

ВУК ТРНАВАЦ

ОД ТРАДИЦИОНАЛНЕ КА САВРЕМЕНОЈ МЕТАФИЗИЦИ ЗДРАВЉА

САЖЕТАК: У овом раду аутор настоји да пре свега утврди шта би требало окарактерисати и успоставити под појмом *меџафизике здравља*, односно показати како се овај појам директно тиче тумачења и појмовног конституисања Здравља у односу спрам онога како су различити мислиоци и ствараоци у другачијим историјским и филозофским епохама и периодима поимали *Трансценденцију*. Осим овога биће представљено како појмови Здравља и Трасценденције своју релацију имају управо на хоризонту појмова Духовног, Душевног и Телесног, али у савременој филозофији све чешће (и) у хоризонту *феноменологије здравља и друћосћ(и)*, *Друћоћ*, као и *свих друћих*.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Здравље, Метафизика, *Трансценденција*, Дух, Душа и Тело, античка, средњовековна, модерна (нововековна) и савремена филозофија – Бергсон, Левинас, Кангилем, Фуко, Де-рида, Ками, *друћосћ(и)*, *Дрући*, *сви дрући*

Увод – *меџодооноџологија* и *меџафизика здравља*

„127. Сусревши брахмана, нека пита за срећу (kuṣāla),
кшатрију – за напредак (apamāya),
вајшију – за благостање (kṛemā),
а шудру – за *здравље (ārogya)*.”

Мануов законик¹

Када се обрађује било која тема, веома је важно сместити је у неки одговарајући контекст, а тема *меџафизике здравља* је сама

¹ http://www.svevlad.org.rs/povesnica/manuov_zakonik.html, последњи улаз 1. 9. 2023, курзив В. Т.

по себи још увек нова, недовољно истражена и неутемељена. Ауторово истраживање у оквирима завршног мастер рада на тему *мeтoдooнiлoлoгijе здрaвљa*² тек је наговестило интерес да се у даљем процесу студија приступи и овом проблему и то управо у једном делу закључног поглавља овим речима: „Аутор ових редова, уверен да је Жорж Кангилем оснивач и утемељивач *фeнoмeнoлoгijе здрaвљa*, услов могућности успостављања *мeтoдooнiлoлoгijе здрaвљa* ипак види у супституцији Левинасове религије *здрaвљeм* у односу на *закључанe ѿјoмe*.”

Оно се тако *oд сaдa* налази између *Исѿи* и *Друѿи*, без икаквог интереса да успоставља тоталитет, али са *Мeтaфизичкoм Жeљoм* да буде приступачно *свимa дpyѿимa* и путем његове *мeтoдooнiлoлoгизaциje* наговести и омогући и једну „нову, праву и истинску” *мeтaфизикy дpyѿoсѿи*.³

Дакле, наредни циљ *мeтoдooнiлoлoгизoвaнoг здрaвљa* биће да се оно након приказа како се кроз другости *здрaвљa* и *нeздpaвљa* у стилу стиха из Дивљановог *Нeмoј*: „Можда ме другачијим други граде?”⁴ и Антићеве *Бeсмрѿинe ѿeсe* да: „Нигде толико другачијег као у истим стварима”,⁵ који су као питање и констатација применљиви на *свe дpyѿe*, али и *свe дpyѿoсѿи*, долази до *њихoвих* (других и другости) *дpyѿoсѿи*, међу којима је и *здрaвљe*, оно у крајњем разуме и као једна од *мeтaфизичких дpyѿoсѿи*. На концу, не би било згорег да се и та идеја можда прикаже у оквирима једног хабилитационог списка који би за крајњи резултат могао имати публикацију под називом: *Boѿ, дpyѿи и здрaвљe*.⁶

Након скоро две године од писања овог текста аутор је и даље остао на *ѿпpaѿу oвe игeјe* да у оквирима истраживања на доктор-

² Трнавац, В., „*Здрaвљe дpyѿих*: Покушај успостављања једне *мeтoдooнiлoлoгijе здрaвљa*”, завршни (мастер) рад, Филозофски факултет, Нови Сад 2021 (линк: <http://remaster.ff.uns.ac.rs/?rad=3e700a399fc67e8b6fa47142507803bd>). О самом, већини вероватно потпуно новом, појму *мeтoдooнiлoлoгijе*, као и томе шта се подразумева под *дpyѿиѿи* консултовати посебно поглавља „Предговорност” и „Уводничарење”, 8–14.

³ „Проле, Д., *Хуманoсѿи сѿпpaнoг чoвeкa*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци 2011, 155–156. Проле овде наводи да овај појам као сугестију за Левинасово аванзовање *eѿике* у *ѿрву филозофију* уводи Уве Јустус Венцел (Uwe Justus Wenzel) у тексту „Bezeichnung ohne Bezeichnung. Bemerkungen zur Gesellschafts- und Gemeinschaftskritik von Emmanuel Levinas”, *Studia Philosophica*, Berg/Stuttgart/Wien 55/1994, на стр. 187. Цитирана целокупна фуснота бр. 531. Ипак, ауторова идеја *мeтaфизикe дpyѿoсѿи* има само подстицај у овом Венцеловом појму, али не и такво значење или исход(e).

⁴ „Владимир Влада Дивљан – *Нeмo*, песма Идола, са албума ‘Одбрана и последњи дани’ из 1984”. Цитирана целокупна фуснота бр. 532.

⁵ „Мирослав Мика Антић – *Бeсмрѿина ѿeсa*”. Цитирана целокупна фуснота бр. 531.

⁶ Трнавац, В., „*Здрaвљe дpyѿих*: Покушај успостављања једне *мeтoдooнiлoлoгijе здрaвљa*”, 112–113.

ским академским студијама успе да открије и представи на што ефикаснији начин релације међу појмовима Здравља, *Трансценденције* и другости (као било чега, али и као Другог који су *сви групи* – *људи*). Нажалост, иако кредо у цитату овог уводног поглавља асоцира на источњачка учења, једно од *испиривачких* *ограничења* које ће овде бити узето у обзир јесте да се пре свега посматра само *оцидентална мисао* и њен историјско-мисаони контекст и корпус. Акцент свакако јесте на филозофији, али свакако да ће у перспективи и митска, уметничка, религијска и научна мисао провејавати овим текстом.

