. (Trstenjak, 1988, str. 63–65)

Vendar pa obstaja še druga stran, in sicer tudi človeška dobrota ni zgolj instinktivna. Dobrota, človekoljubje in ljubezen do bližnjega, še posebej tista, ki se za drugega žrtvuje, je dosežek na višji ravni, ki ni več samo živalsko nagonska, ampak je že delo človekove zavestne usmeritve k nekim višjim vrednotam, v katerih se človek presega, tej ravni bi tako rekli, da je že nadčloveška. Prava človeška dobrota pa je vedno obenem etična dobrota in etična krepost, torej z duhovnimi nagibi podprt in utemeljen naravni emocionalni gon. Če ti nadčloveški in duhovni nagibi odpovedo, potem se bo človek spustil na podživalsko nižino ter bo sprevržen v zlobo. Človeška dobrota pa je pogosto prikazana kot božja, tako je to duhovna lastnost, ki je rojena iz Boga, torej lahko jasno vidimo vpliv religije na pojmovanje dobrega za človeka. (Trstenjak, 1988, str. 66–68)

Človek, volk ali ovca

Človeka pogosto primerjamo z volkom in ovco, pri čemer volk predstavlja človeka kot slabega in ovca kot dobrega. Primerjavo človeka z volkom in ovco najdemo tudi v delu Ericha Fromma *Človekovo srce*. Kot ugotavlja Fromm, so za obe stališči, torej da je človek volk in da je ovca, dobri dokazi. Pri tem pa imajo prednost tisti avtorji, ki trdijo, da so ljudje ovce, saj morajo le pokazati na dejstvo, da je ljudi zlahka pripraviti do tega, da počnejo, kar jim je naročeno, pa čeprav je to za druge pa tudi zanje pravzaprav škodljivo. Zgodovina nas uči, da so ljudje vedno sledili svojim vodjem v vojno, čeprav jim te niso prinesle nič drugega kot le uničenje, torej bi lahko rekli, da so ljudje verovali v vsak nesmisel, če je bil le ta izrečen z zadostnim poudarkom, lahko v obliki grožnje ali pa kot dobrikanje. In ravno na tej domnevi, torej da so ljudje ovce, so skozi celotno zgodovino diktatorji gradili svoje sisteme. Prav ta vera, da so ljudje ovce in potemtakem potrebujejo vodje, da odločajo namesto njih, pa je v različnih vodjeh povzročila močno prepričanje, da izpolnjujejo moralno dolžnost, ki je sicer tragična, vendar pa daje ljudem tisto, kar želijo, to je, da voditelji ljudem odvzamejo breme, ki ga povzročata odgovornost in svoboda. (Fromm, 1964, str. 9)

Četudi v ljudeh in ovcah lahko opazimo podobnost, pa se življenje človeka še vedno močno razlikuje od življenja ovce. Človekova

zgodovina je polna nasilja, lahko bi celo rekli, da je napisana s krvjo, saj je bila za zlom človekove volje vedno uporabljena sila. Niso bili diktatorji tisti, ki so pobili na milijone ljudi, to je naredilo na tisoče ljudi, ki so za svoje vodje pobijali in mučili, vendar pa tega niso delali samo s privoljenjem, temveč celo z veseljem, ugotavlja Fromm. In ravno v neusmiljenih vojnah in umorih se kaže človekova nečlovečnost, tako bi lahko rekli, da je človek sočloveku volk, ta trditev pa je mnogo ljudi privedla do domneve, da je človek po svoji naravi hudoben in uničevalen, torej, da je ubijalec, ki pa ga lahko ustavi le močnejši ubijalec. (Fromm, 1964, str. 10)

Po Frommu obstaja še teorija, da je večina povprečnih ljudi volkov v ovčjem kožuhu, pri čemer se resnična narava teh ljudi pokaže le, ko se znebijo zavor, ki so jih do tedaj ovirale in preprečevale, da bi se vedli kot zveri. Kljub temu, da je to domnevo težko povsem ovreči, pa vseeno vsebuje pomanjkljivosti, zaradi katerih bi jo bilo tudi potrditi težko. In sicer ima človek v vsakdanjem življenju dovolj priložnosti za krutost in sadizem, vendar pa se jim ne vda ter pogosto do njih čuti celo določen odpor. Če ta domneva torej ne drži, bi se preprostejši odgovor lahko glasil, da živi manjšina volkov ob manjšini ovc. Pri tem želijo volkovi pobijati, ovce pa preprosto delati tisto, kar jim je ukazano. Torej bi volkovi lahko nagovorili ovce, naj zanje pobijajo, ovce pa bodo ubogale povelje, zato ker je to v njihovi naravi. Vendar pa kljub temu, da je sledenje ukazom v njihovi naravi, pa nasilno volčje delovanje ni, zato njihovo delovanje ni nujno pravilno utemeljeno. Morda so domneve o volkovih in ovcah že v temelju napačne in zato ne ustrezajo kvalitetam človeške narave, lahko pa se bo izkazalo, da je človek volk in ovca obenem, ali pa celo nič od tega. Čeprav je odgovor na to vprašanje neznan, pa ima v današnjem svetu odločilen pomen, saj so ljudje pripravljene proti nasprotnikom uporabiti najnevarnejša orožja, četudi bo uničenje drugih tudi njim samim prineslo propad.

Če smo torej prepričani, da je med drugim v človekovi naravi tudi lastno uničenje in potreba po uporabi moči in nasilja, potem bo posledično naš odpor proti vedno večji brutalnosti postajal vse šibkejši, saj se volkovi ne bodo upirali volkovom, četudi so nekateri ljudje volkovi v večji meri in nekateri v manjši. (Fromm, 1964, str. 11)

Človek – nekrofilik ali biofilik

Razprava o dobrem in zlu se pri Frommu navezuje na razliko med biofilijo in nekrofilijo, pri čemer biofilija predstavlja njegov dober del in nekrofilija slab del. Med ljudmi ne more biti večje temeljne psihološke in moralne razlike, kot je razlika med nekrofiliki in biofiliki, torej prvimi, ki ljubijo smrt, in drugimi, ki pa ljubijo življenje. Vendar pa to še ne pomeni, da je človek v celoti biofilen ali nekrofilen. Morda bi lahko našli nekaj ljudi, ki so v celoti predani smrti, a takšne bi zagotovo označili za blazne. Prva lahko pa je nekaj tudi takšnih, ki so popolnoma predani življenju, za take pa bi lahko rekli, da so dosegli najvišji cilj, ki ga človek sploh zmora doseči. Zagotovo pa ima večina ljudi tako nekrofilne kot tudi biofilne nagibe, pri čemer je pomembno, kateri nagib je močnejši, saj posledično določi človekovo vedenje. (Fromm, 1964, str. 27–28)

Ljudi z nekrofilno usmeritvijo privlači vse, kar je mrtvo, zanje je značilno to, da živijo v preteklosti in ne v prihodnosti. Imajo pretirane čustvene občutke, zato svoje spomine dojemajo z občutji od včeraj oziroma to vsaj tako razumejo. Lahko bi rekli, da so privrženci zakona in reda, vendar pa je njihova vrednostna lestvica nasprotje vrednostne lestvice, ki jo povezujemo z normalnim življenjem, saj jih ne zadovolji življenje, temveč le smrt. Za nekrofilike je značilen tudi njihov odnos do sile, pri čemer lahko rečemo, da vsaka sila temelji na moči ubijanja. Ubijanja ni nujno treba razumeti dobesedno, saj ni treba ubiti človeka, da ga oropaš njegove svobode, vendar tudi za slednjim dejanjem stoji sposobnost za ubijanje. Kdor ljubi smrt, obenem tudi nujno ljubi moč, in zanj je največji dosežek človeka uničiti življenje, torej zanj uporaba moči ni prehodno dejanje, ki mu ga vsilijo okoliščine, temveč je to način življenja. S tem lahko razumemo, zakaj je nekrofilik v resnici zaljubljen v moč, in zaradi česar dojema svojevrstno polarnost, in sicer med tistimi, ki imajo moč za ubijanje in tistimi, ki te moči nimajo. Torej zanj obstajata samo dva tako imenovana spola, močni in nemočni oziroma ubijalci in ubiti. Nekrofilik je zaljubljen v ubijalce in zaničuje ubite, to ljubezen pa v nemalo primerih lahko vzamemo celo dobesedno. Za življenje je značilna rast v strukturiranem in funkcionalnem smislu, vendar pa nekrofilna oseba ljubi vse, kar ne raste, torej vse, kar je mehanično. Tako ga žene želja, da preoblikuje organsko v anorgansko, na življenje pa gleda mehanično, kot da bi bili vsi ljudje, dogodki, občutki ter misli le predmeti, ki si jih

lahko lasti. Čeprav so vzorci nekrofilnega značaja močno opazni pri veliko inkvizitorjih, pa obstajajo ljudje, ki nimajo možnosti ter moči za ubijanje in se njihova nekrofilija tako kaže le v bolj nedolžnih oblikah, vendar pa je njihova nekrofilna usmeritev še vedno prisotna na ravni, ki si jo razlagamo kot zlobno. Torej, za povzetek, nekrofilija je odgovor na življenje, ki je popolno nasprotje življenja; od vseh usmeritev, ki so možne za človeka, je ta najbolj bolna in tudi najbolj nevarna, saj kljub temu da človek živi, ne ljubi življenja, temveč smrt, ne ljubi rasti, temveč le uničenje. (Fromm, 1964, str. 29–34)

