

NEKI ASPEKTI SMRTI U PLATONOVOJ I ARISTOTELOVOJ FILOZOFSKOJ MISLI

KLAUDIJA VUČETIĆ
Zadar

UDK: 1(091) Aristoteles:128
1(091) Plato:128
Pregledni rad / *Review*

Primljeno / *Received*: 9. I. 2013.

U radu se smrt i umiranje ne promatra kao jednostavne biologijske činjenice, nego kao izvorne filozofijske probleme, prvenstveno etičke i ontologijske. Platonova i Aristotelova filozofska misao se, dakle, nije toliko usmjeravala na biologijsko pitanje smrti, već je sva bila angažirana u modusu istraživanja onoga što se naziva stanjem smrti. Biologija smrti poima u koordinatama određivanja ne-života ili utvrđivanja kriterija smrti organizma, kao i istraživanje procesa starenja organizma. Filozofijski pristup smrti pretpostavlja navedene dvije biologijske komponente, da bi u refleksiji stanja smrti, kao hermeneutičke pozicije, otkrio mnoga pitanja i nudio principe za najrazličitije moralne prijemore vezane uz ovu problematiku.

KLJUČNE RIJEČI: *Aristotel, Platon, smrt, umiranje, etika, antropologija.*

UVOD

Filozofska refleksija smrti nije lišena konceptualne ambivalentnosti koja se izražava u različitim polazištima. Sabirući različita gledišta, moguće je distingvirati dva različita pristupa smrti: smrt u napetosti spram zdravlja i smrt kao egzistencijalna familijariziranost s ništavilom, koje se opet očituje u izvjesnom ništavilu odremenovane egzistencije kao ništavilu za one ostajuće u vremenu, kao i u mogućem ništavilu osobe potpunoma prepuštene nemogućnosti kognitivnog prodora u smrt. Grčka misao je odredila horizont upravo ovakvom ambivalentnom pristupu, ali je, zahvaljujući filozofijskoj refleksiji, kako to primjećuje P. Carrick, sistematizirala misaonost smrti putem različitih iskaza o smrti koji se mogu sagledati na tri razine: kognitivnoj (Kako spoznajni subjekt misli smrt?), afektivnoj (Kako emocionalni subjekt doživljava smrt) i biheviorističkoj (Kako djelatni subjekt izražava svoje mišljenje i osjećanje smrti?). Antička se misao nije toliko usmjeravala na biologijsko pitanje smrti, već je sva bila angažirana u modusu istraživanja onoga što se naziva stanjem smrti. Biologizacija smrti smrt poima u koordinatama određivanja ne-života ili utvrđivanja kriterija smrti organizma kao i istraživanje procesa starenja organizma. Filozofijski pristup smrti pretpostavlja kao predrazumijevanje navedene dvije biologijske komponente da bi u refleksiji stanja smrti, kao hermeneutičke pozicije, otkrivao mnoga pitanja i nudila etičke principe za najrazličitije moralne prijemore vezane uz ovu problematiku, kao što su etički prijemori vezani uz suicid, čedomorstvo i eutanaziju.

Možemo reći da je uslijed nedostatne pravne i religijske zainteresiranosti antičkog institucionalnog života prema navedenim etičkim prijedorima nastala potreba da se isti filozofijski sagledaju, odnosno da se sagledaju u cjelovitosti njihova značenja. Čedomorstvo i eutanazija nisu podliježali nikakvim sankcijama juridičke provenijencije, baš kao što niti suicidalni čini nisu bili predmet religijsko-eschatologijske prosudbe. Nesumnjivo je ova izvanfilozofijska pozicija upregnuta u kola promoviranja autonomije individualnog. Čovjek je kao individualac potpuno prepušten slobodi činjenja, pa makar ti čini prouzrokovali i smrt. Mnoge grčke filozofske škole – primjerice platonističke, kiničke i stoičke – bolest su vezivale uz moralno dopustivu smrt, te su opravdanost samoubojstva argumentirali s pozicija individualnih sloboda bolesne osobe. Smrt ili život bolesnika je neotuđivo pravo tog bolesnika. Samoubojstvo je ovime konkretizirano, moralni princip određen, dok je postupanje u smjeru smrti prepušteno odvojivom horizontu prava pojedinaca na gospodarenje nad samim sobom.

