

Luka Janeš

Sveučilišni centar za integrativnu bioetiku, Sveučilište u Zagrebu
lukajjan@gmail.com

Život kao medij smrti?

Sažetak

U eseju se raspravlja o dijalektičkoj konstelaciji fenomena života i smrti u odnosu na medij bivstvovanja, a u kontekstu egzistencijalne tjeskobe što se uobičajeno nameće kao »normalno« stanje prosječnog stanovnika »globalističkog cirkusa«. Osim dijalektičke kategoričke sljubljenosti fenomena života i smrti na kozmološkom planu, fokus će biti i na problematici »mehaničkog«, tehniciziranog heteronomnog oblika ljudskog života za kojeg će se tvrditi da ne pretpostavlja življenje nego preživljavanje, te će se u skladu s navedenim argumentirati u smjeru »raz-življavanja« putem filozofije. Također, bit će riječi i o erosu spram smrti i »simulakrofiliji« koja ispunjava dobar dio pora aktualnog svijeta, te će se ponuditi (bio)etički ključ za evaluaciju i rasvjetljavanje zadanih aporija. Postavljena problematika dijalektičkog odnosa fenomena života i smrti položiti će se na plan prostornosti psihičkog polja, te će se kroz pitanje svijesti i narcizma, a koristeći refleksije Thomasa Fuchsa i Alfreda Northa Whiteheada, nastojati elaborirati na originalan, kritičan i koherentan način.

Ključne riječi: život, smrt, dijalektika, psihičko polje, svijest, Thomas Fuchs, empatija, egzistencija.

Pri misaonom osvrtu na fenomen života makinalno izranjaju asocijacije obojane žarkim i optimističnim rađalačkim tonovima što nadvladavaju hladnoću smrti te omogućavaju potenciju kretanja vremenskim i prostornim poljem realiteta¹²⁶. No zanimljivo je primijetiti da život u pravilu počinje u tmuni, zaštićen od koloritnih vrijednosti jarkih sunčevih zraka, kako bi se prema njima tijekom razvoja sve intenzivnije uspinjao. Upućujem na primjer sisavaca čiji plod začinje razvoj prema svjetlosti okoline u mraku maternice, na primjer sjemenki čiji proces klijanja uvjetuje i pogoduje sjenovita dubina tla, ili pak na primjer oviparnih neljudskih životinja čijem plodu sunčevu svjetlost zakriva kora jajeta. Dotično upućuje na intrinzičnu tonalitetnu dijalektičnost fenomena života, koju ću u narednim recima nastojati proširiti i uokviriti u koncept dijalektike života i smrti, dakle uzajamno ispreplećućeg odnosa koji zaposjeda svojevrzni fundamentum cjelokupne evolucijske vrtnje i širidbe.¹²⁷ Pritom se na klatnu zagonetnosti ukazuje pitanje: je li život medij smrti ili je činjeničnost obrnuta te je smrt medij života? U cirkularnom odnošajnom kolopletu tog fascinantnog »ouroborosa« potrebno je istražiti koji su to uvjeti bivanja glavom, a koji repom u kružnoj ontološkoj igri te nezasitne evolucijske nemani. Naime, potrebno je jasno odrediti mostovna razgraničenja, odnosno točke u kojima život porađa smrt, a u kojima smrt porađa život. Uz navedeno izranja i pitanje: što životna energija čovjeka, dakle, samosvjesne dvonožne životinje, kategorički predstavlja u dijalektičkoj igri života i smrti sveopćeg kozmosa? Navedena dijalektičnost evidentno upućuje na recipročnu izmjenu energija otvorenosti i zatvorenosti¹²⁸, počinjanja i završavanja (odnosno okrajenja) na kozmičkom planu, što se istančano očituje u kontekstu čovječjeg života – istovremeno biološkog i kulturno-duhovnog. Vezano uz navedenu podjelu neminovno je spomenuti i distinkciju između *Körper* i *Leib*¹²⁹, između fizičkog (biološkog) tijela i živog (iskustvenog) tijela, koja potječe iz Husserlove, a vrhunac refleksivnog zamaha dostiže u Merleau-Pontyjevoj fenomenologiji, te je nalazimo u raspravama pregršt mislioca među kojima ističem njemačkog psihijatra, neuroznanstvenika i filozofa Thomasa Fuchsa, pripadnika nedovoljno zastupljenog, i u filozofsko-fenomenološkim krugovima još uvijek nedovoljno prepoznatog vala zvanog »nova fenomenologija«. Fuchs u svom epohalnom spisu *Ekologija mozga*, objavljenom još uvijek aktualne

126 Živopisna egzemplarna rasprava na temu spoznajnog polja realiteta prisutna je u Schopenhauerovom epohalnom spisu *Svijet kao volja i predstava*, s posebnim naglaskom na 9. poglavlje. (Artur Šopenhauer (Arthur Schopenhauer), *Svet kao volja i predstava*, Matica srpska, Novi Sad 1981.) Spustimo li konstrukciju polja realiteta na razinu prostornosti, odnosno prostiranja života, otvara se mogućnost sagledavanja konstelacije svekolikog života kozmosa mereološkom metodom. U kontekstu čovječjeg života smatram da vrijedno oruđe predstavlja koncept polja psihičkog prostora u kojemu se isprepleću subjektivne i objektivne životnosti pojedinca, u praksi ispoljene pri susretu s ostalim živim entitetima, ali i uvjetima života. Više o psihičkom prostoru iskazivat ću u nastavku eseja.

127 Čuveni Hubbleov zakon koji elaborira širenje kozmosa dao bi se dovesti u analogiju s konstantnim širenjem života, a što bi se dalo interpretirati i u ključu ljudske svijesti. Luka Janeš, »Semantički vakuum pojmova duh, duša, psiha, um«, *Arhe* 29 (2/2018), u postupku objave.

128 Životnu energičnost perceptivno je najjednostavnije zahvatiti razmatranjem konstrukta otvorenosti i zatvorenosti, dakle prostiruće energetske vrijednosti – konveksne i konkavne. O otvorenosti i zatvorenosti u kontekstu percepcije zla vidi u: Luka Janeš, »Paradogma of Paradogma of the Psychic Entropy of Evil and the Palingenesis of All-Oneness«, *Synthesis philosophica* 63 (1–2017).

