

Оригинални научни рад
уДК: 111
doi: 10.5937/zrffp55-52689

НОВОВЕКОВНИ ДУАЛИЗАМ ЗДРАВЉА: ПУТ КА БЛАЖЕЊСТВУ *ИЗМЕЂУ ДИЂЕЛА И МАШИНА*

Вук П. ТРНАВАЦ¹
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Београд (Србија)

¹ vuktrnavac@gmail.com;  <https://orcid.org/0000-0001-9841-7821>

Примљен: 12. 8. 2024.
Прихваћен: 10. 3. 2025.

НОВОВЕКОВНИ ДУАЛИЗАМ ЗДРАВЉА: ПУТ КА БЛАЖЕНСТВУ ИЗМЕЂУ АНЂЕЛА И МАШИНА

Кључне речи:
Здравље;
Трансценденција;
нововековна
филозофија;
Рационализам;
Дух;
Душа;
Тело.

Сажетак. Аутор у овом раду настоји да испита како се нововековни концепт Здравља, пре свега у фокусу рационалистичких (идеалистичких) филозофа, укључујући њихову размену мишљења с материјалистички (емпиристички) оријентисаним филозофима, односи према Трансценденцији, али, с друге стране, треба утврдити и какав је однос ових филозофа, у контексту ова два кључна појма, и према самом механицизму који је тада био у пуном јеку развоја. Уочено је да *еудајмонистичка позиција у филозофији здравља* овог периода јесте заправо *средишњи џуџи који се крчи* кроз оштро постављен нововековни, али и картезијански дуализам, где је с једне стране Дух као композитни субјект две (коначне) супстанције у свом односу према сопственој (људској) Души као супстанцијалној форми, као и према Богу као Трансцендентном Бићу које нас надилази, док је с друге стране супстанција Тела, које, без обзира на примат Духа, мора моћи да га прати и физички носи.

Увод – како (ус)постави́ти проблем испитивања?

*Пре свега се треба брину́ти за Здравље Душе и Духа,
иа тек онда Тела...*

Ротердамски²

Може се јасно и разговетно евидентирати како су модерно доба, а тиме и нововековна филозофија донели радикалне промене када је у питању човеков однос према оном Трансцендентном, ка Природи, свету, али и према суштини сопственога бића. Одговорност за такве *онтолошке реформе* најчешће се приписује и другачијем појму науке и научности која као експериментална дисциплина све више и све чешће „мучи” саму Природу, *приморавајући је* да (нам) испостави одговоре на постављена питања. Ханс-Георг Гадамер, чувени савремени херменеутичар, сматра да је узрок томе велико седамнаестовековно *напињање* које за циљ има ослобађање од предрасуда које су *прживеле* и отварање у „свим правцима за нова искуства”. Сходно томе, он истиче да појам *целовитости*, који се у његово време често употребљавао заправо јесте „врло млада творевина речи” и то толико да се слабо проналази и у деветнаестовековним лексикама.

Дијагнозу оваквог стања ствари Гадамер испоставља као резултат промене математичко-експерименталне науке у лекарству, што је било подстицајно да човек себе у „лабиринту специјализација” препозна као заблуделог и у излишној позицији спрам трагања за оријентацијом *према* и у целини. Он закључује да касно формирање вештачког израза *целовитости*, „који је захваљујући свом противпојму ’специјализацији’, постао нужан и врло изражајан”, јесте свакако саобразно и томе „да је напредак науке пратио у стопу назадак општег неговања здравља и превенције” (Гадамер, 2021, стр. 41–42).

² Еразмо Ротердамски се за ову (платонистичко-хришћанску) идеју залагао на многим местима у свом делу *The Manual of Christian Knight*. Директна места можете видети у Roterdamus, 2006, стр. 24, 143, 232, 253, 266.

Као још један од централних узрочника за овакву позицију *Здравља* у савремености, какву је детектовао управо Гадамер, аутор жели да определи ово истраживање, тачније, сам наслов – *нововековни дуализам Здравља*. Дакле, у овом раду ће бити неопходно показати на које начине је овај антагонизам успостављен, односно како су различите онтолошке поставке у филозофијама тог периода заправо довеле и само Здравље, које је као такво главна преокупација ауторових (филозофско-методолошких) истраживања (Трнавац, 2021)³, у незавидну позицију у којој се холистички приступ чини тешко и могућим, а камоли остварљивим.

Аутор ће кроз неколико поглавља покушати да прикаже које су основне одлике и карактеристике како *идеалистичко-рационалистичке струје* (у приступу поимања Здравља) тако и оне *материјалистичко-емпиристичке* када је у питању однос спрам Здравља које се настоји поставити и у контекстуални однос према нововековном поимању Трансценденције.

Једна од централних теза истраживања јесте и показати да овакав дуализам своје извориште има највероватније већ у оквирима картезијанског дуализма који негује различит приступ у поимању и разматрању духовне и телесне супстанције.

Осим овога, још један од централних задатака овог истраживања јесте објаснити како су и идеалисти и материјалисти своја учења развијали свакако са циљем доласка до једне, може се рећи, *универзалне позиције* која као *нововековни еудајмонизам здравља* може представљати *средишњи љуџи* или *мост љомирења* у превладавању *нововековној антиајонизма* присутног у радикално другачијим поимањима самог Здравља.

³ Укратко: „Идеја *методолозије* почива на покушају да се успостави једна нова и (још) *слободнија* – *љуџина онтологија* или *онтологија (мисаоних) љуџева и љуџовања* која своје путеве увек оставља проходним за све могуће (своје) *пролазнике* и која никада на почетку примене свога поступка нема претензије на унапред зацртане путање” (Трнавац, 2021, стр. 11). У овим првим поглављима цитираног рада дато је и методолошко објашњење зашто се појам Здравља пише великим словом и без курзива искључиво када је у питању његова веза са Трансценденцијом, док се у остала три случаја другачије означава.

Декарт као кайиштен рационалистичко-идеалистичке рејрезенџације здравља

(О)чување здравља (фр. *la conservation de la santé* / енгл. *the preservation of health*) била је све време главна сврха мојих студија (истираживања), и сиуран сам да њојстоје начини за стицање много нових сазнања о медицини.

(Descartes, 1953, стр. 329)⁴

Рене Декарт јесте свакако неко ко је својим координатним системом мишљења унео круцијалне промене, пре свега у једном методолошком смислу (Трнавац, 2021, стр. 8–14), када се његова филозофија посматра из историјско-филозофског контекста и односа према традицији. Сходно поменутој идеји координативности у његовом мишљењу, свакако се јавља и идеја о (више)димензионалности кроз коју је могуће посматрати Декартово дрво знања, што чини основну потку његовог филозофског система. Оно што је за ово истраживање необично важно, када је реч о овој димензионалности, јесте управо један део (из) његове *преће димензије*, односно једна од грана тог дрвета знања, а то нису ни механика, ни морал, него наравно медицина (Трнавац, 2019).

