



УДК 121 Кјеркегор С.

165.62 Хајдегер М.

14 Левинас Е.

DOI: 10.46793/sabornost25.111T

ORCID ID: 0000-0001-9841-7821

Оригинални научни рад

Вук Трнавац*

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд
(докторанд)

Проблем(и) односа здравља и трансценденције
у егзистенцијалистичкој и феноменолошкој мисли:
Кјеркегор, Хајдегер и Левинас

Abstract: У овом истраживању аутор је покушао да покаже како основне нити на којима се заснива *филозофија здравља* у мислима одређених егзистенцијалиста и феноменолога, тако и како је могуће успоставити њихову везу са оним што би се код Кјеркегора, Хајдегера и Левинаса могло препознати као појам Трансценденције. Користећи *методолошко ујврћену*, упоредну (компаративну) методу, дошло се до закључка да је категорија *Мојћносћ ментални мосћ* који повезује Здравље и Трансценденцију, иако сва три аутора ове кључне појмове схватају веома различито.

Key words: Здравље, Трансценденција, Бог, *Мојћносћ*, егзистенција, феноменологија, Кјеркегор, Хајдегер, Левинас.

Увод

„Дрскост и страшна збиља у бурном вртлогу своме,
Све већма обалу плаве, и слабе уставе ломе,
И човек с препашћу гледа прљавих таласа хуку,
Што здрави чисти смисао далеко у неман вуку”
Војислав Илић — *Орџије*; 25. мај 1884¹.

Иако је позната прича како је Кјеркегор оптужујући и критикујући Хегела и његов спекулативно-дијалектичко-онтологички систем као одговоран за *јоманџање људскосћ* поредећи га „са човеком који зида грандиозан дворца, а заправо живи у трошној колиби изван њега”², можда

* vuktrnavac@gmail.com

¹ Илић, 2010, стр. 76., а цела песма је од 74–77. стр.

² Упоредити са: Проле, 2011, стр. 132.

је мање позната она сторија како би се, судећи по ставовима неких интерпретатора, из Левинасове перспективе, и то због *неисцрпљеној обећања филозофије егзистенције*, јер: „целокупна граја око егзистирања није одмакла даље од апсолутизованог егоизма”¹, Кјеркегор са својом уцерицом на тој *мисаоној майи* могао детектовати као први Хегелов комшија.

Да ли ствари између Кјеркегора и Левинаса заиста стоје тако и одакле се појављује Хајдегер у целој причи, односно да ли је његова улога помирителска у виду *средњеј љути* између двојице религијски усмерених филозофа или је његова мисао важна јер обухвата и појам егзистенције и феноменологију, као један од задатака треба да покаже управо ово истраживање.

Хоризонти спрам којег ће бити проучавани ови филозофи јесу свакако несвакидашње мисаоно сагледавање и испитивање проблематике односа Здравља² и Трансценденције као два *par excellence* филозофска појма којима су се многи појединачно бавили, али питање је да ли их је ико до сада проучавао колоквијално речено „у пакету”.

Аутор сматра да ови концепти представљају веома добар *мисаони љолијон* за поновно преиспитивање мишљења неких од најзначајнијих савремених филозофа и њихових филозофија, а да само истраживање треба да пружи одговоре на питања зашто су баш ова тројица изабрана, а не неки други који се и уцбенички прокламују као егзистенцијалисти попут Жана Пола Сартра и Албера Камија или феноменолози од формата, као што је оснивач ове дисциплине и методе Едмунд Хусерл.

Спрам тога се може формирати и теза истраживања која ваља бити потврђена, а која јесте — Како односи ових појмова Здравља и Трансценденције у смислу савремених филозофских пројеката мишљења егзистенције и у феноменолошкој мисли корелирају на адекватан начин управо када је у питању овакав избор аутора. Ваља почети од првог.

Кјеркегоров(и) однос(и) здравља и трансценденције

„Филозофија познаје у основи све феномене као релевантне за њу само уколико они могу да буду шифре њој претходеће збиљности и трансценденције. У свом трагању она захвата шифре као могућне *vestigia dei*, а не самог бога у његовој скривености. Али, шифре за њу значе нешто уколико

¹ Ибид., ибид.