Сходно томе, већ у уводу овог, из перспективе хабилитационог списка уводног истраживања треба да буде предочено да *мешо-доонтолошк*у *и*езу како је *Здравље* *ошворен*, *и*ошдан или *и*ришдан *о*днос *и*рема свакој *групости* сада треба покушати проширити и на један *мешафизички* *контекст* искушавајући колико је она, и у односу на који *мешафизички* *и*ериод у повести континенталне мисли, по себи одржива.

Дакле, спрам традиционалног поимања Истине на западу, како се она обично узима да *јесте* *нескривеност*, тако треба приступити и ономе што Гадамер назива *истинском* *и*ајном која „лежи у скривености здравља”, да би се у тој „скривености здравља спознала тајна наше животности”.⁷ Речју, треба покушати разоткрити *мешафизичка* *значења* Здравља у контексту односа према Трансценденцији, али у савременој филозофији више ка *и*ојму *групости*. Како ће *и*радиционална *мешафизика* бити обрађивана у систематским поглављима, акценат у овом истраживању ће, након кратког прегледа онога шта она јесте у контексту Здравља, свакако бити стављен на *савремену феноменологију* *Здравља* и првопоменућу тезу како је Жорж Кангилем њен оснивач, уз додатак који су уз њега то још кључни аутори у савремености када је у питању ова тема.

Традиционална *мешафизика* *здравља*

„Ту, из *вешта* Библије,
чиш *сам* мисли *здраве*,
а пророк Исаије
са мнош *је* чуво *краве*.”

Сергеј Јесењин, 1917–1918.⁸

⁷ Гадамер, Х. Г., „О скривености здравља” (објављено у *Erfahrungsheilkunde. Acta medica empirica*, 1991), у: *О скривености здравља*, Досије студио, Београд 2021, 43 и 50.

⁸ Јесењин, С., *Исшвесш манш*уа, Српска књижевна задруга, Београд 2009, 23, курзив В. Т.

Из данашње перспективе *йосѣфилозофа* и *йосѣфилозофије*, не само да је јасно да „ми једино и пишемо о болести и здрављу”, како би то рекао Ненад Даковић,⁹ него је и опште познато како је Фридрих Ниче филозофска фигура која је у потпуности и крајњој мери докусурила и окончала причу о свему што се може назвати традиционалном метафизиком. Када је реч и о традиционалној метафизици и Здрављу, поменути Ниче се у *Радосном науку*, саркастично проглашавајући *филозофски идеализам* за нешто попут болести, пита: „*Да ли можда ми модерни нисмо довољно здрави да о с е ђ а м о й о љ р е б у за Платоновим идеализмом? А ми се не плашимо чула, јер...*”¹⁰

Можда се из перспективе традиционалне метафизике Ничеу може и треба дати и потврдан одговор, с обзиром на то да су се односом Здравља и *Трансценденције* кроз култове Аполона, Асклепија и Хигије стари Грци бавили и пре филозофа. Када се на ово накалеме и Хераклит, којег је и он поштовао као *свејшњицу у филозофији*, те Питагора, Алкмеон и њихова школа у Кротону, уз Емпедокла и његова учења о вези Здравља и елемената кроз *хуморални йрисѣуј медицини*, видимо да није све баш у Сократовом или Хипократовом *здравоносном идеализму* из којег је поменути Платон највише црпео.

Ипак, када је реч о овом чувеном традиционалном метафизичару Здравља, који је у жељи да сачува јединство телесног и душевно-духовног ипак давао предност овом потоњем, не треба да зачуди закључак Џулијуса Моравчика да је од свих традиционалних начина за постављање филозофских норми Платоновј теорији облика најприкладније приписати *инѣуиционисѣички йрисѣуј*.¹¹ Овај аутор притом истиче да стога „није изненађујуће пронаћи здравље на листи појмова за које Платон постулира форме у *Федону* (65d)”.¹² И заиста, то се и дешава, иако Платон нигде експлицитно не каже: „Идеја Здравља”, говором о *сѣварима йо себи* и каснијем спомињању Здравља у набрајању он имплицитно свакако признаје њено постојање.¹³ Имајући све ово у виду, сада се потпуно јасно може

⁹ Даковић, Н., *Књиѣа о йосѣфилозофу. Варијације и белешке о здрављу и болесѣи*, Службени гласник, Београд 2009, 11–22.

¹⁰ Ниче, Ф., *Весела наука*, Графос, Београд 1989, стубац 372, 290, курзив В. Т. У наводу цитата аутор је користио по његовом суду примеренији превод ове Ничеове књиге – онај који заступа Драган Проле у тексту „Весела или радосна наука? О трубадурском духу филозофије”, у: *Архе 31*, Филозофски факултет, Нови Сад 2019 – насупрот оном Милана Табаковића из наведеног издања.

¹¹ Moravcsik, J., „Ancient and Modern Conceptions of Health and Medicine”, in: *Journal of Medicine and Philosophy 1*, Oxford University Press, Oxford 1976, 346.

¹² Исто, 339.

¹³ „Phaedo”, in: Plato, *Complete works / Plato*, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1997, 57.

изложити тај Платонов (*методолошки*) *путь Здравља*, односно његова метафизика Здравља, коју треба и схематски приказати на следећи начин: Идеја Добра (Душа) → Идеја Здравља → Демијугурово стварање → Здравље у Души и Телу.

Како је Аристотелу *Здравље* углавном методолошки, језички и научни појам, без неке претеране везе са *метафизиком Трансценденције* и пољем духовног, а код неких стоика, попут Сенеке, много више индиферентна него за човека идеализована ствар, јасно је да код њих метафизика Здравља није високо позиционирана. Међутим, ако се остане у хеленистичко-римском периоду, постаће јасно како Марко Аурелије и те како има шта да каже када је у питању метафизика Здравља. Наиме, доводећи га у везу са тадашњим облицима *Трансценденције*, тј. култовима свевишњег Зевса и Асклепија, он у *Самом себи* уводи појам *κόσμον ὕψιστον*,¹⁴ који се може превести као Здравље Космоса. Ако је позната чињеница да је Андре Жан Воелке овом појму (који је у хрватском издању преведен као *здравље свијетла*) посветио читаво шесто поглавље своје књиге *Филозофија као лијечење душе*,¹⁵ постаје јасно какву филозофску репутацију и важност он има, не само за ову тему него и за шири контекст тема у којима се преплићу Здравље и филозофија.