Ипак, о каквој медицини је реч када је у питању Декартов приступ овој науци? Да ли би се он усагласио са Гадамеровим речима: „Ако хоћемо да дефинишемо медицинску науку, онда се она понајпре може дефинисати као наука о болести. Болест је оно што се намеће као нешто што нарушава, што је опасно, с чим треба изаћи на крај. Тако веома добро одговара расположењу великог развоја, у којем се модерна наука нашла почетком нововековља од 17. столећа...?” (Гадамер, 2021, стр. 40–41).

Аутор је склон да понуди условни одговор на ово питање – *вероватно да би се Декарт сагласио са Гадамеровим ставом*, али, пре свега, у прилог томе би понудио и своју идеју *индивидуалне медицине*.⁵ Како би се објаснио овакав назив за Декартову позицију најприкладнијим се чини упутити читаоце на његове речи:

„Заиста ми се чини да свако ко има било какву интелигенцију и спреман је посветити мало пажње свом здрављу може боље да посматра шта је за њега добро од најискуснијих лекара” (Декарт, 2017, стр. 181).

Дакле, спрам ових речи чини се да је Декарт однос Здравља и медицине видео на један *здраворазумски начин*, односно да ако човек добро управља својим *bon sense*-ом, који је, као што је још из његове *Расправе о методу*

⁴ Ауторов превод са енглеског из издања *Selected Correspondence of Descartes*, које је приредио Ј. Бенет.

⁵ Ово су кључне речи којима аутор приказује Декартов однос спрам Здравља (Трнавац, 2021, стр. 81–83).

(1637) познато, оно „што је на свету најбоље подељено, јер свак мисли да га има сасвим довољно” (Декарт, 1990, стр. 11), биће у стању да се стара о себи и свом здрављу на ваљан начин.

Ипак, основни задатак овог поглавља јесте представити како се код Декарта конституише сам појам Здравља у односу на Трансценденцију и на који начин он представља и тумачи разлике између духовног, душевног и телесног Здравља, што даље треба да покаже зашто му управо одговара овај епитет из наслова поглавља. Појам *рејрезенџиације* из наслова свакако треба схватити двојако, јер у једном смислу он упућује на то како се Декарт (увек изнова) односи према презентности појма Здравља, а с друге стране треба да сугерише како овај филозоф никако није усамљен, него је предводник и најстарији члан групе мислилаца који и само Здравље тумаче из перспективе својих метафизичко-идеалистичких система.

Ако се жели говорити о Декартовом појму Здравља, неопходно је истаћи да он у *Писму Муру* (5. фебруар 1649) исказује како је оно, пре свега, један *ањиројоценџичан њојам* у смислу тога да се „многе друге ствари такође називају *здравима*” само у аналогiji спрам људског случаја (Декарт, 2017, стр. 213). Међутим, неки истраживачи, међу којима је и Алисон Симонс, склони су да мисле како овакво поимање Здравља код Декарта заправо није ефемерног, него супстанцијалног карактера. Наиме, они сматрају како је за Декарта заправо Здравље, али и болест могуће приписати искључиво „продушевљеном људском телу”, јер иако механизам тела што га поседује и животиња јесте веома сложен, приликом његовог раздвајања од душевно-телесног јединства, тело несумњиво губи могућност „да буде описано као здраво или болесно”, али такође и само „тело јесте нездраво када је његова конфигурација таква да је његово континуирано сједињење са душом у опасности” (Simmons, 2017, стр. 4).⁶ Речју, још се у *Медитацијама* (1641) може утврдити како Декарт и појам *Здравља* заиста жели да пропусти кроз свој *мџафизички филџер*, чији је задатак да успостави односе између мислеће и телесне супстанције, односно *дуализма* душевног и телесног, који су присутни у човеку. Он се овим појмом бави тек у оквиру шесте медитације у којој хоће да апострофира реалну разлику која постоји између поменута два принципа која се налазе у човеку (Декарт, 1998, стр. 50–60). У овој медитацији, након набрајања чему га је све природа научила, он „доказује да је узрок људских сензација у ствари проширена супстанција”, али самим тим и да добро разумевање чула и сензација заправо јесте одличан *живојни*

⁶ Нарочито фуснота 18 у којој се Симонсова позива на радове Дениса Дес Чена – Des Chene, D. (2000). Life and health in Cartesian natural philosophy. In: S. Gaukroger, J. Schuster, & J. Sutton (Eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 723–735). New York: Routledge. И онај из 2001. године: Des Chene, D. (2001). *Spirits & Clocks: Machine & Organism in Descartes*. Ithaca, NY: Cornell University Press. Нарочито истиче шесто поглавље и стр. 53, 149–150. С друге стране, на овом месту поменути аутор истиче и како Кареиро у публикацији из 2009. године доводи у питање овакав став, док Браун у чланку из 2007. године говори о томе како се целовитост човековог тела уништава раздвајањем.

водич који доводи до очувања здравља (Des Chene, 2000, стр. 730).⁷ Дакле, иако га занима јединствено очување Здравља, свакако да се Декарт никада не либи да јасно класификује шта се по његовом суду тиче *здравља духа*, а шта *здравља тела* (Декарт, 1998, стр. 59).⁸

Алисон Симонс ипак сматра да ово није Декартова карактеристика само када су у питању *Медицинације*, већ да он кроз целокупни корпус својих дела упорно истиче интерес за *пракћични смисао* људског физичког и менталног Здравља. У фусноти у вези са изреченим, она додатно акцентује ово своје тврђење Декартовим ставом из *Дискурса*, али и из једног *Писма Елизабети* – *маја или јуна 1645*, у којем он тврди да је „савршено здравље [...] темељ свих других добара што их за овога живота можемо имати” (Simmons, 2017, стр. 13).⁹ Осим овога, Симонсова у овој фусноти истиче како друге две истраживачице (Ејми Шмитер и Лиза Шапиро) у својим публикацијама имају веома јаку тезу, наиме да „Декарт, у ствари, подређује метафизичко и теоријско истраживање свом интересовању за Здравље и правилно вођење живота”, док трећа – Кетрин Вилсон – „храбро описује Декартов поход на метафизику као ’прекид’ између његовог раног и каснијег рада у питањима до којих му је највише стало: физиологији и медицини” (Simmons, 2017, стр. 13).¹⁰ Међутим, сада се треба заиста запитати, како Декарт види ту разлику душевног и телесног када је посреди Здравље.

Бројне су тврдње у којима се наводи да Декарт људско биће види као *анђела у телу животиње или машине* (Simmons, 2017, стр. 4–5, 8, 17–18, 21), на шта упућује и наслов овог рада, а – да ли је заправо потпуно примерено Декарту приписати строгу *анџелизацију* насупрот *машинизације* у оквирима људског (бића)?

