
RASPRAVE I ČLANCI

Originalni naučni rad
UDK 179 Platon:141
608.1(38)

IRINA DERETIĆ

BIOETIKA U PLATONOVOJ FILOZOFIJI**1. Uvodna reč**

Na prvi pogled, čini se, da se Platonova filozofija – koja se bavi velikim filozofskim temama poput ontološkog ustrojstva sveta preko mogućnosti njegovog saznanja do uspostavljanja idealnog političkog poretka – ne može dovesti u sadržajnu i bližu vezu sa bioetikom,¹ tek ustanovljenom disciplinom primenjene etike. Ova „mlada“ disciplina – čija su pitanja u žiži filozofskog interesovanja današnjice – preispituje etičku dimenziju čovekovog odnosa prema životu, kao i prirodi uopšte, nastojeći da na metodički reflektovan način preispita probleme, kontroverze, koje proističu iz ovog odnosa – pogotovu u savremeno doba koje karakteriše ubrzan razvitak biologije, medicine, i raznovrsnih biotehnologija. Platon zasigurno nije mogao da pretpostavi na koje sve načine raznovrsne tehnologije mogu da utiču na „kreiranje“ života, ali su zato ključna pitanja ove grane primenjene etike² prisutne u njegovoj filozofiji i javljaju se ne samo na marginama teksta ovog grčkog filozofa.

1 Pojam “bioethics” uveo je Van Rensselaer Potter 1970 u svom članku: “Bioethics: The Science of Survival”. O tome videti naročito N. Knoepffler, „Umwelt- und Tierethik (Bioethik I)“, in: Knoepffler, N./Kunzmann/Pies I./Siegetsleitner A. (Hg.), *Einführung in die Angewandte Ethik*, Freiburg/München, 2006, S. 75-104.

Ovaj članak pisan je u okviru projekta Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta, „Problem eksplanatornog jaza u filozofiji i nauci“ (br. 149010), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

2 Aktuelnim pitanjima primenjene etike bave se profesori etike na Filozofskom fakultetu u Beogradu: prof. dr Jovan Babić i docent dr Nenad Cekić.

Namera našeg rada jeste da pokaže da se Platon u svojim dijalozima na filozofski relevantan način bavio sadržajima koji ulaze u domen bioetike. U okviru bioetičkih tema³ nastojaćemo da na sistematski način istražimo i kritički preispitamo njegove uvide u etički aspekt lekarskog umeća, a u okviru toga i u njegovu eugeniku, to jest Platonovo učenje o tome kako se može uticati na stvaranje zdravog i vrlog potomstva. Zatim ćemo pokazati u kojoj meri i na koji način on razmatra etičku dimenziju čovekovog odnosa prema životinjskom svetu i prirodnom okruženju.

2. Platon i medicinska etika

2.1. Poreklo, određenje i svrha lekarskog umeća

Platon daje naturalističko objašnjenje nastanka lekarskog umeća. Ono nastaje kako bi se zadovoljila jedna od prirodnih čovekovih potreba. Pošto je telo slabo i nije samodovoljno, „otkrivena“ je medicina kako bi telu pružila „ono što mu je potrebno i korisno“.⁴ Kada se ljudski organizam razboli, u njemu se naruši prirodna ravnoteža, što dovodi do nastanka lekarskog umeća pomoću kojeg se taj narušeni balans ponovo uspostavlja. Čovek se može naravno izlečiti i bez pomoći medicine, a nekad bolest može i sama da utihne, ali pošto se to u velikom broju slučajeva ne događa, javlja se potreba za otkrivanjem umeća koje će uspostaviti narušeno zdravlje. Zadatak medicine, prema tome, Platon vidi u održavanju, ponovnom uspostavljanju ili unapređenju zdravlja.⁵ Za njega je zdravlje jedno od najviših dobara, koje zajedno sa vidom i znanjem, spada u onu vrstu dobara koja su poželjna kako po sebi, tako i po posledicama koje iz njih slede.⁶

Da bi medicina ostvarila svoju svrhu nije dovoljno samo iskustvo lekara ma kako ono bogato i iscrpno bilo. U tom smislu Platon razlikuje lekara-praktičara od istinski „obrazovanog lekara“⁷ koji je sličan filozofu. Ispitivanjem prirode tela i porekla bolesti istinski obrazovan lekar nastoji da pruži temeljno objašnjenje bolesti i načina na koji bi lečenje trebalo spro-

3 U izboru bioetičkih tema vođeni smo uobičajenom podelom bioetike u radovima nemačkih autora na medicinsku etiku, etiku životinjskog sveta, i etiku životne sredine. Uporediti naročito N. Knoepffler, „Umwelt- und Tierethik (Bioethik I)“ S. S. 75-104, kao i H. U. Zude, „Medizinethik (Bioethik II)“, S. 105-133, in: Knoepffler, N./Kunzmann/Pies I./Siegetsleitner A. (Hg.), *Einführung in die Angewandte Ethik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2006.

4 Up. *Resp.* 341e.

5 U više svojih dijaloga Platon ponavlja da je *ergon*, to jest funkcija ili svrha, lekarskog umeća zdravlje. Up. *Euthyph.* 13d, *Euthy.* 291e i tako dalje.

6 Up. *Resp.* 375c

7 Up. *Lg.* 720a-723b, 857d.

vesti.⁸ Medicina je, stoga, naučno znanje (*episteme*) o prirodi, uzrocima⁹ i principima zdravlja i bolesti,¹⁰ i tek uz pretpostavku ovladavanja takvim znanjem određuje se terapija, koja bi trebalo da dovode do izlečenja ne samo u nekim, nego i u svim slučajevima.¹¹ Između medicine i njene svrhe, s jedne strane, i zdravlja, s druge strane, postoji, prema Platonovom mišljenju, suštinska povezanost,¹² koja je određena samom prirodom ove *techne*, i ničim drugim van nje, bez obzira na korisne posledice koje mogu proizaći iz praktikovanja lekarskog umeća. Drugim rečima, to što medicina teži ka zdravlju čini suštinu samog tog umeća. Za medicinsku etiku naročito su zanimljive dve Platonove refleksije povodom ovog pitanja.