Иако постоје говори о томе како су се тајно дописивали поменути Сенека и апостол Павле, чак и да је то истина, највероватније ова кореспонденција није ишла у смеру тога да Луције Анеј сведоку Христовог страдања пише о својим назорима о Здрављу, већ једино можда обрнуто, будући да све што се тиче постхеленистичке односно средњевековне мисли о Здрављу своје темеље има у хришћанској, а касније и исламској вери и догми. Стога је јасно како се целокупна метафизика Здравља у средњем веку одвија у смеру у којем, слично као код Платона, Дух-Душа и Тело чине целину, тако устројену да им Здравље *духовним путем* директно долази од Трансцендентног бића, а тај поменути *путь* који омогућава да се то дешава свакако пре свега јесте *молитва*, а тек онда друге врсте учења и догми.¹⁶ Свака Душа која верује у стању је бити

И наравно: Платон, *Одбрана Сократова*, Криштон, Федон, БИГЗ, Београд 1985, 105.

¹⁴ Аурелије, М., *Самом себи*, Дерета, Београд 2014, 92–93. И Marcus Aurelius Antoninus, *The Communings With Himself Of Emperor Of Rome. Together With His Speeches And Saying*, Revised text and translation to English by C. R. Haines, G. P. Putnam's Sons, New York 1946, 106. Тонуси су на другој речи и на прва два вокала.

¹⁵ Voelke, A. J., *Filozofija kao liječenje duše*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb 2017, 143–164.

¹⁶ Једно од оваквих, за средњевековну метафизику Здравља, поготово у православном дискурсу веома важно учење јесте дело које представља зборник текстова под називом – *Физиологи, Средњевековни медицински списи (Избор)*, Просвета–СКЗ, Београд 1989.

исцељена, те *монойол* над Здрављем немају више само они учени него пре свега они који Срцем најискреније верују како Здравље долази од Бога и, у случају хришћана, како су по Светој књизи Он и његово Васкрсење једини и најбољи Лекари човекове Душе.

Међутим, насупрот оваквој позицији, у нововековној односно модерној филозофији ствари постају нешто сложеније, јер се, почевши од Декарта и његовог учења о телесној и духовној супстанцији, на пољу метафизике Здравља развио један еклатантан пример *мeтaфизичкoг дуализмa*, који своје извориште има управо у овако онтолошки постављеној слици стварности. Иако је Декарта тешко сврстати у *идеалистe*, и он је један од оних који се могу уврстити у групу мислилаца који су ближи томе да апострофирају Здравље духа и душе кроз хришћанско наслеђе, а у томе га прате донекле Спиноза, у великој мери Лајбниц и Паскал и неки доктори тог времена попут Жермана де Безансона. С друге стране стоје „лоши момци”, односно неки емпиричари као што су Лок и Хјум, свакако је ту и Пол Холбах, али наравно и сви француски просветитељски материјалисти попут Ламетрија, Дидроа, Д’Аламбера и осталих.

Немачки класични идеалисти су тек *јрича за себе*, јер је сваки од њих понаособ отворио сопствену „пандорину кутију” када је реч о односу Здравља и *оног Трансцендентног*, али све више се приближавајући (поготово Хегел) значају савременог појма *группости* у контексту метафизике, односно *феноменологије Здравља*.

Стога у наредним поглављима ваља приказати како су се традиционални метафизички јазови теиста и антитеиста, идеалиста и материјалиста трансформисали у један нови вид метафизике Здравља који је у највећој мери феноменолошки, постмодеран, постструктуралан и егзистенцијалистички, а можда и постфилозофски...

Како се до *савремене мeтaфизике здравља*
долази путевима (француске) *феноменологије*?

„Кафка је заиста почео да пише тек када је ’ја’ заменио са ’он’,
јер ’писац’ припада језику који нико не говори.”

Емануел Левинас, *Le regard du poète*¹⁷

Премда је Кафка био Деридина инспирација када је реч о неким његовим делима, попут оног *О јосифовим сновима*, овај писац се врло лако може поистоветити и са феноменолошким корпусом

¹⁷ https://fenomeni.me/emmanuel-levinas-pogled-pjesnika/?fbclid=IwAR10iBj8nifAyesFfRkq7Y03-fPnKrqOmA8kW4Fa2nBXbnRtU26gIUdy_o [Emmanuel Levinas, „Le regard du poète”, in: *Same, Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1994, 7–26], с француског превео Марио Копић, последњи улаз 1. 9. 2023.

и разликом између Буберовог односа *Ја–Ти* и *Ја–То*, додајући да *Он* за тај *Селф* као *Ја*. Иако је поменути Мартин Бубер остварио значајан утицај на Емануела Левинаса, који ће вероватно бити *кључни истраживач* за овај део истраживања, он није једини аутор кога је потребно довести у везу са Левинасом, јер *јосијоје и друји*.¹⁸ Међутим када је реч о самом Левинасу, важно је истаћи да он већ на почетку *Тошалииетиа и бесконачности* изриче како су презентација и развој употребних концепата управо „захваљујући феноменолошком методу, а на хегелијански начин, потпомагале ту интенционалну анализу која јесте потрага за конкретним”.¹⁹

Свакако да је неоспорно како Левинас признаје једном од својих *филозофских оца*, односно званичном оснивачу поменуте методе – Хусерлу, да је управо његова феноменологија омогућила овај прелазак од *етике* ка *метафизичкој сјољашности*.²⁰ Ипак, у овом истраживању јесте неопходно изложити и својеврсну генеалогiju самог (француског) феноменолошког метода на (*метафизичкој сјољашности*²¹) хоризонта концепта (*метафизике*) Здравља.