⁷ О оваквој посебној врсти сензације где „видети значи опажати” и у којој је „светлост елемент идеалности”, а која је присутна у Декартовим истраживањима у анатомској пракси, говорио је и Мишел Фуко (2009, стр. 13) у предговору својег чувеног дела о медицини *Рађање клинике. Археологија медицинског ојачања*. Фуко је вероватно мислио да је то део преласка „са духовне вежбе на интелектуалну методу”, што је по његовом суду веома очигледно и врло јасно код овог филозофа. Видети и Foucault, 2005, стр. 294.

⁸ Односи се на појам „т(ј)елесно здравље”.

⁹ Нарочито у фусноти бр. 48. Симонс наводи *Discourse 6* (AT VI 62), али и „Предговор француском издању *Принципија филозофије*” (AT IX-B 2), као и *Писмима Хајенсу* од 5. октобра и 4. децембра 1637. (AT I 434 and 649). Осим маркиције понуђене код Симонсонове (AT IV 220), овакав тачан цитат узет је из публикације Декарт, 2010. *III О Блаженству* (1645), 3. Декарт Елизабети (Ехмонд, мај или јун 1645), стр. 46. Заграде уметнуо и курзив ставио аутор рада.

¹⁰ Симонсова се овде позива на следеће радове: Schmitter, A. (2002). Descartes and the primacy of practice: The role of the passions in the search for truth. *Philosophical Studies*, 108(1/2), 99–108; Shapiro, L. (2008). Descartes's ethics. In: J. Broughton & J. Carrierio (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 445–463). Malden, MA: Blackwell. И вероватно: Wilson, M. (1978). *Descartes*. Boston: Routledge – K. Paul.

Спрам онога што чини у *Страсиима душе* (1649), не треба да зачуди став да је Рене Декарт, када је у питању *душевно здравље*, „слично целокупној традицији, али нарочито Сенеки (Рене Декарт – прим. аут.), сматрао да оно настаје ако каква делатност разума (попут филозофије) успе да (ус)постави *границе* вољи која је по себи неограничена и као таква у себи интринсично садржи многобројне страсти о којима је он писао и које је слично као у Платоновој причи о кочијашу из *Федра* потребно *зауздати* рационалним делом душе зарад успостављања режима *Здравља душе*” (Трнавац, 2021, стр. 81–82).¹¹ Дакле, може се закључити да, иако не жели да направи *ошире резове* између духовно-душевног и телесног Здравља, Декарт предност даје ипак овом првом (*јосле лекова за душу, која без сумње снажно делује на тело* – уп. Декарт, 2010), које је, према његовим речима, у нераскидивој вези са Трансцендентним, и то не само као Богом него и посве натуралистички – као Природом (у смислу онога што он пре Спинозе (којем се обично приписује овај став) каже у *Принципима* – *deus sive natura*):

„А не бих знао ни за какву мисао која би била *јрикладнија* за очување здравља *него што је чврсто убеђење и јака вера*, пошто је састав нашег тела тако добар да се, ако смо здрави, не можемо баш лако разболети уколико нисмо крајње неумерени, или пак ако нам не нашкоде ваздух или други спољашњи узроци; а када смо болесни, можемо се лако опоравити снагом природе, нарочито ако смо још млади. То је убеђење, без сумње, истинитије и разборитије него у људи који, на основу извештаја астролога или лекара, поверују да морају умрети одређеног часа, па се самим тим разбољевају, а прилично често и умру, као што сам видео да се десило разним особама.” (Декарт, 2010, стр. 35)¹²

Сагласићемо се, управо због оваквих речи, да је потпуно прикладна карактеризација Декарта из наслова поглавља да он своју идеју Здравља *идеалистичко-рационалистички* репрезентује и да је у модерној филозофији зачетник тако усмерене мисли ка Здрављу¹³, а аутор ће у наставку покушати да прикаже и његове *саиџраче из овој љима*, али свакако и *јроштивнике*.

¹¹ Аутор овде алудира, односно позива се на Декарт, 1969, стр. 31–33, ступци 45–47.

¹² *II Принципи филозофије*, 1. Декарт Елизабети (Париз 8. јул 1644):

О разлици душевно-духовног и телесног Здравља, као и специфичним (математичко-научним) појавним облицима и вежбама овог првог код Декарта, али и о томе како је још од Цицероновог желенистичког доба, али свакако и код Декарта управо *индивидуална медицина* (курзив – прим. аут.) једини поуздан гарант Духовног Здравља човека видети у Jones, 2006, стр. 15–17.

Када је у питању Здравље код Декарта, сасвим другачију од ове, механицистичко-научнију перспективу нуди Shapiro, 2003, стр. 421–442.

¹³ Било је и оних веома сумњичавих према њему: „Док је Казаубон лако препознао моћ природног знања у помагању духовног здравља, плашио се штете коју би могао да нанесе један иноватор као што је Декарт: ’Много више поштујем и дивим се добром

Ко би онда били ми – Декартови анђели – Здравља?

Далеко од тога да медицина наћиће атеизму и либертинизму, ја тврдим, најрођив, да од свих природних наука не постоји ниједна која човека више уздиже ка познању Бога од медицине. Ништа нас не одваја више од створења и јаче привлачи Богу од савршености позна(ва)ња наше слабости и наше ништавности; ништа нас не подстиже да заронимо у друји животи као размишљање о нашој смрти. Човек који у свом животу види свега чега се избега њашти и не налази ништа у вези са својом вером да га казни за одбрану од толиких зала, дужан је да придегне нейроменљивом и свемоћном бићу.

(De Bezançon, 1677, стр. 342–343)¹⁴

Имајући у виду на које се филозофе прво мисли када се говори о мислиоцима рационалистичке нововековне струге, наравно да ће свако одмах након Декарта помислити и на Спинозу, Лајбница, али свакако и Паскала. Први од њих, Барух де Спиноза у свом најзначајнијем делу *Етици*, тек десетак пута спомиње кључни појам Здравља. Ипак, он у једном моменту каже нешто веома значајно и за ово истраживање: „Све оно што придоноси здрављу и што води штовању Бога назвали су *добрим*, а оно што је томе супротно *злим*. А како они који не разумију нарав ствари, него си ствари само присподабљају, ништа не тврде о стварима и машту узимају као разум, онда, не знајући нарав ствари и своју властиту нарав, чврсто вјерују да опстоји ред у стварима”, додајући да је и природа објеката (у смислу њихове естетске вредности), којима су афицирана људска чула, одговорна за то како ће утицати на Здравље човека (Спиноза, 2000, стр. 73).¹⁵

Дакле, јасно је да се и код Бенедикта Спинозе такође може приметити како је концепт Здравља код верујућих људи у директној вези са

лекару [природном филозофу], који може (као Божије оруђе) познавањем природе да поново доведе човека до праве памети: и дрхтим... када помислим да је један Људи довољан да зарази целу Провинцију”. Видети Jones, 2006, стр. 55–56.