² У уводном делу свог *Методолошкој пројекта о Здрављу друћих*, за сада приказаном само у форми Мастер рада, аутор је понудио *методолошкој класификацију* различитих начина писања кључног појма — **здравље** који корелирају са другачијим употребама овог појма, те је тако аутор јасно задао како се Здравље у контексту Трансценденције има писати великим почетним словом и без курзива. Видите: Трнавац, 2021б. (Линк: <http://remaster.ff.uns.ac.rs/?rad=3e700a399fc67e8b6fa47142507803bd>).

ту скривеност, коју оне не могу да раскрију, ипак показују као последњи, прави битак.” Карл Јасперс — *Ум и еїзисїенција*³.

Према речима Карла Јасперса, са предавања из пролећа 1935. године, тадашња савремена филозофска ситуација била је одређена чињеницом (стањем ствари — *ordo rerum*) да је уз Фридриха Ничеа, управо Серен Кјеркегор филозоф на којег се у време његовог живота није ни рачунало, и који је још задуго остао без важности у повести филозофије, а чије дело тада постаје све значајније⁴. Овакве филозофије по његовом утиску претендују на то да своје мишљење доведу у „један једини потпуни склоп повезаности” чији ће основ постати делатан на начин да његов задатак буде: „Ми филозофирамо, а да нисмо изузетак, у њоїледу на изузетак”⁵. Осим тога, по Јасперсовом суду једна од основних мотивација, Кјеркегоровим прегнућима успостављене, *еїзисїенцијалистичке мисли* јесте да: „из одлучности извора јасноћа живота, који се трансцендентно односи, постане поново саопштена у мисаоном изразу као филозофирање са којим ми доиста и живимо”⁶.

Имајући у виду ове Кјеркегорове речи, мисаони поступак који се овде настоји извршити, а то је како испитати, тако и проблематизовати односе једног тако животног појма као што је Здравље доводећи га у везу са свеколиким истраживањима чувеног данског мислиоца на пољу Трансценденције, делује потпуно плаузибилно.

О Здрављу у контексту Љубави Кјеркегор пише већ 1843. у свом чувеном делу *Или–или* истичући да: „откривалачко путовање у тражењу прве љубави може се поредити с оним путовањем које се предузима да се успостави здравље, које је, како се каже, следећа етапа”⁷. Са друге стране, у целокупном делу *Филозофске мрвице* из наредне 1844., Кјеркегор је путем фигура Ученика, Учитеља и других приступио истраживању онога што *човеку омета њеїово самосазнање, оноїа нейознаїїої* што је назвао: *Бої*⁸, односно појма који би се у његовом мишљењу са пуним правом могао окарактерисати као *Трансценденција*.

Ипак по мишљењу аутора до имплицитног спајања између Здравља и Трансценденције је у Кјеркегоровој мисли дошло већ у делу из поменуте 1843. из којег се као увертира за његову интерпретацију може издвојити

³ Јасперс, 2000, стр. 121.

⁴ Ибид., стр. 9.

⁵ Ибид., стр. 103.

⁶ Ибид., стр. 102.

⁷ Kierkegaard, 1990, стр. 243. У издању на енглеском језику: Kierkegaard, 1983a, стр. 258–259.

⁸ Kierkegaard, 1982, стр. 42–43. Није згорег консултовати целокупно ово дело за ову тематику. Појмом Трансценденције путем раскривања појма Стрепње кроз његов однос са Наследним грехом, Кјеркегор се бави и у делу из 1844. које је код нас објављено као: Кјеркегор, 1970.

цитат: „Идеал није умрети од туге, већ се сам очувати здрав и читав, ако је могуће, а ипак спасити своја осећања”⁹.

Ово су свакако речи из чувене Кјеркегорове књиге *Понављање*, чији назив у данском оригиналу гласи *Gjentagelsen* и носи поднаслов „Покушај у експерименталној психологији”. За овог мислиоца овај кључни термин јесте „пресудан израз за оно што је код Грка” био појам *анамнезис*, јер „као што су ови тада учили да је све сазнање сећање, тако нова филозофија жели да учи како је *чијијав животиј понављање*”. Како он даље наводи: „Понављање и сећање је исто кретање, само у супротном смеру. Јер оно чега се сећамо, било је и повратно се понавља, насупрот чему се стварно понављање унапред сећа. Зато понављање, ако је могуће, чини човека срећним, док га сећање чини несрећним”¹⁰.