FILZOFIJSKI NAUK O SMRTI U PLATONOVIM SPISIMA

Za razumijevanje Platonovog filozofijskog nauka o moralnoj opravdanosti interveniranja u život s ciljem izazivanja smrti, potrebno je uspostaviti adekvatnu distinkciju između filozofijskog i ne-filozofijskog znanja o smrti.¹ U *Obrani Sokratovoj* evidentan je agnostički supstrat kojim se smrt značenski smješta između krajnosti apsolutnog ništavila, prestanaka i krajnosti dislokacije i transmigracije živućeg, odnosno duše. "Ta smrt je jedno od dvoga: ili je takva da mrtav nije ništa i ni o čemu nema nikakvo osjećanje, ili je, kako se govori nekakva promjena i seoba duše odavde na drugo mjesto. Pa ako nema nikakvih osjećanja, nego je kao san kada tko spava a ništa ne sanja, divna bi blagodat bila smrt".² Sokratovo stajalište razvija se u smjeru isticanja poželjnosti smrti.³ Naime ona pomiruje obje ove krajnosti na način da usnulost bez sna u odnosu na noći sa snom predstavlja kvalitativni iskorak ne samo čovjeku neimaru nego i samom "velikom perzijskom kralju". Nadalje, ukoliko je smrt selidba duše, pa se duša seli iz mjesta živućih prema smrti u mjesto živućih nakon smrti, odnosno na mjesto gdje se nalaze i svi ostali pokojnici, onda je takvoj smrti nepotrebno pristupati s paradigmom straha. Smrt, dakle nema snagu razvijanja inhibitorynih procesa jer se smrti ne pristupa s pozicije straha za naše jastvo, nego s pozicije filozofijske čežnje. Filozof ne misli o sebi u smrti, stoga ne pronosi dvojbe, nego misli o smrti i životu te je sposoban za pravo znanje, za motrenje univerzalnog. Isticanje krajnosti nije u funkcija odbacivanja neispravnog ili neistinitog gledišta, nego se pozornost usmjerava, neovisno o kojoj krajnosti se radi, stav kako je strah od smrti bezrazložan. Dakle, smrt se poima u koordinatama prirodnog osobnog

¹ Morin drži da je Platonova filozofija vrhunac progresivno-regresivne filozofije gdje se "isprepleću mitovi s prapovijesnim antropološkim sadržajem, koje su orfici i pitagorejci prenijeli u Grčku, u kojemu veliku ulogu igraju ne samo vjerovanje u smrt-ponovno rođenje (metempsihoza) i u postojanje dvojnika (Erova povijest, mit o pećini), nego na sličnostima zasnovano rasuđivanje, u kojemu je

svijet ideja (suština) neka vrsta duhovnoga svijeta "dvojnika", kopija bića i stvari koje su izbjegle propadanju" (E. Morin, *Čovjek i smrt*, Scarebeus, Zagreb 2005., str.260).

² Platon, *Obrana Sokratova*, 40c.

³ Usp. J. Choron, *Death and Western Thought*, Collier books, New York 1963., str. 42-52.

raspada ili u koordinatama htoničke osobne besmrtnosti.⁴ Pristajanje uz ideju besmrtnosti dobiva filozofijsku fizionomiju u *Fedonu*. U *Obrani Sokratovoj*, kako to uočava Guthrie, prikazano je Sokratovo suočavanje sa smrtnom presudom od strane države, ali i Sokratova svijest o nužnosti filozofiranja i dolaska do univerzalnog znanja.⁵ Ne-filozofijsko znanje o smrti je paradoksalno znanje straha jer se vokabularom straha usmrtnost predmnijeva kao zlo, već samim time što se o smrti ništa ne zna. Sokrat, naime, stvari filozofijski propituje, pitajući se – ali tek pošto je nadišao partikularnost zabrinutog znanja za sudbinu svoga jastva – nije li smrt hermenutički potencijal razotkrivanja najvećega dobra. " Ta smrti se bojati, ljudi, nije ništa drugo nego misliti da si mudar, a nisi! To znači, da misliš da znaš što ne znaš. Ta nitko za smrt ne zna nije li ona za čovjeka upravo najveće od svih dobara, a boje se kao da znaju da je najveće zlo! Pa kako da to neznanje nije prijekorno, kad misliš da znaš što ne znaš? A ja se, ljudi, u tome možda i tu razlikujem od većine ljudi; pa ako bih zaista tvrdio da sam u čemu od koga mudriji, bio bih po tome što, kako ne znam dovoljno o prilikama u Hadu, tako i ne mislim da znam! A krivo raditi i ne slušati boljega, bio bog ili čovjek, znam da je zlo i ružno. I umjesto onoga zala za koje znam da je zlo, nikada se neću kloniti onoga što ne znam je li baš dobro".⁶ Navedeno u filozofijski logos unosi eros čežnje za smrću jer "mu smrt, odvajanje duše od tijela, na koncu pruža mogućnost motrenja univerzalnog znanja u punom sjaju, nezakrćenog pukim mijenama i rastresenošću kojom je bio izložen tijekom otjelovljenja na zemlji".⁷ Smrt je, dakle, oslobađanje duše od tijela, ali i uma od mijena zemaljske stvarnosti. Smrt je, kako to Platon kaže u *Fedonu*, rastanak i ništa više, a biti mrtav iz perspektive tjelesnog svijeta znači živjeti bez tijela. Iz perspektive smrti poimane kao rastanak, višestruko je zanimljiv Platonov stav prema čedomorstvu i abortusu. Naime, postavlja se pitanje je li u fetusu tijelo pridruženo duši, odnosno, kojim činom duša ulazi u tijelo.⁸ Ukoliko se taj čin identificira kao čin rođenja tijela, onda je lako moguće utvrditi moralni status abortusa, dok je kod čedomorstva situacija kudikamo različita. Fetus je dakle biće lišeno duševnoga. Moralna prosudba abortusa i čedomorstva fundirana je u potrebama produktivnog života države. Država ne bi smjela biti niti prevelika niti premalena, a da bi se to ostvarilo potrebno je da se vodi računa o broju brakova i članova obitelji kako bi se osigurala najkvalitetnija klasa čuvara i obrtnika. Abortus i čedomorstvo, a onda i eutanazija, ne mogu se sagledati iz skućene perspektive podređenosti obiteljskim i bračnim interesima, nego isključivo iz podređenosti braka i obitelji višoj vrijednosti – državi. Čedomorstvo je dozvoljeno u slučajevima kada se zdravstveni status djeteta nalazi u izravnoj konfrontaciji s mogućnostima kvalitetne obrane države. Ako se dijete rodilo s tjelesnim deformitetom koji ga izvlašćuje iz pozicije adekvatne obrane države, takvo dijete je, s punom moralnom razložnošću, opravdano ubiti. Slično je opravdanje i moralno dopustive eutanazije. Tako se u *Državi*, s pozicije produktivnosti života u funkciji osiguranja što kvalitetnije klase čuvara, prosuđuje čin prekida života odraslog čovjeka čije je zdravstveno stanje ireverzibilno narušeno u tolikoj mjeri da se u životu ne može baviti ničim drugim osim trajnom brigom za pukim produženjem vlastitog života.⁹