Podimo od prve. Grčkim lekarima toga vremena, kao i današnjim i budućim, cilj njihovog bavljenja medicinom jeste novac koji lečeći zarađuju. Postavlja se pitanje zašto ne bi novac mogao da bude svrha lekarskog umeća, posebno imajući u vidu da je upravo zarada primarni motiv velikog broja lekara. Platonov odgovor na ovo pitanje nije moralistički, već proizilazi iz načelne prirode same *techne*. Naime, sva umeća teže dobrobiti i koristi onoga na koga se primenjuju, a ne onih koji ih primenjuju. Povrh toga, svako umeće ima poseban cilj ka kome teži i kojim se ono diferencira od svih drugih umeća. Ukoliko ova promišljanja načelne prirode primenimo na lekarsko umeće, mogli bismo da izvučemo sledeće zaključke. Lekarsko umeće teži dobrobiti bolesnika, a ne lekara, i ono što to umeće čini različitim od ostalih jeste to što se njime proizvodi zdravlje. Svi drugi ciljevi bi trebalo da budu podređeni ovom primarnom cilju zbog kojeg je medicina uopšte i nastala.¹³ Vidimo da, prema Platonu, postoji neraskidiva povezanost¹⁴ prirodne potrebe ili nedostatka, samog umeća i cilja, čijim ostvarenjem se zadovoljava potreba, zbog koje je umeće i nastalo.

8 Up. Ibid. 857 d-e.

9 Up. Na primer, u *Gorgiji* se „istinskim umećima“, u koje spada i medicina, pripisuje sposobnost objašnjenja prirode predmeta njene primene, kao i utvrđivanje njihovih uzroka. Up. *Grg.* 465a

10 Up. *Charm.* 165d, *Resp.* 438e.

11 U *Fedru* Platon, čini se, medicinu stavlja pred još teži zadatak. Medicina ne pretpostavlja samo znanje o prirodi telu, nego i o celokupnoj prirodi. Up. *Phdr.* 270b-d.

12 Ovaj potpuno tačan uvid iznosi G. Anagnostopoulos. Up. G. Anagnostopoulos, „Euthanasia and the Physician’s Role: Reflections on Some Views in the Ancient Greek Tradition“, in: *Bioethics. Ancient Themes in Contemporary Issues*, ed. by M. G. Koczewski and R. Polansky, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 251-290.

13 Up. *Resp.* 342a-346e1.

14 Tu povezanost G. Anagnostopoulos naziva „kazuálnim lancem“. Up. G. Anagnostopoulos, „Ancient Greek Views on the Goal of Medicine and their Implication“, in: *Philosophical Inquiry*, Vol. XXIX, No. 5, Fall 2007, p. 31.

Takvo shvatanje ima važne etičke posledice naročito kada je reč o eventualnom sukobu različitih ciljeva i interesa, kao na primer, cilja da se izleči pacijent i interesa da se ostvari zarada. Tako, ako je pacijent bolestan, a nema novca da plati lečenje, lekar bi trebalo da ga leči, bez obzira na to da li će ili neće dobiti novac. U suprotnom on ne bi postupio u skladu sa primarnim ciljem svoje *techne*. Onda kada se zaboravi šta je istinski cilj medicine, može doći, a često i dolazi, do zloupotrebe umeća, čak i do njegovog korišćenja u svrhe potpuno suprotne od zdravlja, te Platon govori o užasavajućim slučajevima lekara koje rođaci bolesnika podmićuju da svoju veštinu i znanje koriste kako bi ubili pacijenta ili mu pogoršali zdravstveno stanje.¹⁵

Drugi konkurentski „kandidat“ za cilj medicine moglo bi da bude i unapređenje same medicine. Čini se da razvoj i usavršavanje samog lekarskog umeća jeste cilj koji je dublje povezan sa samim tim umećem, nego što je to zarađivanje novca. Platon, međutim, tvrdi da lekarska veština ne postoji radi sebe same i vlastite koristi.¹⁶ I ova tvrdnja proizilazi iz njegovog shvatanja *techne*, koje nije znanje radi samog znanja, napretka i usavršavanja jedne teorijske naučne discipline, već primenjeno znanje, znanje koje treba da donese korist onome na koga se primenjuje. To da medicina, prema Platonovom mišljenju, ne teži ka vlastitom usavršavanju, već ka zdravlju pacijenta ima ozbiljne etičke implikacije. Ukoliko se lekar nađe pred dilemom da li, na primer, da izvede neki eksperiment u cilju unapređenja medicine, a na štetu pacijenta ili ne, Platonov odgovor je nedvosmisleno negativan. Medicina ne bi trebalo ni u jednoj situaciji da dā prednost kognitivnom i naučnom interesu nad onim što predstavlja istinski cilj tog umeća, a to je zdravlje, kome svi ostali ciljevi treba da budu podređeni.

2.2. Odnos lekara i pacijenta

Iz samog Platonovog shvatanja medicine kao određene vrste stručnog znanja proizilazi i uloga koju on dodeljuje lekaru, kao i odnos koji bi lekar trebalo da ima prema pacijentu. Lekarev autoritet proizilazi iz njegovog znanja o tome kako povratiti ili održati zdravlje svojih pacijenata, što mu daje za pravo da traži poslušnost od svojih pacijenata (*Resp.* 489a-c). U *Državniku* (296 b-d) se ovaj stav još više zaoštrava u tom smislu da lekar, koji ima tačan uvid u svoju veštinu, treba da leči pacijenta na silu, to jest mimo njegove volje i pisanih zakona ukoliko lečenje može da pacijentu poboljša zdravstveno stanje. Upotreba sile u ovom slučaju opravdana je, dakle, autoritetom znanja koje poseduje stručnjak.

15 Up. *Plt* 298b-c.

16 Up. *Resp.* 342c1.

Čini se da sasvim drugu sliku o odnosu lekara i pacijenta nalazimo u *Zakonima*.¹⁷ Tu se opisuju dva tipa odnosa, to jest dva tipa lekara. Jedan tip su lekarski pomoćnici koji znanje stiču na osnovu uputstava pretpostavljenih i vlastitog ograničenog iskustva, ali ne tako što su dublje razumeli prirodu bolesti koju treba da izleče. Takvi lekari „tiranski“ i rutinski postupaju prema svojim pacijentima, izdajući im instrukcije za lečenja bez bilo kakvog prpratnog objašnjenja, čak ne tražeći od njih ni pristanak. Drugi tip lekara istinski istražuje uzroke bolesti, pri čemu se konsultuje sa svojim pacijentom i njegovom porodicom, informiše se kod bolesnika o specifičnosti njegovog stanja, nastojeći da mu preporuči terapiju koja će i samom pacijentu biti prihvatljiva i uverljiva. Platon ovde uzima za primer potpuno drugu vrstu odnosa nego što je to odnos između autoritarnog eksperta i ropski poslušnog laika. To je odnos slobodnih i obrazovanih ljudi, od kojih jedan više zna, ali svoje znanje teži da prenese na svoga pacijenta, tražeći njegovu saradnju na zajedničkom zadatku, a to je pacijentovo potpuno ozdravljenje. Ovakav odnos utiče i na ulogu pacijenta. Učestvovanjem u procesu lečenja on postaje saodgovoran za njegov rezultat.