Овим појмом Кјеркегор не само да је желео да превлада појмове античких мислилаца него и маркантни и за Хегела један од најзначајнијих појмова *медијације* — *посредовање* — *Mediation*¹¹. Овим појмом је, по речима данског филозофа, немачки апсолутни идеалиста желео да успостави однос између Елеаћана и Хераклита, док је Кјеркегор осим овог увида свакако покушао и још јасније да прикаже кључну разлику у односу на претходно помињани антички појам присутан у Платоновом епистемологији:

„Ако су Грци рекли да је све сазнање сећање, рекли су да је читаво бивствовање које је ту, већ било; када кажемо да је живот понављање, тада кажемо да бивствовање које је било ту, постаје сада **тубивствујуће**. Ако немамо категорију сећања или понављања, тада се читав живот разлаже у празну и бесадржајну буку. Сећање је пагански поглед на свет, понављање је модерни: понављање је *интерес* метафизике и уједно интерес где се метафизика насуче; понављање је решење у сваком етичком погледу, понављање је *conditio sine qua non* сваког догматичког проблема”¹².

Из овога је могуће извести не само то да је *Gjentagelsen* био од формативног значаја и за Хајдегеров каснији развитак појма *Dasein*, него и да је *понављање* оно што, иако своје коначиште има у стадијуму етичког, итекако тежи ка метафизичком и Трансцендентном. Већ на самом почетку овог дела он идентификује овај појам као „хлеб наш насушни, који човека засити благословом”, не либећи се ни да тврди „како је живот понављање”. Кјеркегор додатно апострофирајући ове тезе изриче следеће:

⁹ Kierkegaard, 1983a, стр. 217.

¹⁰ Kirkegor, 2022δ, стр. 7. Курзив прим. аут. В. Т.

¹¹ Ибид., стр. 31. О Хегелу и његовој дијалектици имплицитно пише и касније на стр. 78. и 119.

¹² Наставак цитата: Сећање је пагански поглед на свет, понављање је модерни: понављање је *интерес* метафизике и уједно интерес где се метафизика насуче; понављање је решење у сваком етичком погледу, понављање је *conditio sine qua non* сваког догматичког проблема”. Ибид., стр. 31–32. Болд прим. аут. В. Т.

„Да сам Бог није желео понављање, свет никада не би настао. Бог би или сле-
дио лаке планове наде, или би све опозвао, како би то сачувао у сећању. Он
то није учинио, и зато постоји свет, *и постоји зато што је понављање*”¹³.

Како му је понављање добар пример за илустровање *срећне и здраве*
љубави у целој овој књизи, те је и на једном таквом примеру исказао да
целокупна новија филозофија не тражи решење оваквих проблема на по-
љу сећања, него не чинећи преокрет, већ (хегелијанско) превазилажење —
ауфхедуніовање, сви покрети остају у сфери иманентног. Насупрот томе,
рећи ће Кјеркегор „повнављање напротив, јесте и остаје у трансцендент-
ном”, додајући да иако је и он напустио сопствену теорију и плови ношен,
повнављање и за њега остаје *трансцендентно*, јер иако може да се самоо-
плови, не може да пронађе архимедовску тачку нити се самопревазиђе¹⁴.

Библијски пример зашто је понављање за овог мислиоца у домену Тран-
сценденције јесте категорија Божијег испита са Јовом, јер како Кјеркегор
каже она: „није ни етичка, ни естетичка, ни догматска, она је потпуно
трансцендентна”¹⁵. Као крајњи резултат овог испита, дански мислилац
истиче: „Јов је благословен и све је *двосируко* поново добио. — То се на-
зива понављање”¹⁶. Затим се Кјеркегор пита — „Губи ли Јов свој случај?”
и онда одговара: „Да, заувек, јер се може жалити само на суду који га је
осудио”. Онда следи ново питање — „Добија ли Јов свој случај?” и овог
пута на вредносно сасвим другачије постављено питање уследио је по-
тврдан одговор, уз образложење — „јер га је изгубио *ипред Бојом*”. Дански
мислилац закључује: „Тако дакле постоји понављање”, те се поново пита
— „Када оно наступа?”, а одговор је — „То није лако рећи на људском је-
зику”. Ново питање јесте — „Када је наступило за Јова?”, а његов одговор
је готово магичан — „Тада када су га сва *замислива* људска извесност и
вероватноћа сматрали немогућим”¹⁷.