Nasprotje nekrofilne usmeritve je po Frommu biofilna, katere bistvo je ljubezen do živega. Biofilna usmeritev se kaže v celotnem človeku, je celoten način človekovega bivanja, njena najbolj prvinska oblika pa se pri vseh živih bitjih kaže v težnji, da živijo. Živa snov pa poleg ohranitve življenja kaže težnjo tudi po integriranju in spajanju, torej nagiba se k zlivanju z različnimi nasprotnimi entitetami, da bi lahko rastle strukturirano. To spajanje in integriranje pa sta značilna za vsa življenjska dogajanja, torej ne samo za celice, temveč tudi za čutenje in mišljenje, nam dopoveduje Fromm. Poln razvoj biofilije najdemo v produktivni usmeritvi človeka, saj osebo, ki popolnoma ljubi življenje, privlačita življenje in rast ne glede na vse. Za biofilno osebo je pomembnejše graditi in snovati kot pa je imeti, ter ima funkcionalen pristop k življenju in ne mehaničen kot nekrofiliki. Biofilno vest motivira privlačnost k življenju in radosti, tako moralni napor sestoji iz krepitev tiste strani v sebi, ki ljubi življenje, ravno to pa je razlog, da biofilik ne živi v očitkih in v občutkih krivde. (Fromm, 1964, str. 35–36)

Pri biofiliji lahko govorimo tudi o biofilni etiki, ki pozna svoja lastna načela dobrega in zla. In sicer, dobro je vse, kar služi življenju, in nasprotno, zlo je vse, kar služi smrti. Še naprej, dobro je spoštovanje življenja in vsega, kar spodbuja življenje, rast in razvoj, zlo pa je vse, kar duši življenje in ga zožuje. Pri tem je večina ljudi mešanica nekrofilne in biofilne težnje, in kar šteje, je vprašanje, katera od teh dveh teženj je dominantna. Človek, pri katerem postaja dominantna nekrofilna usmeritev, bo v sebi počasi ubil svojo biofilno stran; s časom bo začel delovati tako, da bo njegova ljubezen do smrti videti logična in bo racionalni odgovor na to, kar doživlja. Na drugi strani pa bo človek, pri katerem je ljubezen do življenja dominantna,

presunjen ob spoznanju, da je bil že tako blizu nekrofilne usmeritve, da ga bo ta sunek še bolj ponesel v življenje. Torej je pomembno, da razumemo ne le, kako močna je nekrofilna težnja posameznega človeka, temveč tudi, koliko se človek tega zaveda. (Fromm, 1964, str. 37–38)

Sklep

Za reševanje vprašanja, ali je človek po naravi dober ali slab, smo najprej spoznali teorijo človekove osebnosti, le ta pa vsebuje tri mogoče možnosti za temeljno človekovo naravo, in sicer je ta dobra, slaba ali pa nevtralna. Kljub temu, da odgovora na izvor človekove narave nimamo, je iz nadaljnje raziskave razvidno, da naš sistem v veliki meri temelji na teoriji, da je človekova narava prvotno problematična, pri tem pa se optimistični vidik kaže v tem, da današnja družba funkcionira na sistemu prevzgoje, s katero naj bi bilo mogoče preusmeriti človekovo naravo.

Nadalje lahko trdimo, da človeška dobrota in zloba presegata živalsko raven, saj to ni več biološki pojav, temveč je to razumsko delovanje, ki si ga lastijo le ljudje. Umsko delovanje tako omogoča človekovo slabo oziroma dobro ravnanje, ki pa ni nujno odvisno od njegove narave. Nedoločljivost človekove narave pa si lahko bolj jasno predstavljamo pri primerjavi človeka z volkom oziroma ovco. In sicer gre za prikaz človekove slabe oziroma dobre narave v primerjavi z volčjo in ovčjo, ki sta bolj preprosti in tako lažje razumljivi. Vendar pa ravno zaradi posplošene in preproste volčje oziroma ovčje narave naletimo na težavo, ki je, da človeka ne moremo umestiti v le eno od teh dveh skupin oziroma pri poskušanju umestitve pride do mnogih nesoglasij. Vse teorije v povezavi z volčjo in ovčjo naravo, tudi najpogostejša, da je večina ljudi ovc in le manjšina volkov, imajo pomanjkljivosti, zaradi katerih ne moremo uspešno potrditi nobene od njih, obenem pa večine tudi ne popolnoma ovreči.

Trdimo lahko le, da so ljudje mešanica nekrofilne in biofilne usmeritve, pri čemer se razmerje med biofilno in nekrofilno usmeritvijo razlikuje od posameznika do posameznika, s časom pa se lahko tudi spreminja.

Teorije o človekovi potencialno dobri oziroma slabi naravi še vedno niso potrjene, imamo le predstave, s katerimi si razlagamo možnosti za

njeno bistvo. Zatorej bi rekla, da lahko tezo, da je človek po naravi dober in slab, potrdim, saj se vse nasprotujoče se teorije združijo v eno, ki človekovo naravo dojema na sredini med dobrim in slabim, in kjer so vidne lastnosti obeh skrajnosti. Zagotovo pa se s to tezo nekateri ne bi strinjali, pri čemer pridem do ugotovitve, da

je glavni razlog nasprotujočih si mnenj prav naše dožemanje oziroma razumevanje dobrega in slabega pri človeku, ki zaradi pretirane subjektivnosti ni konstantno, posledično pa zato na naslovno vprašanje ni trdnega in prepričljivega odgovora.

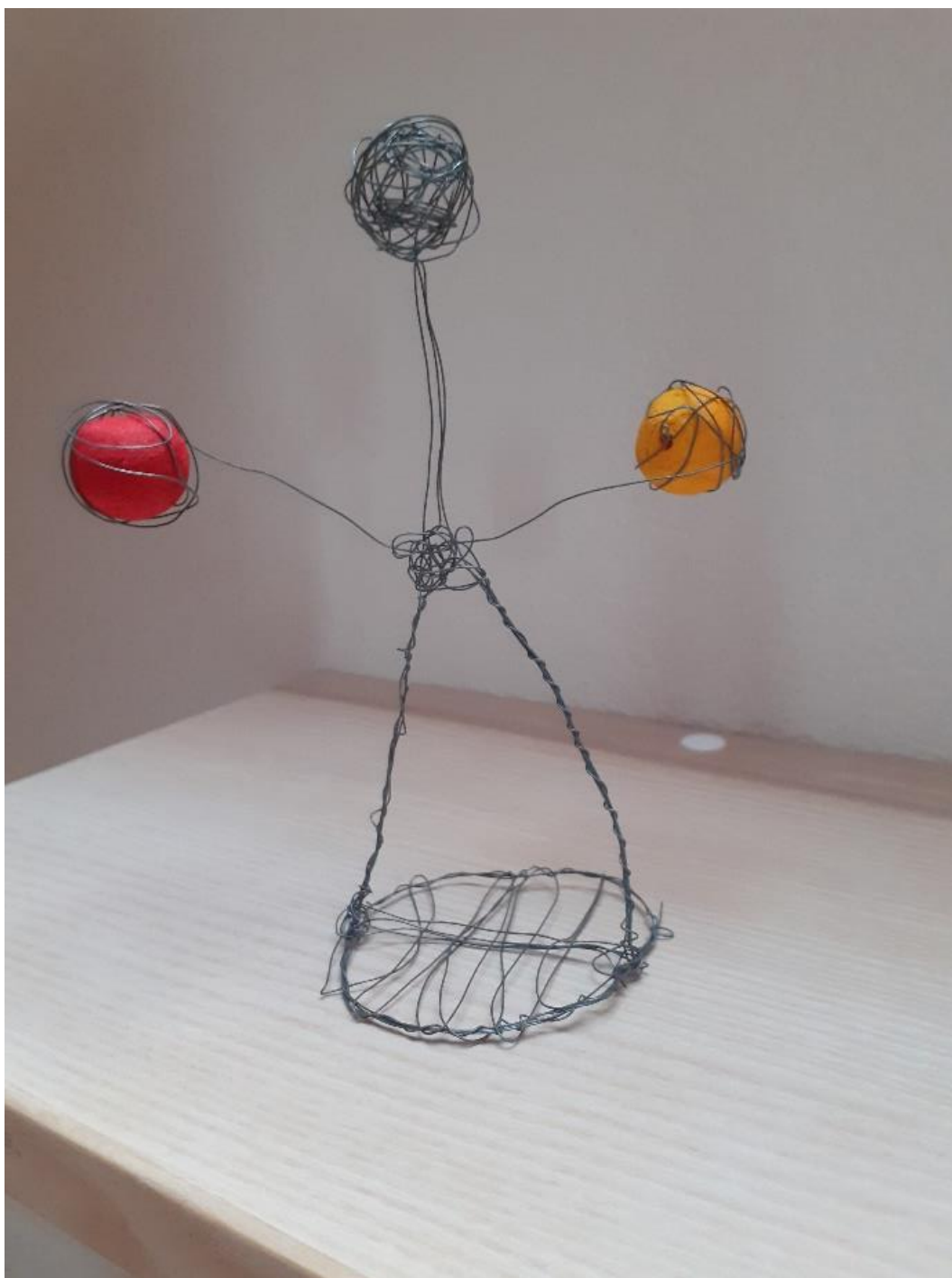
Viri

Fromm, Erich (1964), *Človekovo srce, njegov demon dobrega in zla*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Musek Janek, Tušak Maks, Zalokar - Divjak Zdenka (1998), *Človek kot celostno bitje*, Educy d. o. o., Ljubljana.

Scheler, Max (1998), *Položaj človeka v kozmosu*, Nova revija, Ljubljana.

Trstenjak, Anton (1988), *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje.



Hana Smole, brez naslova

Tim Križaj

Vprašanje vezi med telesom in dušo v filozofiji Renéja Descartesa

Uvod

Telo je po Descartesu mehanska naprava – avtomat, ki lahko deluje popolnoma samodejno, po drugi strani pa lahko deluje zavestno – hoteno. Upravlja ga nedeljiva, nesnovna in nesmrtna duša. Vprašanje, ki se mi postavlja, pa je naslednje: v čem in kako se telo in duša razlikujeta ter kako sta povezana?