Izgleda da se ta dva tipa ponašanja lekara, onaj autoritativni iz *Države* i *Državnika* i ovaj drugi iz *Zakona*, međusobno isključuju, pogotovu stoga što u *Zakonima* autoritet lekara, koji počiva na znanju, ne podrazumeva i njegovo autoritarno ponašanje. Pa ipak, čini se da se ove dve koncepcije u jednom mogu izmiriti, a to je da kooperativni model lečenja jeste ideal ka kome treba težiti, dok u slučajevima, kada takva saradnja iz bilo kog razloga izostane, Platonov odgovor bi bio da lečenje treba nastaviti ako lekar uvidi da postoje realni izgledi da se pacijent izleči. No, pre nego što razmotrimo pitanje o tome da li lečenje ima smisla kada pacijent ne može da se izleči, ispitaćemo Platonov eugenički projekat, kao i njegove refleksije o početku života i ulozi koju bi u tome imala medicina.

2.3. Platonova eugenika¹⁸ i početak života

Platon daje različita, neki bi rekli čak i suprotna, eugenička projekta: jedan u *Državi*, drugi u poznom *Državniku* i *Zakonima*. To bi moglo da znači da on nije imao jednoznačan i rezolutan odgovor kada je reč o mnogim eugeničkim pitanjima kao što su, na primer, izbor partnera, planiranje *zdravog* i *vrlog* potomstva, postupanje sa slabijim potomcima. U nastavku teksta kritički ćemo preispitati bitne predloge jedne i druge eugenike, kako bismo ot-

17 Up. *Lg.* 720c-e, 857c-d.

18 Precizno i sadržajno određenje različitih vrsta eugenike daje Štefan Sorgner u svome tekstu. Up. S. L. Sorgner, „Facetten der Eugenik“, in: *Eugenik und die Zukunft*, hrsg. von S.L. Sorgner, H. J. Birx, N. Knoepfler, Freiburg/München, 2006, S. 202-204.

krili njihove zajedničke karakteristike, kao i ona mesta gde pozni dijalozi unose značajne novine, dopunjujući ili menjajući projekat izložen u *Državi*.

U 5. knjizi *Države* Platon uvodi eugenički program koji država, odnosno zamišljeni *kallipolis* treba da sprovodi. Taj program počiva na naturalističkoj pretpostavci po kojoj oni „po prirodi slični“ treba da opšte u cilju stvaranja odgovarajućeg potomstva. Ovu svoju naturalističku poziciju Platon podupire jednim analoškim argumentom iz životinjskog sveta. Slično najboljim lovačkim psima, koji kada se pare sa najboljima pripadnicama svoje vrste rađaju najbolje potomstvo, i najbolji muškarci bi trebalo da se ukrštaju sa najboljim ženama, kako bi nastala najbolja i najčistija rasa čuvara.

Oni koji su najbolji, odnosno koji se ističu u ispoljavanju neke vrline, pre svega vrline hrabrosti, jer je reč o čuvarima, trebalo bi u punoj snazi, od 30-te do 55-te godine života, da opšte sa isto tako vrlim ženama takođe u vrhunskoj životnoj snazi, od 20. do 40-te godine, kako bi iz njihovog ukrštanja nastalo što vrlije potomstvo. Kako bi se to obezbedilo, a samim tim i sprečilo moguće spajanje dobrih sa lošima Platon predlaže vrlo složenu, od države regulisanu proceduru koja počiva na određenom tipu verbalne laži kojom se s „plemenitim“ namerama, zarad njihovog, vlastitog dobra varaju oni kojima se vlada. Odgovarajuće „sparivanje“ najboljih sa najboljima, i onih loših sa lošima bi trebalo da se predstavi kao rezultat žrebanja, dakle, slučaja, a ne dobro osmišljene eugeničke politike.¹⁹ Sem toga – smatra Platon – u cilju dobijanja što više dobrih potomaka, potrebno je obezbediti da se najbolji što češće sparuju sa sebi sličnima, odnosno loši što ređe sa onim lošima. Izbor odgovarajućeg seksualnog partnera i vlastitog potomstva, kada je reč o klasi čuvara, nije u nadležnosti pojedinca, već mudrih vladara koji znaju šta je dobro za funkcionisanje kako celine, tako i svakog njegovog dela.

Platonova eugenika iz *Države* oštro je kritikovana.²⁰ Sigurno je da ona ne uzima u obzir ni ljudsko dostojanstvo, ni ljudska prava, vrednosti koje su u središtu našeg vrednosnog sistema, ali ne i vrednosnog sistema samog Platona. On je smatrao da je u cilju ostvarenja zamišljenog eugeničkog projekta ne samo dopustivo, nego i preporučljivo koristiti se sredstvima koji se kose sa osnovnim principima njegove etike.²¹ Naime, postoji očigledna neusaglašenost između težnje mudrih vladara ka dobru i njihovog služenja lažju i prevarom kako bi se taj cilj ostvario.

19 Up. *Resp.* 458c6-460b5.

20 Najnoviju kritiku Platonove eugenike, koja počiva na uverljivim argumentima, dao je (N. Knoepffler). Up. N. Knoepffler, „Eugenik als Staatsprogramm: Platons Vision vor dem Hintergrund heutiger Humanbiotechnologie“, in: Sorgner, S. L./ Bix, H. J./ Knoepffler, N. (Hg.), *Eugenik und die Zukunft*, Freiburg/München, 2006, S. 13-26

21 Ovu primedbu s pravom iznosi N. Knoepffler u svome tekstu. Up. *Ibid.* S. 24.

Ukazaćemo, stoga, na još nekoliko prigovora koja se mogu uputiti ovoj koncepciji. Platonova početna naturalistička hipoteza teško da je spojiva sa njegovim isuviše preventivnim, interventnim, psihološki neuverljivim i stoga veštačkim merama „lukavog uma“ *kallipolisa*. Čini se da prirodna sklonost sličnog prema sličnom²² više ide u prilog tezi o neophodnosti mešanja po prirodi sličnih, nego što je to maskirana državna kontrola. Povrh toga, isključivim mešanjem dobrih sa dobrima, odnosno loših sa lošima, stvorila bi se dva oštro suprotstavljena, antagonistički nastrojena sloja stanovništva, čime se onda neizbežno dovodi u pitanje „građansko jedinstvo“ na kome Platon toliko insistira u *Državi*. Treće, ukoliko bi se rađalo malo dece onih loših, koji bi trebalo da pripadaju sloju proizvođača, njihov broj bi se toliko smanjio, da se postavlja pitanje ko bi se u idealnoj državi uopšte bavio neophodnim poslovima proizvodnje hrane, odelja, ogreva itd.