И управо се овде долази до момента Здравља, које можда није од најве-
ћег значаја у овом делу, јер се *понављање* у контексту Здравља код Кјерке-
гора треба тумачити као *здрав однос* између онога што је било, онога што
сада јесте и онога *што је* и *што би* могло бити — дакле као *здрава сада-*
шњосиј иј. здраво осадашњење, будући да негде на почетку књиге изно-
си како: „У првом праскозорју љубави споре се међу собом садашњост и
будућност, како би добили вечни израз, и *по сећање управо је повраћено*
сирујање вечносиј у садашњосиј, ако је по сећање здраво”¹⁸.

¹³ Ибид., стр. 9. *Курзив* прим. аут. В. Т.

¹⁴ Ибид., стр. 78.

¹⁵ Ибид., стр. 105.

¹⁶ Ибид., стр. 106.

¹⁷ Ибид., стр. 107.

¹⁸ Ибид., стр. 15. *Курзив* прим. аут. В. Т.

Дакле, свакако да време није хоризонт на којем се код чувеног данског филозофа може појавити Здравље усмерено ка Трансценденцији, већ оно што код Кјеркегора јесте овај моменат повезнице заправо је код Јова поменута категорија (не)могућности. Оно што разликује обичну људску свест од верујуће јесте како Кјеркегор каже у свом нешто каснијем, а за ову тематику кључном, чувеном делу *Болесни на смрти* из 1849. — „увек сигуран противотров за очајање: могућност — јер код Бога је све у сваком тренутку могуће”¹⁹. Овај домен *ајсолуитне моћућности* Кјеркегор назива *здрављем вере* која има моћ решавања противречности коју он види у томе што је „људски речено, пропаст сигурна и да затим постоји нека могућност”. Стога, након овога Кјеркегор јасно и недвосмислено дефинише шта је Здравље за њега и то на такав начин да га, имајући у виду ово до сада изнесено, недвојбено смешта у контекст односа са Трансценденцијом, јер — „Здравље је уошшће моћ разрешавања противречности”²⁰. Он овакву тезу искусно испитује на физичким примерима и у домену телесног здравља наводећи како: „ваздушно струјање је противречност, недијалектички несклад хладноће и топлоте, али здраво тело разрешава ту противречност не осећајући да тај ваздух струји. Тако стоји и са вером”²¹, рећи ће Кјеркегор.

Стога, на основу саобразности ова два примера, не треба да зачуди ни разлика између *овоземаљској вишеза* за којег Кјеркегор у *Ситраку и грхшању* из 1843. каже: „Витез бесконачног одрекнућа не чини такво што, он не оставља своју љубав ни за сва блага овог свијета. Није он некакав гиздавац. Он ће се најпре увјерити је ли му та љубав садржај живота; његова је душа сувише здрава и препоносна да би и најмању ситницу прокоцкала у некој опијености”²², и неког ко се може окарактерисати као *вишез вере*, попут помињаног Јова, који се одрекао свега овоземаљског за онострано и њиховог појма Здравља, је више него евидентна.

На основу свега овога, јасно је да се Здравље код Кјеркегора у односу ка Трансценденцији пројављује како кроз *религијски*, тако и у *еџичком сџаџијуму*. Међутим, иако у *есџејском сџадијуму* услови за такав *есџејски*, али и било који другачији начин живота нису постављени од саме индивидуе²³, у свом делу *Бревијар* из 1855., које као такво јесте својеврсан сџе свега што је он до тада писао, дански *јудеохришћански еџисџенцијалисџа* управо у одељку у којем пише о *есџејском сџадијуму* истиче како:

¹⁹ Kierkegor, 2022a, стр. 43.

²⁰ Ибид., ибид. У издању на енглеском језику: Kierkegaard, 1983δ, стр. 40. *Курзив* прим. аут. В. Т.

²¹ Ибид., ибид.

²² Kierkegaard, 2000, стр. 53–54. Консултовати и издање на енглеском језику: Kierkegaard, 1983δ.

²³ Buljan, 2008, стр. 280–282.