Dualizem in monizem se razlikujeta v svojih pogledih na substanco. Substanca je to, kar biva samo zase in ne potrebuje dopolnitve. Dualizem zagovarja obstoj dveh vrst substanc: fizične in mentalne. V smislu dualizma ima človek telo (fizična substanca), ki ga je Descartes opisal kot zelo natančno sestavljen stroj, in dušo (mentalna substanca), ki jo je opisal kot nesnovno, neločljivo in nesmrtno.⁴ Descartes (1596–1650) je bil pristaš dualizma, medtem ko je bil Spinoza (1632–1677), ki je živel za Descartesom in je poznal njegova dela, pristaš monizma, saj je menil, da sta telo in duh dve lastnosti ene same substance.⁵ Kljub temu da je razumel telo in um kot dve različni substanci, je Descartes menil, da vplivata ena na drugo. To pomeni, da telo vpliva na dušo in da duša vpliva na telo. Pa tudi okolje vpliva na dušo preko čutil, tako da duša zazna dogajanja v okolju preko čutil vida, sluha, vonja, okusa, dotika, mraza in vročine itd.⁶

Za Descartesov prikaz interakcije med dušo in telesom bom razložil:

- a) Descartesove teze o duši in telesu,
- b) Descartesov pogled na delovanje telesa,
- c) Descartesov opis interakcije med dušo in telesom,
- č) Descartesovo dožemanje duše.

Descartes je napisal več del, v katerih obravnava odnos med telesom in dušo:

Razprava o metodi. Peti del. Izšlo 1637. Slovenski prevod 1957.

Meditacije. Druga in šesta meditacija. Izšlo 1641. Slovenski prevod 1973.

Strasti duše. Izšlo 1649.

Človek. Izšlo 1662.

Opis človeškega telesa. Izšlo 1667.

Meditacije, ki predstavljajo Descartesovo najbolj brano delo, so bile napisane v latinščini,

ostala dela pa je napisal v francoščini. Med deli, ki obravnavajo odnos med telesom in dušo, sta bili v slovenski jezik prevedeni le *Razprava o metodi* in *Meditacije*, ostala tri dela pa lahko beremo v originalu in prevodih v druge jezike. Knjigi *Človek* in *Opis človeškega telesa* sta bili izdani po avtorjevi smrti, kar kaže na Descartesovo previdnost, saj ni hotel priti v konflikt s Katoliško cerkvijo. V njegovem času (leta 1633) se je namreč zgodil cerkveni proces proti Galileu Galileiju zaradi heretičnih pogledov na astronomijo, saj je le-ta podpiral Kopernikov heliocentrični sistem. Descartes si zaradi svojih filozofskih in naravoslovnih pogledov ni želel podobne usode in je zadržal svoji prej omenjeni deli v predalu. Trinajst in osemnajst let po njegovi smrti so pristaši njegove filozofije poskrbeli, da sta deli prišli v javnost.

I. Descartesova teza o duši in telesu

Odnos med dušo in telesom je že v Descartesovih časih predstavljal težavo. Po eni strani sta to dve ločeni substanci po eni strani, po drugi strani pa sta povezani in učinkujeta druga na drugo. Med tema dvema stališčema je nasprotje: po eni strani telo deluje po svoje, po drugi strani naj bi duša na svoj način uravnavala delovanje telesa. Po eni strani lahko ti dve substanci delujeta samostojno, ena brez druge, kasneje pa je Descartes menil, da je njuna povezava nujna in zadolžena za komunikacijo med tema dvema substancama (dušo in telesom). S tem vprašanjem se je ukvarjal v svojem delu *Meditacije*, kjer se v temo najbolj poglobi v šesti meditaciji.

Descartes obravnava to razliko v svojem delu in to vse od prve pa do šeste meditacije, vendar se loti povezave med dušo in telesom šele proti koncu, oziroma v šesti meditaciji. Ali ta meditacija predstavlja osrednjo točko in bistvo njegovih *Meditacij*? V tej meditaciji dokazuje, da se duša razlikuje od telesa, po drugi strani pa trdi, da je vendar tesno povezana s telesom in da sta z njim nekakšna celota. To pomeni, da telo vpliva na dušo in da duša vpliva na telo. Vendar gre še dlje in skuša dokazati, da tudi okolje vpliva na dušo preko čutil, torej s posredovanjem telesa, tako da duša zazna dogajanja v okolju preko vida, sluha, voaha,

⁴ Stres A., *Leksikon filozofije*, str. 193.

⁵ Stres A., *Leksikon filozofije*, str. 538.

⁶ Descartes R., *Meditacije*, 6. del./Art 5.

okusa, dotika, čutila za mraz in vročino, čutila za bolečino itn.

II. Telo kot avtomat

Descartes je svoj pogled na delovanje telesa povzel po tradicionalnih pogledih galenske medicine, ki ji je dodal nekaj svojih originalnih misli. Galenska medicina temelji na naukih rimskega zdravnika Klavdija Galena in je bila prevladujoča v Evropi do 18. stoletja.

Descartes je za razliko od Galena, ki je dušo postavil v srce, rekel, da je duša v češeriki, ki je edini neparni del možganov in se nahaja v njihovi sredini. Vez med telesom in dušo je pojasnil z obstojem tako imenovanih življenjskih duhov (*spiritus animalis*) in je galensko medicino prilagodil tako, da je lahko opisal delovanje telesa v tistih vidikih, ki so vodili do pojasnitve tvorbe življenjskih duhov v možganskih prekatih. Te duhove Descartes predstavi kot nekakšno orodje duše, s pomočjo katerih duša sprejema informacije in uravnava delovanje telesa pri zavednih funkcijah, kot je je na primer krčenje mišic. Ostale funkcije telesa, na katere duša nima vpliva (npr. prebava, obtok krvi ...), pa pojasni kot mehanske. Za dihanje pravi, da je polmehansko, saj je le-to lahko zavedno ali pa samodejno.

Telesne funkcije pojasnjuje na naslednji način:

Prebava

Hrana se v črevesu spremeni v tekočino imenovano *chyle*, ki skozi steno črevesa vstopi v žile, ki so povezane z jetri, kjer se tekočina spremeni v kri.

Cirkulacija krvi in dihanje

Kri po veni pride do srca, kjer vstopi v desni preddvor in desni prekat srca. Descartes je verjel, da je srce organ, ki proizvaja toploto in kri spremeni v hlape, ki nato skozi pljučno arterijo pridejo do pljuč, kjer se le te spet ohladijo in se spremenijo nazaj v tekoče stanje, nato pa kri skozi pljučne žile odteče v levi preddvor in levi prekat in spet obkroži telo.⁷

⁷ Descartes R., *Razprava o metodi*, 5. del.

⁸ Descartes R., *Razprava o metodi*, 5. del, Descartes R., *Človek*, 1. del.

Nastanek življenjskih duhov

Descartes je verjel, da se iz krvi, ki po arterijah priteka v možgane, izločijo življenjski duhovi.⁸

*"Kar je tukaj najbolj upoštevanja vredno, je, da najbolj živahni in subtilni delci krvi, ki jih je ogrela toplota srca, vstopajo brez prestanka (iz možganskih žil) v možganske prekate. Razlog za to, da gredo tja, rajši kot v kakšen drug del telesa, je v tem, da kri vstopi iz srca v veliko arterijo (aorto) ubere tok v ravni črti proti mestu, kjer skozi ozke prehode lahko izstopijo (iz žil) samo najbolj živahni in najbolj subtilni delci, ostali pa se prenesejo s krvjo v druge dele telesa. In prav ti zelo nežni delci sestavljajo življenjske duhove."*⁹

III. Duša

Čutenje in hotenje - hoteno gibanje

Pri Descartesu duša v povezavi s telesom lahko prejema dražljaje preko različnih čutil ali se pa odzove na čustvene dražljaje. Njena druga zmožnost pa je, da opravlja hoteno gibanje (premikanje telesa s krčenjem in sproščanjem mišic).

Kako misleča duša s svojim hotenjem povzroči gibanje telesa

*"Če skrbno preiščem zadevo, se mi zdi, da sem jasno spoznal, da del telesa, v katerem duša izvaja svoje funkcije, ni srce, in niti ne možgani v celoti, ampak samo njihov najbolj notranji del, ki ga predstavlja neka zelo majhna žleza sredi možganov na tak način, da je postavljena nad kanalček, po katerem življenjski duhovi sprednjih možganskih votlin (prekatov) komunicirajo z onimi v zadajšnji možganski votlini (zadajšnjem prekatu). Ta žleza s svojimi najmanjšimi premiki lahko spremeni pretok življenjskih duhov in obratno, najmanjše spremembe v pretoku teh duhov močno vplivajo na premike te žleze."*¹⁰

*"Potem ko so življenjski duhovi vstopili v možganske prekate, prehajajo v pore možganskega tkiva in iz por v živce, ki vsebujejo drobne cevke, po katerih življenjski duhovi vstopijo v mišice in jih napnejo ter skrčijo, ter tako povzročijo gibe telesa. Mišice pa ohlapnejo, ko življenjski duhovi izstopijo iz njih."*¹¹

"Krčenje mišic omogoča premikanje, opravlja delo, pa tudi dihanje in govorjenje. Vsako krčenje mišic pa ni povzročeno z voljo, torej

⁹ Descartes R., *Les passions de l'ame*, Art. 10.

¹⁰ Descartes R., *Les passions de l'ame*, Art 31.