Novom eugeničkom politikom u *Državniku* i u *Zakonima* Platon kao da otklanja prigovore koju mu mogu uputiti čak i dobronamerni čitaoci njegove *Države*. U *Zakonima* Platon predlaže čitav niz eugeničkih mera i preporuka koje nisu deo zakona, te se njihovo nepridržavanje ne sankcioniše, već su deo preambula zakona koje imaju savetodavnu funkciju. Tu grčki filozof ne teži da reguliše i kontroliše, već da na valjano utemeljenim argumentima ubedi one kojima se obraća. Iako se građani podstiču da zasnivaju brakove koji će biti od koristi državi (773a, b5), izbor partnera je ipak prepušten pojedincu, koji bi trebalo da tu odluku donese na osnovu vlastitog rasuđivanja (772d6).

Eugeničke „preporuke“ odnose se ne samo na sloj čuvara, nego na celokupno stanovništvo. Za razliku od *Države*, u poznim *Zakonima* Platon daje veća prava i slobodu pojedincu u odlučivanju, ali ne stoga što je, kako bi se moglo pomisliti, Platon u *Zakonima* počeo da smatra su sloboda i lični izbor pojedinca neke vrednosti po sebi, već zato što je uvideo da je bolje slobodom, a ne prisilom ostvariti prijateljstvo i zajedništvo unutar države. Sigurno da je Platon bio rukovođen i uvidom da se određeni stavovi i uverenja na postojaniji i trajniji način usađuju „ubeđivanjem“, a ne putem zakonske prisile, pored ostalog, i zato što, kada je reč o „mešanju semena“, i nema nekog krajnjeg objašnjenja koje bi se moglo sročiti u neku zakonsku regulativu.

Platon u *Zakonima* predlaže eugeničku meru naizgled suprotnu onoj iz *Države*, i suprotnu prirodnoj inklinaciji sličnog prema sličnom. Naime, u cilju obezbeđivanja što zdravijeg i boljeg potomstva u poznim dijalozima predlaže se mešanje suprotnog sa suprotnim. Tu „lepu mešavinu“ ne bi trebalo razumeti kao mešavinu partnera sa dobrim osobinama i onih sa lošim, nego već kao mešavinu brzog sa sporim.²³

22 Up. *Lg.* 773b6-c1, *Plt.* 307d1-2, 310c4-4d.

23 Up. *Lg.* 773d2.

Ovako radikalno nova eugenička mera motivisana je, s jedne strane, Platonovim novim metafizičkim učenjem o spajanju, mešanju i kombinovanju suprotnosti razvijenom u poznim dijalozima, i naročito u *Filebu* gde se ispituju, između ostalog, i odnosi kvalitativnih svojstava, poput hladnog i toplog, sporog i brzog, koji su suprotni na način na koji su suprotni različiti krajevi istog ranga ili kontinuuma.²⁴ S druge pak strane, ta mera počiva na njegovim dubokim psihološkim uvidima – izloženim u *Državniku* i u eugeničke i u političke svrhe – po kojima dominacijom jedne od suprotnih osobina, u čijoj osnovi leži opozicija brzog i sporog, dolazi do degradacije same te osobine.

Osobine brzog i sporog, prema Platonovom mišljenju, urodene su osobine, koje se mogu regulisati određenom eugeničkom politikom. Govoreći o brzoi i sporoi prirodi, on ima u vidu određene oblike temperamenta – u prvom slučaju naglog, snažnog, energičnog, a u drugom mirnog, suzdržanog, letargičnog. Sve ove osobine se ne manifestuju samo u određenoj emocionalnoj reakciji, nego prožimaju i naše rasuđivanje, promišljanje, kao i delovanje uopšte. Ukoliko se seksualno opšte partneri istog temperamenta, osobine njihovog potomstva ići će ka sve većoj degradaciji te forme temperamenta, te će „brze“ prirode postati preterano i nerazumno smele, pa čak i lude, dok „spore“ i mirne postaju neodlučne, letargične i neodlučne.²⁵ Potomak „harmoničnog karaktera“ bi trebalo da poseduje i određenu meru brzine i sporosti s jedinstvenim tako suprotne „temperamente“ svojih roditelja.

U *Zakonu* se daje čitav niz konkretnih, ubedljivih saveta u vezi sa začecem i praćenjem trudnoće i sve to u cilju formiranja zdravog i u svakom pogledu vrlog potomstva. U takve savete spadaju, na primer, izbegavanje seksualnog opštenja u stanju pijanstva,²⁶ šetnja trudnica,²⁷ kao i to da trudnice treba da izbegavaju preterano zadovoljstvo i bol, jer to loše utiče na karakter deteta.²⁸ Platon se zalaže za kontrolu rađanja, kada je dece suviše ili premalo, koja uključuje socijalne mere poput davanja državnih počasti, oduzimanja građanskih prava ili pak uticaja starijih na mlađe. U *Državi* (461b9-c7) se preporučuje abortus kao mera kontrole rađanja u onim slučajevima kada kod muškaraca i žena prođe predviđeni period za rađanje. Posebno značajnu eugeničku implikaciju ima mera o ubijanju tek rođene dece sa nekom manom, u vezi sa čim Platon ne daje jednoznačan odgovor. Ta mera odnosi se isključivo na potomke čuvara. U *Državi* (460c-d) se kaže da bi „slabu“ i „sakatu“ decu čuvara trebalo ostaviti na milost i nemilost prirodi, koja je,

24 Up. W. F. Fortenbaugh, „Plato: Temperament and Eugenic Policy”, in: *ARETHUSA*, vol. 8, number 2, Fall 1975, s. 284-5

25 Up. *Plt.* 310b-e.

26 Up. *Lg.* 775b4-e4.

27 Up. *Ibid.* 789a8-b3, e 1-2.

28 Up. *Ibid.* 792e2-7.

dodajemo, već na samom početku njihovog života bila prema njima tako nemilosrdna. Dok se nešto ranije u istom dijalogu²⁹ i u *Timaju* (19a1-2) kaže da takvu decu treba dodeliti nižim slojevima ili drugom polisu.

Nekoliko je zajedničkih karakteristika Platonovih eugeničkih refleksija. Prvo, on je smatrao da država treba da vodi promišljenu i odgovornu politiku u pogledu stvaranja fizički, intelektualno sposobnog i u svakom pogledu zdravog potomstva. Drugo, ta politika polazi od određene pretpostavke o naslednim karakteristikama koje se prenose i koje bi trebalo da se prenose potomstvu. Treće, mere, koje se predlažu, podrazumevaju i pozitivnu i negativnu eugeniku.³⁰

Državnik i *Zakoni*, unose vrlo važne novine u odnosu na eugenički projekat formulisan u *Državi*, kako u pogledu uticaja države na izbor partnera i planiranje potomstva, tako i u pogledu toga koje su to poželjne karakteristike koje bi trebalo da naslede deca od svojih roditelja. U *Zakonima* Platon nastoji da iznađe srednji put između potpune državne kontrole i potpune državne nezainteresovanosti u odnosu na planiranje dobrog i vrlrog potomstva svih slojeva u polisu, te se eugenički projekat izlaže u formi saveta i preporuka.³¹ U oba svoja pozna Platonova dijaloga ističe se nasledna uloga temperamenta, kao i potreba da se formira uravnotežen karakter, u kome bi aktivni i pasivni elementi nečije prirode bili u odgovarajućem skladu.