129 O distinkciji zadanih pojmova vidi u: Taylor Carman, »The Body in Husserl and Merleau Ponty«, *Philosophical topics* 27 (2–1999). Na temu suvremenih koncepata u suvremenoj medicinskoj etici i bioetici, uz korištenje Merleau-Pontyjeve fenomenologije vidi u: Markus Knaup, »The Concept of Life in Modern Medical Ethics and Bioethics«, *Synthesis philosophica* 59 (1–2015).

2018. godine, navedeni par pojmova lucidno proširuje na relaciju između subjektivnog i objektivnog tijela¹³⁰. Pritom, slijedeći i proširujući misao čuvenog Merleau-Pontya navodi da je polove zadanog para nužno promatrati u koegistenciji kako bismo spriječili upadanje u jamu dualizma između uma i mozga, dakle uma i tijela, kakva proizlazi iz suvremene redukcionistički usmjerene filozofije uma obilježene funkcionalističkim i reprezentacijskim premisama u odnosu na ljudsku svijest¹³¹. Upravo pri fenomenu svijesti Fuchs primjećuje nerazdvojjivost dviju vrsta tijela, pri čemu iznosi da je svijest prije svega proces čitavog ljudskog organizma u odnosu prema sebi i okolitetu, uz životnost kao preduvjet svake svijesti. Navedeno mereološko ophođenje, tvrdi Fuchs, razni pripadnici suvremene neuroznanosti i kognitivne psihologije uobičajeno zanemaruju tvrdeći da je svijest isključivo produkt aktivnosti određenih dijelova mozga izoliranih od cjelovitosti okolišnih međurelacija¹³² cijelog ljudskog bića. Mozak je za Fuchsa medij rezonancije između pojedinca i okoline, pri čemu ruši mitove suvremenog »neurocentrizma« koji od mozga čini svojevrsno božanstvo i suvereni entitet. Mozak je za Fuchsa prije svega organ živih bića, odnosno organ omogućavanja života. Tradicionalne koncepte kognitivne neuroznanosti – informaciju i reprezentaciju zamjenjuje alternativnim konceptom rezonancije. Pitam se što li je život nego rezonancija, odnosno, energetska vibracija kretanja n-entiteta koji nastanjuju kozmičko polje realiteta?

Bitno je spomenuti i moment distinkcije između živjeti (*Leben*) i doživjeti, iskusiti (*Erleben*) koja zauzima bitan segment Fuchsove argumentacije, uz naglasak na činjenici da isključivo povezivanjem navedenih dvaju polova ljudska osoba može biti potpuno konstelativno ubrojiva u odnosu na prirodni i društveni okoliš. Pritom je živuća subjektivnost nužno tjelesno i inter-tjelesno usmjerena na bivanje-u-svijetu, bivanje-prema-svijetu, te bivanje-sa (*Mitsein*), pri čemu živi organizam opstoji isključivo putem permanentnog suodnošenja, suživljenja i ontičkog izmjenjivanja s okolinom, dok psihičko zdravlje čovjeka ovisi o rezonanciji i međudjelovanju raznih razina bića koje Fuchs smješta u dvije temeljne kategorije: vertikalnu (rezonanciju, prenošenje informacija i odnošaj unutar neurosustava zaduženog za biološke tjelesne funkcije pojedinog organizma) i horizontalnu (odnos biološki fungirane jedinice prema ostalim tijelima u okolišnom prostoru).¹³³ Fuchs rezimira: »Konstantna rezonancija između mozga i organizma osnova je podloge tjelesnih osjećaja, odnosno „osjećaja bivanja živim“, a što može biti percipirano kao temelj svekolikog svjesnog iskustva. Nadalje, osjećaji su stanja cjelokupnog organizma putem kojih živo biće biva precizno usmjereno prema efektivnim svojstvima njegove okoline. Odnosi između mozga, organizma i okoline u tom su slučaju prikazani putem *funkcionalnog kruga percepcije i gibanja*. Linearni model podražajne-reakcije zamijenjen je jedinstvom organizma i okoline kao superiornijim sustavom u kojemu kapaciteti živog bića, uklopljeni u mozak, bivaju pripojeni zajedno s odgovarajućim objektom. Kao ključna posljedica

130 Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2018, str. 75.

131 Ibid, str. 12.

132 Ibid, str. 126.

133 Ibid, str. 107.

ovog proširivanja, odnosno ovog ekološkog modela, percepcija je svijesti kao *cjelovitosti uvijek novog zatvorenog funkcionalnog kruga između organizma i okoline*.¹³⁴

Smatram da se upravo pri momentu svijesti, odnosno psihičkog subitkovnog zaposjedanja i inhabitiranja životnog prostora ukazuje platforma za razmatranje granica između života i smrti, između *aktive* i *pasive*, između kretanja i stajanja, odnosno intencionalnog zastajkivanja koje mereološki apsolut općeg evulucijskog potencijalitetu sažima u okvir pojedinačne somatološke točke osuđene na heteronomiju raznosećih sila usuda, a koji nahodi nihilizaciji autonomije što misleću jedinku udaljava od slobode volje, na taj je način približavajući smrti samosvjesnog rasuđivanja.¹³⁵

Zgodno je koju riječ posvetiti mereologiji, gotovo zaboravljenoj matematičkoj disciplini koja u fenomenološkom kontekstu bivanja-u-svijetu i prema-svijetu omogućava kontekstualni, dakle cjeloviti konstelativni pregled pojedinih cjelina u odnosu na njezine dijelove i obratno.¹³⁶