„Личност није духовно, већ физички непосредно одређена. Овде имамо схватање света које учи да је здравље најдрагоценија вредност око које се све окреће”²⁴.

Овиме постаје јасно да ови *кључни појмови* јесу присутни у целини Кјеркегорове мисли.

Хајдегеров(и) однос(и) здравља и трансценденције

„Сократ је, осим тога, тврдио да је његова властита смрт нека врста лијечења, а ја мислим да нас они који добро умиру уистину уче нечему, а можда и сами нешто науче: Смрт не искључује сав смисао живота. Колико си пута то морамо поновити да бисмо уистину и повјеровали — или барем повјеровали у довољној мјери да нас смрт не излуди? Па, одговор је „сваки дан”. Ми требамо дневну дозу смрти да нас подсјети на вредност живота. Или можда не. Мислим, то добро звучи, али ја заправо немам благе везе о чему причам. Питајте Хајдегера.” Richard Hanley — *South park i filozofija*²⁵.

Радикално другачије мислећи Трансценденцију, од свога претходника Кјеркегора, који под овим појмом, како је показано подразумева Бога, Мартин Хајдегер у својим предавањима *Увода у филозофију* из зимског семестра 1928–29. наводи како „Трансцендентно у правом смислу трансцендирајућег је ту-бивствовање”. Осим тога, у поменутом делу, овај мислилац тврди још и да „Ту-бивствовање филозофира будући да оно трансцендира” и да „Бити-сопство као егзистенција могуће је само на основи трансценденције”, те у крајњем да се „Филозофирање као трансцендирање не догађа као неко произвољно поступање међу другима, него у основи ту-бивствовања као таквог”, те да „Филозофирање није истраживање трансценденције, него: филозофирање је изричито трансцендирање”²⁶.

Хајдегеру је и наредне године било стало да студентима прикаже како је *само ту-бивствовање ирансценденцијно*, јер прекорачује себе, односно превазилази себе у трансценденцији истичући како: „Пре свега, трансценденција омогућује егзистирање у смислу само-поступања према самом себи као бивствујућем, према Другом као бивствујућем и према бивствујућем у смислу при-ручног, односно предручног”²⁷.

Сходно томе показујући како „у суштини егзистенције лежи трансценденција” као „последње врело истине”²⁸, сада је потребно схватити на хоризонту којег појма Трансценденција може доћи у комуникацију са Здрављем када је у питању Хајдегеров мисао.

²⁴ Kjerkegor, 2016, стр. 27.

²⁵ Hanley, 2008, стр. 293.

²⁶ Перовић, 2006, стр. 41. Аутор овде наводи извор: Heidegger, 1996, стр. 208, 214, 227, 395.

²⁷ Ибид., стр. 45 реферира на: Heidegger, 1983, стр. 460.

²⁸ Ибид., ибид, реф. на: Heidegger, 1978, стр. 194.

То би свакако пре свих био *појмовни изложак*, односно како то Хајдегер назива — *ејзисџенцијал* који се зове *брија* (*Sorge*). У *Онџолоџији*. *Херменеуџији* *факџичностџи* у вези са разумевањем *феноменској склоја* *знаковџностџи* Хајдегер примећује да треба приметити како „отвореност стоји у свагдашњој *бризи*”. По његовом суду: „вишеструконост упућивања није ништа друго до оно у чему се бригање задржава”, док „ово ходање тамо—амо унутар склопа упућивања карактерише *брију* као *ојхођење*”²⁹.

Немачки мислилац тако поентира да: „Истински начин самога бића у једноме свијету јесте *брија* — као произвођење, обављање, запосједање, ометање, чување—од—губитка, итд. околно јесте просјечност, јавност живота. Живот се у *бризи* обраћа на свјетски начин”³⁰. Сходно свему изреченом, Хајдегер овде долази до финалног, закључног увида како: „феномен *брије* мора бити посматран као један *основни феномен ојсџанка*”, јер је она за овог мислиоца: „утемељена у бићу људске егзистенције”³¹.

Када је реч о „нашем свагда властитом опстанку”, овај појам је код Хајдегера донекле близак и разумевању *факџичностџи*, међутим овако постављена *факџичностџи* се код немачког мислиоца ипак одређује као *основни џредметџи*, односно *џема херменеуџичкој исџиџивања*, те је сходно томе код Хајдегера *херменеуџика самоизлајање факџичностџи*³².