2.4. Kraj života ili Platon o eutanaziji

Na pitanje da li bi lekar trebalo da interveniše kada je pacijent bolestan od neke hronične ili teške i neizlečive bolesti Platon daje u *Državi* višestruko neprihvatljiv odgovor, kontrastirajući dva primera. Jedno je slučaj Herodikusa³² koji je, premda bolestan od neizlečive bolesti, svojim znanjem medicine, uspeo da dočeka duboku starost. Dominantan sadržaj njegovog života činili su samo lečenje, terapija i dijete, što ga je onemogućilo da se bavi bilo kojom drugom aktivnošću ili poslom. Njegov život se sveo na odlaganje smrti. Drugi primer je hipotetički slučaj sa tesarom koji, kada mu lekar prepíše dugu terapiju, pošto boluje od neke hronične i neizlečive bolesti, ne pristaje na to, birajući radije smrt. On je u svom postupanju vođen razlozima da mu takav život, potpuno posvećen brizi o vlastitoj bolesti i ispunjen patnjama i mukama, ne bi bio ni koristan ni vredan, jer bi ga one-

29 Up. *Resp.* 415b6-c6

30 U vezi sa određenjem pozitivne i negativne eugenike videti S. L. Sorgner, „Facetten der Eugenik“, S. 202-204.

31 Ovaj pronicljiv uvid iznosi W. F. Fortenbaugh, „Plato: Temperament and Eugenic Policy“, p. 297.

32 Up. *Resp.* 406a ff.

mogućio da radi svoj posao. Sem toga, takav život tesar ne bi mogao ni da priušti sebi.

Sve Platonove simpatije su na strani tesara i njegov izbor bi trebalo da postane model za postupanje svakoga ko se nađe u sličnoj situaciji. Asklepije je, kaže Platonov Sokrat, i izumeo medicinu kako bi njome izlečio onoga koga je „zadesila“ bolest, a ko inače vodi zdrav i fizički i psihički život. Zadatak medicine se, prema tome, sastoji u tome da „lekovima i operacijama“ povrati zdravlje bolesnika, a ne u tome da se nastavi lečenje potpuno bolesnih ljudi koji se nikada ne mogu sasvim izlečiti. Pogotovu je uzaludno lečiti one koji su „po sebi bolesni“ i vode neumeren život, jer oni svojim životom nisu od koristi ni sebi ni drugima, „te ne smeju biti lečeni, čak i kada su bogatiji od samoga Mida.“³³

Ove Platonove refleksije izazivaju čitav niz pitanja i nedoumica. Nije lako prepoznati istinsku intenciju ovih Platonovih reči, kao ni sve njene etičke implikacije. Čini se da je ovde on u isti mah hteo da kaže više stvari, koje nisu od jednakog značaja za razumevanje njegovog stava u pogledu toga zašto treba nekoga ko boluje od neizlečive bolesti prepustiti smrti. Ispitaćemo Platonove „razloge“ idući od onih manje bitnih ka sve bitnijim.

Platon ovim svakako kritički aludira na praksu lekara koji zbog toga što im je ponuđena visoka novčana nagrada proizvode lečenje svojih bogatih pacijenta, znajući pri tom da se oni ne mogu u potpunosti izlečiti.³⁴ On je smatrao takođe i to da ukoliko čovek nije u stanju da radi posao, za koji je najobdareniji i koji čini važan deo njegovog života,³⁵ on ne vrši socijalnu ulogu koja mu je namenjena u *kallipolisu*, pa samim tim ni njegov život nema smisla.

Čini se pak da je Platonu isto toliko, ako ne i više, bilo stalo da pokaže da ni samom bolesniku njegov vlastiti život, koji nije ispunjen ni jednim drugim sadržajem, već je ispunjen stalnom patnjom, mukama i iscrpljujućim lekarskim tretmanom, koji ne donosi nikakve rezultate, i nije život vredan življenja. Što je najvažnije, ove Platonove refleksije ukazuju na granice lekarskog umeća,³⁶ na situacije koje prevazilaze kompetencije samog umeća i onih koji ga praktikuju. On smatra da lečenje ne treba da se implementira u onim slučajevima koji su izvan moći medicine da na njih utiče. Kako bi nam stvar postala jasnija, zaoštrimo je do kraja: ukoliko je cilj medicine uspostavljanje zdravlja, koje je u slučajevima neizlečivih bolesnika nemoguće sprovesti u delo, onda tada ova *techne* ne ispunjava svoju vlastitu

33 Up. *Ibid.* 408b 7-8.

34 G. Anagnostopoulos, “Ancient Greek Views on the Goal of Medicine and their Implication”, in: *Philosophical Inquiry*, Vol. XXIX, No. 5, Fall 2007, p. 2.

35 J. Annas, *An Introduction into Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 93.

36 G. Anagnostopoulos, “Ancient Greek Views on the Goal of Medicine and their Implication”, p. 17.

svrhu i suštinski zadatak, te je zato izlišna i nepotrebna. Da li pak u lečenju neizlečivih bolesnika medicina može da prevaziđe sebe samu, i da na taj način postane kompetentna u slučajevima za koje se smatralo da njena upotreba ne daje nikakve rezultate, jeste pitanje koje je Platonu, nažalost, promaklo.

3. Platon o životinjama i o našem odnosu prema njima

U Platonovim dijalozima česte su metafore sa životinjama. Retka su pak ona mesta na kojima se zauzima izričit stav u pogledu toga kako bi čovek trebalo da se odnosi prema životinjskom svetu. On se, međutim, može posredno rekonstruisati upravo preko toga kako Platon opisuje i vrednuje taj svet i pojedine životinjske vrste. Posebnu pažnju ćemo posvetiti predlozima zakona o lovu u *Zakonima* na osnovu kojih se može izvesti zaključak o tome kakvo je Platon imao mišljenje o ubijanju životinja.

On, s jedne strane, govori u negativnom kontekstu o prisustvu zverskog u čoveku, što znači odsustvo racionalnosti u njemu, dok, s druge strane, katkada govori o tome da životinje mogu biti u određenom smislu i do određenog stepena racionalne. Pitanje o racionalnosti životinja posebno je važno zato što ima određene etičke implikacije.

Razmotrimo mesta u dijalozima, gde Platon pripisuje i životinjama određeni stepen pameti. U *Državi* (375e-376d), na primer, kaže se da je pas „mudroljubiv“, i poredi se sa ulogom koju bi trebalo da imaju čuvari u državi, a njegova inteligencija se sastoji u prepoznavanju prijatelja i njegovom razlikovanju od neprijatelja, na čije prisustvo lajanjem pas upozorava svoga gospodara i na taj način ga od njih štiti.