Сходно оваквом захтеву, треба се сагласити и са Ирином Полешчук да је на много начина и много пута показано како Левинас своју инспирацију црпи из Хајдегерове егзистенцијалне анализе *Dasein*-а: „За Левинаса, као и за Хајдегера, феноменологија развија филозофско значење субјективности: обојица истражују субјект који није ни извориште, нити је довољан самоме себи. Међутим, Левинас привилегује етику у феноменолошкој потрази за субјективношћу и одлучује да је субјект етички, а не егзистенцијални: ниједан језик осим етичког не може бити раван парадоксу који улази у феноменолошки опис.”²²

С друге стране, посматрано у односу на Левинаса, можда се много ближе може учинити Бланшоова *јоеиичко-сјацијална* идеја да писање приближава смрти кроз стално брујање (фр. *bruiss-*

¹⁸ За ширира истраживања овог проблема из Левинасове перспективе могу бити значајни Франц Розенцвајг, Габријел Оноре Марсел, Жан Андре Вал, Лисјен Леви-Брил итд. Овај неологизам из наслова (такође) је једна спекулативна фузија појмова Друго(ст) и другости и биће заиста важан за ово истраживање, пре свега у односу на Хегела и Левинаса.

¹⁹ Цитирајући Розенцвајга, Левинас ово говори у: Levinas, E., *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 2007, 28.

²⁰ Исто, 29.

²¹ Мисли се спрам односа на све другости свих других, али и мимо других.

²² Poleschchuk, I., „Heidegger and Levinas: Metaphysics, ontology and the horizon of the other”, in: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(2), 2010, 30–31. She mentioned: Levinas, 1974/1981, 193.

sement) бића, мрмљање (*murmurer*), које се манифестује кроз дело. Дакле, удаљеност између живота и смрти је бесконачна (*infinie*) и тако испада да за Бланшоа мисија уметности нема премца, јер то првенствено значи да писање не води ка истини бића. То је противно Хајдегеру, јер се по овом мислиоцу смена (алтернација) ништавила и бића одвија у *истијини бића*, али Бланшо, супротно Хајдегеру (и Платону), то не назива *истијином нећо неистијином*.²³ Ово може подсетити и на Декарта, који у картезијанским терминима истиче два критеријума који одлучују шта се мора држати подаље од ствари да би се конституисао субјектум: *ordo* (поредак) и *mensura* (мера).²⁴

И заиста, управо почевши од Декарта, као што је то Жан Лик Марион показао, филозофија је она која се самозаборава заборављајући да услови могућности егзактних наука не зависе од науке, чак ни најтачније, већ од филозофије у њеном метафизичком облику – хтела то наука или не – а та модерна филозофија још може да размишља о томе, или можда и не може.²⁵ Марион је свестан да егзактне науке са сигурношћу знају шта могу да конституишу из искуства у субјекту према моделу *ordo* и *mensura* (образац и параметар) које свака од њих примењује сопственим методом и у својој области. Свакако стоји да је на овај начин показао да су чести (Хусерлови) покушаји да се филозофија успостави у *сврхојим наукама*, односно само у *научној теорији*, по правилу пропадали.²⁶

Управо последњом реченицом из овог свог рада Марион, изричући да се, на основу неодређених проширења рационалности, *коначност самојојверује као неодређена*, тачније као *позитивно бесконачна*, даје лажмотив и кредо и за наставак овог истраживања, јер је откриће *бесконачне коначности*²⁷ (такође) примарни задатак у потрази за овом и оваквом филозофијом, односно *метафизиком Здравља (и) других*, јер она свакако настоји да превазиђе нихилизам у себи и у својим аспирацијама, чак и по цену проширивања овог пројекта на неку нову *онто-теологију Здравља*²⁸ и свеколикости другости других.

²³ Погледати поново: https://fenomeni.me/emmanuel-levinas-pogled-pjesnika/?fbclid=IwAR1_OiBj8nifAyesFfRkq7Y03-fPnKrqOmA8kW4Fa2nBXbnRtU26gIUDy_o_7-26, курзив В. Т., последњи улаз 1. 9. 2023.

²⁴ Марион, Ж. Л., „Границе феноменалности”, у: *Филозофија и друштво XXVII* (4), Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд 2016, 781.

²⁵ Исто, 782.

²⁶ Исто, 783.

²⁷ Исто, 791.

²⁸ Намерно користим овај термин јер се онтолог, али и феноменолог формата Хајдегера, усудио да говори о Хегеловој филозофији, за коју мислим да је и онтологија и феноменологија.

Феноменологија²⁹ здравља других: Бергсон и Левинас

„Порекло и рођење филозофије је у алергији”

Емануел Левинас, *Transcendence et hauteur*³⁰

Поред Левинаса, о којем је већ било речи, на почетку овог поглавља неопходно је одмах именовати и Бергсона као пионира француске феноменологије Здравља, али ако је реч о феноменологији, *an general* Хегел заиста *јесће ђре* Хусерла. Ипак, Бергсонова интуиција, за коју Делез каже да има своја строга правила и да се одликује прецизношћу у филозофији,³¹ свакако га је навела да размотри феномен Здравља на неким местима у својој филозофији, а посебно то чини у књизи *Два извора морала и религије*. У тој књизи Бергсон често цитира Лисјена Леви-Брила, а поготово један од главних Брилових концепата, у свом говору о *мистицизму* – *примитивном менталитету*,³² као да читаоцу наглашава важност *проблема порекла* за оно што би се могло назвати његовим односом према Здрављу, слично као што то чини и Левинас.³³

Свакако да треба нагласити да ниједан од ова два мислиоца није имао појам Здравља у свом примарном фокусу, али се у *атмосфери њиховог мишљења* може остетити да они ипак имају извесну интелектуалну жудњу ка поимању Здравља и то управо у односу на другости и Другог. Ако се изостави немачка модерна и савремена мисао попут Шопенхауера и Ничеа, у француском мишљењу се Бергсон и Левинас свакако могу сматрати наследницима онога што су Декарт и Паскал допринели говором о Здрављу у својим филозофијама.³⁴ Сходно томе, Бергсон занимљиво коментарише

²⁹ Феноменологија о којој је овде реч у курзиву је, јер је теже филозофски сасвим јасно и прецизно именовати шта Бергсон и Левинас раде (и са здрављем) него то показати на истраживачки начин. Бергсонова филозофска *животна мисао* се овде настоји сматрати условом могућности нечега што се може назвати (француском) феноменологијом.

³⁰ Levinas, E., „Transcendence et hauteur”, in: *Société Française de Philosophie*, Bulletin 56 (3), Paris 1962, 89.