U kontekstu ovog eseja, značaj mereologije primjećujem pri razmatranju odnosa pojedinačnog života u odnosu na opću životnost kozmosa, koja se očituje na pregršt razina, a prije svega na ljudskom ophođenju unutar ljudske, ali i opće životne zajednice. Dotični moment predstavlja krucijalitet s obzirom da je aktualno doba uvelike obilježeno dualizacijom između ljudskog života i života uopće, što prepoznaje i sociolog Ivan Cifrić koji u djelu *Bioetička ekumena* vješto ukazuje na činjenicu da su pojmovi *bios* (život) i *oikos* (prebivalište, okoliš) u industrijskoj epohi doživjeli redukciju sadržaja i značenja¹³⁷. Pritom se sadržaj pojma »život« uglavnom svodi na »život čovjeka«, za razliku od riječi »živo« koja označava nešto živo, nešto što se miče i kreće, tako da se razlikovanjem *života* i *živoga* naglašava razlika između čovjeka i ostaloga živog svijeta.¹³⁸ Cifrić zaključuje da cjelokupnu biosferu treba shvatiti kao život: ona jest živa kao cjelina koja obuhvaća pojedinačne živote i živote raznolikih vrsta. Navedeno ističem kako bih raspravu usmjerio na činjenicu da jukstapoziranje, disjuciranje i vrijednosno rangiranje raznih oblika života otvara dveri smrtećeg nahođenja i popratnog nihiliziranja vrijednosti života kao takvog, i to na na mikro-razini pojedinca, mezo-razini društvene zajednice, ali također i na makro-razini evolucije. Dakle, navedena se polarizacija ne očituje isključivo u odnosu čovjeka prema ne-ljudskim živim bićima, tlu i biljkama, nego i unutar ljudske zajednice kroz vrijednosno rangiranje osoba ovisno o stupnju interesa koji prijanja uz određeni intencionalitet. Aktualno doba nudi pregršt vjerodostojnih dokaza alijenacije koji vuku podrijetlo iz navedenog vrijednosnog rangiranja, odnosno speciesiziranja čiji plodovi mahom izviru iz sjemena materijalne koristi, što je evidentna stavka i smatram da ne iziskuje detaljnu evaluaciju

134 Ibid str 107. (prijevod autora)

135 Iako zatvoren u granicama biološkog kauzaliteta i načela razloga, smatram da je život je ipak prije svega mogućnost širenja, odnosno nužno nadilaženje, preciznije iskazano – širenje kozmički utvrđenih granica što se evidentno očituje na ljudsku svijest i filozofično traganje za novim, svježim i autentičnim.

136 Dotično je prepoznao i slovenski filozof Matjaž Potrč, a blistavo iskazao u djelu *Pojave i psihologija, fenomenološki spisi* (Matjaž Potrč, *Pojave i psihologija, fenomenološki spisi*, Lara, Zagreb 2017.)

137 Ivan Cifrić, *Bioetička ekumena*, Pergamena, Zagreb 2007., str. 45.

138 Ibid, str. 78.

u okvirima ovog spisa. Zasade misaonog reflektiranja o kategoričkom razvrstavanju vezanom uz ono živeće nalazimo već kod Aristotela koji u vlastitoj sistematičnoj maniri pravi podjelu na *zoe* (ζωή) – opći život, te *bios* (βίος) koji označava konzumiranje života od strane pojedinačne jedinice, odnosno predstavlja pojedinačni entitetni život¹³⁹. Zanimljivo je primijetiti da *zoe* u grčkom nema plurala i označava svojevrsnu Svejednotu. Od prefiksa *bios* u suradnji sa sufiksom *ethos* (ἦθος), tvoren je termin bioetika čiji se pojam semantički uzdiže do razine iznimno propulzivne orijentacijske discipline usmjerene na filozofiranje i promišljanje fenomena života te pružanje orijentacije vezane uz odgovorno deontološko djelovanje obilježeno zaštitom sviju vidova i oblika života. Aktualna etapa razvoja bioetike artikulirana u okviru integrativne bioetike tvori iznimno plodnu platformu, odnosno artikulacijski teren za razvoj »biosofije« i »bionoetike«¹⁴⁰.

Termin bioetika prvi je upotrijebio njemački filozof i teolog Fritz Jahr 1926., te pritom, proširujući Kantove deontološke uvide na sva živa bića, skovao bioetički imperativ koji glasi: »Poštuj sva živa bića kao svrhu po sebi a ne kao sredstvo, te se tako nastoj odnositi prema njima!«¹⁴¹. Bioetici ću se vratiti nešto kasnije, a raspravu nastavljam biosofijskom refleksijom usmjerenom ka kontekstualizaciji pojedinačnog života u konstelaciji s općom zajednicom života *per se*. Naime, smatram da bi se bojazan koju pobuđuje prisutnost smrti i promišljanje o njezinoj neizbježnosti, odnosno, misao o kraju vlastite egzistencije i popratne nihilizacije vlastite povijesnosti koja pritom nastupa, potencijalno dala umanjiti mereološkim, dakle ekscentrično-pozicioniranim¹⁴² pristupom vlastitom položaju u kozmosu uz misaono zahvaćanje činjenice da smo u odnosu na njegovu širinu samo zrno pijeska, ili pak sićušna zvijezda u moru galaksija, jednako podložna izmjeni tvari i energija kao i sva ostala ne-ljudska bića, te članovi vegetacijske zajednice. Zrno smo koje ima strahovitu potenciju i moć destrukcije, usmrćivanja i disbalansiranja ekvilibrija planeta Zemlje, ali također i potenciju bivanja *sentinelom* životne harmonije.

139 Odličnu filozofsku refleksiju glede distinkcije između *zoe* i *bios* moguće je pronaći u uvodu Agambenovog spisa *Homos sacer/Suvremena moć i goli život*. (Giorgio Agamben, *Homo sacer.Suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut, Zagreb 2006.) U dotičnom spisu Agamben detaljno tematizira biopolitizaciju ljudskog života, problematiku koja se idealno uklapa u diskurs ovog eseja.

140 Navedeni par pojmova ne nastanjuje kanonske spise bioetičke misli, niti se može naći u dosad objavljenoj literaturi, no suvremena istraživanja integrativnih bioetičara dovela su do otkrića da se na strukturnom polju integrativne bioetike susreću kategorije *bios*, *psyche* i *episteme*, dakle, ontološka, etička i spoznajna supstancija filozofijskog ispoljavanja, kategorija koje u fuziji otvaraju dveri misaonog zahvaćanja totaliteta spoznajnog zbivozborstva. Navedeno, osim mostovnog interdisciplinarnog susreta između humanističkih grana i »egzaktnih« znanstvenih disciplina, što se nalazi u metodičkoj suštini integrativne bioetike, dotičnoj disciplini omogućuje i iznimno visoku filozofijsku vrijednost i doseg.