¹⁴ Ауторов превод оригинала: „Bien loin que la Médecine incline à l'athéisme &: au libertinage jefouftiens au contraire que de toutes les sciences naturelles il n'en est point qui cleve plus l'homme à la connoissance de Dieu que la Médecine. Rien ne nous détache plus de la créature, &: ne nous entraîne plus fortement à Dieu que la connoissance parfaite de notre foiblesse &: de notre néant; rien ne nous engage plus à fonger à une autre vie, que la considération de notre mort. L'homme voyant tout à craindre dans sa misère & ne trouvant rien autour de lui qui le puisse défendre contre tant de maux, est obligé de recourir à un être immuable & tout puissant” (De Bezançon, 1677, стр. 342–343).

¹⁵ Цитат на лат: “Nempe id omne, quod ad valetudinem, et Dei cultum conducit, *Bonum*; quod autem iis contrarium est, *Malum* vocaverunt”. Видети и Спиноза, 2000, стр. 61, 243, 355, 361, 393, 469, 518. Ово дело објављено је постхумно – 1677. године, а пре тога Спиноза је за живота објавио још свега три дела: 1660, 1663. и 1670. године.

Трансценденцијом, с тим да су приметни и остали идеали попут доброте и лепоте, чији је источник, као и у случају Здравља у Богу самом.

Ни када је у питању мисао Готфрида Вилхелма Лајбница усмерена ка темама окренутим према Здрављу и медицини, ствари не стоје много другачије, али са друге стране, овај филозоф ипак прави јаснија разграничења и има финије нијансираности, али и приврженији став и однос према Трансцендентном бићу од Баруха де Спинозе.

Стога, одмах на почетку излагања о Лајбниковом поимању овог проблема није згорег назначити да је он већ 1679. године, као „једва узоран дворјанин”, успео да сачини скуп „животних правила”, као „разборит и реторички пандан његовим филозофским правилима за самоусавршавање”, у које је инкорпорирао мисли о здрављу код учењака, ренесансног платонистичког мислиоца Марсилија Фићина (видети Jones, 2006, стр. 254). Иако ово јесте значајан текст, треба истаћи како ово није најстарији Лајбников спис у којем се тематски бави медицином, него је то онај који је објављен осам година пре овог (1671), а то је *Directiones ad rem medicam pertinentes* (Уџуџисџива са џреџензијом ка усџосџављању медицине). Из наслова овог списка постаје јасно да се он углавном састоји од скупа предлога за успостављање система јавног здравља, али успутно садржи и многе ставове о развијању увида младог Лајбница о природи животињских и људских тела (Smith, 2011, стр. 33–37).

Сходно томе, треба приметити, оно што чини и Џастин Смит у књизи *Божанске машине: Лајбниц и науке о живоју* (2011), а то је чињеница да, иако се обим знања који се (данас) назива „медицином”, веома проширио од XVII века, овај термин и даље описује мање-више сличну ствар као што је то било и за време Лајбниковог живота: „Ту мешавину теорије и праксе која има за циљ одржавање здравља и лечење или ублажавање болести” (Smith, 2011, стр. 19). Самим тим, никако не треба да зачуди ни Лајбников статус *нелекара који се бави лекарима*, како је био карактерисан у то доба, јер он у свом делу *De novo antidisenterico* из 1695–1696. године објашњава да „људима ништа није драгоценије од здравља” и додаје: „Ја, који нисам лекар, ово могу још ревносније рећи, јер ћу бити мање сумњив у настојању да то употребим у сопствену корист” (Smith, 2011, стр. 48).¹⁶

Лајбница су веома занимали и природно-научни експерименти који су утицали на развој медицине, поготово они зоолошки, те се он може сматрати механицистом када су у питању животињска тела, али не и када су у питању животиње уопште. Међу овим експериментима су и они у стилу Вилијема Харвија, првог систематског истраживача циркулације крви, који испитују

¹⁶ Смит се у фусноти бр. 97 позива на Dutens II 2, 111. – *Gothofredi Guilelmi Leibnitii Opera Omnia*, 6 vols. In: L. Dutens (Ed.). Geneva: De Tournes, 1768; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1989.

традиционална веровања о овци чија крв може учинити коња или човека *здравима*. Џастин Смит тако закључује да „би ови експерименти лако могли да наведу човека на размишљање о животу и здрављу не као о својствима појединаца, већ као о дифузним количинама које се могу делити или размењивати”, што се, како он каже, може замислити и у случају Лајбница који у млађим годинама вероватно није много (био)етички марио за „добробит испитаних субјеката” (Smith, 2011, стр. 48–51).

Смит посебно наглашава да путем Лајбницових раштрканих, а неретко наизглед и једноставних коментара о медицини и Здрављу, али и директних расправа на ове теме, корак по корак постаје јасно да овај филозоф „није био заинтересован само за медицинске теме, него је сразмерно био заинтересован за *све*”. Сходно томе, наставља овај аутор, медицинска питања за Лајбница нису само у вези са Здрављем, него су „конститутивна за његово метафизичко испитивање природе супстанције и поједин(а)ца; његово природно-филозофско истраживање природе организоване материје и узрока кретања; па чак и његове етичке бригае за добар и побожан живот”. Онда не треба да зачуди ни што принцип који је превасходно имао сврху да опише људско тело и буде „мото очувања његовог здравља” транспонује у лајтмотив који: „лежи у основи Лајбницевог визије космоса, и, још сложеније – његове концепције узајамног израза бесконачно много монада у поретку коегзистенције” (Smith, 2011, стр. 26–27).

Дакле, овиме постаје потпуно јасно да је и код Лајбница Здравље у нераскидивој вези са Духом, али и више од тога, код овог мислиоца је и сама медицина на својеврсном пиједесталу природних наука и као таква она је у тесној повезаности са Трансценденцијом, о чему Лајбниц и пише Бувеву 1697. године на следећи начин:

„Медицина је најнеопходнија од природних наука. Јер као што је теологија врхунац знања о стварима које се односе на дух, и као што садржи и добар морал и добру политику, може се рећи да је и медицина врхунац и да је главни плод нашег познавања тела, у мери у којој су она повезана са нашим сопственим. Али читава физичка знаност и сама медицина имају за крајњи циљ славу Божију и највећу срећу људи, јер чувајући их, медицина им даје средства да делују у славу Божију.” (Smith, 2011, стр. 26)¹⁷

¹⁷ Смит у фусноти 7 на стр. 314. упућује на Лајбницово дело – Leibniz, G. W. (1718). *Otium hanoveranum, sive Miscellanea ex ore & schedis illustris Viri, piae memoriae Godofr. Guilielm. Leibnitii*. Edited by: J. Friedrich Feller. Leipzig: Johann Christian Martin, стр. 115.

Према Лајбницовом мишљењу „Закон о Здрављу” део је *Божанског закона*, али је оно свакако и једно од највећих људских благослова! Видети Leibniz, 1996, стр. 251, 512.

Ипак, он у *Теодицеји* тврди како је *Природа ња која је одговорна за стварање Здравља!* Видети Leibniz, 2007, стр. 262.