³¹ Делез, Ж., *Бергсонизам*, Factum издаваштво, Београд 2015 (оригинал: Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1998), 7.

³² Појам који није схваћен емоционално у смислу секундарних узрока. Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 77. Посебно у: „Le troisieme chapitre sur la sante mentale superieure des grands mystiques”, курзив В. Т.

³³ У поглављу „Levy-Bruhl and Contemporary Philosophy”, у: Levinas, E., *Entre nous: on thinking of the other*, Columbia university press, New York 1998, 39–52.

³⁴ Декарт, за кога је француски израз *bon sense* (чувени британски: *common sense* – на руском: *здравый смысл*, здравље – *здоровье*; украински: *здоровий глузд*, а здравље је *здоров'я*; и на крају – српски, и скоро сви остали јужнословенски језици – *здрав разум*, а здравље је здравље) такође важан и изузетно везан за здравље, о томе говори и следеће: „Очување здравља (fr. *La conservation de la santé* / eng. *The preservation of health*) увек је била главна сврха мојих студија

да су „менталитети примитивног и цивилизованог човека необично блиски када су у питању егзистенцијалне ситуације као што су тешка несрећа, болест или смрт”.³⁵ Насупрот Бриловом учењу о менталитетима, Бергсон изгледа жели да успостави, а можда и *метафизички айсолутизује*, једну посебну врсту Здравља:

Када се тако узме у обзир унутрашња еволуција великих мистика, питамо се како су они могли бити асимиловани са болеснима. Наравно, ми живимо у стању нестабилне равнотеже, а *просечно здравље ума, као и здравље тела, њеко је дефинисао*. Постоји, међутим, чврсто утврђено, *изузетно интелектуално здравље* које се лако препознаје. Оно се манифестује у укусу за акцију, у способности адаптације и прилагођавања околностима, чврстости комбинаваној са флексибилношћу, пророчком разлучивању могућег и немогућег, *духу једноставности који ширијумфује над компликацијама, коначно, сујериорном здравом разуму*. Није ли то управо оно што налазимо међу мистичима о којима говоримо? И зар не би служиле самој дефиницији интелектуалне робусности?³⁶

За разлику од ове *метафизичке айсолутизације здравог разума у смислу мистицизма интелектуалног Здравља и робусности*, француски истраживач филозофије Здравља Арно Франсоа читаоце подсећа да је Бергсон у неким другим својим текстовима веома *феноменолошки наситио* када је у питању овај кључни појам, наводећи, на пример: „Први аспект *темјоралности здравља* јесте да ово последње поседује оно што је Бергсон назвао *дужином трајања (épaisseur de durée)*.”³⁷ Овај аутор наставља да говори о *неухватљивости трајног здравља*, да је оно већ са собом увек у живо-ту и кретању, да је управо Бергсоново биће у *трајању, сујетанца која траје*. Не може се уметнички представити или снимити као слика или фотографија, једноставно је превише аутентично, јер – може се додати на хегелијански начин – осим што је супстанција

(истраживања) и сигуран сам да постоје начини да се стекне много нових знања о медицини.” Потражити у: Descartes, R., „Letter to the Marquis of Newcastle in October 1645”, in: *Ouvres et letters*, vol. 4, Gallimard, Paris 1953, 329, or in English, from which the author V. T. and translated by: J., Bennett, *Selected Correspondence of Descartes*, 2017, 180.

³⁵ Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*. Originellement publié en 1932, Les Presses universitaires de France, Paris 1948, 58e édition, 340 pages, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, Chicoutimi, Québec 2003, 78.

³⁶ Исто, 122, „Le troisième chapitre sur la santé mentale supérieure des grands mystiques”, курзив В. Т.

³⁷ François, A., „La temporalité de la santé”, in: *Philosophia scientiae*, vol. 16, cahier 3, 2012, 89 [Bergson 1911, 6]. Он реферира овде на: *L’Energie spirituelle*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 1911, поглавље „La conscience et la vie”, 1–28, курзив В. Т.

у трајању и метафизичко Здравље је субјект(ум), односно може се тако окарактерисати.³⁸

Свакако да помињање Хегела овде није било случајно, јер и српски истраживач Петар Бојанић у својој књизи *Хомеойаиџије. Horror autotoxicus* сматра да су Розенцвајг и посебно Левинас свакако били свесни да су њихови концепти као што су Исто, Друго, другост, Треће, у ствари хегеловски, али ипак, како каже Бојанић, „они, ова два јеврејска мислиоца, допуњују у отпору и покушају да се преокрену Хегелови ставови”.³⁹

У мом дипломском раду већ су била поменута три вероватно кључна места код Левинаса из три његове можда најважније књиге, која на најближи могући начин доносе, неки би рекли само метафорички, али зашто не и метафизичку везу Здравља са другошћу као Другим.⁴⁰ Први од ових ставова јесте с почетка *Тоџа-лиџиџија и бесконачности*, где Левинас одмах каже да ова књига настоји да ову алерџију из које настјаје сама филозофија претвори у дискурс, који треба да пратом и џуџеношћу Лица Друџи и против свакоџ здравоџ разума постане немоџћности убисџва Друџи.⁴¹ На месту из књиге *Друџије од бивсџва или с ону сџрану бивсџвовања*⁴² он џавом и брадом уводи Здравље као меџодо(лоџичко)онџолошкџ друџосџ, како је оно названо да би се додатно нагласио значај Друџи у метафори са ваздухом и донекле аџсолџизовало као Бергсоново инџтелекџуално здравље. Последње место које је споменуто јесте из књиге *Меџу нама. Мислиџи на друџи*, на којем Левинас размишљајући о Друџом користи Здравље и болест да поново меџодоонџолошкџ објасни постојање *Трећеџ*, који се нарочито оџкрива у џаџињи коју није у сџању да сам превазиђе, џе је склон сџољаџним лековима.⁴³

³⁸ Исто, 90. Превод фусноте 2 В. Т.: Ова слика, сама по себи бергсоновски инспирисана, често се користи. Тако: „Физиологија фотографише живот, описује га у замрзнутом положају. Попут визуелних уметника који су вајали рељефе Трајановог стуба са савршенством у уметности приказивања покрета које није превазиђено” итд. [Merle 1953, 102].