Како би насупрот *неутемељеној одређења ојсџанка* као *факџичностџи*, дефинисао и људску егзистенцију као *човјеџиџво* Хајдегер се служи управо Кјеркегоровим текстом *Најаџ на свеколико хриџџанскоја* истичући како: „Бити човјек значи као примјерак припадати једном роду обдареном разумом, и то тако што је род, сој, виши од индивидуе, или да постоје само примјерци, а не индивидуе”³³. Он се на данског мислиоца позива и у поглављу након деветог о *Феноменолоџији*, а то је Х „*homo iustus*” где има проблем да одреди Христа као спаситеља, те уопштено искуство смрти — живота и опстанка. Ипак, у наредном XI поглављу „О Павлу” Хајдегер то успева означавајући Христа као *џреокреџи*, док у последњем дванаестом „Значење” немачки мислилац наводи како „Збрињавајућа нутреност проналази свијет таквим, ураста у овај свијет: сто, пехар, плуг, тестера, кућа, врт, поље, село, пут”, док примењивост, нешто у употреби за нешто, у посједу, оно одакле јесу: дрво, поставити. Кукуруз, брашно, хљеб”³⁴.

Када је реч о самом појму Здравља, треба одмах истаћи како оно уопште није неки од најзначајнијих појамова (н)и у Хајдегеровој филозофији,

²⁹ Hajdeger, 2007δ, стр. 100. Видети и стр. 22.

³⁰ Ибид., ибид.

³¹ Ибид., стр. 102.

³² Ибид., стр. 21—28.

³³ Ибид., стр. 106.

³⁴ Ибид., стр. 109—110.

те се у његовом најмаркантнијем делу из 1927. године, *Бићак и време*, не спомиње готово ниједном осим на једном месту у оквиру § 25. поглавља „Полазна поставка егзистенцијалног питања о ономе Ко тубитка” у контексту правила „све здраве методике ако се полазна поставка неке проблематике не држи евидентних датости тематског подручја?”³⁵.

Са друге стране, ипак постоје савремена тумачења како Хајдегера феноменологија заправо ипак пружа филозофски објектив за приступ комуникацији које наглашава контекстуалну природу интеракције медицинског професионалца, тј. *фијуре Лекара* и пацијента као рецепијента његових многобројних и различитих назора и знања о Здрављу, са којим због тога може бити тек у асиметричном односу³⁶.

Сходно овој асиметрији, Хајдегер је увиђао и то да човеково бивствовање није збир тела, душе и духа, јер ако би то било тако онда оно не би могло бити целовитим. Иако оваква партикуларизација може чинити потку за емпиријска истраживања, ове *делове људскости* треба проблематизовати на онтолошком нивоу, односно да се *човеково блајосићање*, иако може бити емпиријски мишљено као физичко, ментално, друштвено и духовно мора моћи мислити без поделе како би дошло до дубљег разумевања³⁷.

Хајдегер би се свакако сагласио са чињеницом да су ове четири димензије повезане у интерсубјективности на динамичан начин, прожимајући људско биће, обдарено са перцепцијама, осећањима, вредностима и знањем. Док се потоње од њих, односно Духовно Здравље, „открива у начину суочавања са животом”. Није нимало немогуће да би, иако за њега — *Бої нема онџолоију* и сам Хајдегер, који покушава да тумачи Христов *џреокреїџ* прихватио да је „веровање у апсолутно и трансцендентно биће фундаментално за превазилажење препрека”, односно феномена *џескоде* (*Angst*-a) на људском путу Здравља³⁸.

Имајући ово у виду, сада је потребно изложити шта је засигурно Хајдегер мислио када је у питању трансцендирање људског бића ка Здрављу. Наиме, осим бриге, која „у феноменолошком мишљењу, именује начин постојања који је активан у свему и сваком понашању, било да је марљиво или немарно понашање, уплашено или асертивно, пажљиво или непажљиво”, неки од истраживача Хајдегера виде и *рањивосћ* (*Vulnerabilität*) као могући хоризонт појављивања Здравља и сродних тема када је у питању овај мислилац³⁹. Иако ови појмови нису резервисани само за ово подручје, може се рећи да је суштина овог појма код Хајдегера изражена у ономе што

³⁵ Хајдегер, 2007а, стр. 149.