И не само да Лајбниц овде поткрепљује ауторову тезу да је његов однос према Здрављу *рационалистичко-идеалистичко-мистички* и да је као такав припадник *Модерних анђела Здравља*, него он овде апострофира и чини себе припадником онога што Џастин Смит у свом тексту из 2016. објављеном (пет година) после књиге *Божанске машине* назива *медицински еудајмонизам*. Његова идеја овде јесте управо да прикаже Лајбница као некога ко је веровао да је и телесна супстанција бесмртна, повезујући је са кабалистичком идејом у којој се једна од костију назива *Свештоси* и као таква јесте коначиште људске душе и самим тим показује како целокупно (и телесно и душевно) људско Здравље има метафизичко извориште и карактер, те на такав начин доприноси људском блаженству (Smith, 2016, стр. 325–341).¹⁸

Након говора о Здрављу код ова три класична мислилаца нововековног рационализма, заиста би било неправедно изоставити из ове *анђелске репрезентације Здравља* чувеног Блеза Паскала, француског филозофа, књижевника и научника.

Овај мислилац већ у оквиру свог „Четвртог писма“, објављеног у збирном делу *Писма једној провинцијалца* (1656), препричава своју исповест свештенику, говорећи да је веома разочаран неким људима и са резигнацијом говори о њима, јер, како он каже, „они никада нису упознали своју немоћ нити лекара који може да је излечи“ (Pascal, 1988, стр. 64–65), афирмишући након тога појам „духовног Здравља“, који, према његовом мишљењу, *једино извориште има у Боју*, јер се ови које је помињао никада не кају и молитвом не обраћају Трансцендентном бићу да им подари ту велику благодат за човека. Ипак, у наставку овога што је рекао, Паскал недвосмислено каже и да се *управо у њисуву духовног Здравља састоји човеков еудајмонични вечно животињи љуџи Душе (ка блаженству)*:

„Други поучавају како да се излече душе болним строгостима, али ви показујете да су душе за које би неко веровао да су најтеже болесне у најбољем здрављу. Какав одличан пут до среће на овом и на оном свету! Увек сам сматрао да што мање неко мисли на Бога, то је грешнији.“ (Pascal, 1988, стр. 65)¹⁹

Осим што и у „Једанаестом писму“ штетност по религију изједначава са штетношћу по Здравље и живот (Pascal, 1988, стр. 170), Паскал и у другом одељку „Беда човекова без Бога“ својих чувених *Pensées (Мисли)*, које

¹⁸ Он у закључку жели да покаже и како су апетиције као Лајбницов онтолошки појам деривирани из медицинског дискурса, али и да су ово заиста били истински предмети изучавања филозофије (здравља) два века пре него што их је Ниче након тога користио само као метафоре.

¹⁹ О овоме наставља да пише следећим речима: „Знају своју немоћ том приликом и лекара, и желе добро здравље и да моле Бога за помоћ“ (Pascal, 1988, стр. 70).

су објављене тек 1670. године, после његове смрти, такође говори о односу Здравља према болести, али и изостанку *eudaimonia*-е код људи: „ако здравље, част, имање, њихово и њихових пријатеља нису у добром стању, и због чега ће их недостатак ма које од тих ствари учинити несрећним” (Паскал, 1980а, стр. 68, 78).²⁰ И у другом делу ове књиге, у оквиру дванаестог поглавља „Докази о Исусу Христу”, на један помало неуобичајен и донекле чудан начин говори о дијалектици Здравља и болести и улози Месије у томе:

„Исус Христос је дошао да заслепи оне који су видели јасно, а поврати вид слепима; да излечи болесне, а остави здраве да умру (курзив – прим. аут.); да позове на покајање и стави у ред праведника грешнике, а остави праведнике у њиховим гресима; да засити сиромаше, а остави богаташе без ичега.” (Паскал, 1980б, стр. 121)²¹

Иако из здраворазумске перспективе ови редови могу изгледати чудно, истински хришћани разумеју *логику срца*, која ка Здрављу трансцендира овде наизглед изречена у противречју, и способни су да се по томе владају, на шта претендује и још један Паскалов текст који се можда и највише тиче односа Здравља и Трансценденције. То свакако јесте *Молитва, да тражимо од Боја правилну уједињену болест* у којем се молитвеним дискурсом Паскал обраћа Трансцендентноме бићу, недвосмислено приписујући Троједином Хришћанском Богу узрочност и извориште сопственога Здравља, те да му је оно даровано управо како би се служило Трансценденцији, на чему је Паскал бескрајно захвалан (уп. Pascal, 2020, стр. 1267–1276).

На сличном, само мало научнијем трагу, као и претходници, а посебно Паскал, свакако је и мало познати нововековни лекар Жерман де Безансон, чији је цитат изабран за *credo* овог поглавља, управо јер је тврдио да је медицина, од свих наука, она која нас најснажније подсећа на нашу слабост и коначност и тиме нас приближава Богу, а не атеизму и либертинизму. Он је сматрао да међу свим природним наукама нема ниједне која човека уздиже до знања о Богу колико медицина, јер како он каже: „Ништа нас више не одваја од створења, и не води даље ка Богу, него савршено познање сопствене слабости и ништавила; ништа нас више не обавезује да размотримо други живот, него разматрање наше смрти (смртности)” (Wolfe, 2016, стр. 362).²²

За сам крај поглавља треба прогласити и последњег члана *анђеоске њосаде нововековној Здравља*, а то је Пјер Гасенди, који у писму из 1642. године, расправљајући о *филозофији као уметности живљења*, истиче њену моћ у томе: „да учини здраво тело, вежбањем врлина и посебно умерености,

²⁰ Ступци бр. 109 и 143.

²¹ Стубац бр. 771.

²² Видети и стр. 343–344, 374, 349–350, 361–363. Према његовом мишљењу, *једино Бој исправно лечи, а не докџор!* (De Bezançon, 1677, стр. 30).

[и] здраву душу, мирну пред страхотама и ослобођену од узалудних жеља, кроз знање о могућим стварима које су дате људима” (Jones, 2006, стр. 5, 18).²³

Сходно до сада реченом, путем мисли неколицине нововековних аутора, постаје јасније зашто се управо те мисли могу окарактерисати као *рационалистичко-идеалистичко-теистичка* позиција Здравља у модерности. Сада нека љоворе и ови други.

Има ли џу нејде и машинских џавол(чић)а здравља?

Али њејова дубока, искрена, безумна љубав за љрироду, неосјорно је сјасила књижевност од сухој рационализма, и остиавила осећање за слободу као извор најдудљих сјвари о човеку. Она је дала доцнијим романџичарима чићјаву велику клавијатуру до џада нејознајних унујрашњих вредностџи.