141 Iva Rinčić, Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012., str. 151. Ocem bioetike nominalno se smatra američki onkolog Van Rensealer Potter, a znanstveni začetak njegov članak *Bioetika kao most prema budućnosti* iz 1971. Osnovna ideja bila je povezati humanističke znanosti (etiku) s biomedicinskim znanstvenim područjem. Godine 2006. Martin Sass otkriva zaboravljeni članak Fritza Jahra koji je objavljen 1926. u časopisu *Kosmos*, no američki bioetičari ignoriraju dotičnu činjenicu i odbijaju uvrstiti Jahra u bioetičke enciklopedije. Američka je bioetika vezana mahom uz medicinu, a europska uz filozofiju, no obje su predmetno usmjerene na problematiku ugroženog života.

142 Koncept ekscentrične pozicionalnosti postavio je Helmuth Plessner, a detaljni prikaz Plessnerova koncepta dostupan je u: Ivo Džinić, »«Ekscentrična pozicionalnost» u filozofskoj antropologiji Helmuta Plessnera«, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja* 14 (3–2016).

No dakako da će, posredstvom antropocentričke opijenosti i nepravilno kalibriranih kulturnih vrijednosti kroz povijest, većina bivstvujućih zavapiti u smjeru dogmatičnog razmatranja čovječje vrste kao evolucijski jedinstveno isklesane i obilježene dvonožnom samosviješću. Samim time, antropocentrik je uvjeren da makinalno polaže veće životno pravo od ostalih vrsta koje pritom uzima kao podskup mereologije vlastite. Pritom, uz zagađivanje i gubitak svijesti spram biološko-evolucijske jedinstvenosti, odnosno organizmičnosti naše i ostalih vrsta, dugoročno narušavajući ekvilibrij planeta, ali istovremeno i stabilnost pojedinih psiha i života. Speciesizam i vrijednosno rangiranje neljudskih živih bića proporcionalno se proteže i na rangiranje unutar ljudske vrste, te tako imućniji, oni prigodnije religije i boje kože vrijede više od ostalih.

Smatram da se navedeni antropocentrički i antropomanijski *ethos* očituje u simetričnom, proporcionalnom rastu psihijatrijskih dijagnoza, ali i intenziviranju devastacije okoliša, čiji uzrok pronalazim u rastu narcističnog egoizma bivstvujućih. Preciznije – raspojasanosti sebstva, kako bi to iskazao veliki Schelling¹⁴³.

I doista, zabludjela »mereološka inverzija sebstva«, pri kojoj se ranije navedeno apsolutiziranje vrste prelijeva u pojedinačni subjekt, predstavlja paradoks i bihevioralni apsurdizam *par excellence*. Granice navedenom subjektu, odnosno ugroze i smrtne opasnosti čvrsto fungiranom, narcistički zaslijepljenom egu, predstavlja svaka iole konkurentna misao ili čin društvene mu okolice, dok dotično sebstvo u ostalima zapravo vidi samo vlastiti odraz, refleksiju vlastitog života koja ima biti bihevioralnom i estetskom paradigmatom općeg ontičkog totaliteta. Pritom se otvara matrica razvoja aporije aktualiteta pojedinačnog života koji zamračuje, odnosno usmrćuje potencijalitet ostalih. Navedeni fenomen nije nekakva pojedinačna anomalija, te bih se usudio kazati da se u aktualnom vijeku radi gotovo o pravilu. Dijagnozu navedenog uzjapurenog narcističkog stanja bivstvujućih precizno je postavio Christopher Lasch u djelu *Narcistička kultura*,¹⁴⁴ a navedenu smrt konteksta i empatije spram društvenog i prirodnog okoliša sve intenzivnije potencira marketinško-konzumeristička manija i »Bog Novac« – suverene aktualne epohe. Navedenom *ethosu* suprostavljam misao o životu i smrti kao evolucijskoj, kozmološkoj komunikaciji, pri čemu bogoliki narcistički subjekt ispada smiješan u odnosu na zastrašujuću snagu i silu svekolikog života, odnosno permanentne evolucijske vrtnje i širidbe. Čak i narcist, koliko god bio uronjen u deluzivnu percepciju bogolike vlastitosti, ipak zapada u nepovratnost biologičnosti smrti. No svaka smrt nanovo posjećuje energiju kretanja i nastavlja svoj evolucijski ples u drugotnom okviru, stoga, narcističkoj čudi valja poručiti da okvir života valja razmatrati u mnogo širem obujmu od vlastitog bića i na taj način rastereti i sebe, ali i okolitet.

O odnosu života i smrti, ali u konceptima *erosa* i *thanatosa* opsežno su raspravljali Freud i Nietzsche, svaki iz svog disciplinarnog ugla – Freud iz psihoanalitičkog kontrapozicionirajući navedene polove¹⁴⁵, a Nietzsche iz filozofskog – postavljajući navedeni par u uzajamni fluktuacijski odnos.

143 F. W. J. Schelling, *O bitstvu slobode*, Cekade, 1985. Zagreb, str. 51.

144 Christopher Lasch, *Narcistička kultura: američki život u doba smanjenih očekivanja*, Naprijed, Zagreb 1986.

145 Vidi u: Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Rad, Beograd 1988.

U antropo-psihickom kontekstu objedinjuje ih supstitucija životne energije požudnom, odnosno intencionalno nahodećom.

Nikola Skledar piše:

»Eros i thanatos nisu, dakle, međusobno nepovezani. Thanatos nije puka suprotnost erosu i biosu, smrt nije samo puka negacija života, nego i njegovo oslobađanje za povratak u nevremeni – ssevremeni iskon svekolikoga bića. Život i smrt trajno su jedinstvo u razlici i mijeni, vječno vraćanje jednakoga (F. Nietzsche), vječna kozmička dijalektička međuigra u beskraj i beskonačnosti vremena i svijeta. Eros nosi prema vječnosti, ali i spaljuje iznutra. Povezan je s najvećim zanosom i ushitom, ali i s najtežom patnjom i očajem. Nejasan je i taman poput smrti.«¹⁴⁶