³⁹ Бојанић, П., *Хомеойаиџије. Horror autotoxicus*, Службени гласник, Београд 2009, 95–96. Бојанић овде реферише на параграфе 91–93 Хегелове *Енциклопедије филозофских наука*.

⁴⁰ Видите: Трнавац, В., „Од појма здравља у филозофији до филозофије здравља”, завршни (дипломски) рад ОАС, Филозофски факултет, Нови Сад 2019. Рад могуће пронаћи на линку: https://www.academia.edu/41778805/Od_pojma_zdravlja_u_filozofiji_do_filozofije_zdravlja_ZAVR%C5%A0NI_DIPLOMSKI_RAD_, у поглављу о Левинасу.

⁴¹ Levinas, E., *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 2007, 47.

⁴² Levinas, E., *Otherwise than being or beyond essence*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1991, 181.

⁴³ Levinas, E., *Entre nous: on thinking of the other*, Columbia university press, New York 1998, 29.

Након изреченог постаје јасно да на крају овог поглавља не треба оклевати да се изнесе и увид како је управо Емануел Левинас наговестио или дао инспирацију за касније чувено Деридино објашњење појма *Pharmakon* из Платоновог *Федра*.⁴⁴ Управо због ових примера може се слободно закључити да је баш у Левинасовој филозофији зачета идеја Здравља као односа према (*мειδογονιολογική*) *друјоси*, као *Друјом*, *Друјој*, *свима друјима* или *свим (осијалим) друјосијима*. Међутим, у следећем поглављу неопходно је још више ући у проблематику *феноменологије Здравља* и приказати реакције неких савремених егзистенцијалиста, постмодерниста и постструктуралиста када је реч о теми метафизике Здравља.

Кангилем као зачетник (француске) *феноменологије здравља* и Ками, Фуко и Дерида као егзистенцијалистичко-постмодерно-постструктурална реакција на *мειταφизικη* *здравља*

„Оно што је неспорно, међутим, јесте да свако данашње истраживање појмова здравља и болести мора почети историјским и лексикографским размишљањем о политичким и моралним употребама које су им дате.”

Arnaud François, *Philosophie de la santé*⁴⁵

Судећи по цитату који чини кредо овог поглавља, Арно Франсоа ће, кроз своја дела, бити главни саговорник у овој етапи истраживања, јер је сагласан са једном од теза из помињаног дипломског рада, која говори о томе да је тек од Аристотела Здравље почело да се описује као *мειδογο-ιρακινичко-(ιου)εινιшка друјоси*,⁴⁶ док је као таква већ била садржана у Платоновом делу, али на још сложенији начин него код Аристотела.⁴⁷

⁴⁴ Овај рад је одличан пример како је Дерида од онога што се овде назива Здравље као Левинасова *мειδογονιολογική друјоси* створио еклатантан показни пример примене своје деконструкције путем *мειδογονιολογικών μοήν* овог појма: Kakoliris, G., „The Undecidable Pharmakon: Derrida’s Reading of Plato’s Phaedrus”, in: New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XIII, Routledge, London and New York 2013.

⁴⁵ François, A., „Philosophie de la santé”, in: *Gruppen*, n° 7, été 2013, 102, footnote 5, превод В. Т. Текст је веома сличан следећем: „Qu’est-ce qu’être bergsonien en philosophie de la santé aujourd’hui?”, у: Ebénézer Njoh-Mouellé et Émile Kenmogne (éds.), *Vie et éthique, de Bergson à nous*, L’Harmattan, coll. „Éclairages philosophiques d’Afrique”, Paris 2015, 119–125.

⁴⁶ Трнавац, В., „Од појма *здравља* у филозофији до *филозофије здравља*”, 23.

⁴⁷ У свом каснијем истраживању: Трнавац, В., „Приказ Аристотелове *аналијичке мейдогологије* путем *мейдогологије анализе* (свих места) употребе различитих језичких облика појма *здравље* у *Орјанону*”, семинарски рад МАС, Филозофски факултет, Нови Сад 2020. Рад је могуће пронаћи на линку: https://www.academia.edu/41693886/Methodolo%C5%A1ki_prikaz_upotrebe_formi_pojava

Управо то Франсоа и захтева у својој *Philosophie de la santé* – да се разлика између здравља и болести не може схватити ни као природна, ни као квантитативна разлика у степену, ни као потпуно квалитативна, већ сугерише да је она аксиолошкој вриједи, односно да се мора применити неки нови концепт разлике, који је у вези са помињаном идејом о свима дружинама и свим осталим групацијама.⁴⁸ Ово истраживање Франсоа почиње ставом са којим се не би требало у потпуности сагласити, а то је да: „Од Кангилама, филозофско истраживање о Здрављу и болести као таквима, односно као појмовима, јесте дошло до краја.”⁴⁹ С друге стране, ипак треба истаћи како се пре овог мислиоца нико није бавио Здрављем на такав начин, односно да је потпуно оправдана карактеризација из наслова (и) да Кангилама треба сматрати ушмељивачем једне својеврсне феноменологије здравља, што у свом најчувенијем делу *Нормално и патолошко* (првобитни есеји из 1943, затим из 1966) и доказује речима:

Што се тиче Здравља у апсолутном смислу, оно није ништа друго до почетни безгранични капацитет за успостављање нових биолошких норми.⁵⁰

Он је овај став даље радикализовао, рекавши да је болест нестанак старог поретка и успостављање новог, верујући да не постоји Бергсонов поремећај, већ само „замена очекиваног и вољеног поретка другим поретком са којим не знамо шта да радимо или ће нам задати бол”.⁵¹ На овај начин Кангилом истиче да (то његово ново феноменолошко) Здравље није исто као оно старо, и да (из)лечити значи успоставити нову индивидуалну норму.⁵² Односно, бити нормалан није довољно да би неко био здрав, већ је потребно бити и нормативан у било којој дружој ситуацији, јер Кангилом дефинише Здравље као „границу толеранције за непоузданост животне средине”, а на самом крају овог поглавља закључује:

Здравље је начин суочавања са еџзистенцијом, јер се осећа да оно није само посредник или носилац, већ, ако је потребно, треба

zdravlje_u_Organonu. На страни 5. ово Платоново Здравље је још сложеније именовано него Аристотелово – као другост оног методолошко-филозофско-природно-онтолошког, с тиме што је природно ту мишљено у смислу космолошког.