¹¹ Descartes R., *L'homme*, Art. 15–22,

vodeno od misleče duše. Lahko je nezavedno, avtomatsko, pri čemer gre samo za pretok življenjskih duhov. Tako je lahko pri ljudeh, sploh pa pri živalih, ki nimajo duše, ampak so kot avtomati."¹²

Ker je po Descartesu duša v češeriki, lahko nesnovna duša premika češeriko in s tem pošilja »ukaze« materialnim življenjskim duhovom, ki se pretočijo v živce in sprožijo krčenje mišic.

Na to, kako naj bi nesnovna duša vplivala na gibanje snovi, kot so življenjski duhovi, ki so zelo drobni delci, Descartes nima odgovora.

Kako duša čuti

Zunanji dejavniki preko živcev, ki jih Descartes imenuje vrvice,¹³ po njegovem prenašajo informacijo mehanično, in sicer tako, da premaknejo del možganov, kjer so življenjski duhovi, ki povzročijo pritisk na češeriko. Tako se duša zave dražljajev (npr. bolečine, dotika, pa tudi vsega kar posredujejo čutila: vidne slike, zvok, vonj, okus itd.), ki v njej vzbudijo duševne funkcije, kot so na primer zaznavanje in predstavljanje, razmišljanje, čustvovanje, spominjanje itd.

Ostanejo pa še telesne funkcije kot npr. prebava, izločanje blata in seča, kroženje krvi, utripanje srca, tudi nezavedno gibanje npr. hoja ali kakšno drugo mehanično delo, ki ga telo izvaja nezavedno. V tem primeru deluje telo kot stroj ali avtomat, udeleženi pa so telesni deli, življenjski duhovi, češerika pa ponavadi ne (nezavedne funkcije kot dihanje in hoja so lahko opravljene tudi zavedno).

Po Descartesu tudi živali delujejo kot popolni avtomati, ker nimajo razumne duše. Njihovo vedenje je refleksno, vplivi zunanjega in notranjega okolja (npr. lakota, žeja) izzovejo preko življenjskih duhov odzive, ki niso zavestni. Rekli bi lahko, da ima žival prazno češeriko oziroma da v njenem telesu ni duše.

Čustva niso samo duševni pojavi, ampak vplivajo tudi na telo. Čustvo povzroči gibanje češerike, ki spodbudi življenjske duhove, ti pa vplivajo na krčenje mišic obraza (mimiko) in na srce (spremenjena hitrost bitja glede na

čustvo). Kako čustva vplivajo na utripanje srca, Descartes razloži tako:

"Pri močnih čustvih se lahko odprejo pore v možganskih prekatov, ki usmerjajo duhove v živce, ki vodijo v srce. Ti živci uravnavajo velikost odprtin, preko katerih kri iz ven vstopa v srce. Če se te odprtine razširijo, srce dobi več krvi in se hitreje ter močneje širi (utripa), če se zožijo, srce dobi manj krvi in se manj širi, torej šibkeje utripa."¹⁴

"Duša lahko pri različnih čustvih preko življenjskih duhov in živcev povzroči spremembe v mimiki obraza in oči, spremembe barve kože, tresenje ali slabost mišic, nezavest, smeh, solzenje, jokanje in vzdihovanje."¹⁵

Če duša določene svoje vsebine iz češerike projicira z življenjskimi duhovi v določene cevke možganskega tkiva, se takšne vsebine lahko ohranijo kot spominski zapis (če cevke ostanejo odprte). Kadar življenjski duhovi ponovno preletijo te cevke, preslikajo ohranjeno informacijo na češeriko, kar v duši vzbudi spomin.¹⁶

Lastnosti duše

a) Duša je zavedanje človeka, človek se definira z maksimo *Mislim, torej sem*.

b) Duše ni mogoče izpeljati iz materije, temveč je ustvarjena posebej, torej ni materialna.

"Za tem sem opisal razumno dušo; pokazal sem, da je nikakor ni mogoče izpeljati iz zmožnosti materije kakor druge stvari, o katerih sem govoril, marveč mora biti ustvarjena posebej."¹⁷

c) Duša je tesno povezana s telesom.

"In pokazal sem tudi, da ne bi zadostovalo, če bi bila duša nastanjena v človeškem telesu, kot je v ladji nastanjen krmar – razen morda za premikanje njegovih udov – ampak da mora biti tesneje združena z njim in z njim zedinjena..."¹⁸

č) Duša je nedeljiva, telo pa je deljivo. Lahko odstranimo del telesa, odsekamo nogo, duša s tem ni prizadeta, v celoti ostane v telesu¹⁹.

"Tu najprej opažam, da je velik razloček med duhom in telesom v tem, da je telo po svoji naravi zmeraj deljivo, duh pa je popolnoma nedeljiv."²⁰

d) Duša človeka je razumna in nesmrtna, živalska duša ni razumna in ni nesmrtna. Živali so avtomati.

¹² Descartes R., *Les passions de l'ame*, Art 16.

¹³ Descartes R., *Meditacije*, 6. del/Art. 22.

¹⁴ Descartes R., *Les passions de l'ame*, Art 36, 37.

¹⁵ Descartes R., *Les passions de l'ame*, Art 112.

¹⁶ Descartes R., *L'homme*, 5. del.

¹⁷ Descartes R., *Razprava o metodi*, str. 87.

¹⁸ Descartes R., *Razprava o metodi*, str. 87.

¹⁹ Descartes R., *Meditacije*, 6. del/Art. 19.

²⁰ Descartes R., *Meditacije*, 6. del/Art. 19.

"Vredno je tudi omeniti, da četudi kažejo številne živali v nekaterih svojih dejavnostih več spretnosti od nas, vseeno vidimo, da v mnogih drugih ne kažejo prav nobene. Tisto, kar počenejo bolje od nas, torej ne dokazuje, da premorejo kaj duha. Prej bo torej držalo, da ga sploh nimajo in da v njih v skladu z naravnostjo njihovih organov deluje narava – tako kot vidimo pri uri."²¹

"Če pa, nasprotno vemo, da se obe duši (živalska in človeška) razlikujeta, veliko bolje razumemo argumente, ki dokazujejo, da je naša duša po naravi povsem neodvisna od telesa in da potemtakem ne more umreti skupaj z njim. Ker pa ne vidimo drugih vzrokov, ki bi jo lahko uničili, se samodejno nagibamo k sodbi, daje nesmrtna."²²

Descartes torej ve, da čeprav so lahko živali celo bolj sposobne v opravljanju nekaterih nalog, to še ne pomeni, da imajo dušo. Vse njihovo delovanje je avtomatsko in niso sposobne hotenega gibanja, saj niso možne hoteti.

Literatura

Descartes, René, *Meditacije*, Slovenska Matica, Ljubljana 1988.

Descartes, René, *Razprava o metodi*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2007.

Descartes, René, *Les passions de l'ame*, 1649.

Descartes, René, *L'homme*, 1662.

Stres Anton, *Leksikon filozofije*, Mohorjeva družba, Ljubljana 2018.

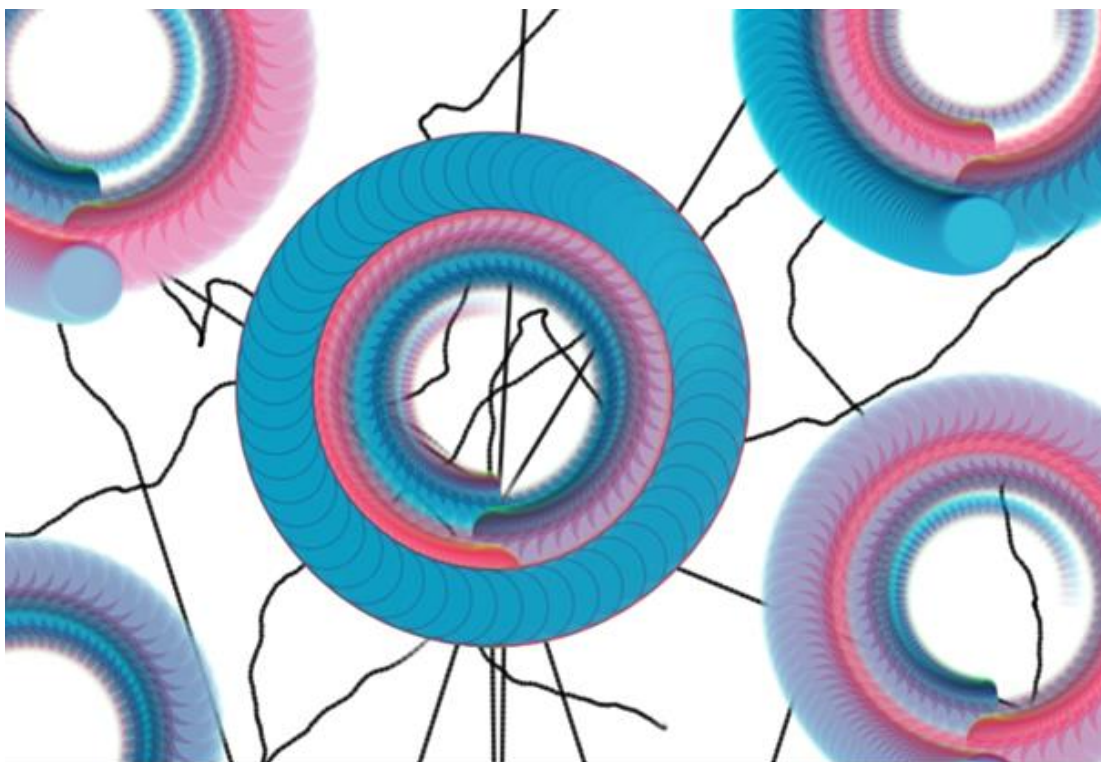
Za prevode odlomkov iz knjig *Les passions de l'ame* in *L'homme* bi se rad zahvalil prof. Dr Dušanu Sketu, saj deli še nista bili prevedeni v slovenščino.