Vrijeme je da se vratim pitanju psihe, te iznesem tezu da uronjena u medij totaliteta, čovječja psiha biva dijalektički proizvod uma i tijela, koji tvori psihicku prostornu procesuralnost¹⁴⁷. Tvrdim da upravo pri psihickom polju nastupa fenomenološko zrenje o smrti, te prigodan poligon za mikrorazinsko analiziranje i seciranje pojedinačnih ljudskih bihevioralnih demarkacija i aporija, uz popratno analogiziranje uzdizanjem na makro razinu općeživućeg sustava. Potvrdnu i ohrabrujuću tezu zadanom smjeru pronalazim kod švicarskog analitičkog psihologa Carla Gustava Junga koji u spisu *Dinamika nevjesnog* na temu nerazdvojive veze života i psihe eksplicira:

„Ako se postavimo na tlo običnog opažanja i uzdržimo od isuviše širokih filozofskih razmatranja, onda ćemo učiniti najbolje moguće ako psihicki proces jednostavno shvatimo kao životno zbivanje. Na taj način uski pojam psihicke energije proširujemo do daljeg pojma životne energije, koji takozvanu psihicku energiju supsumira kao specifikaciju. Time stječemo prednost na taj način, što smo u stanju da kvantitativne dosege pratimo i zvan uskih opsega psihickog, sve do bioloških funkcija uopće, čime se udovoljava neosporno postojećoj i već od davnina diskutiranoj nedjeljivosti duše i tijela.“¹⁴⁸

Naglašavam da se navedena životna energija nužno nalazi u određenom prostoru, koji ću u kontekstu ljudske svijesti imenovati psihickim prostorom. Upravo u navedenom prostoru dolazi do moralne i egzistencijalne dezorijentiranosti pri čemu se otvara potencija razvoja raznih psihickih poteškoća, slomova i poremećaja, ali i moralnih devijacija koje se očituje pri ljudskoj činidbi, te koje upućuju na smrtnost psihe i smrtonosivost pojedinca u odnosu na okolitet. Teško je poreći da je ljudska činidba u aktualnom vijeku u velikoj mjeri usmjerena na krajnju sebičajnost i nihilizam odgovornosti spram života i opstojnosti Planeta, Planeta koji je supstancijalni dio ranije navedene intrinzične ljudske tjelesnosti, odnosno fizičkog tijela (*Körper*) koje, biološki gledano, univerzalnom sponom života neporecivo spaja ljudsku jedinku s ostatkom kozmološkog kauzaliteta. Osim što je medij tijela,

146 Nikola Skledar, »Freudeovo shvaćanje kulture između *erosa* i *thanatosa*«, Sociologija i prostor 176 (2–2007), str. 205.

147 Više o psihickoj procesuralnosti vidi u: Luka Janeš, »Paradogma of Paradogma of the Psychic Entropy of Evil and the Palingenesis of All-Oneness«, Synthesis philosophica 63 (1–2017).

148 Karl Gustav Jung, *Dinamika nevjesnog*, Matica srpska, Novi sad, 1990.

čovjek je također medij uma i svijesti – dakle živo tijelo (*Leib*). U historiji filozofske misli nailazimo na pregršt refleksija vezanih uz svijest, pri čemu prednjači ranije spominjana struja tzv. filozofije uma. Pridružujem se kritikama Thomasa Fuchsa glede uskogrudnosti određenih redukcionističkih neurokognitivnih i neurobioloških obrazaca koji su usko vezani uz domenu filozofije uma, te se Fuchsovima refleksijama o svijesti kao subjektivnoj teleološkoj intencionalnoj sublimaciji s objektivitetom, pridružujem vlastitom konceptualnom slikom pri kojoj svijest etimološki i semantički izvire linijom: svijest – prisuće – pribitkovnost – spoznajno subitkovlje – subitkovina¹⁴⁹. Pritom je naglasak na činjenici da putem svijesti bivamo prisutni, sublimirani i sjedinjeni s okolišnom prostornošću u kojoj bitkujemo i prostorno-vremenski prebivamo. Upravo na psihičkom planu, dakle, usred dijalektičkog procesa između uma i tijela, razvija se pitanje života i smrti te vremensko-prostorne aktualnosti svjesne i žive jedinice kojoj teorem smrti predstavlja zastrašujuću nedorečenu slobodu evolucijskog usuda nad slobodnom voljom i opstojnošću vlastite povijesti. Tvrdim da što je sebičajnost istančanija, to je psihički prostor sažetiji i biva povratno usmjeren na sebe, što u sebi nosi zavidnu dozu smrtnosti samim time što onemogućuje konstelativno opažanje ostalih i drugačijih, te onemogućuje rast i širenje vlastitih vidika. Smatram da svaki prestanak napretka, odnosno stagnacija, biva kategorički vezana uz razvoj smrti.

A vezano uz spomenutu sljubljenost fenomena psihe i života – vrijedno je spomenuti i predsokratovsku misaonu tradiciju usred koje percipiranje psihe bijaše onkraj okvira dualizma koji intenzivno nastupa ponajprije s Platonom. Upravo suprotno – psiha u predsokratovaca bijaše percipirana kao životni princip, kao zaposjedanje fizičkog prostora pojedinačnom bitkovnom činidbom, odnosno aktualiziranje životne potencije vlastitim pojedinačnim aktualitetom¹⁵⁰. Pritom prije svega upućujem na Demokrita, Anaksagoru i Heraklita kao živopisne primjere.

Nakon postavljanja konceptualnog okvira za raspravljanje o ljudskoj psihičkoj subitkovini u odnosu na opći život, vrijeme je da diskurs eseja fokusiram na iznašanje pojedine vlastite životnosti, odnosno psihičnosti u okvirima društvene zajednice bivstvujućih. Pritom se kao dominantni motiv nameće paradoks obeživotvorenih misli, gesta i običaja, obilježenih krajnjom heteronomijom i alijenacijom. U koloritu navedenih tvrdnji naglašavam da jedan od uzroka navedene zabrinjavajuće i krajnje paradoksalne situacije zasigurno predstavlja i »tehnomanski« izgrađena i utvrđena »kula civilizacije«¹⁵¹. U navedenoj kuli, pojedinačna psiha bivstvujućih postaje heteronomni mehanički kotačić u tehnološkom fatumu stroja nahođenog da isisava ono životno, poetično i filozofski kritično, pritom ga usmjeravajući na bodrijarovski simulakrum određenih, čvrsto utvrđenih granica normi, kapitalizmom navođenog ponašanja. Nije li ovo prigodna misao za razmatranje odnosa života i smrti, života koji umjesto slobode odabira i *poetičnog*, kreativnog kretanja i automajetičkog rađanja sebstva, biva porođen iz medijski nametnute fluktuacije simulakruma? Pritom ulogu masovnih

149 Vidi u Luka Janeš, »Budućnost filozofije psihe u Hrvatskoj«, *Filozofska istraživanja* 150 (3–2018).

150 Opširnije vidi u: Luka Janeš, *Semantički vakuum pojmova duh, duša, psiha, um*, *Arhe* 28 (2–2018), u postupku objave.