⁴⁸ Упоредите са: François, A., „Philosophie de la santé”, у: Gruppen, n° 7, été 2013, 103–104, превод В. Т.

⁴⁹ Исто, 102, превод В. Т.

⁵⁰ Canguilhem, G., *The Normal and the Pathological*, Zone books, New York 1998, 196, курзив и превод В. Т.

⁵¹ Исто, 193–194, курзив В. Т.

⁵² Исто, 194, курзив В. Т.

га доживљавати и као *креативора вредности, усвојављача животињских норми*.⁵³

Феноменолошки моменат Здравља истиче и Франсоа, враћајући се концепту *разлике припадности*, који на бергсоновски начин сматра да припада *дубоком временском поретку* и осветљава га речима да „здравље није једно од бића (бивствовања) које прихвата да буде достигнуто у трену, већ се може проценити само упоређивањем два различита тренутка”.⁵⁴ Франсоа се и у наредној реченици суочава са проблематиком одређивања Здравља, говорећи читаоцима да постоји пет различитих облика темпоралности Здравља.⁵⁵ До краја навођеног рада овај аутор остаје свестан да су га управо Ниче, Бергсон и Кангилем, избегавајући да размишљају о Здрављу као *укуком одсуству болести*,⁵⁶ довели до тога да Здравље појми на сличан начин као што то и Кангилем ради – као *нешто што се увек може побољшати*, али и на Ничеов начин – не као *позитивна јуноћа*, већ као тврда или мека, али ипак *благо ослабљена позитивност*.⁵⁷ Међутим, иако не као пуку супротност, свакако да Арно Франсоа болест(и) разуме као примарн-у/-е другост(и) Здравља и у свом другом истраживању је представља кроз седам различитих примера, приказујући на тај начин *дијалектичку ипругу ова два појма*.⁵⁸ Дакле, имајући у виду све ово, односно „Кангилекову снажну *методолошку дијалектику*”, како је првобитно била називана Кангилемова *мисао о здрављу*, заиста би је требало прогласити *почетком истинске феноменологије здравља*.

У складу са увидом о Кангилему, као и оним да болест није само другост Здравља већ и реакција, Франсоа у тексту *La maladie est-elle une réaction?* говори и о Сиденхаму, теоретичару морбидних врста, који је бранио онтолошки концепт болести тврдећи *да се здравље усвојавља као најор природе да уклони морбидну материју* и касније наводећи да је то у складу са Хипократовом изреком: „Природа лечи болести.”⁵⁹

⁵³ Исто, 196–197, курзив В. Т.

⁵⁴ Упоредите са: François, A., „Philosophie de la santé”, in: *Gruppen*, n° 7, été 2013, 104, превод В. Т.

⁵⁵ Исто.

⁵⁶ Исто, 104–105.

⁵⁷ Исто, 106.

⁵⁸ François, A., „La différence entre santé et maladie. Modèles”, in: Frédéric Worms et Arnaud François (éds.), *Le moment du vivant*, Presses Universitaires de France, coll. „Philosophie française contemporaine”, Paris 2016, 87–109, 3–89. Look also footnote: Dagognet, François, *La raison et les remèdes* (1964), Presses Universitaires de France, coll. „Dito”, Paris 1984, 5–15.

⁵⁹ François, A., „La maladie est-elle une réaction?”, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3 / 2012, 326.

Било како било, према самом наслову овог поглавља свакако је јасно да је овде кључна теза како су Камијев, Фукоов и Деридин говор о овој теми били само реакција на овако описану *феноменологију Здравља* постављену у оквиру различитих реченичних режима, како би то будношћу (сопственога) *здровосној* Језика рекао чак и Лиотар у свом говору о Здрављу.⁶⁰

Сходно томе, одмах треба нагласити како је Камијева *Кућа*, која је била једно од најчитанијих дела током друге пандемије ковида 19 која је променила свет 2020. године, само додатно развила дискурс о односу између Здравља и другости као Другог(а). Уметнички се појављујући као Здравствени радник, Филозоф Здравља и Теолог Здравља, Ками приказује различите погледе на један проблем у ликовима др Ријеа, Таруа и Панлуа, наглашавајући важност перспективе погледа на сам проблем *Меџафизике Здравља*, која очигледно, као што је то већ утврђено у говору о њеној *феноменологији*, ни у једном *ипренуџику* не *ипресџаје* да садржи све *моџуће разлике*. Доктор Рије се тако бори за живот, а против смрти, те га не занимају свештенички контемплативни погледи на искупитељску природу те борбе, док се Теоретичар Здравља испоставља као хроничар догађајности једне *здравствџене кайџастџрофе* који у то уноси и антрополошки моменат: „Хероизам и светост ме баш и не привлаче. [...] оно што ме занима је да будем човек.”⁶¹

Да су изразити хуманисти били и Фуко и Дерида, најцитиранији и трећи најцитиранији аутор у друштвено-хуманистичким наукама, не треба доводити у питање.

Међутим, њихов приступ овом проблему се битно разликује, јер је код првог мислиоца обрађен на археолошко-епистемички, биоетички и биополитички начин, док је другом више стало до онога што је знатно више у фокусу и овог истраживања, а то је методолошко-онтолошки однос према овој теми. И заиста, колико год да се треба сагласити са Хенријем Милером, који у својој књизи *Мугросџ срца* речима: „Људи медицине не занимају се за здравље, већ за борбу против болести и немоћи. Попут других чланова друштва, они дјелују негативно”⁶² апострофира оно што Фуко жели да истакне у *Рађењу клинике*, једнако толико треба и са Армстрон-

⁶⁰ Lyotard, J. F., *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester 1988, 84, параграф 146.

⁶¹ Sessler, T., *Levinas, and Camus. Humanism for the Twenty-First Century*, Continuum International Publishing Group, London 2008, 60. Видите такође фусноте бр. 15 и 16 где оне реферирају на књигу: VIII, 544с–569с, као и на књигу DC 571а–592а, и књигу 615с–619б, и Albert Camus, *The Plague*, Alfred Knopf, New York 1960, 278. О односу здравствене заштите и Левинасовог концепта *Огџоворносџи* за *Друџи* такође је говорила Tanja Staehler у: *Plato and Levinas. The Ambiguous Out-Side of Ethics*, Routledge, Taylor & Francis, New York 2010, 106.