⁴ J. Pieper filozofijski problematizira besmrtnost pod vidom potrage za subjektom. Usp. J. Pieper, *Death and Immortality*, St. Augustine's Press, Indiana 2000., str. 93-105.

⁵ Usp. W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije III*, str. 460.

⁶ Platon, *Obrana Sokratova*, 28 a-c.

⁷ P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 137.

⁸ Mit o Eru govori o ulasku duše u tek rođeno tijelo. Duša se tog 'ulaska' ne sjeća jer se napila iz rijeke zaborav.

⁹ Platon, *Država*, 406 a-c.

Za razliku od abortusa, čedomorstva i eutanazije, moralni status samoubojstva se može prosuditi ukoliko se razina brige za državom nadopuni i brigom za vršenjem volje bogova. Paradigma samoubojstva izgrađena je na tlu Sokratova odgovora u *Fedonu*. Nakon razmatranja pitanja odnosa duše i tijela, postavlja se problem opravdanosti filozofovog napuštanja svijeta, rastanka od tijela nakon što je njegova duša dovoljno pročišćena. Sokrat na postavljeno pitanje daje sljedeći odgovor: "Onda je vjerojatno besmisleno da smijemo počiniti samoubojstvo, prije nego Bog smatra nužnim, kao što je sada slučaj sa mnom".¹⁰ Ovdje se uočava eksplicitni religijski karakter argumentiranja, kao i sličnost s pitagorejskom argumentacijom. Pitagorejci u patnji razvijaju hermeneutiku poslušnosti božanskoj stvarnosti zabrinutoj za sudbinu duše. Religijska narav izgradnje argumenata protiv samoubojstva u *Fedonu* utemeljena je u podržavanju uvjerenja kako se bogovi prikladno brinu o čovjeku te je sam čovjek jedan od mnogih božjih posjeda.¹¹ Filozof prema smrti usmjerava svoj život, ali to usmjerenje nije usmjerenje bijega, niti usmjerenje negiranja univerzalnosti znanja. Život je usmjeren prema smrti u smislu pripreme za smrt – rastanak duše od tijela. No kad se život prekida u odsustvu bijega i suglasju s voljom bogova, čovjek tada čini moralan čin jer ne bježi niti od života niti od smrti.