U poznatom mitu o predistorijskom, zlatnom, Kronovom vremenu u *Državniku* (naročito 272c-e) životinjama se čak pripisuje i jezik. Ljudi su tada razgovarali sa njima, što znači da su životinje tada govorile jezik, koji je smislen i nama razumljiv. Pri tome je važno istaći i to da su odnosi čoveka i drugih životinjskih vrsta bili prijateljski, a ne antagonistički. Jedan od razloga te „idile“ ne leži toliko u tome što su imali zajednički jezik, već u tome što nisu bili prinuđeni da se međusobno hrane i samim tim i uništavaju. Pa ipak, Platon to doba ne smatra srećnijim od našeg doba zato što su tadašnji ljudi živeli u harmoniji sa svojom faunom. Oni su bili srećniji samo ukoliko su se koristili pogodnostima, između ostalog i te komunikacije, u razvijanju vlastitih umnih sposobnosti i bavljenja filozofijom, kao i u otkrivanju posebnih sposobnosti svake od tih životinjskih vrsta ponaosob zarad njihove zajedničke koristi i dobrobiti. Ukoliko su se, međutim, zajedničkim jezikom koristili u neumske svrhe, radi puke priče, ili pak život provodili u čulnim uživanjima, onda njihov život nije bio srećniji. Smisao ove priče, prožete ironijom, između ostalog, sastoji se i u tome da samo po sebi jedinstvo i

harmonija sa živim svetom nije garant postizanja istinske sreće (*eudaimonia*), niti se sama po sebi smatra ciljem vrednim postizanja, ukoliko nije povezana sa ostvarenjem racionalne prirode čovekove i drugih životinjskih vrsta.

Svoje vrednovanje pojedinih životinjskih vrsta najizrazitije Platon pokazuje, čini se, opisom hijerarijske lestvice na poslednjim stranicama *Timaja* (91d6-92c4). U ironičnom, mitologizovanom opisu postanka prirodnih vrsta, od kojih je ona sledeća sa više nedostataka u odnosu na prethodnu, sve te vrste postale su palingenezom, inkarnacijom od određenih tipova ljudi, tako što su se njihove vrline deformisale. Na vrhu životinjske piramide, nalaze se ptice, koje su nastale od ljudi, u moralnom smislu ne zlih, već naivnih i lakomislenih, a u intelektualnom pogledu takvih koji su se nebeskim pojavama, doduše, bavili, ali koji su svoje dokaze zasnivali na čulnom opažanju. Divlje zveri, koje spadaju u niži stepen ove silazeće lestvice, nastale su od ljudi, kojima su strani nebeski i uopšte noetski fenomeni, kod kojih razum ustupa mesto u najboljem slučaju *thymosu*, dok su vodena stvorenja postala od ljudi potpuno tupih, sasvim iskvarenih duša, što pokazuje i činjenica da su lišena respiratornih organa, jer su organi za disanje, prema Platonovom mišljenju, povezani sa dušom.

Kriterijum za zauzimanje mesta na ovoj neobičnoj spuštajućoj lestvici opet je stepen racionalnosti koju određena životinjska vrsta poseduje, odnosno ne poseduje. Što je određena vrsta udeljenija od razuma, to je njeno mesto niže na ovoj lestvici. Ukoliko, dakle, na osnovu ljudi od kojih su postali hoćemo da prosudimo o tome kakvo je Platonovo mišljenje o životinjskoj vrsti, nastaloj od određenog tipa ljudi, mogli bi se doneti sledeći zaključci. Prema ovoj hijerarhiji „najracionalnije“ su ptice, koje poseduju neku vrstu površne inteligencije, kod kopnenih životinja razum biva potisnut i degradiran, dok su ga vodene životinje potpuno lišene. Racionalnost ili lišenost nje utemeljuje i „karakter“ svake od ovih vrsta, odnosno njihove vrline ili radije mane, te ptice nisu zle, ali su lakomislene, kopnene životinje, sem ukoliko nisu pripitomljene, agresivne su i krvoločne, dok su vodene životinje potpuno iskvarene, ili, štaviše, potpuno lišene „duše“, pa samim tim i osećaja za dobro i zlo. Dakle, racionalnost životinjske vrste ima reperkusije i na njihove „etičke“ vrline, te bi to eventualno moglo imati i reperkusije i na našu etiku prema njima, to jest na vrednovanje toga kako se prema njima odnosimo.

Najznačajnije mesto u Platonovim dijalozima, gde on zauzima izričit stav o tome kako čovek treba da se odnosi prema životinjama jeste preambula i zakon o lovu u *Zakonima* (822d2-824a22), koji, prema rečima njegovog Atinjanina treba da bude predmet hvaljenja i kuđenja, odnosno moralnog procenjivanja. U Platonovim propisima i zakonima o lovu ogleđa se njegov odnos prema ubijanju životinja, jednom od važnih pitanja bioetike. Pa ipak, pri tome treba imati u vidu da Platon predlaganjem jednog ovakvog zakona

nije bio motivisan regulisanjem odnosa čoveka prema životinjama koliko obrazovnom i vaspitnom funkcijom koju bi ovakav zakon mogao imati na formiranje karaktera mladih ljudi. Njega nije toliko zanimalo dostojanstvo različitih životinjskih vrsta, koliko dostojanstvo čoveka koji na određeni način ubija životinje. Isto je tako jasno da Platon u lovu nije video nekakvu zabavu namenjenu dokonim predstavnicima mlade elite.

Zakon o lovu se sastoji iz dva dela: uvodne reči i samog zakona koji se, mada ne sasvim, razlikuju. Dok je uvodna reč neka vrsta etičkog saveta ili opomene u kojoj se ukazuje na “ono što je dostojno pohvale ili kuđenja”,³⁷ ali čije kršenje ne podleže pravnom sankcionisanju, dotle bi zakon trebalo da bude obavezujući za sve građane. Uvodna reč “kudi”, i “odvraća” od skoro svih tipova lova: lova vodenih životinja, lova na ptice, lova na ljude, lova na kopnene životinje noću pomoću zamki. Pitanje, koje se samo od sebe nameće, jeste zašto Platon isključuje skoro sve vrste lova. Neko bi mogao iz rečenog da pomisli da je za njega ubijanje životinja možda predmet moralne osude, praćene svešću da su i one deo živog sveta kojem i mi pripadamo.