Sklep

Z novimi medicinskimi odkritji, ki so se zgodila po Descartesovi smrti, lahko seveda ovržemo njegovo teorijo o življenjskih duhovih, in čeprav lahko pojasnimo, kako naši možgani mišicam pošljejo signal, da se le te skrčijo, ali pa kako čutni signali potujejo po naših živcih, in kako se nam v možganih z odebeljevanjem nevronskih debel tvorijo spomini, se s tem novopridobljenim znanjem oddaljimo od razlage tega, kako naša duša vpliva na telo. Čeprav v naših časih lahko rečemo, da je ideja duhov, ki letijo po našem telesu rahlo smešna, se moramo zavedati, da je bilo znanje o delovanju telesa v času Descartesa zelo omejeno. Glede na okoliščine je Descartes imel osupljivo dobro predstavo o telesnih funkcijah, saj bi pri nekaterih od njegovih teorij samo morali zamenjati življenjske duhove z električnimi signali in bi dobili odgovore na vprašanja, ki so bila razrešena stoletja po njegovi smrti. Za Descartesa bi lahko rekli, da je eden od največjih in najbolj večstranskih umov svojega časa, saj je poleg svojega razvoja filozofske misli še veliko prispeval k razvoju matematike, nevroznanosti in mnogih drugih znanstvenih ved.

²¹ Descartes R., *Razprava o metodi*, str. 85–87.

²² Descartes R., *Razprava o metodi*, str. 85–87.



Katja Meglič, računalniška grafika

Andraž Levstek

Svoboda in demokracija

Uvod

Dandanes velja splošno sprejeto mnenje, da smo pod sodobno liberalno demokracijo svobodni. Pogosto se tudi za ekonomski sistem v njenem ozadju – za kapitalizem – trdi, da nam svobodo omogoča ter da alternativa – marksizem/socializem/komunizem ipd. – prinaša le zaslužjenost ter avtoritarnost. Prosti trg naj bi nam, potrošnikom, omogočal svobodno odločitev med produkti. Poleg tega imamo v demokratičnem sistemu svobodne volitve, svobodne medije ipd. – smo svobodni.

Vendar je pojem svobode v odnosu posameznika do družbe veliko bolj obsežen in zapleten in se ga zato ne da opredeliti le kot svobodnega oz. nesvobodnega. V tem odnosu je namreč več vidikov, ki se v svoji svobodnosti med seboj razlikujejo. Tako je treba celostno splošno svobodo v sistemu iskati v manjših razdrobljenih oblikah svobode. Glavne tri skupine svobode, ki se nanašajo na sistem in posameznika, kot jih je Herbert Marcuse razdelil v svojem delu *Enodimenzionalni človek*, so: ekonomska svoboda, politična svoboda in intelektualna svoboda.²³ Vsaka je sklop mnogih manjših svobod, ki pa so vseeno vezane na sklop, h kateremu pripadajo. Pri razmišljanju o svobodi oz. nesvobodi trenutnega sistema pa je lahko najbolj v pomoč marksistična misel, ki se zelo poglobi v svobodo na sistemski ravni in ima bogato tradicijo razmišljanja o njej.

Demokratična nesvoboda

Marcuse svoje delo *Enodimenzionalni človek* začneja takole:

»V naprednih industrijskih družbah prevladuje udobna, mirna, razumna, demokratična nesvoboda, znamenje tehničnega napredka. Resnično, kaj je lahko bolj racionalno kot zatiranje individualnosti v mehanizaciji sicer družbeno potrebnih, ampak bolečih dejavnosti; koncentracija individualnih podjetij v bolj učinkovite, bolj produktivne korporacije; regulacija svobodnega tekmovanja med neenako pripravljenimi ekonomskimi subjekti; prikrajševanje pravic in narodnih neodvisnosti, ki ovirajo mednarodno organizacijo dobrin. Da tak tehnološki red vključuje tudi politično ter intelektualno sodelovanje, je morda

obžalovanja vreden in vendar obetaven razvoj.«²⁴

V prvem poglavju Marcuse opisuje nove oblike nadzora, ki prevladujejo v taki demokratični nesvobodi. Demokratično nesvobodo, morda na prvi pogled protisloven pojem, Marcuse predstavlja kot sistem, ki sicer ima določene demokratične elemente (npr. volitve), vendar pa zaradi pomanjkanja svobode zunaj teh elementov tudi ti izgubijo vsako vrednost. Pomemben del tega sistema predstavlja tehnološki razvoj in kapitalistični sistem produkcije in distribucije. Pomemben sistem nadzora pa predstavlja zadovoljevanje potreb, ne le v smislu, da se sistem opravičuje s svojo zmožnostjo zadovoljitve vseh potreb množice, ampak tudi v smislu proizvajanja potreb samih. Loči namreč med lažnimi in resničnimi potrebami. Lažne potrebe ne izhajajo iz nas, ampak nam jih nalaga sistem. Z zadovoljevanjem lažnih potreb (potrošništvo) nas sistem dela samozadovoljne in nas tako nadzira. Hkrati pa nas zadovoljevanje takih potreb dela nezadovoljne, četudi ob njem uživamo, saj resnične potrebe pogosto ostanejo nezadovoljene.

Marcuse piše: *»Sodobna industrijska družba prikazuje, da je dosegla stopnjo, v kateri 'svobodna družba' ne more biti primerno definirana v tradicionalnih pojmovanjih ekonomske, politične in intelektualne svobode, ne zato, ker so te svobode neznatne, ampak ker so preveč pomembne, da bi bile omejene v tradicionalni obliki – nove metode udejstvovanja so potrebne, v skladu s sposobnostnimi družbe.«²⁵*

Z razvojem družbe se je namreč razvil tudi nadzor. S tem razvojem je prešel svoje prejšnje oblike. Nadzor se je s tehnološkim napredkom specializiral ter postal veliko bolj zakrit, kot je bil v preteklosti. Kot opozarja Marcuse, so tradicionalne oblike svobode v družbi prisotne, vendar ne dovolj zadostne, da bi nam omogočile svobodo; tehnološki razvoj jih je prerastel. *»Take nove oblike so lahko prikazane le v negativni obliki, saj so v resnici zanikanje prevladujočih metod. Tako bi ekonomska svoboda pomenila svobodo od ekonomije – od*

²³ Marcuse 2007, 6.

²⁴ Marcuse 2007, 3.

²⁵ Marcuse 2007, 6.

*nadzora ekonomskih sil in odnosov; svobodo od dnevnega boja za preživetje, od zaslužka za obstoj. Politična svoboda bi pomenila osvoboditev posameznikov od politike, pri kateri nimajo nič vpliva. Podobno bi intelektualna svoboda pomenila restavriranje posameznikove misli, trenutno asimilirane v množični komunikaciji in indoktrinaciji, ukinitve »javnega mnenja«.*²⁶

Opis osebne svobode torej ne zadostuje takemu sistemu, ki ga je s svojim razvojem obšel. Pri kapitalističnem sistemu je tak sistem potreben, saj sta si demokracija in kapitalizem že sama po sebi kontradiktorna. Sprva sta bila močno navezana drug na drugega (in sta še vedno), vendar je skozi razvoj in implementacijo kapitalističnega sistema produkcije prihajalo do konfliktov med silami demokracije in kapitalizma. Celo kapitalistični teoretiki, kakršen je bil npr. eden najpomembnejših predstavnikov dunajske ekonomske šole Friedrich Hayek, so potrdili Marcusejeve teze, da bi kapitalizem najbolje deloval v avtoritarni državi. Hkrati pa je Hayek veliko pisal o ekonomski svobodi, ki jo je videl v svobodi trga (mantra svobodnejši trg, svobodnejši ljudje). Pri tem je postavil ekonomsko svobodo nad politično svobodo. Vendar je tudi Hayekovo pojmovanje ekonomske svobode nastrojeno proti dejanski svobodi večine ljudi; z večjo svobodo prostega trga oz. večjim vplivom kapitala v primerjavi z delom, delavci izgubljajo svobodo. Poleg delavcev pa jo izgubljajo tudi potrošniki, kot opozarja Marcuse, ko govori o nadzoru ljudi preko njihovih potreb. Kakor tudi opozarja Marcuse, sama izbira (ki predstavlja svobodo, ki nam jo trg kot potrošnikom ponuja) še ne pomeni resnične svobode:

*»Obseg izbire, na voljo posamezniku, še ni odločilen dejavnik pri določitvi človeške svobode, ampak kaj posameznik lahko izbere in kaj izbere. [...] Svobodna izbira ob pestri ponudbi blaga in storitev še ne nakazuje svobode, če to blago in storitve vzdržujejo družbeni nadzor nad delom in strahom – torej, če vzdržujejo odtujenost«*²⁷.

Politična svoboda

Politična svoboda je možnost svobodnega političnega udejstvovanja, ki ima vlogo pri političnih procesih, ki jim je posameznik podvržen. Z vse večjim vplivom tehnokratske misli na demokratične institucije ter odtujevanjem politike posamezniku (kar se

odraža v majhni volilni prisotnosti) postajajo vladajoče institucije vse bolj neodgovorne do ljudi. Napad na demokracijo se dogaja z več strani že nekaj časa (npr. nastanek iliberalne demokracije na Madžarskem in Poljskem, tehnokratski elementi Evropske unije ...).