(Дучић, 2005, стр. 33)

Иако идеја да су срећна бића која живе у својем љриродном сјјању потиче још из Еразмове *Похвале људостџи* (Ротердамски, 2019, стр. 76), њен вероватно најпрепознатљивији поштовалац јесте филозоф који се родио два века после ове мисли и стварао у периоду касног барока, а то је свакако – Жан Жак Русо. Апсолутно се треба усагласити са речима српског књижевника Јована Дучића који у свом делу *Градови и химере* вели како је „Русо [...] само кроз природу познао Бога (осетио љубав за жену, добио смисао за живот)” (Дучић, 2005, стр. 32), јер се на тај начин најефикасније може приказати однос овог филозофа спрам Трансценденције, али и Здравља. Као што је то раније аутор већ закључио – кроз поменути *најљурализам*, који је свакако присутан, само на другачији начин, и код остатка *анђеоске рејрезентџације модерној Здравља*: „Русо свакако следи Декарта у идеји *индивидуалне медицине* и проширује је у један политички контекст” (Трнавац, 2021, стр. 87). Међутим, ако се имају у виду сва „места на којима помиње библијске мотиве који потврђују да се као и Волтер, али и целокупни дух просветитељског покрета, он по питању *Здравља*, али и осталих другости није ослањао на трансценденцију, већ најпре иманенцију човека и његових снага у природи, никако се не треба сагласити са ставом да се код Русоа осећала *снажна релиџјска нотџа*, или и ако јесте била донекле присутна, она је код њега чисто илустративног карактера, а никако од суштинског значаја” (Трнавац, 2021, стр. 87).²⁴ Дакле, као што је већ утврђено, Русо јесте истински заговорник идеје која ће и касније код трансценденталиста, али и Ничеа бити веома изражена и запажена а то

²³ Pierre Gassendi to Louis de Valois, 6.2.1642, in Gassendi [1658] 1964, vol. 6, p. 131; cf. Gassendi 2004, vol. 1, p. 239.

²⁴ Аутор овде оповргава став из Миловановић, 2000, стр. 123.

јесте „зверско и дивље *Здравље* [које] свој извор има у *добром ајетинију и нейрикосновености Здравља* Природе” (Трнавац, 2021, стр. 94).²⁵ Да је ово заиста тако, односно да се човек осећао најслободнијим, најсрећнијим и најздравијим у стању дивљаштва, није згорег потврдити управо Русоовим речима из *Расправе о њореклу и основама неједнакости међу људима* (1755):

„Све док је људима била довољна пољска колиба, док су шили кожане одеће трном и рибљом кости, док су се украшавали перјем и шкољкама, бојили тело разним бојама, усавршавали и украшавали лукове и стреле, док су оштрим каменом дубили чунове за риболов или по које неотесано оруђе за свирку – једном речју, све док су радили оно што сваки појединац може сам да постигне, и док су обављали вештине за које нису биле потребне многе руке, – *живели су слободно, здраво, срећно и били су добри, колико им је њихова природа то дозвољавала, и моћли су и даље да уживају у благодети слободној односа.*” (Русо, 2016, стр. 194–195)²⁶

Ипак, иако се Русо због свог *дивљеј напурализма Здравља* може прогласити за *каинијена анијетисичке, анијидеалистичке*, али и *антиирационалистичке* (видеће се зашто) *рејрезентације* нововековног *Здравља*, да ли постоје основи да се он прогласи и механицистом када је *здравље тела* у питању? Одговор је негативан, јер он никако не занемарује *Здравље људског Духа и Душе*, него мисли да су они управо продукт Природе и да зато треба и да остану у сагласју са њом, што потврђује речима:

„А како би то и било моћуће ако сами себи издајемо више зла него што медицина може да пружи лекова! Крајња неједнакост у начину живота, претеран нерад с једне а претеран рад с друге стране, лакоћа којом можемо да надражимо и да задовољимо своје прохтеве и чулност, јела која богати толико траже а која их сите узбуђујућим соковима и оптерећују варење, лоша исхрана сиромашних која им често понестаје и чији је недостатак разлог што се преједу кад им се за то укаже прилика; бдења, претеривања сваке врсте, неумереност у страстима, *замарање и исцрпљивање духа, безбројне брине и муке које свуда зајичемо и које нам без њресанка напризају душу* – ето страшних доказа о томе да смо ми криви за већину зала која су нас снашла, а која би нас мимоишла да смо живели једноставно, равномерно и у самоћи као што нам је природа прописала. *Ако је одредила да будемо здрави, моћно дих итврдиши да је размишљање њрошвириродан њосиуиак и да је човек који размишља искварена животиња...*

Услед малог броја узрока болести, човеку који живи природно нису потребни лекови, а још мање лекари...

²⁵ Аутор се овде позива и на Торо, 2016, стр. 237.

²⁶ Курзив – прим. аут.

...Најзад, ма колико да је за нас корисна добро вођена медицина, извесно је да дивљак, љрејуиштен сам себи, немајући на штиа друго да се ослони до на љрироду, бар не мора да сћражује ни од чећа другои до од своје болесии, штио честіо његов љоложај чини љовољнијим од нашеи.” (Русо, 2016, стр. 194–195).²⁷

Дакле, након што је утврђено да није Русо тај бездушни нећайивац када је у питању Здравље Душе и Духа, треба истаћи како је можда најпрецизније запажање о *медикализацији* и *наћурализацији* Душе изнео Чарлс Волф у свом раду „*Tres medici, duo athei? The Physician as Atheist and the Medicalization of the Soul*”, а то је да она „сама олакшава или ’подстиче’ изражавање материјалистичке слике ума”. Он је свакако истакао и да „медикализација душе, у њеним посткартезијанским, епикурејским и иначе материјалистичким облицима (од Регијуса и Ламија до Гауба и Ла Метрија), наравно, није била самосвесно уједињен теоријски пројекат” (Wolfe, 2016, стр. 362). Речју, Волф жели да истакне како су ранији картезијански, аутор би рекао, *анђеоски модели* – *medicina animi* и *medicina mentis*, имали за циљ да као педагошка побољшања Духа посматрају човека и да одржавају његово Здравље у јединству, насупрот редукционистичким пројектима у виду *материјалистичке медиализације* Душе и Здравља. Другачије речено, Волф сматра како је *медикализација душе* настала као продукт утицаја медицине на материјализам у радикалном просветитељству, заправо: „артикулација отелотвореног концепта душе, који се отвара ка материјалистичкој медицини посвећеној органском испуњењу наше ’машине’” (Wolfe, 2016, стр. 362–363).

Оно што је сигурно јесте да би овај аутор са пуним правом за *главнои анћаионисту* нововековнои *анђеоскои Здравља* и главног протагонисту *машинизације Здравља* прогласио аутора чувеног дела *Човек машина* (1748), већ поменутог француског лекара и филозофа Жилијена Офреја де ла Метрија.