Izgleda da ovakav stav ne pogađa smisao Platonove “opomene”. Izbegavanje ubijanja životinja nije samo po sebi cilj. Način, na koji se mi odnosimo prema životinjama, pokazuje kakvi smo mi sami, te ukoliko bi trebalo da postanemo vrlji, potrebno je da izmenimo i svoj odnos, između ostalog, prema ubijanju životinja. To se vidi već iz Platonovog opisa onog lova koji je priličan, a to je lov u kome se love četvoronožne životinje “sopstvenom snagom”, “sopstvenom rukom”. On se protivi svakom obliku nepošteno borbe, koja uključuje takva spoljašnja sredstva poput mreža i zamki, čime se teži da se prevari protivnik, u ovom slučaju životinja, dok se preporučuje lov u kome se čovek direktno suočava sa životinjom odmeravajući s njome svoju hrabrost i izdržljivost. Nedostojanstveno je, smatra Platon, za čoveka da ubija životinju na nedostojanstven način. Time se na neki način, doduše, posredno uvažava i *dostojanstvo životinje* kao dostojnog protivnika mladog čoveka “božanske hrabrosti” koji sa njom treba da odmeri svoje snage. Vrlo je indikativno i to da se kao posebno nečasnim “slobodnog čoveka” smatra ubijanje ptica, čije posebno visoko mesto se i ovaj put naglašava, i to, čini se, prvenstveno, stoga što ptice simbolizuju slobodu.

U preambuli Platonovog zakona o lovu dominira homerovski ideal herojskog lovca čija se hrabrost gradi i potvrđuje u lovu. Za razliku od uvodne reči, u samom zakonu prevladava realističniji stav prema lovu, pre svega, stoga, što u njemu Platon ne uzima u obzir samo vaspitnu ulogu koju bi lov trebalo da ima, nego i njegovu ulogu u pribavljanju hrane, te tako zakon dupušta i druge “neposvećene vrste lova”, poput lova ptica i ribolova, sem na posvećenim mestima. Herojski momenat ipak je donekle očuvan i u zakonu tako što se u njemu zabranjuje noćni lov, lov pomoću mreža i konopaca, dok u jednoj zabrani izbija na površinu ekološki momenat. Naime,

37 Lg. 823a 10-11

Platon izričito zabranjuje upotrebu “opojnih sokova” koji zagađuju vodu, iz čega se vidi da je on i itekako bio svestan posledica upotrebe štetnih materija kojima se čovek koristi kako bi po svaku cenu “ulovio” ono što mu je potrebno, oštećujući pri tom svoju okolinu, što se može itekako i čoveku samom vratiti kao bumerang. Time otvaramo jednu novu temu, a to je etika životne sredine, čije elemente možemo takođe pronaći u Platonovim dijalozima.

4. Platon o etici životne sredine

Premda se Platon sporadično i nesistematski bavi ekološkim pitanjima, to ne znači da su njegova promišljanja na ovu temu beznačajna ili neaktuelna. Sem toga, čini se, da je sam Platon te probleme smatrao bitnim za uspešan i srećan život jedne političke zajednice. O tome nam najrečitije govori njegov dijalog *Kritija*, u kojem opisujući „prirodna svojstva“ nekadašnje atičke zemlje, Platon pokazuje kako umereni klimatski uslovi, plodna zemlja, izobilje vode pospešuju prosperitetni razvoj i utiču na srećan život stanovništva. Prirodne nepogode, bilo da su poplave ili zemljotresi, proizvode poremećaje koji imaju reperkusije kako na okolinu, tako i na čoveka i živi svet uopšte.

Nisu samo pak prirodne nepogode te koje štete okolini, već su to i ljudski poduhvati. Na jednom mestu u *Kritiji*,³⁸ posebno relevantnom za našu temu, Platon ukazuje na to kakve je sve ekološke posledice proizveo poduhvat nekadašnjih stanovnika Atike. Oni su, naime, posekli šume, kako bi drvo iskoristili za pravljenje krovova. Ta eksploatacija šuma u cilju vlastitog tadašnjeg prosperiteta dovela je, međutim, kasnije do budućih štetnih, ekoloških posledica.

Pošto su ljudi sekli šume, tlo je postalo tanko, „mršavo“³⁹ i bez rastinja. A taj poremećaj nastao iz trenutnih, instrumentalnih, i samo prividno racionalnih razloga, doveo je i do daljih negativnih posledica. Uticao je na promenu toka vode. Kišnicu nije više upijala plodna zemlja, i čuvala u zalihama⁴⁰ za sušne periode, nego je ona oticala u more i spirala i ono malo zemlje što je ostalo.

Nije dovoljno uočiti da je voda nužna za opstanak živog sveta, te samim tim vrednost koju treba štiti, što su drevni Grci i činili tako što su fontane i izvore vode⁴¹ smatrali svetim mestima. Potrebno je imati i znanje o zakonima i mehanizmima funkcionisanja prirodnih pojava, kao i njihovoj

38 Na ovo vrlo značajno mesto ukazao mi je grčki profesor Vassilis Karasmanis kome dugujem veliku zahvalnost.

39 Up. *Criti.* 111b4-5.

40 Up. *Ibid.* 111d3

41 Up. *Ibid.* 111d

međusobnoj povezanosti, kako bi se zaštitila prirodna sredina, i izbegli ili sprečili procesi koji mogu dovesti do njenog uništenja. Drevni stanovnici Atike nisu uvideli povezanost između seče šume, toka vode i spiranja zemljišta. Kao što se inače i kasnije toliko često ponavljalo u slučajevima sličnim onom koji je Platon ovde opisao, posledice po samo stanovništvo su daleko štetnije nego što je korist koja se dobija eksploatacijom nekog prirodnog izvora. Pa ipak, dok su drevni stanovnici Atike iz nepoznavanja prirodnih mehanizama proizveli štetne posledice za buduća pokoljenja, savremena visoko razvijena društva sa punom svešću i znanjem o tome šta sve može da izazove zagađenje okoline, u velikom broju slučajeva ne odustaje od svojih industrijskih i vojnih poduhvata bez obzira na moguće katastrofalne posledice koje proizvodi sprovođenje tih poduhvata.

Zagađenje čovekove okoline tema je i *Zakona*. Slično kao i u *Kritiji* ističe se da se zemljište ne sme oštetiti, ovog puta izgradnjom kanala,⁴² pri čemu u svom poznom spisu Platon ne ostaje samo na kritici, već zakonom zabranjuje da se izgradnjom kanala oštećuje zemljište. Dakle, oštećivanje zemljišta bi trebalo da se zakonski sankcioniše.