U *Državi* se argumentacija opravdanosti prekida života razvija od samoubojstva do eutanazije i čedomorstva. Norma je određena korist države, no tu korist govora države u individualnoj se egzistenciji izriče putem dviju praksi prekida života: smrt kao prekid neizlječivog stanja i smrt kao prekid ireverzibilnog invaliditeta.¹² Eutanazija u korist države korespondira životu kao pripravi za smrt. No, u slučaju eutanazije, načelno se radi o dobrovoljnosti spram smrti jer se neizlječivi bolesnik umski odnosi prema cjelini svoga stanja – onog trenutnog obilježenog tjelesnim bolima i nemogućnošću njezinog nadilaženja, kao i onog budućeg, oslobođenja duše od tijela. Naprotiv, kada se radi o nedobrovoljnom prekidu života terminalnih ili neizlječivih bolesnika, kao što je primjer kod defektne djece, primjenjuje se isto pravilo, ali se dobrovoljni pristanak supstituira autoritetom države. U odnosu na *Fedona*, koji promovira rudimentarnu argumentaciju religijske provenijencije, *Država* dužnost i moralnost utemeljuje na blagostanju države koje je primarno u odnosu na blagostanje bilo kojeg pojedinca, kao i na vrijednosti države koja nadilazi svaku vrijednost individualnog te je prema tome dužnost prema državi jačeg reda u odnosu na one koje pojedinac ima prema sebi, drugome, obitelji itd. Religijske dužnosti su u funkciji podržavanja dužnosti prema državi te se u *Državi* ne ugrađuju u tkivo argumentacijske osnove, kao što je to slučaj s *Fedonom*.¹³ U svakom slučaju, Platon u *Državi* i *Fedonu* o samoubojstvu, eutanaziji i čedomorstvu ili infanticidu razlaže u terminima kvalificiranog i racionalno utemeljenog prekida života. Racionalnost i kvalificiranost čina odgovornosti za život prebacuje s volje bogova na volju i razum čovjeka. Čovjek razumski može opravdati oduzimanje života u "slučajevima bliske smrti ili kada je izgubio sposobnost izvršavanja dužnosti prema državi".¹⁴ Drugačije rečeno, čovjek se smrti može uteći kada spozna da mu je kvaliteta života trajno narušena i kada nije u stanju ispunjavati dužnosti prema državi. No uzmimo u raspravu posljednju rečenicu iz *Obrane Sokratove*: "Ali već je vrijeme da pođem – ja u smrt, a vi u život. A tko od nas ide k boljoj sreći, ne zna nitko osim bog". Ova

¹⁰ Platon, *Fedon*, 62 c.

¹¹ Usp. Platon, *Fedon*, 62 b-c.

¹² Usp. Platon, *Država*, III 406 d-e.

¹³ Usp. P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 139.

¹⁴ M. Manning, *Euthanasia and physician-assisted suicide*, str. 7.

rečenica anticipira mnoštvo različitih viđenja o životu poslije smrti koje idu od agnostičkog do religijskog stava. Osim ambivalentnosti anticipacije u iskazu je moguće uočiti uvjerenje kako smrt nije konačna destrukcija života. W. K. C. Guthrie ističe: "Za čovjeka koji je vjerovao da su duše pravednih u božjim rukama, može se reći, teško da bi vjerovao kako smrt znači konačno uništenje. Priroda smrti, zaključuje on, je nepoznata, osim bogu".¹⁵ Zbog neadekvatnog znanja o smrti bezrazložan je i sam strah. Strah je paradoksalan jer proizlazi iz jedne vrste znanja o onome što se ne može znati, da bi, potom, to paradoksalno znanje, postalo jedinim modusom odnošenja prema stvarnosti smrti.

Ako po strani ostavimo svu značenjsku ambivalentnost smrti, ono što ostaje izvan dosega sumnje jest značaj duše. Duša je nadređena tijelu, ona je nositeljica života i kao takvu je treba štovati. Ljudski identitet jest identitet duše, dok je tijelo samo predstava čovjeka: "Duša je mnogo superiornija od tijela. U ovome životu ona svakog od nas čini onim što on jest, dočim nas tijelo samo predstavlja vizualno, tako da smo u pravu kada kažemo da mrtvo tijelo nalikuje čovjeku, a nije on".¹⁶ Odnos duše i tijela u smrti se promatra kao odnos čovjeka i onoga što se čini da je čovjek; smrt mrtvo tijelo udaljava od ontološke stabilnosti duše jer je smrt mrtvo tijelo svela na jedan oblik 'više ne prikaza čovjeka'. Ovo je razlog zašto se filozofija promatra kao briga za vlastitu smrt. Smrću se duša oslobađa pričina tijela i od osjetilnog zalazi u područje inteligibilnog. Da bi se ispravno razumjela Platonova filozofija smrti, neophodno je dokazati da je duša superiorna tijelu, odnosno da je nepropadljiva. U *Fedonu* Platon donosi četiri dokaza. Prvim dokazom se ukazuje na samostalno i o tijelu neovisno pretpostojanje duše.¹⁷ Drugim dokazom se dokazuje da duša postoji i nakon smrti jer: "Ako je duša već ranije postojala, ona kada stupi i život i rodi se, mora nastati iz smrti i mrtvoga stanja, a ne odnekud drugdje, onda očito mora postojati i pošto je umrla ako se već treba ponovno roditi".¹⁸ Trećim dokazom se ističe uloga filozofije kao brige za smrt. Govori se o tome da se duša od tijela odvaja čista, bez ikakvog preostatka tjelesnoga. Ona se je tijela mogla oslobađati, iako ne i osloboditi, još za života. Naime, povlačenjem u sebe, uz pomoć filozofije, duša uviđa značaj smrti.¹⁹ Konačno, četvrtim dokazom se naglašava kako smrću umire ono smrtno – tijelo, dok ono besmrtno, u potpunosti izbjegava smrt – duša.²⁰ Upravo ovi dokazi predstavljaju hermeneutički potencijal razumijevanja smrti i umiranja u Platonovim spisima. Smrt je odvajanje duše od tijela i za života treba sve činiti kako bi se sačuvala ta ontološka prednost duše.