Vendar pa po drugi strani naše institucije niso bile demokratične (oz. vsaj niso bile tako demokratične, kot so se same razglašale). Za to trditev lahko iščemo utemeljitev v t. i. četrti veji oblasti – medijih. Skozi zgodovino so mediji igrali primarno vlogo pri političnem organiziranju. Vsaka stranka in gibanje je imelo svoje glasilo, vsaka ideologija svoj časopis. Z globalizacijo, deregulacijo ter pritiski na proračun pa so na mednarodni ravni nastali sistemi medijev, ki nas zalagajo z informacijami, ki vplivajo na naše politično udejstvovanje ter pomembno vplivajo na politično svobodo posameznika.

Chomsky in Herman svoji knjigi *Proizvajanje soglasja* pišeta o sistemu sodobnih medijskih ustanov. Današnji medijski sistem je tesno navezan na kapitalistični sistem produkcije in oblast, ki iz njega izhaja, in od njiju odvisen. Propagandni model medijev pa je uporabljen za proizvodnjo splošnega soglasja javnosti, ki je v skladu z interesi trenutnih oblasti. Avtorja opisujeta pet filtrov propagandnega modela, ki izločijo nezaželene informacije oz. poročila informacij.

Prvi filter predstavlja samo lastništvo. Največji svetovni mediji so v zasebni lasti, v lasti velikih centraliziranih medijskih korporacij. Primarni cilj takih medijev je profit in ne medijska integriteta ali transparentnost; ti dve sta lahko prisotni, vendar bosta, če postaneta neprofitni, hitro zanemarjeni. Četudi obstajajo mednarodni mediji, so ti prav tako del kapitalističnega sistema ter t. i. »trga podatkov« (poleg tega pa se pri posameznem javnem mediju pojavljajo posamezni problemi pristranskosti; npr. BBC v Veliki Britaniji s stalnim otepanjem obtožb o »levičarskih nagnjenjih« postaja vse bolj konservativen itd.).

Drugi filter predstavljajo reklame. Stroški obratovanja so za vse medije večji, kot so bralci/gledalci (potrošniki) medijev pripravljeni/vajeni plačati, zato so reklame za medije pomemben (če ne ključen) vir prihodkov. Korporacije, ki reklame sponzorirajo,

²⁶ Marcuse 2007, 6.

²⁷ Marcuse 2007, 10.

imajo zato neizmeren vpliv na medije (celo večjega od tistih, ki medije berejo); prenehanje reklamskega sponzoriranja iz nekega medija bi imelo hude posledice za nadaljnje delovanje medija. Tako pride do cenzure, pri kateri je kritika na račun reklamnih sponzorjev veliko manj verjetna.

Tretji filter je medijski elitizem, ki ima dva vzroka; pripadniki bogatejših družbenih slojev se veliko pogosteje odločajo za študij novinarstva in se pogosteje zaposlujejo v medijih (zaradi boljšega ekonomskega in socialnega stanja si namreč tak študij lažje privoščijo). Ekonomski interesi medijev so zato veliko bolj poistoveteni z interesi bogatejših razredov, kot z interesi revnejših slojev prebivalstva. Poleg tega pa prihaja tudi do tesne povezave med vladami in korporacijami ter mediji. Kot pišeta Chomsky in Herman, lahko le državna birokracija zadosti potrebe medijske birokracije, kar zadeva informacije; država (in tudi vplivne korporacije) predstavlja pomemben vir podatkov in informacij na neko temo, zamera, ki bi jo povzročilo čezmerno kritično poročanje do državnih institucij, bi pomenilo »zaprtje« teh virov informacij, to pa pogosto ni v interesu medijem. Mejo med državno in medijsko birokracijo pa predstavljajo t. i. vrtljiva vrata – kadri se lahko prosto premikajo, kar še tesneje povezuje obe instituciji ter utrjuje sloj »insajderjev«.

Četrty filter je proces diskretizacije, h kateremu se medijske organizacije zatečejo, ko nastopi neki vir, ki je do oblasti kritičen. Diskretizacija je na tako vplivnih medijskih institucijah lahko celostna in uničujoča. Na »trgu idej« namreč držijo množični mediji nekakšen oligopol.

Peti filter pa predstavljajo skupni nasprotnik - (npr. praksa antikomunizma) in ostale retorične prakse, ki jih mediji uporabljajo, da ustrahujejo svoje potrošnike in z njimi manipulirajo. Propagandni model z vsemi petimi filtri predstavlja okolje, v katerem se zlahka prepreči do sistema kritično informiranje oz. kritičnim informacijam ni namenjena tolikšna pozornost.²⁸

Chomsky se je osredotočal predvsem na konsenz glede različnih vojaških operacij in drugih zunanjepolitičnih dejavnosti ZDA, ki jim je namenil tudi velik del knjige.²⁹ Vendar se ta pojem konsenza lahko razširi. Konsenz lahko

razumemo kot soglasje o sodelovanju v družbi, naše medsebojno strinjanje, da sistem, kakršen je, obstane. Le ta pa je nujno potreben za vsak sistem, saj je ravno razpad tega soglasja ter množična želja po sistemskih spremembah tisto, kar vodi v revolucionarna dejanja ter možen razpad trenutnega sistema.

Zaradi takšnih filtrov se informacije ne širijo svobodno oz. se ne širijo enakovredno. Na »trgu idej« imajo ideje, ki upravičujejo sistem, neizmerno prednost pred drugimi. S tem je kratena naša intelektualna in s tem tudi politična svoboda. Na internetu, kjer je naš dostop do informacij veliko manj omejen, pa veljajo drugačna pravila, ki prav tako kratijo našo intelektualno in politično svobodo. Vsebina na internetu prav tako lažje preživi (se lahko bolj promovira), če ima večjo finančno podporo, prav tako tudi na internetu deluje filter reklam. Na internetu so prisotne tudi korporacije (vedno bolj) tudi neposredno. Sploh pa so družabna omrežja (po katerih se pretaka večina vsebine in informacij) v zasebni lasti (filter lastnine) ter sama postavljajo pravila delovanja.

Popolna svoboda vsaj v okvirih današnjega razumevanja ne more obstajati, večja osebna svoboda posameznika pomeni manjšo politično svobodo, saj ima posameznik minimalen vpliv na družbo v primerjavi s skupino/skupnostjo. Na tak način nam individualizem in privatizacija problemov (npr. ekološka kriza) odvzemata svobodo – sami imamo manj vpliva (in s tem svobode) pri reševanju; sami se nimamo moči resno spopadati z ekološko krizo (npr. z recikliranjem), skupna akcija pa nam je zaradi individualizma (strahom pred zlitjem posameznika v množice) težja.

Intelektualna svoboda

Intelektualno svobodo se po navadi razume kot svobodno dostopanje do informacij. Vendar pa je taka definicija morda malo preveč okrnjena. Intelektualno svobodo moramo razumeti tudi kot svobodo od manipuliranja z informacijami oz. do transparentnosti pristranskosti (saj je objektivnost vedno pomanjkljiva). Pri intelektualni svobodi gre tudi za svobodno dostopanje do različnih pogledov na dejstva in različnih interpretacij danih podatkov, torej za intelektualni pluralizem.

Za razumevanje intelektualne svobode moramo opredeliti pojma javnega mnenja in družbene

²⁸ Chomsky & Herman 2002.

²⁹ Chomsky & Herman 2002.

podzavesti ter razložiti njuno navezanost na pojem družbenega konsenza.

V velikem oziroma vsaj neizogibnem delu je naša intelektualna dejavnost, samo kontekstualiziranje in interpretacija podatkov, odvisna od intelektualne in kulturne vsebine, ki jo uživamo. Neka vsebina (naj bo to umetniško delo, reklama, objava na družbenih omrežjih itd.) povezuje koncepte skozi asociacije, ki potem na nas vplivajo (če ne zavedno pa nezavedno) ter določajo naš način razmišljanja. Tako se oblikuje nekakšen skupni jezik asociacij na družbeni ravni, ki ga oblikujejo vsebine, ki se s popularnostjo povzdignejo od le popularnih vsebin na raven splošne razgledanosti oz. splošnega družbenega znanja. Njihov vpliv je tako velik, da se ne širijo več le skozi uživanje originalnih vsebin, ampak tudi skozi kulturno ozmozo.

Take vsebine, ki s svojim neizmernim vplivom oblikujejo nekakšno družbeno podzavest, seveda pomembno vplivajo na našo intelektualno svobodo. Sicer t. i. mainstreamovske kulturne vsebine vsebujejo tako družabna omrežja kot filme in videoigre. Razumevanje ne le vsebine teh del, ampak tudi okoliščin in načina proizvodnje in distribucije, so pomembni za razumevanje vpliva, ki ga imajo na družbeno podzavest in s tem na naše razmišljanje, na našo intelektualno svobodo.

Take vsebine so velikokrat namenjene za (med drugim) lajšanje posledic odtujenosti, oz. kot pravi Marcuse, za zadovoljevanje lažnih potreb. Potrošniki, ki te vsebine uživajo, so tako pogosto v neprimernem stanju (npr. utrujeni od dela), da bi te vsebine kritično analizirali. Tako so podzavestna ali zakrita ideološka sporočila teh del še bolj učinkovita.

Širjenje kapitalizma je potekalo najprej v nove dežele, ko pa se je vzpostavil sistem globalnega kapitalizma, pa so se začele njegove zakonitosti širiti tudi na sektorje, ki do tedaj niso delovali v skladu s kapitalistično produkcijo. Z vzponom neoliberalizma se je trg zaradi privatizacije, začel širiti na vse vidike življenja. Človeški odnosi so postali monetizirani, »svet idej« je postal »trg idej«, virtualni prostor interneta je postal le oligopol tehnoloških korporacij. Področji, na kateri se je razširil kapitalizem že pred neoliberalizmom, z njegovim prihodom pa sta postali kapitalističnim zakonitostim še bolj

podrejeni, sta tudi umetnost in zabava. Tako je delo Theodora Adorna in Maxa Horkheimerja *Dialektika razsvetljenstva* in njuna disekcija pojma kulturne industrije postala tako rekoč preroška.