Радикалније од Безансоновог уплашеног става да је *лекар сензуални научник* (*medicus est physicus sensualis* – De Bezançon, 1677, стр. 335), а потпуно у супротности са оним поменутим како је „медицина она наука која човека највише од свих приближава Богу”, Ла Метри у *Les animaux plus que machines* иронично изриче став из наслова Волфовог рада: *tres Medici, duo Athei* (*три Лекара, двојица Аћеиста*). У делу из 1749. *L’Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, објављеном под псеудонимом ”par Aletheius Demetrius” он поткрепљује овај став оним да су *љрве љодине медицинских сћудија љрви корак који лекаре води нерелииозносии* (De Bezançon, 1677, стр. 351).²⁸ Залажући се за старе идеје како је равнотежа квалитета и квантитета истински пут Здравља, у *Човеку и машини* он такође истиче да је за

²⁷ Курзив – прим. аут.

²⁸ Волф наводи следећа места из књига: La Mettrie, J. O. (1987). *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Markovits, 2 vols. Paris: Fayard-Corpu I, 328, за први цитат, и La Mettrie, J.

многе (медицинско-филозофске) материјалисте „трајање здравља мерило њихове неверице” (La Mettrie, 2001, стр. 45, 87). Волф, такође, примећује како Ла Метријев *медикизовани морал* отклања дилему врлине и среће, притом се позивајући на „дубинску структуру”, за разлику од површинске етике која се ослања на дуализам Душе и Тела. Ово јесте заправо „дубинска структура” човекове машине која је органска и следи норму Здравља, а за Ла Метрија то изгледа овако: „Од свих врста среће ја преферишем ону која се развија са нашим органима и чини се да је мање или више присутна попут снаге у свим живим телима” (Wolfe, 2016, стр. 360).²⁹ Ла Метри истиче и како су наши органи „способни да доживљавају осећања или пролазе кроз модификације које нас одушевљавају и чине да волимо живот”, стога, као и код Русоа, може се приметити да и овај бренд *радикалне медицине*: „[...] ни у једном није посебно 'виталист' у било којем техничком смислу, редовно инсистира на виталности, за разлику од 'anatomie cadavérique' (лешевске анатомије): која је телесна и хедонистичка, лек за задовољство, у коме лекар настоји да промовише *орјанску срећу* појединца” (Wolfe, 2016, стр. 362–363).³⁰

Осим код Ла Метрија, који је креирао ову *концепцијалну еквиваленцију медицине и морала*, идеја да медицина може заменити морал и послужити као редукционистичка теорија која садржи моралну теорију присутна је и код Ла Метријевог савременика и француског материјалисте, чувеног Денија Дидроа.

Он је сматрао како је физикална медицина подједнако применљива и на тело и на душу и да као таква влада и медицином и моралом. Позивајући се на Џона Лока у *Подбијању Хелвеџија* Дидро тврди да „само онај ко се дуго бави медицином има право да пише дела метафизике (тешко се може бити добар метафизичар а да ниси анатом, природњак, физиолог или лекар)” (Wolfe, 2016, стр. 359–360). Како је машина у то доба типичан француски израз за човека (као код слогана: *ако је тело излечено, не треба се бринути за душу*), а и ако добар моралиста мора бити лекар, онда није више само на снази *medicina mentis* као лек ума или ранији типови медицинско-атеистичког радикализма, него и *истинска медикизација морала* (Wolfe, 2016, стр. 359–360).³¹

O. (1749–1750). *L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, “par Aletheius Demetrius”. Berlin: Cramer et Philibert, 3 vols. (I, 255) за други.

²⁹ Овде се позива на: *Discours sur le Bonheur*, in: *La Mettrie* 1987, II, 247.

³⁰ Овде се позива на: *Discours sur le Bonheur*, in: *La Mettrie* 1987, II, 238.

³¹ Волф се овде позива на следећа дела: „Réfutation d'Helvétius” in: Diderot, D. (1765). Locke. In: D. Diderot and J. le Rond D'Alembert (Eds.), *Encyclopédie des arts et des métiers*, vol. IX (625b–627a). Paris: Briasson (Reprint, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 1966), XXIV, 555. Затим и на: Diderot, D. (1975). *Euvres complètes*. In: H. Dieckmann, J. Proust and J. Varloot (Eds.). Paris: Hermann, са ознаком 625b.

Ако се зна да је споменути Лок још у *Оіледу о људском разуму* (1690) критиковао Паскала, чије је заборављање приписао *нарушеном здрављу* овог мислиоца, због чега је припадао *нижем* реду анђела (Лок, 1962, стр. 149–150), као и да је Здравље сматрао великом благодаћу која је важна за присуство чула укуса код човека, те његову *срећу и блајосићање*, као и да је „разматрање задовољства присутно у здрављу и снази” (Locke, 1999, стр. 215, 237, 262–263), све јасније постаје како заиста *еудајмонистичка позиција у филозофији здравља* овог периода јесте истински *средњи љуџи који се крчи* кроз оштро постављен нововековни, али и картезијански дуализам. Осим ове основне разлике у позицијама, свакако је да су и сви други антагонизми и подељености које су од тада па до данас биле *метафизички љрисујћне* и утицале на све – као *целокујносћ дивствовања*, имале утицаја и на само Здравље.

Закључак – *happу end* нововековној здравља?

*Здравље је разложни (нейосредни)
учинак филозофије.
Кант³²*

Када у десетом поглављу „Грађанска несагласност” књиге *Одбијћи љослушносћ* (2017) говори о Кантовом пројекту *Aufklärung*-а изреченог у тексту *Шћа је љросветићелствиво?* (1784), Фредерик Гро истиче да је излазак из стања *духовне малолетносћ* могућност да се слободно и креативно мисли, да се самостално праве животни избори „без туторства неког узора у мисаоној сфери”; али свакако за ово истраживање и најважније: „одредити себи правила здравог и удобног живота без слепог праћења препорука лекара” (Гро, 2020, стр. 183–184). Са овим је већ и Спиноза био сагласан кад је рекао да се срећа „придаје ако цијелим простором живота можемо *љрошћрчајћ* крепка духа у здраву тијелу” (Спиноза, 2000, стр. 469).

Све ово говори о томе да су управо крај XVIII века и Кантова филозофија вероватно најзаслужнији за евентуално измирење када су у питању разни нововековни дуализми и да ако човек жели да буде Срећан и Здрав како на овом, али и мимо њега, на *оном* свету, мора најпре да се самостално побрине и постара да тако буде, а тек онда евентуално очекује и подршку од Трансценденције. Према речима кенигзбершког генија, у томе ће му од

³² „It is the *health (status salubritatis)* of reason, as an effect of philosophy”. Превео аутор рада из Kant, 1999, стр. 84. Петар Бојанић експлицитно износи да Кант у овом тексту „инсистира на овој конструкцији кроз цело поглавље ’О физичком учинку филозофије’” (Бојанић, 2009, стр. 36).