³⁶ Rentmeester, 2018, стр. 436.

³⁷ Sarvimäki, 2006, стр. 5.

³⁸ Консултовати: Cestari VRE, et all, стр. 1115.

³⁹ Ибид., стр. 1113.

он мисли као *ауџенџично постојање* (*Eigentlichkeit*). Оно се манифестује као активно, које преузима одговорност, док у свакодневном животу оно јесте могућност *ојворености према свейу*. Са друге стране, као што је већ речено и присуство рањивости је уграђено у људска бића као део њиховог постојања. Ово стање захтева *ауџенџичну брију*, у којој Биће има могућност да препозна своју *јескобност* и да је превазиђе, трансцендирајући тако сопствено постојање. На тај начин *ауџенџично постојање* се испоставља као истински начин бивствовања, будући да себе препознаје као истински ту-битак који се ослобађа анонимности и безличности.

Сходно томе, код Хајдегера *јескоба* није дакле нешто што је парализујуће, напротив, то је могућност отварања за сопствено постојање. „То је могући ресурс за превазилажење света и самог себе, који измиче спрам равнодушности свакодневног живота. *Тескоба* се, дакле, схвата као покрет за раскидање постављеног”⁴⁰.

Ако се жели резимирати ово до сада речено, јасно је да се код Хајдегера структура сопства схвата у смислу напетости или борбе између *бији* у себи тј. *факџичности* с једне стране и *бији-за-себе* односно *јрансценденције* са друге стране. Човек је тако, као и друга бића по Хајдегеру детерминисан сопственом *факџичношћу*, али је са друге стране *самосвесно биће* (*бијак-за-себе*) у оној мери у којој је способан да превазиђе то стање ствари тако што ће заузети став у односу на њих и на тај начин обликовати сопствени идентитет и Здравље у смислу онога *ко он јесте* и *ија* му је важно.

У том смислу *феноменолошки увиди* Мартина Хајдегера су омогућили да се људско Здравље прикаже на хоризонту интимности човековог ту-битка као *рањивој бићи* *брије* који Трансценденцију задобија аутентичним превазилажењем препрека и *јескобе*.

Левинасов(и) однос(и) здравља и трансценденције

„Та Левинас чак говори како је Други наш узор и како се налази ближе Богу него ја те како наш однос с Другим мора бити корак према добру” Ryszard Karusiński — *Drugi*⁴¹.

Имајући у виду да је текст Жака Дерида *Насиље и метафизика*, чији поднаслов гласи *Ојлед о мисли Емануела Левинаса* објављен тек три године након (1964) најмаркантнијег дела јеврејског феноменолога, *То-јалијетт и бесконачност* (1961), не треба не приметити да је то било довољно времена да Дерида закључи како је његов учитељ у њему *усјао* „у исти мах против Хегела и против Кјеркегора”⁴². Међутим, иако према

⁴⁰ Ибид., стр. 1113–1114.

⁴¹ Karusiński, 2021, стр. 29.

⁴² Дерида, 2001, стр. 51–52.

цитираном Деридином ставу Левинас у овој књизи пројекту антихегелијанства прикључује и борбу против другог за њега *насилној и њрегметѡа-физичкој еѡизма*, садржаног у мисли данског егзистенцијалисте, ипак је можда потребније јасније сагледати Левинасову рецепцију Кјеркегорове мисли, а касније довести и у везу са овом темом.

Наиме, иако он у првом поглављу *Тоѡалиѡетѡа и бесконачносћи* „Метафизика и Трансценденција” заиста износи да: „Нисам ја тај који измиче систему, како је то мислио Кјеркегор, већ Други”⁴³, са друге стране у закључку књиге говори како је „доброта трансценденција по себи” и како она увек почиње од неког ја, јер само оно може „одговорити на захтев Лица Другог”⁴⁴. Ово наиме није саобразно Кјеркегоровом „еѡистичком крику субјективности, још увек забринутом за срећу и спас”⁴⁵, ипак одмах на почетку овог поглавља треба показати и колико је са друге стране, али ипак нешто касније, Кјеркегор заправо био цењен од стране Левинаса и значајан за развој његове мисли, превасходно и управо када је у питању промишљање Трансценденције.