Avtorja najprej opišeta stanje kulture v kapitalizmu – kulturno industrijo: »*Tako stanovalci v vlogah proizvajalcev in potrošnikov pripuščeni v centre zaradi dela in zabave, se stanovanjske celice brezšivno kristalizirajo v dobro organizirane komplekse. Vpadljiva enovitost makro- in mikrokozmosa ljudem demonstrira model njihove kulture: lažno identičnost občega in posebnega. Vsa monopolizirana množična kultura je identična in njeno okostje, pojmovno ogrodje, ki ga fabricira ta monopol, začinja postajati dobro vidno. Tistih, ki so za krmilom, sploh ne zanima več tako zelo, da bi ta monopol zakrili; njegova moč je toliko večja, kolikor brutalneje priznava, da je to, kar je. Filmom in radiu se ni treba več izdajati za umetnost. Resnico, da niso nič drugega kot posel, uporabljajo kot ideologijo, s katero legitimirajo šund, ki ga namerno izdelujejo. Sebe imenujejo industrija in objavljanje številke dohodkov njihovih generalnih direktorjev pobijajo vsak dvom o družbeni nujnosti končnih izdelkov.*«³⁰

Postavitev kulture na trg pomeni prehod iz umetnosti v industrijo. Adorno in Horkheimer opisujeta, kako se s to transformacijo kultura standardizira v stalno ponavljajoče se vzorce (tistega, kar je profitno). Tak vedno manjši pluralizem v kulturi vpliva tudi na skupno podzavest in s tem na našo intelektualno svobodo. Za osvoboditev posameznika potrebujemo osvoboditev umetnosti.

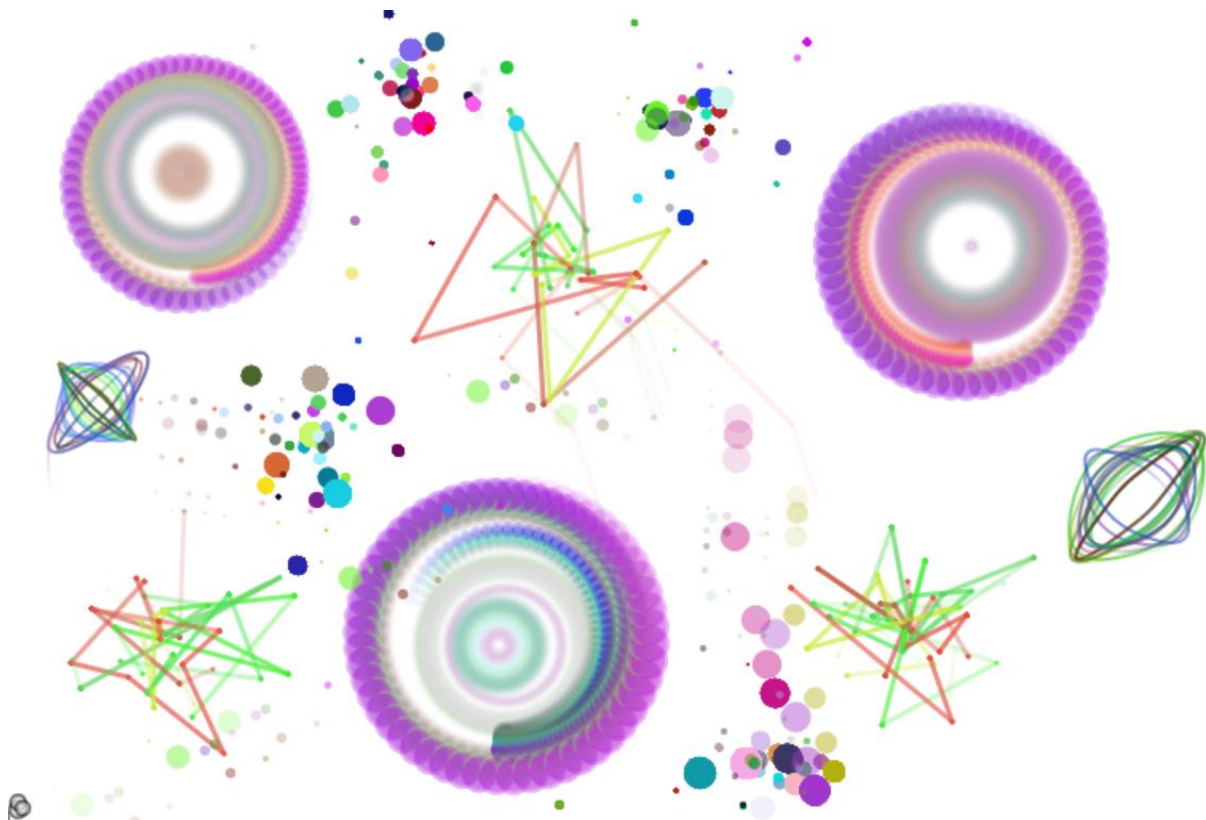
To misel še nadgradi filozof Mark Fisher v svojem delu *Kapitalistični realizem*, v katerem med drugim opiše kontradikcijo, kako so produkti kulturne industrije sami lahko v svoji vsebini protikapitalistični. Tak produkt namreč za nas opravi naš aktivizem proti kapitalizmu, tako da smo mi lahko še naprej pasivni. Kapitalistični realizem, ki ga Fisher opisuje kot atmosfero, ki sega tudi izven kulture, je misel oz. vzorec misli kapitalistične ideologije. Kapitalistični realizem nas intelektualno priklene na kapitalizem kot edini možni sistem, kot standardno, naravno stanje, kot odsotnost ideologije.³¹

³⁰ Adorno & Horkheimer 2006, 134.

³¹ Fisher 2009.

Marcuse omenja tudi javno mnenje. Javno mnenje je množično mnenje, mnenje, ki je v neki družbi sprejeto za normalno (nasprotno mnenje je v družbi lahko sprejeto ter splošno znano, vendar pa se ga vedno razume kot nasprotovanje splošno sprejetemu mnenju). Javno mnenje je tesno povezano z javnim konsenzom. Z različnimi tehnikami so se posamezne entitete naučile vplivati na javno

mnenje in z njim manipulirati (veda o odnosih z javnostjo). Tako je javno mnenje postalo neavtonomno, bilo je odvzeto javnosti, predano v roke medijem ter službam za odnose z javnostjo, javno mnenje je bilo v tem smislu privatizirano. Z njim pa je bila privatizirana tudi posameznikova intelektualna svoboda, saj je v veliki meri povezana z javnim mnenjem.



Tajda Kadivec, računalniška grafika

Ekonomska svoboda

Opis ekonomske svobode se, tako kot je bilo že prej omenjeno, pri marksizmu razlikuje od prevladujočega pojmovanja, ki izhaja iz del kapitalističnih ekonomikov, ki ekonomsko svobodo razumejo kot svobodo trga. Ekonomska svoboda ni svoboda trga, ampak svoboda od pomanjkanja (lakote itd.). Tako negativno pojmovanje ekonomske svobode predlaga tudi Marcuse. Vendar je marksistično pojmovanje svobode tudi veliko širše in izhaja bolj iz filozofije kot ekonomije.

V delu *Pariški rokopisi 1844*, v odlomku o odtujenem delu Karl Marx opiše svoje pojmovanje svobode. Najprej opiše človekovo življenje kot aktivnost, dejavnost, kot delo. Nato pa človeka primerja z ostalimi živalmi oz.

primerja njihovo generično življenje. Generičnost predstavlja neko skupno točko vseh pripadnikov neke vrste (*genusa*), tako je generično življenje vidik življenja posameznika, ki je enak drugim posameznikom iste vrste. Marx opisuje, kako ima vsaka živalska vrsta svoje generično življenje v neki aktivnosti, pri človeku pa gre za nekaj bolj univerzalnega, oz. kakor piše Marx: »Žival je neposredno eno s svojo življenjsko dejavnostjo. Ne razlikuje se od nje. Žival je ona [dejavnost]. Človek naredi svojo življenjsko dejavnost samo za predmet svojega hotenja in svoje zavesti. Ima zavestno življenjsko dejavnost. Ni določenost, s katero se neposredno zliva. Zavestna življenjska dejavnost neposredno razlikuje človeka od živalske življenjske dejavnosti. Ravno zgolj po tem je generično bitje. Ali pa je le zavedno bitje,

tj., njegovo lastno življenje mu je predmet, ravno ker je generično bitje. Edinole zategadelj je njegova dejavnost svobodna dejavnost.«³²

Človekova svoboda je torej v njegovi zmožnosti zavestne izbire njegove dejavnosti. V tem je njegova esenca. Marx nato opisuje, kako se zaradi zasebne lastnine pri (kapitalistični) produkciji pojavi t. i. odtujeno delo. Odtujenost (razhajanje esence in eksistence) si je Marx izposodil od Hegla ter jo je postavil na materialistično podlago. Opiše odtujenost od procesa dela in produkta dela. Ta ni v delavčevi lasti, delavcu je produkt tuj in zaradi tega je delavec opeharjen za vso aktivnost ter energijo, ki jo je vložil vanj. Delo ga, namesto, da bi ga obogatilo, opehari. Marx opisuje, kako so odtujeni ljudje, ki se med seboj vidijo ves čas le kot tekmeči. »*Odtujeno delo tako sprevrne ta odnos, da človek, ravno zato, ker je zavestno bitje, iz svoje življenjske dejavnosti, iz svojega bistva naredi zgolj sredstvo za svojo eksistenco.*«³³ V takem smislu nam je ekonomska svoboda odvzeta, odtujenost nas priklene na sistem, si podredi našo eksistenco.