неизоставне и најважније помоћи бити *Свейрисуйносії Добре Воље*, која, по његовом суду, *мејодооніолошки* претходи чак и *Здрављу* као једном од *дарова среће*, а управо на путу ка њој самој, односно човековом блаженству (*eudaimonia*):

„Немогуће је замислити игде ишта у свету, па чак ни изван њега, што би се без ограничења могло сматрати као добрим, осим једино *добре воље*. Разум, духовитост, моћ суђења, и како се већ иначе могу назвати *иаленіи* духа, или смелост, одлучност, истрајност у спровођењу одлука, као особине *ијеміераменіа*, без сумње су у извесном погледу добре и пожељне; сви ти природни дарови могу постати крајње зли и штетни, ако воља, која треба да их употреби и чија се особена каквоћа због тога зове *каракітер*, није добра. Са *іролазним даровима* је исто тако. Власт, богатство, част, чак здравље и читаво добро нахођење једнога човека и његово задовољство са својим положајем, обухваћени именом *срећа*, уливају смелост, а тиме чешће и обест, ако не постоји нека добра воља која исправља њихов утицај на душевност, па тиме и целокупан принцип делања, чинећи их општесврховитим; а да и не спомињемо да ниједан уман и непристрасан посматрач никада неће осетити допадање приликом посматрања непрекидног благостања неког бића, које не украшава ниједна црта неке чисте и добре воље, и тако изгледа да добра воља сачињава неопходан услов чак достојности умног бића да буде срећно.” (Кант, 2008, стр. 15–16)

Литература

- Бојанић, П. (2009). *Хомеойаіије. Horror autotoxicus*. Београд: Службени гласник.
- Гадамер, Х. Г. (2021). *О скривеносіи здравља*. Београд: Досије студио.
- Гро, Ф. (2020). *Огдиіи іослушності*. Нови Сад: Киша.
- Декарт, Р. (1969). *Сіјрасіи душе*. Београд: Графос.
- Декарт, Р. (1990). *Расірава о меіюди*. Ваљево–Београд: Естетика.
- Декарт, Р. (1998). *Медііације о ірвој філозофіји: У којима се доказује Божја еізісіенціја и разлика између јудске душе и іијела*. Београд: Плато.
- Декарт, Р. (2010). *Мислііи заједно: ірейиска између Декаріа и Елизадеіе* (прир. Ј. Шаkota Мимица; прев. А. Мимица). Београд: Службени гласник.
- Дучић, Ј. (2005). *Градови и химере*. Београд: Народна књига.
- Кант, И. (2008). *Заснивање меіафізике морала*. Београд: Дерета.
- Лок, Џ. (1962). *Оілед о јудском разуму*. Београд: Култура.
- Миловановић, Д. (2000). *Еііика у медицини кроз векове*. Лазаревац: Елвод-принт.
- Паскал, Б. (1980a). *Мисли 1*. Београд: БИГЗ.
- Паскал, Б. (1980b). *Мисли 2*. Београд: БИГЗ.
- Ротердамски, Е. (2019). *Похвала Лудосіи*. Београд: Алгоритам.
- Русо, Ж. Ж. (2016). *Друшіівени уіовор*. Београд: Филип Вишњић.

- Спиноза, Б. Д. (2000). *Етика*. Загреб: Деметра.
- Торо, Х. Д. (2016). *Валден. О грађанској нејослушности*. Београд: Градац.
- Трнавац, В. (2021). *Здравље друђих: љокушај усђосђављања једне метђодоонђолођије здравља* (необђављени мастер рад). Филозофски факултет, Нови Сад.
- Трнавац, В. (2019). *Декарђова филозофија љосђављена као координатни сисђем мишљења* (необђављени семинарски рад). Филозофски факултет, Нови Сад.
- Фуко, М. (2009). *Рађање клинике. Археолођија медицинскођ ођажања*. Нови Сад: Mediterran Publishing.
- De Bezançon, G. (1677). *Les médecins à la censure, ou, Entretiens sur la médecine*. Paris: Louis Gontier.
- Descartes, R. (1953). *Ouvres et letters*. Paris: Gallimard.
- Des Chene, D. (2000). Life and health in Cartesian natural philosophy. In: S. Gaukroger, J. Schuster, & J. Sutton (Eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 723–735). New York: Routledge.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutic of the Subject, Lectures at the College de France, 1981–1982*. New York: Palgrave Macmillan Ltd.
- Jones, M. L. (2006). *The Good Life in the Scientific Revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1999). *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- La Mettrie, J. O. d. (2001). *L'Homme-machine*. Arcueil: Numilog.
- Leibniz, G. W. (1718). *Otium hanoveranum, sive Miscellanea ex ore & schedis illustris Viri, piae memoriae Godofr. Guilielm. Leibnitii*. Leipzig: Impensis Joann – Christiani Martini.
- Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2007). *THEODICY. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Charleston, South Carolina: BiblioBazaar.
- Locke, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. College Township: The Pennsylvania State University.
- Pascal, B. (1988). *The Provincial Letters*. London: Penguin Books.
- Pascal, B. (2020). *Collected Works*. East Sussex, UK: Delphi Classics.
- Roterdamus, E. D. (2006). *The Manual of Christian Knight*. The Online Library of Liberty, Inc.
- Shapiro, L. (2003). Health of the body-machine? Or seventeenth century mechanism and the concept of health. *Perspectives on Science*, 11(4), 421–442.
- Simmons, A. (2017). Mind-body union and the limits of Cartesian metaphysics. *Philosophers' Imprint*, 17(14), 1–36.
- Smith, J. E. H. (2011). *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Smith, J. E. H. (2016). Early modern medical eudaimonism. In: P. Distelzweig, B. Goldberg, & E. Ragland (Eds.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy. History, Philosophy and Theory of the Life Sciences*, vol. 14 (pp. 325–341). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-7353-9_14

Wolfe, C. T. (2016). Tres medici, duo athei? The Physician as atheist and the medicalization of the soul. In: P. Distelzweig, B. Goldberg, & E. Ragland (Eds.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy. History, Philosophy and Theory of the Life Sciences*, vol. 14 (343–366). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-7353-9_15

Vuk P. TRNAVAC

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

Belgrade (Serbia)

The Modern Health Dualism: The Path to Beatitude *Between Angels & Machines*

Summary

In this paper, the author, first of all, tries to examine how the modern concept of Health in the opinions of philosophers (rationalists – idealists) in focus, including their exchange of opinions with materialistically oriented philosophers, relates to Transcendence. On the other hand, in the context of these two key terms, it is also necessary to determine the attitude of these philosophers towards the mechanistic world view, which was then in full development. The author's opinion is that *the eudaimonistic position in the philosophy of health of this period* is, actually, *the central path that is established* through a sharply set modern era's Cartesian dualism, on the one hand, the Spirit which in self-relation, as a composite subject of two (finite) substances, and towards its own (human) Soul as a substantial form, and in the ultimate sense also towards God as a Transcendent (the one that transcends us) Being. The other side of this dualism belongs to the Basic, infinite substance of the Body, which somehow, but, regardless of the primacy of Spirit, must be able to follow and physically carry the Spirit.

Keywords: Health; Transcendence; modern philosophy; Rationalism; Spirit; Soul; Body.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом *Creative Commons ауторско-некомерцијално 4.0 међународна* (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International* license (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).