¹⁵ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije III*, str. 462.

¹⁶ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije V*, str. 356.

¹⁷ "Ako primjerice postoji usnivanje, a ne bi mu odgovaralo i buđenje koje nastaje iz spavanja, onda razumiješ da bi sve na koncu bilo kao s Endimionom i bilo bez smisla i značenja, jer bi se sa svime dogodilo kao i s njim i sve bi završilo u spavanju. Ako bi se onda sve smiješalo i ništa se ne bi razdvajalo, tada bi se obistinila Anaksagorina

izreka "sve stvari su zajedno". Isto tako, dragi Kebete, kad bi umrlo sve što ima udjela u životu, a sve mrtvo ostalo u tome stanju i nikada ne bi ponovno oživjelo, zar ne bi u tom slučaju na koncu sve bilo mrtvo, i ništa ne bi više živjelo. Jer kada bi od onoga drugoga nastalo sve živo, a živo umiralo, što bi onda moglo spriječiti da sve ne završi u mrtvome?" (Platon, *Fedon*, 72b-d).

¹⁸ Usp. Platon, *Fedon*, 77c-d.

¹⁹ Usp. Platon, *Fedon*, 78b – 84b.

²⁰ Usp. Platon, *Fedon*, 95a – 107a.

SMRT U ARISTOTELOVOJ FILOZOFIJI

Aristotelova filozofija smrti sazdana je od političkih, antropološko-psiholoških i metafizičkih elemenata. U političkom smislu, intervencija države u očuvanju stabilnosti socijalnog i političkog poretka drži se opravdanim razlogom da se postavi pitanje o poželjnom broju stanovnika. Agenda je jednostavna: prenapučenost izaziva siromaštvo, a siromaštvo prijeti političkim revolucijama, stoga država izgrađuje mehanizme očuvanja poželjnog broja stanovnika, uzevši u obzir mortalitet novorođenčadi i sterilitet vjenčanih. Iako se može činiti da državni intervencionizam u pogledu optimalnog broja stanovnika nije u izravnoj vez s Aristotelovom filozofijom smrti, perspektiva se mijenja kada usporedimo dva citata iz *Politike*. "Jer sada nitko ne oskudijeva, zbog toga što se imutak dijeli na bilo koliko mnoštvo, dočim tada, kako je imutak nerazdjeliv, prekobrojnici nužno nemaju ništa, bila njihova množina manja ili veća. I postavio bi tkogod kako je potrebnije ograničiti rađanje djece negoli imutak, tako te se ona ne bi rađala preko stanovita broja. A veličina toga broja određivala bi se uzimajući u obzir slučajeve, da od rođene djece neka umiru i da su neki brakovi bezdjetni. Pusti li se tomu sloboda, kao što je u većini država, to je nužno uzrok siromaštva građanima, a siromaštvo izaziva pobunu i opačinu."²¹ "Što se tiče izlaganja i odgajanja novorođenčadi, nek se donese zakon da se ni jedno nakazno ne odgaja; zbog samog mnoštva djece sustav običaja nalaže da se ne izlaže ni jedno od novorođenčadi; nego treba ograničiti množinu rađanja djece, bude li ih previše u nekih supružnika, ali pobačaj izvršiti prije nego se razvije sjetilnost i život. Jer što je tu dopušteno a što nije, odredit će se prisutnošću sjetila i života."²² Iz prvog citata je vidljivo da se, slično kao kod Platona, zastupa utilitaristički stav u pogledu nadređenosti države individualnomu. Nadalje, zbog ugroze socijalnih struktura se odobrava državni intervencionizam u život pojedinca koji je sveden samo na brojivu stvarnost u funkciji održanja političkog. Drugim citatom se na eksplicitan način konkretizira jedan od oblika državnog intervencionizma: uskratim odgoja i brige za biološki disfunkcionalnu djecu i odobravanjem abortivnih postupaka. No, također, oba citata ne treba značenjski simplificirati. Aristotelov govor je metafizički, ovdje nije riječ o aktualnom broju stanovnika neke države, nego o mogućim postupcima koji bi odgovornim planiranjem doveli do optimalnog funkcioniranja države. Također, kada zastupa stav odobravanja abortivnih postupka, postavlja metafizička ograničenja, problemu ne prilazi samo s embriološke pozicije. Posljedica toga je da "ljudski fetus ne smije biti pobačen ukoliko posjeduje život na takvom nivou da ima osjetilnu sposobnost osjećanja užitka ili boli".²³ Abortus je dozvoljen u slučajevima kada duša nije prisutna u plodu. Aristotelova argumentacija počiva na metafizičkoj osnovi po kojoj je duša forma tijela i kao takva je neodvojiva od njega. Sve što je živo ima dušu, samo se razlikuju stupnjevi života, u ovisnosti o duši koja je animirala materiju. Tako je moguće razlikovati vegetativnu, animalnu i racionalnu razinu života. Svaki viši oblik pretpostavlja niži, tako da se rast ili prisutnost života odvija uzlaznom zakonitošću. Vegetativni oblik života obilježen je sposobnošću rasta i hranjenja, animalni osjećajem boli i užitka, dok je racionalni oblik života obilježen sposobnošću donošenja racionalnih izbora. Uzlazni napredak života odgovara Aristotelovoj hijerarhiji bića – *scala naturae*. Naime, u prirodi postoje neživa i živa bića. Nakon neživih bića ili stvari, dolaze živa bića među kojima