151 U povijesti pisane misli moguće se referirati na pregršt vrijednih spisa, no izdvajam nezaobilaznu Huizinginu raspravu *U sjeni sutrašnjice*.

medija nipošto ne osuđujem i determiniram isključivo na ulogu krvnika i usmritelja slobode izbora, nego upućujem na činjenicu da ukoliko bivstvujeće instruirano masovno-medijskim utjecajem nije medij slobode i vlastitosti – nipošto nije kapacitirano za bivanje medijem života nego upravo suprotno – fragmentarnim udjeljkom mereološkog mozaika smrti – pasivnosti i nenapretka s jedne strane, te širećeg nasilja i sadističke krvoločnosti s druge strane promišljajne medalje. Dijagnozu uzdižem na razinu neologizma »simulakrofilije«, stanja pri kojemu se čini da čovječanstvo uživa u okovima virtualne nametnutosti, niti ne tražeći slobodu, u okrilju topline ekranske narkoze i ustajalih visoko sofisticiranih okova u kojima živimo živote likova iz serija i filmova, *youtube* zvijezda, raznih glazbenih zvijezda, starleta i ostalih virtualnih figura. Zaključujem da je simulakrofilija obilježena preusmjeravanjem životnih i psihičkih energija u virtualni život koji usmrćuje, odnosno odagnava životnu snagu onom realno iskustvenom. Uz sve navedeno, simulakrofilija hodi ruku pod ruku s razvojem srdžbi i strahova – temeljnim okidačima raznih psihičkih aporija nad koje se nadvija sjena smrti, smanjivanja, sušenja i statiziranja životnosti pojedinca i psihičkog mu prostora koji biva sve suženiji i magleniji, iako istovremence predstavlja i lobotomizirajući medikament za otklanjanje simptoma.

Slične okove primjećujemo i pri paradigmi opće psihofarmakolizacije psihijatrijskog tretiranja psihičkih poteškoća, pri čemu se usred psihijatrijske djelatnosti psihofarmaci nameću kao jedino moguće rješenje za nadilaženje velikog raspona psihičkih poremećaja. Daleko od toga da određeni psihofarmaci u određenim situacijama ne pomažu pri psihoterapiji i tretiranju psihičkih patnji, no dva temeljna momenta koji uzburkavaju promišljajno oko i ukazuju na oprez pri promišljanju aporija psihofarmaka su: postojanje čudotvornog kemijskog preparata koji ublažava simptome i »liječi« bez obzira na egzistencijalne i sociološke uzroke određenog poremećaja, te moment nuspojave u vidu »zombolikog« fizičkog izgleda pacijenta obilježenog tupim ispraznim pogledom i pretilošću, uz popratni manjak inicijative, analognog manjku psihičke boli.¹⁵² Je li bijeg od psihičke boli i smrti u okrilje psihofarmakološkog sintetičkog, prividnog života obilježenog smrću kritičkog mišljenja i manjka inicijative doista put izlječenja? Je li pritom psihička bol koja nahodi smrti pobijedena, je li doista nadiđena ili jedan oblik smrti nadilazi drugi, dok se pritom zabludno govori o izlječenju, o zdravlju, o životu pacijenta? Navedeno tematizira i Thomas Fuchs, tvrdeći da uzrok psihičkog poremećaja i bolesti, te analogno i izlječenja, ne treba tražiti isključivo u mozgu i disbalansu neuronskih sinapsi, nego na tri razine: mikrorazini koja se odnosi na mozak, odnosno neuronske i molekularne procese, organizmičkoj mezorazini koja se odnosi na interakciju između mozga, organizma i okoline, te psihosocijalnoj makrorazini usmjerenoj na socijalnu interakciju.¹⁵³

Ponavljam i naglašavam da biološki život nije identičan socijalnom životu, te da *Körper* nije sinonim *Leibu*, odnosno da identitarno nipošto ne korespondiraju jedno drugom, unatoč raznim tangentama koje ih uzajamce spajaju i uvjetuju, što mnogi djelatnici sustava mentalnog zdravlja uobičajeno zanemaruju.

152 Iscrpnije o navedenom raspravljam u ranije spominjanom članku *Budućnost filozofije psihe u Hrvatskoj*.

153 Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain*, str. 256.

Dakako da je pitanje zdravlja i bolesti planski implementirano u okvire ovog eseja s obzirom da dotični par pruža možda i najbližu analogiju konceptualnom odnosu između života i smrti, a dodatni *input* priušćuje pomisao na, u globalnim okvirima rapidno rastuću, depresivnost, unezvjerenost, tjeskobu i psihotičnost bivstvujućih, popraćenu električnim medijskim »svevidećim okom« koje bez treptaja motri naše činove, smjerove i kretnje (a koje je predmetno ponajprije manifestirano u obliku društvenih mreža i TV kanala), koje čuva naše živote omatajući nas čahurom električne narkoze, te koje omogućuje pijedestálnost aktualne *selfie* manije¹⁵⁴.