Ekonomska svoboda pa lahko razumemo tudi kot vrsto politične svobode, saj gre pri njej za politično svobodo na področju ekonomije. To je jasno nakazano pri zgodovinskih procesih politične emancipacije, ne pa ekonomske emancipacije. To, da brez ekonomske svobode ni politične svobode, dokazuje neoliberalizem. V svojem delu *Doktrina šoka* novinarka Naomi Klein med drugim opiše proces odprave apartheida v Južni Afriki. Opisuje, kako se je večinska črna populacija osvobodila rasističnega političnega sistema. Med procesom demokratizacije Južne Afrike pa je Afriški Narodni Kongres z Nelsonom Mandelo na čelu pod različnimi pritiski zapostavil vprašanje nacionalizacije in ekonomske distribucije. Tako je pri oblikovanem politično demokratičnem sistemu ekonomska moč ostala v rokah belske elite. S tem ekonomskim vplivom pa je večinsko prebivalstvo, četudi z demokratičnim sistemom, drugo omejeno, ohromljeno.³⁴ Kapitalizem kot ekonomski sistem je sam po sebi nedemokratičen, obstoj zasebne lastnine ustvari hierarhijo med lastniki in nelastniki. Ekonomska svoboda bi torej pomenila tudi svobodo do celostne ekonomske avtonomije

(vpliva na svoje delo) in svobodo do ekonomske enakopravnosti.

Sklep

Današnji sistem je gmota kompleksnih in med seboj tesno povezanih dejavnikov in institucij, na katere imamo le omejen vpliv, sami pa smo pod njihovim obsežnim vplivom. Kapitalistični sistem produkcije zaobjema vse vidike moderne družbe. Svoboda je koncept, ki ga ideologija tega sistema uporablja, da se opravičuje, medtem ko je sistem sam nesvoboden.

Politična svoboda ne more obstajati brez intelektualne in ekonomske svobode. Ekonomska svoboda je tesno povezana z delom. Delo pa je v trenutnem sistemu večinoma odtujeno, nesvobodno. Intelektualna svoboda pa zahteva avtonomnost javnega mnenja ali odsotnost njegovega vpliva ter intelektualno transparentne vire informacij. Javno in zasebno mnenje ostaja pod vplivom kulturne industrije, ki ju omejuje na način misli, v skladu s kapitalistično ideologijo. Intelektualna svoboda prav tako ne more obstajati na »trgu idej«, saj pri trgu ne gre za intelektualno enakovrednost.

Marcusejeva definicija politične svobode je prav tako (še vedno) bolj primerna, zanjo je potrebna demokratizacija političnih institucij. Enako velja za njegovi definiciji ekonomske in intelektualne svobode.

Svoboda posameznika še ne pomeni svobodne družbe. Četudi sem lahko dovolj svoboden, da lahko pišem to nalogo (brez večjih osebnih posledic), še ne pomeni, da živim v svobodni družbi. Kot posameznik sem sicer dovolj svoboden, da lahko označim sistem za nesvobodnega, vendar je resnična nesvoboda na sistemski ravni – sam ne morem spremeniti sistema, kolektivno zbrani ljudje, ki bi bili tega sposobni, pa so preveč vklenjeni v institucionalizirano nesvobodo. Svoboden posameznik ne more spremeniti sistema, lahko ga le množica takih posameznikov. Dokler je množičen prevladujoč vpliv ljudem neodgovornih institucij, je sistem nesvoboden. Kolektivno akcijo, z namenom spremembe, pa preprečuje prepleten sistem omejevanj svobode na različnih predelih družbe.

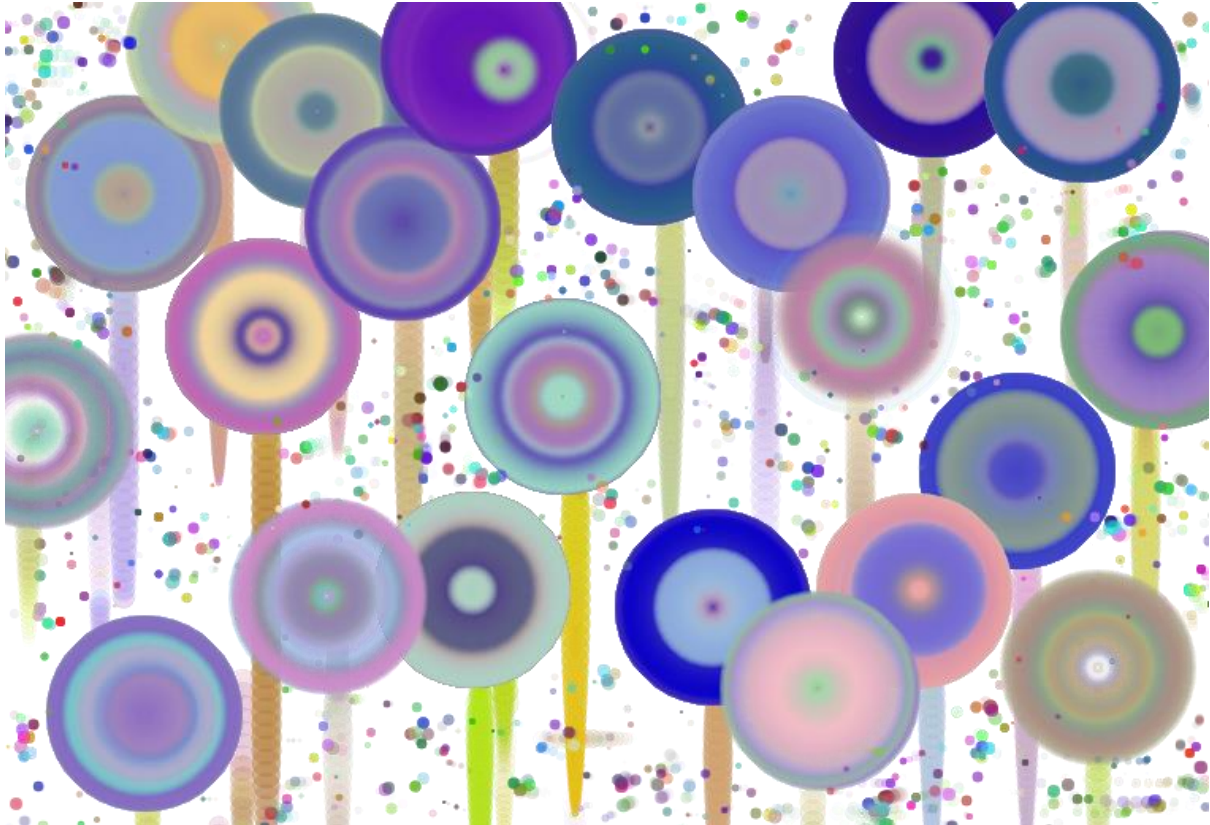
³² Marx & Engels 1977, 308.

³³ Prav tam.

³⁴ Naomi Klein 2009.

Literatura

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2006), *Dialektika razsvetljenstva*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- Chomsky, N., Herman, E. S. (2002), *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon books, New York.
- Fisher, M. (2009), *Capitalist realism*, Zero books.
- Klein, N. (2009), *Doktrina šoka*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Marcuse, H. (2007), *One-Dimensional Man*, Routledge Classics, New York.
- Marx, K., Engels, F. (1977), *Izbrana dela v petih zvezkih*, 1. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana.



Mitja Kupljen, *Cvetoče polje*

Poročilo o filozofskem dogajanju na Gimnaziji Jožeta Plečnika v šolskem letu 2020/2021

Tudi v letošnjem šolskem letu, ki ga je zaznamovala epidemija Covida 19 in nekajmesečno zaprtje šol ter pouk na daljavo, filozofsko dogajanje na naši šoli ni zamrlo. Še pred zaustavitvijo javnega življenja zaradi epidemije smo si dijaki maturitetne skupine in mentor 29. 9. 2020 v Slovenskem mladinskem gledališču ogledali gledališko predstavo *Država* v režiji Anje Suša, 19. 10. 2020 pa smo se udeležili znanstvene konference z naslovom *Covid 19 – etični izzivi*, ki je potekala *online* ob svetovnem dnevu bioetike v organizaciji društva Bioetos, Društva za vitalno podaljšanje življenja in Slovenskega filozofskega društva.

Vsako leto tretji četrtek novembra obhajamo Unescov svetovni dan filozofije – naslov osrednje slovenske prireditve v počastitev dneva filozofije, ki je bila 19. 11. 2020, je bil *Umetna inteligenca: življenje v času robotov in transhumanizma*. Kot že vrsto let je eden izmed dogodkov ob svetovnem dnevu filozofije potekal tudi na naši gimnaziji. V ponedeljek, 23. 11. 2020, ob 14.00 smo mentor in dijaki 4. letnika, ki so se pripravljali na maturitetni izpit iz filozofije, pri uri filozofije odprtih vrat predstavili filozofsko dogajanje na naši šoli, dijaki so predstavili tudi svoje samostojno raziskovalno delo na področjih filozofske antropologije (Pia Urbančič), etike (Katrina Šerjak) in socialne filozofije (Andraž Levstek in Tim Križaj); dogodek je moderirala Katrina Šerjak. Ker je bila šola zaradi epidemije novega koronavirusa zaprta, je dogodek potekal po spletu.

Spomladi 2021 je nekaj dijakov sodelovalo na natečaju za najboljši dijaški filozofski esej o umetni inteligenci v organizaciji Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru in na natečaju za esej z naslovom *Kdo ve?* v organizaciji Slovenske matice in Slovenskega filozofskega društva. Pred začetkom mature pa nam je uspelo pripraviti prispevke za pričujočo številko šolskega glasila *Humanist*.

Andrej Leskovic