²¹ Aristotel, *Politika*, 1265b.

²² Aristotel, *Politika*, 1335b.

²³ P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 116.

postoji hijerarhijski odnos. Ovaj odnos ima ontološko i ontičko utemeljenje, a u podlozi svega stoji duša – vegetativna, animalna ili racionalna. Aristotel u hijerarhiji bića zastupa stav fiksizma, no u dijalektici kozmičkih struktura "više puta napominje da iako smrtna bića ne mogu kao jedinke živjeti vječno, ona u trajnom i nepromjenjivom reproduciranju svoje vrste dijele neku vrstu kolektivne besmrtnosti".²⁴ *Scala naturae* i besmrtnost vrste nam pomaže u boljem razumijevanju moralne argumentacije oko problema abortusa. Abortus sadrži i problem produženja vrste, ali i rasta života. On je, prema Aristotelu, dozvoljen u prvoj fazi rasta života – vegetativnoj. Nadalje, Aristotel pokušava preciznije odrediti kada fetus dobiva racionalnu dušu i drži da se to zbiva tijekom drugog tromjesečja trudnoće. Motivi koji bi vodili do posezanja za abortivnom tehnikom, leže u isključivom dosezanju optimalnog broja djece kojeg je neka obitelj već ostvarila te se svako eventualno povećanje broja članova obitelji negativno reflektira na opstanak same države.

Za razumijevanje samoubojstva,²⁵ potrebno je prethodno savladati Aristotelovo određenje hrabrosti kao opozicije egzistencijalnom strahu. "Strahota nije ista svim ljudima; ali ima strahota koje nadilaze čovjeka. Takvo nešto je strahotno svakomu tko ima pameti. One strahote koje čovjek može podnijeti razlikuju se veličinom i stupnjem, kao i stvari koje ulijevaju smjelost. Onaj tko je hrabar neustrašiv je kao čovjek. Dakle, on će se plašiti takvih stvari, ali će ih podnijeti kako treba i kako načelo nalaže, a radi onoga što je krasno, koje je i svrha kreposti. Zatim, tih se može plašiti više ili manje, i bojati se kao strahota onih stvari koje to nisu. A od tih pogrješaka jedne nastaju kad se boji onoga čega ne treba, druge kako ne treba, treće kad ne treba i slično; a isto je tako i sa stvarima koje ulijevaju smjelost. Dakle, čovjek koji se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar; jer onaj tko je hrabar i osjeća i djeluje po zasluži i kako načelo nalaže."²⁶ Hrabar čovjek nije čovjek odsustva straha, nego čovjek koji se boji upravo onoga čega se treba bojati. On se prema strahu ne odnosi egzistencijalnim blokadama, svodeći strah na egzistencijalni strah. Konkretno, ljudi su svjesni svoje smrtnosti, no hrabri ljudi ne pretvaraju strah od smrti u egzistencijalni strah nego se cjelinom svoje egzistencije odnose prema mogućoj smrti, primjerice u ratnom boju ili nekoj drugoj okolnosti u kojoj je smrt izvjesna. Hrabrost je stoga, u stanovitom smislu, opozicija egzistencijalnom strahu. Ovdje, na primjeru hrabrosti, do izražaja dolazi antropološko-psihološki element Aristotelove filozofije smrti. Naime, hrabre osobe nisu u stanju antropološke i psihološke lišenosti straha, one, naprotiv, osjećaju strah, ali ga osjećaju iz ispravnih motiva, na ispravan način i u prikladno vrijeme te njihov strah nije egzistencijalni strah.²⁷

Samoubojstvo nastaje kao posljedica egzistencijalnog straha i ignorancije prema zahtjevima i potrebama države te se ne može smatrati niti činom hrabrosti niti ga se može moralno opravdati. Samoubojstvo je stoga izrazito nepravedan čin: "Može li čovjek

²⁴ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije* VI, str. 276.