Na prijelomu epoha, pitam se je li životna radost, harmonija i sloboda samo iluzorni okačak na reveru hodajuće smrti? Čini se da su momenti životnosti, disanja »punim plućima« i psihičke stabilnosti puke anomalije i teško dostižni ideali, no stvar ipak nije determinirana na toliko surovi pesimizam i beznađe... Naime, svaka epoha nosi svoje vrline, smjerove i obilježja, te ovo suvremeno nimalo ne pogoduje općem zadovoljstvu i životnosti puka, nego eventualno biološkom životu radnika koji ima vršiti zadatke nauštrb vlastite egzistencijalne sreće i zadovoljstva, a u korist financijske stabilnosti i dobrobiti korporativne mašinerije i nadređenog mu osoblja. Tko je u navedenoj konstelaciji bitniji: psihički život radnika ili tržišni život korporacije? Čitatelju ostavljam da prosudi sam i odabere rang istinitosti navedene tvrdnje, a zbor nastavljam navodom da sličan okvir smrtećeg gena primjećujemo i pri doksastičkoj doktrini koja se nameće misaonoj životnosti filozofije. Sliku navodim u kontekstu birokratizacije filozofije i gubitka njezine relevancije, razvoja i probitačnosti pod nišom sakrivanja u služavne skute tradicije, terminološkog impotentnog razmetanja, egzaktne znanstvenosti ili pak utilitarističke korisnosti, što vrije pod utjecajem, prije svega, logičko-analitičke »ontologije« koja sve više udaljava od ideala veličajnog *grštva*¹⁵⁵ i dovodi u domene mehaničkih, industrijskih i simulakrijskih vrлина. Pitam se ima li filozofija empirijsku potenciju bivanja lučonošom oživotvorivih misli i smjerova, te može li se putem filozofije doći do općeg raz-životljenja ljudskog egzistencijalnog diskursa? Dakako da može, no za navedenu zadaću ponajprije je potrebno razorijentirati sistematiku i predmetni *credo* filozofa, koji uobičajeno biva obilježen isključivo brojem referenci i akademskog statusa pojedinog filozofa, nauštrb općoj korisnosti za napredak kreativnog polja čovječstva i zaštitu života *per se*. Za navedeno je, smatram, između ostalog djelokrug filozofa potrebno usmjeravati spram filozofiranja života, odnosno mereološkog konteksta njegovih koncepata, uzroka i dijelova, te moralno ispravnog djelovanja i odnošenja prema njima, i u odnosu na njih. Zanimljiv pristup usmjeren k navedenoj svrsi nalazimo kod Alfreda Northa Whiteheada, filozofa koji je u kanonskim filozofskim okvirima poznat kao potpisnik djela *Principia Mathematica*, u koautorstvu s Bertrandom Russelom, no koji je u kontekstu ovog eseja važan poradi njegove filozofije života i filozofije prirode iskazanih, artikuliranih i strukturiranih u djelu *Proces i realnost, rasprava s područja kozmologije*. Whitehead navodi da je čitava priroda, odnosno kozmos misleći organizam te da je čovjek, odnosno *aktualni entitet*, kako ga u spisu naziva, sabirući moment inteligencije kozmosa uobličen u vrstu

154 Vežano uz ranije tematiziranu problematiku narcizma, neminovno je spomenuti pitanje *selfie* manije, a kao argument u prilog globalno rastuće »epidemije narcizma«.

155 Izvedenica od imenice Grk.

antroposa. Također, smatra da je svijet mreža kreativnih i dinamičkih međuodnosa, dok su sva zbivanja međuovisna¹⁵⁶. Svako zbivanje ima bitni odnos prema drugom zbivanju, vremenu i prostoru, sve se zbiva kao *su-djelovanje*. Svaki aktualni entitet, svaki događaj svaka pojava vrši utjecaj koji postaje sastavnim dijelom bivanja drugog aktualnog entiteta, drugog događaja, druge pojave. Način na koji se aktualni entiteti obrazuju određen je iznutra i izvana: kako kroz unutarnje postizanje cilja tako i kroz konkretno, pojedinačno primanje izvanjskih djelovanja. Kroz ova obuhvaćanja (*prehensions*), tvrdi Whitehead, svaki je aktualni entitet povezan sa svojim okruženjem i cjelokupnim Univerzumom¹⁵⁷.

Navedeni izrijek odmagluje iluziju apsolutiziranja smrti u okviru pojedinačnog života, te upućuje na kozmološku mrežu kauzaliteta koja predstavlja neograničenost, odnosno beskrajnost života po sebi, u čiji lanac punopravno spadaju i pojedinačne smrti. Opetovano ponavljam da je makrorazinu kozmičkog promišljanja nužno je spustiti u okvire mezorazine zajednice međuživotnog ophođenja i kao temeljnu filozofsku vrlinu postaviti pomaganje napaćenim oblicima života.

Nadalje, prigodnu filozofiju života, odnosno etiku života nalazimo pri, u uvodu eseja spominjanoj, orijentacijskoj disciplini integrativnoj bioetici. Integrativna bioetika nastala je kao filozofijski odgovor na suženost telosa klasične medicinski orijentirane bioetike i moralno sljepilo egzaktnih znanosti, obilježeno i u praksi popraćeno tehnomanskim etosom i neodgovornošću spram biotičke zajednice, a metodološki je obilježena pluriperspektivnošću, integrativnošću, interdisciplinarnošću i transdisciplinarnošću. Hrvoje Jurić iznosi:

„Prije se, dakle, radi o promoviranju bioetičkog pogleda u različitim disciplinama i pristupima, negoli o utjerivanju različitih partikularnih pogleda u jedan, bioetički disciplinarni kalup. Integrativnu bioetiku bi se, u tom smislu, moglo pojmiti kao čvrsto tijelo u određenom prostoru, čija je uloga da permanentno upija energiju, te da je isijava prema drugim tijelima u prostoru, koja su za tu energiju prijemčiva. Također, prije se radi o tome da bi bioetika trebala ponuditi orijentaciju, negoli utvrditi konačne objektivne istine o *biosu*. Pružanje orijentacije za odgovaranje na neke od ključnih problema čovječanstva i Planete bio bi stoga prvi i najvažniji cilj integrativne bioetike.“¹⁵⁸

Osim orijentacije, smatram da integrativna bioetika nosi kapacitet za utvrđivanje »konačnih« istina te ponuditi filozofsku platformu za razvoj biosofije i bionoetike, odnosno čvrsto i precizno sistematizirane filozofije života, ali razlog zbog kojeg sam se u zaključni odjeljak ovog eseja odlučio implementirati integrativnu bioetiku jest upravo njezina orijentacijska teleologija, dakle smjerokazna svrhovitost koja obilježava navedenu disciplinu. Naime, kroz esej navodih razne fragmentarne primjere koji ukazuju na tangente života i smrti, odnošaja i platformi na kojima se nalaze i zateču. Usred kompleksnosti i zamršenosti navedene odnošajnosti mereološka orijentacija usmjerena na

156 Dževad Hodžić, »Whiteheadova filozofija prirode i bioetika«, *Filozofska istraživanja* 122 (2–2011).

157 Ibid, str. 295.

158 Hrvoje Jurić, »Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera«, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo 2007., str. 85.