⁶² Милер, Х., *Мугросџ срца*, Аугуст Цесареџ, Зарџеб 1986, 36.

гом, који је тврдио да, иако се поменута књига сматра „колевком западне болнице” или „патолошке медицине”, она јесте јерес у социологији здравља и болести.⁶³

Ипак, скоро на самом крају не треба да заборавимо да наведемо и став да „иако Дерида тврди да је истина конструисана и да се може деконструисати, то не значи елиминисати могућност да она постоји”,⁶⁴ те ће сходно томе и ово истраживање бити окончано његовим назорима о евентуалним и потенцијалним *мeтaфoзичкoмeтaфизичким и мeтaфизичким иуишeвима* Здравља у савремености.

Мeтaфизика здравља груиx?

„Левинасова *алерџија* је синоним за Хегелову *хомеоџаиџију*, али је такође и мање ефикасна.”

Петар Бојанић, *Хомеоџаиџије. Horror autotoxicus*⁶⁵

Дериди је јасно да је „Левинас веома близак Хегелу, много ближи него што би он то сам желео, у тренутку када му се чини да му се супротставља на најрадикалнији начин”.⁶⁶ Међутим, он има право на то јер се заиста треба сагласити са Деридом да познавање разлике између лековитог и отровног *Pharmakon*-а није оно што претходи *разлици између доброг и лошег иисања*, те постоји нада да је оно помогло и аутору ових редова како у овом раду тако и у другима. Речју, његов аргумент јесте да је *Pharmakon* услов под којим се *производи ојозиција између лека и ојрова*, добра и зла, говора и писања итд. Тако се испоставља да је кретање и *иџра двосмислености у акцији*, да је *Pharmakon* на првом месту, док *разлик-а/-е долаз-и/-е касније*.⁶⁷

Осим тога, Дерида додатно каже и да је *Pharmakon* – „покрет, локус и игра: *производња разлике. Pharmakon је разлика разлике*. То је оно што увек мора да претходи, увек мора да прође испред сваке супротности, просто – *разлика (difference)*”.⁶⁸

⁶³ Armstrong, D., „Foucault and the sociology of health and illness. A prismatic reading”, in: *Foucault, Health and Medicine*, Edited by: A. Petersen, R. Bunton, Routledge, London and NY 1997, 20–21.

⁶⁴ <https://www.prospectmagazine.co.uk/philosophy/foucault-derrida-post-truth-culture-wars-marxism>, последњи улаз 1. 9. 2023.

⁶⁵ Бојанић, П., нав. дело, 102.

⁶⁶ Дерида, Ж., *Насиље и мeтaфизика: Оглед о мисли Емануела Левинаса*, превод Сања Тодоровић, Плато, Београд 2001, 36 (оригинал: Derrida, J., „Violence and Metaphysics, Essays on the Pension of Emanuel Levinas, Review of Metaphysics and Morality”, 1964, 3 and 4, in *L'écriture et la différence*, Paris 1967).

⁶⁷ Niall, L., *A Derrida dictionary*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2004, 90–92, превод В. Т.

⁶⁸ Derrida, J., *Dissemination*, translated by B. Johnson, The Athlone Press, London 1981, 127, курзив В. Т.

Можда је управо овај појам оно што се у овом истраживању, као и у истраживањима Арноа Франсоа, наметало као склоност да се о Здрављу размишља на такав начин – начин Деридиног *фармаколошкој мейодолошко-мешафизичкој йомања* Здравља и свих *групи*х и *њихових* *групи*х.

Франсоа је, у смислу Деридиног *difference*, знао да о „здравом начину болести, овом фундаменталном здрављу” говоре већ Ниче и Музил.⁶⁹ Управо због његовог дубоког разумевања овог проблема, аутор сматра да је прикладно и овај рад окончати са ова његова три цитата у којима се одлично дочарава *деконструктивна мешафизичка клацалица* Здравља и болести у савременом мисаоном регистру и дискурсу:

Ово, у ствари, може постати права „самоодржива болест” (прошарана „ланчаним реакцијама”, „зачараним круговима” итд.), када се сама расположења субјекта узастопним сменама – јер је алергија, а то је управо једна од његових карактеристика, и не поштује правило специфичности – антиген на који реагује (дакле агенс који активира његове одбрамбене механизме).⁷⁰

Чини се да само примери нагона смрти, аутоимуних болести и неуспешног понашања, аберација инстинкта, алергије и „негативне терапијске реакције” потврђују теорију која види суштину болести у вољи за смрћу. Ово последње стога остаје доктрина која није у стању да објасни одређене чињенице и, до те мере, испразна доктрина.⁷¹

Анализе које смо спровели доводе нас до тога да болест представимо на моделу сличном онима које су, свака на свој начин, пратили Бергсон и Клод Бернар: *Здравље не може бити йозиивна йуноћа, већ йриуцена йозиивносћ, мека или слаба (йо речено йроив йрешераној ойиимизма модела болесћ као реакције)*; ако, међутим, ова слабост има право да се назове „коначност”, онда таква *коначносћ* неће бити *сйољашња* већ *унуирашња*, јер, *суироино* ономе *щйо* је модел болесћ *желео* као да *жели* да *умре*, *сйруја* која се *сйроисћа*-*вља* *живоју*, али *йоседује* *исћи* *сдржај* *бића* *какав* *јесће* – није.⁷²

Мср Вук П. Трнавац
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Докторске студије
vuktrnavac@gmail.com

⁶⁹ François, A., „Salute e malattia (Nietzsche, Canguilhem e Foucault)”, in: Rocco Ronchi (éd.), *Nuova civiltà delle macchine*, 2011/4: *Il filosofo, il matematico e il babbuino*, octobre-décembre 2011, 135–146, 5–139.

⁷⁰ Исто, 14. Франсоа реферира на: Sarano, J., *La guérison* (1955), Presses Universitaires de France, coll. „Que sais-je ?”, 4^e éd., Paris 1966, 48.

⁷¹ Исто, 16.

⁷² Исто, 17, курзив В. Т.