²⁵ Samoubojstvo se može pojmiti kao posljedica nerazumijevanja smrti u prvom licu. "U prvome licu smrt je misterij koji me se tiče intimno i u mojoj sveukupnosti, to jest u mom ništa (ako je istina da ništa jest ono ništa te sveukupnosti): ja sam tijesno povezan s tom smrću, pri čemu ne mogu zadržati odmak spram toga problema. *Mea res*

agitur! Radi se o meni, o meni koga smrt osobno poimence proziva, o meni na koga se pokazuje prstom i koga se poteže za rukav, ne ostavljajući mi pritom mogućnost da preko ramena bacim pogled na susjeda; izlike mi više nisu dopuštene, a ni odgode" (V. Jankélévitch, *Smrt*, AGM, Zagreb 2011., str. 35).

²⁶ Aristotel, *Nikomahova etika* III, 1115b.

²⁷ P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 142.

samomu sebi učiniti ono što je nepravedno ili ne može, bjelodano je prema onome što je rečeno. Naime, od pravednina jedne su one koje sam zakon nalaže prema bilo kojoj kreposti, pa tako zakon ne dopušta čovjeku ubiti samoga sebe, a ono što ne dopušta to zabranjuje. Kad tko god protiv zakona i hotimice nanosi štetu, čini ono što je nepravedno; hotimice počinja nedjelo onaj koji zna i koga i čime; onaj tko u gnjevu hotimice sebi prereže grkljan, čini to usput ispravnom načelu, što zakon ne dopušta, te stoga čini ono što je nepravedno. Ali prema komu? Svakako ne prema sebi, već prema državi. On to hotimice trpi, a nikomu se hotimice ne nanosi nepravda. Zbog toga država i kažnjava, te onaj tko samog sebe uništava dopada stanovite uskrate građanskih prava, kao onaj tko nanosi štetu državi."²⁸ Prema navedenome, samoubojice se, gledano prema državi, odnose nepravedno, a gledano prema sebi, trpe strah iz neispravnih motiva, iskazuju ga na neprikladan način i u neprikladno vrijeme. Kako bilo, neosporno je da se strah nalazi u osnovi razumijevanja svakog suicidalnog čina. U *Retorici* Aristotel strah definira kao bol nastalu uslijed projiciranja neke mentalne slike destruktivnog sadržaja na nadolazeću budućnost. Budućnost ovdje nije shvaćena u kategoriji neodređenosti ili vremenske udaljenosti, nego u kategoriji blizine, graničnosti ovome sada.²⁹

Postavlja se pitanje, koliko je snažan taj egzistencijalni strah kad umije zatomiti dužnosti koje pojedinac ima prema državi. No, s druge strane, nije li svaki oblik obligacije prema državi ujedno i čin političkog nasilja prema individualnim pravima. Naime ukoliko je ljudska budućnost utemeljena u normi produktivnosti prema državi, postavljaju se najmanje dva pitanja: "Prvo, da li je Aristotel uistinu namjeravao ovdje uključiti neizlječivo bolesne, koji svojim invaliditetom već mogu biti u nemogućnosti činiti korist državi? Drugo, koja je logička pozadina kažnjavanja uspješnog samoubojstva gubitkom civilnih prava?"³⁰ Kriterijem produktivnosti prema državi uistinu individualna prava dolaze u pitanje, ne samo u slučaju invaliditeta nego i u slučajevima pune produktivnosti, jer se ne radi o produktivnosti osobe, nego o produktivnosti za državu. S druge strane, Aristotel brani individualna prava upravo u nemogućnosti pronalaska racionalnog obrazloženja suicidalnog čina. Naime, drži Aristotel, niti bolesnici u terminalnoj fazi bolesti ne smiju pribjeći smrti jer iz njih ne progovara hrabrost nego kukavičluk uslijed mentalne projekcije bolesti i zla s kojim se ovi bolesnici ne mogu suočiti. Nadalje nije zanemariva niti društvena osuda samoubojstva jer se njome ne želi osuditi samoubojicu – uostalom, to nije niti moguće – nego sam čin samoubojstva koji je nastao kao posljedica nelegitimne egzistencijalne identifikacije s pretjeranim kukavičlukom ili pretjeranom silovitošću.