život kao temeljni smjer, odnosno raspravnu »zvijezdu danicu« u noći preferencijalne relativnosti, predstavlja nužan preduvjet za raspravu o dijalektici života i smrti. Dakako da svaka osoba upija i isijava određenu energiju života i smrti, pri čemu smatram da cjelovitost i sintetičnost refleksija i pristupa problemu smrti postaje preduvjet za ikakvu suvislu raspravu i dolaženje do određene harmonije i moralne odnošajne simetrije u bioetičkim okvirima. Tvrdim da odgovor na naslovno pitanje, te utjehu i instrument za nadilaženje psihičkih poteškoća uzrokovanih strahom od smrti, te usmrćivanjem psihe, dakle promišljajnog i djelotvornog dosega pojedinog bivstvjućeg, pruža i rasvjetljava uspinjanje na makrorazinu cjelokupne kozmološke vrtne objedinjene pojmom život. Dakle, ponavljam da je u konstelaciju razmatranja života, osim makrorazine nužno postaviti i mikrorazinu pojedinca, kao i mezorazinu društvene i biotičke zajednice, te zahvatiti misao da čovjek kao samosvjesna jedinka uzdiže vlastitu životnost i snagu psihe pomaganjem, empatijom i porađanjem unesrećenih psiha, te također i odgovornim pristupom okolišu čiji smo sastavni mereološki dio. Pritom je krucijalno poznavati kontekst nadilazećih situacija i bivati ekscentrično-pozicioniranim mereologom psihe, a kako bi jasno odredio dijalektičke demarkacije života i smrti. Tvrdim da čovjek – samosvjesni »životni gral« – nosi potenciju za kategoričko nadvladavanje entropične tmine smrti, a pomaganjem tuđim psihama i životima itekako može pridonijeti vlastitoj, ali i općoj životnosti, te na taj način odagnati sjenu prijeteće smrti i njezine sveprisutnosti i prestravljenosti. Pomaganje unesrećenima uzimam vrhovnom umjetnošću koja zaslužuje prebivati na pijedestalu povijesnosti i na vrhu živonosnog preferencijalnog kauzaliteta, koju nužno mora slijediti sistematski strukturirana refleksija.

Zaključno, tvrdim da je smrt samo orijentacijska točka u beskonačnoj poljani života, a stav da je život medij smrti evidentni je primjer teorijskog apsurdizma¹⁵⁹.

Harmonija, bioetička simetrija i ravnoteža pojedinog života, odnosno psihe, očituje se na harmoniju i rezonanciju cjelokupnog kozmičkog ekvilibrija, a navedena misao nosi potencijalnu snagu za uzdizanje ponad zidova depresije i onemoćalosti koju nosi mereološko apsolutiziranje fenomena smrti u egzistencijalističkom kontekstu završivosti, odnosno smrtnosti pojedinca.

Skladajući ovaj esej nastojao sam riječima i rečenicama udahnuti životnost i silu koja teče u semantičkom skladu zapodjenutog telosa, također i dokazati da je životnost, jednako kao i smrtnost, prisutna na svim razinama pojavnosti, te ustvrditi da je za mislioca fundamentalno da ih prepoznaje i manipulira njima alkemijskom metodom oživotvorenja smrtonosivih segmenata filozofsko-gritičkom deontologijom. Za dotično, kreativnu je motivaciju i adaptaciju potrebno usmjeriti spram porađanja i povraćanja životne energije i alkemiziranja bolesnih, hladnih i antirađalačkih osoba, institucija, ideologema i pojava, a kako bi se neupućenom puku dokazalo da filozofska misao nije samo mrtvo, fosilno slovo na papiru nego potencijalna baklja za raspirivanje ognja suholisnog, biopolitički nametnutog realiteta, odnosno pasiviteta. Filozofska

159 Sintagma koju je skovao Ante Čović, a o kojoj tematizira u članku »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike : Posvećeno Ivanu Šegoti povodom 70. rođendana / Čović, Ante ; Gosić, Nada ; Tomašević, Luka (ur.). Pergamena, Zagreb 2009.*, str. 33-46.

misao nosi povijesnu nužnost i mogućnost oplođivanja, dakle oživotvorenja svake pojedine točke fenomenološkog, dakako i psihičkog polja, ali jedino ukoliko je nahođena i nabijena životnom vatrom čistog logosnog Erosa, čistim transediranjem umjetno klesanog i biopolitički nametnutog polja realiteta. Svoj usud, teleologiju, smisao i objektivizaciju volje¹⁶⁰ filozofska misao dostiže jedino ukoliko je usmjerena na kreaciju, osmišljavanje i unapređivanje postojećeg, nasuprot repetaciji i revoluciji vječno vraćanja istog narcisa terminološke onanije koji ostavlja u tamnici paralize duha, čekajući baklju Logosa da ga posjeti te da iz kore jajeta Svejednote proviri svoj znatiželjni, životne psihičke prostornosti gladan kljun, te otpočne još jedan dijalektički let.

160 Vidi u A. Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava*.

Life as the Medium of the Death?

Abstract

The essay discusses a dialectical constellation of life and death phenomena in relation to the medium of beingness, in the context of the existential anxiety, which is commonly imposed as a “normal” state of the average inhabitant of the “globalistic circus”. In addition to the dialectical categorical complexity of the phenomena of life and death on the cosmological plane, the focus will be on the issues of a “mechanical”, technically heterogenous form of human life for which will be claimed that not presupposes living, but rather the surviving, and in the line with the given I will argument in the direction of “pro-vitalisation” through the philosophy. Also, there will be a few words on the eros for the death and the “simulacrofilia” that fills a big part of the current world pores, and I will maintain to offer the (bio)ethical key to the evaluation and illumination of the given aporias. The problems of the dialectical relationship between the phenomena of life and death will be laid out in the plan of spatiality of the psychic field, and I will endeavour to elaborate it in an original, critical and coherent manner through the issues of consciousness and narcissism, using the reflections of Thomas Fuchs and Alfred North Whitehead.

Key words: *life, death, dialectics, psychic field, consciousness, Thomas Fuchs, empathy, existence.*



This journal is open access and this work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.