Još eksplicitnija i oštrija zakonska mera predviđa se u pogledu zagađivanje vode. Razlog tome jeste, prema Platonovom mišljenju, to što se voda može „najlakše zagađiti“. Iako on greši kada kaže da se „ni zemlja“, „ni vetrovi“ ne mogu „zagađiti trovanjem“⁴³ – a to u to veruje možda iz razloga što se u to vreme nisu proizvodile hemijske supstancije koje bi mogle ozbiljno da zagađaju vazduh i zemlju – ispravno je uočio veliku opasnost koja može da proizađe iz zagađenja vode. Iza ovih reči stoji tačni, doduše, neeksplicirani, ali podrazumevani uvid u to da pošto je voda u stalnom pokretu, onda se štetne materije, koje se u nju unose, lako i brzo šire, te izazivaju zagađenje većih razmera. Stoga to najčešće zagađenje treba sprečiti donošenjem posebnog zakona-pomoćnika.⁴⁴ Njime se predviđa sankcionisanje svakoga onoga ko zagađuje vodu ili je „krade“, i to tako što će i „platiti odštetu“ i „očistiti izvore i rezervoare“.⁴⁵ Vidimo da Platon vodu smatra opštim dobrom koje niko ne sme da prisvaja, i da kažnjavanje krivca podrazumeva i otklanjanje uzroka koji je doveo do štete, a to je „čišćenje“ zagađene vode.

Da sumiramo, obrazovanje političke zajednice zavisi i u velikoj meri od prirodnih uslova u kojima se ta zajednica obrazuje počevši od klimatskih uslova preko vrste zemljišta na kojem se neka naseobina formira, pa sve do bogatstva i čistoće vodenih izvora, što se sem u *Kritiji* eksplicitno tvrdi i u *Zakonima* (747d-e). Iako su u centru Platonovih etičkih refleksija ljudske

42 Up. *Lg.* 844a7-b1

43 *Ibid.* 845d7-9

44 Up. *Ibid.* 845e1

45 *Ibid.* 845e8-10

vrline, politička zajednica, koja bi trebalo da počiva na maksimalnoj realizaciji najviših ljudskih vrlina, on je itekako bio svestan toga da prirodno okruženje doprinosi uspostavljanju takve zajednice, kao jedan od njegovih predušlova, koji ukoliko se ošteti, ugrozi bilo prirodnim procesima ili ljudskom rukom dovodi do ugrožavanja, pa čak i propasti te zajednice, ma kako uspešna ili prosperitetna ona bila. A da bi politička zajednica bila u harmoniji sa prirodom koja je okružuje, čovek mora da ima potpuno znanje o prirodi, zakonima i mehanizmima na kojima ona počiva, jer će tek sa tim znanjem moći da se na pravi način koristi „plodovima“ prirode. U suprotnom on će ugroziti i te prirodne izvore, i sebe samog, pa čak u krajnjoj instanci i svoj sopstveni opstanak.

5. Umesto zaključka

Platonove refleksije o lekarskom umeću, čovekovom odnosu prema životinjama i životnom okruženju nisu neutralnog karaktera, već su neraskidivo povezane sa etičkim pitanjima i imaju raznovrsne etičke implikacije. Kao što smo utvrdili, za Platona je medicina *techne*, koja se može upotrebiti, ali i zloupotrebiti u suprotne svrhe u odnosu na one koje sačinjavaju njenu suštinu. Ukoliko pak medicinu precizno definišemo kao umeće proizvodnje zdravlja, kako to Platon čini, onda se sužava delokrug njene eventualne zloupotrebe i to ne samo u etički neprihvatljive, nego čak i u naučne svrhe. I upravo zato što je to cilj lekarskog umeća na njegovom uspostavljanju treba da produktivno sarađuju i lekar, kao ekspert i znalac, kao i njegov pacijent, čiji je udeo bitan, jer on treba da lekaru ukaže na osobenosti svog slučaja. Eugenika kao svojevrsno učenje o naslednom zdravlju u Platonovoj interpretaciji suočava nas sa pitanjem naše odgovornosti koju bi trebalo da imamo pri izboru partnera i planiranju potomstva. U sprovođenju odgovorne eugeničke politike treba voditi računa ne samo o tome da se nasledem prenose fizičke i intelektualne osobine, nego i temperament. Platonovo promišljanje uloge medicine u slučajevima neizlečivih bolesti naročito su značajna, jer nam ukazuju na granice ovog umeća. U njima se ogleda nešto što je karakteristično za grčku etiku uopšte, a to je da život u kome se ne može praktikovati vrlina i nije dostojan čoveka kao racionalnog bića.

I način čovekovog ophođenja prema drugim životinjskim vrstama Platon meri prema stepenu njihove racionalnosti. Zakonom o lovu on pak u velikoj meri sledi homerovski ideal da se ljudsko dostojanstvo ogleda i u tome da li će čovek životinju u lovu „uvažiti“ kao sebi dostojnog protivnika. Svojim lucidnim i dalekovidim uvidima o štetnim posledicama proizišlim iz zagađenja čovekove sredine koje najčešće počivaju na neznanju o prirodi koja nas okružuje, Platon je prvi grčki mislilac koji je pokrenuo ekološka pitanja.

Njegova promišljanja, koja pripadaju domenu onoga što mi nazivamo bioetikom, bila su vrlo uticajna, i to naročito njegovi pogledi o medicini. Aristotel je od Platona prihvatio to da je medicina teorijskog karaktera, jer nastoji da istraži prirodu, principe i uzroke svoga predmeta,⁴⁶ ali i primenjeno znanje, čiji je suštinski cilj zdravlje.⁴⁷ Poput Platona, i Aristotel opravdava pasivnu i aktivnu eutanaziju, jer je smatrao da je smrt bolja od života⁴⁸ u slučajevima kada je ljudski život sveden na puko vegetiranje ili pak ispunjen samo bolom,⁴⁹ i izričito se zaleže za odstranjivanje obogaljene dece.⁵⁰ Platonova misao o terapijskoj, isceliteljskoj ulozi filozofije plodno nastavlja akademičar Filon iz Larise. Platonove refleksije o našem odnosu prema zdravlju i bolesti, flori i fauni i životnoj okolini ne prestaju ni danas da budu aktuelne, ma kako ih pozitivno ili negativno etički vrednovali.

10.11.2008.

Filozofski fakultet, Beograd

IRINA DERETIĆ

DIE BIOETHIK IN DER PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

(Zusammenfassung)

In diesem Beitrag versucht die Verfasserin die wichtigsten bioethischen Fragen und Probleme der platonischen Philosophie kritisch und systematisch zu erörtern. Zunächst diskutiert sie über die Einsichten Platons in den ethischen Aspekt der Heilkunst. Danach bemüht sie sich, darauf hinzuweisen, in welchem Maß und auf welche Weise Platon in seiner Philosophie die ethische Dimension des menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren und der Umwelt thematisiert.

46 Up. *Met.* 1063b36-1064a1, *Phys.* 194a 23-24

47 Up. *EE* 1216b1, 1218b2-3, *NE* 1094a8, 1097a19

48 Up. *EE* 1215b26

49 Up. *Ibid.* 1215b15-16

50 Up. *Ibid.* 1335a19-26