Argumentaciju koju je Aristotel upotrijebio osporavajući opravdanost suicida, primjenjiva je i na problem eutanazije. Ona nije moralno opravdana jer počiva na istoj strukturi nelegitimnog mentalnog projiciranja i uspostavljanja identitetnog odnosa predstojeće egzistencije s nepodnošljivim, nastupajućim zlom. Stoga je ispravno postaviti sljedeći zaključak: "Aristotelova opozicija samoubojstva i eutanazije je postavljena na moralnim temeljima bez vidljivog izuzetka, pa se stoga postavlja pitanje može li on biti identificiran kao začetnik etike poštovanja ljudskog života? Mislim da ne. Biti začetnikom etike poštivanja ljudskog života nužno pretpostavlja prihvaćanje temeljne propozicije da je ljudski tjelesni život apsolutna vrijednost po sebi, samim tim što je ljudski život. Aristotel

²⁸ *Nikomahova etika* V, 1138a.

²⁹ Aristotel, *Retorika*, 1382a.

³⁰ P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 142.

to ne čini. Istina je da je bio protiv samoubojstva. Ali njegovo moralno opravdanje čedomorstva za defektnu novorođenčad koje leži na utilitarističkim temeljima diskvalificira ga od svakog daljnjeg ozbiljnog uzimanja u obzir za promišljanje. Nije li kontradiktorno tvrditi, u jednu ruku, da ljudski tjelesni život ima apsolutnu vrijednost samo zato što je ljudski i, u drugu ruku, da neki ljudski životi trebaju biti okončani budući su procijenjeni defektnim? Takav stav se ističe kao nedosljedan".³¹

ZAKLJUČAK

Antička filozofija smrti i umiranja odredila je temelje argumentiranja i horizont razumijevanja ovih dviju egzistencijskih enigmi. Smrt i umiranje se ne promatra kao jednostavnu biologijsku datost, nego kao izvorni filozofijski problem, prvenstveno etički i ontologijski. Misaoni prijepori nastaju kao posljedica određenja složenog odnosa između strukture smrti i ontološke strukture bića kojemu život pripada ili je pripadao. Nadalje, prijepori se usložnjavaju kada se s pozicije ontološke strukture smrt počinje sagledavati pod vidom normiranja djelovanja usmjerenog prema izazivanja prekida života. Smrt tada izlazi iz općosti prekida života i biva pojmovno i sadržajno kvalificirana – naime postaje smrt abortusa, čedomorstva, suicida i eutanazije.

U antičkoj filozofijskoj misli postoje različiti pristupi i, isto tako, različita rješenja enigme smrti i dijalektike života i umiranja. No, analitičkim i sintetičkim postupcima, moguće je uočiti dvije temeljne argumentativne potke: socijalizacija života i individualizacija života. Argumentacija dijalektike života i smrti promatra se s razine društveno-političkih posljedica ili s razine neotuđivih prava po kojima svatko ima autonomno pravo određivanja kritične točke nakon koje život vrijedan življenja prestaje i postaje životom koji više nije vrijedan življenja. Nadalje, u svim analiziranim filozofijama evidentna je i protkanost s egzistencijalnim strahom koji u izgradnji argumentacije progovara nesigurnošću života, nedovoljnim znanjem smrti, odnosno hrabrog, silovitog ili kukavičkog sučeljavanja lica živućeg bića s licem uvira svake nestalosti.

Smrt stoga nipošto nije jednostavna činjenica, ona dodiruje same antropološke i egzistencijalne temelje, sučeljavajući stvarnost konkretnog čovjeka sa smislom cjeline njegove egzistencije, a, počesto, osobito putem različitih oblika društvenog i državnog intervencionizma, i sa smislom destruirane individualnosti. Konačno, smrt se promatra, iz perspektive ljudske besmrtnosti, kao granica prekida s jednom vrstom egzistencijalne kontaminiranosti u kojoj čovjek ulaže napore u brizi za životom, umjesto u brizi za smrću. S druge strane, iz perspektive ljudske konačnosti, ništavila izvan spacio-temporalnog kontinuuma, smrt biva prokazana kao nepotrebna iluzija koja nelegitimno uprisutnjuje ono što nije kao da jest (život smrti), ujedno čineći da ono što jest više ne bude jedino što jest i može biti (smrt života).

³¹ P. Carrick, *Medical ethics in antiquity*, str. 143.

SOME ASPECTS OF DEATH IN PLATO'S AND ARISTOTLE'S PHILOSOPHIC THOUGHT

SUMMARY

In the article death and dying are not observed as simple biological facts, but as the authentic philosophical problems, fundamentally ethical and ontological. The philosophic thought of Plato and Aristotle was not directed toward the biological question of death, but it was all engaged with the mode of research of that what is called the state of death. The biology understands death in the coordinates of determining no-life or in the establishment of criteria of the death of the organism, as well as the research of the process of getting old of the organism. The philosophical approach to the problem of death presumes two mentioned biological components, in order to reveal, in the reflection of the state of death, as hermeneutic position, many questions and offer principles for different moral controversies connected with these problems.

KEYWORDS: *Aristotle, Plato, death, ethics, anthropology.*