Сходно томе, треба одмах издвојити текст „Богочовек?” настао, можда и као одговор на ове Деридине тврдње четири године након (1968) *Насиља и метѡафизике*, а касније објављеном у књизи која је светлост дана угледала пре свега тридесетак година (1991) *Међу нама: Мислиѡи-на-груѡи: оѡлеги* у којем француски мислилац другости другог суверено тврди — „Кјеркегор је несумњиво најбоље разумео филозофски појам трансценденције”⁴⁶, додајући „која доноси библѡјска тема понижености (скрушености) Бога”⁴⁷. У нешто каснијем тексту, објављеном три године после оног другог чувеног дела из 1974. *Друкчије од дивсѡѡва или с ону сѡѡрану дивсѡѡвовања*, у којем у опште не спомиње Кјеркегора, „Херменеутика и оностраност” из 1977. године касније објављеном у већ поменутом *Међу нама*, Левинас истиче како је *зѡрави разум*⁴⁸, мислећи на појам *заједничкој чула* (*sensus*

⁴³ Levinas, 2007, стр. 40.

⁴⁴ Ибид., стр. 305.

⁴⁵ Ибид., ибид.

⁴⁶ Левинас, 1998ѡ, стр. 81.

⁴⁷ Ибид., ибид.

⁴⁸ О овом појму Левинас пише и у секцији „Исто и Друго” поглавља „Метафизика и трансценденција” и потпоглавља „Метафизика претходи онтологији” у помињаној књизи *Тоѡалиѡетѡа и бесконачносћи* на следећи начин:

„Напор ове књиге је усмјерен према томе да се у говору увиди једна релација која не би била алергична према другости, да се у њему опази Жеља у којој моћ, сама по себи убица Другога, окренута лицем према другоме постаје, и „против здравог разума”, немогућност уѡѡјства, постаје, дакле, уважавање Другог или правда”. У: Левинас, 2006, стр. 32–33.

Петар Бојанић наводи да је Левинасова намера овде била да „демолира „савез филозофије и државе, филозофије и медицине” Он сматра да само у контексту „нужног раскида” са државом и медицином се може разумети „изненадни Левинасов ангажман и његова „алтернативна алергологија”, односно „говор/дискурс против алергије” који је „позив на

cominis, common sense) који ће се овде користити као *дoживљај заједништва*: „непогрешив у односу према свету и стварима света, када је реч о ићи и пићи“⁴⁹, те да се треба прогласити безумним сваки покушај његовог оспоравања у поретку света. Тако је, сматра овај мислилац, било све од Платона до Хегела „који је иронично говорио о узвишеној души“, док се Кјеркегорово незадовољство приступању врховном, по мишљењу Емануела Левинаса никако не би могло окарактерисати Хегеловом карактеризацијом „западања у романтизам“⁵⁰. Напротив, рећи ће Левинас у наредној реченици, да је нико други до дански мислилац — „први филозоф који промишља Бога не промишљајући га полазећи од света“⁵¹.

Он нарочито хвали и истиче Кјеркегорове увиде о вери која се супротставља *нейосредној извесности* након којих закључује како је у духу раскида са „тријумфализмом“ *здрaвој разуму*⁵² *Трансценденција мојућа само љуштем неизвесности*!⁵³.

Када је у питању Левинасова рецепција Хајдегера у контексту односа према Трансценденцији, у тексту посвећеном немачком филозофу „Умрети за...“ из 1987., који такође припада корпусу текстова *Међу нама*, он са свешћу да „смрт јесте могућност апсолутне немогућности ту-бивства, *Da-sein*-а“⁵⁴ исказује како оваква изражајна терминологија погодује „отварању *трансценденције* другошћу једног јединственог без рода, као апсолутној спољашњости“⁵⁵. Левинас наставља овде цитирајући делове из Хајдегеровог *Битка и времена* о томе како „брига има у бивствовању ка смрти своју најизворнију конкретизацију“⁵⁶. Међутим, на другим местима у оквиру овог текста он наглашава овај појам и у контексту *Здравља Другој* као „брига за другог човека, брижност усмерена на то да он буде нахрањен, напојен, одевен, брига за његово здравље, за место на које ће се склонити“⁵⁷, те је несумњиво да је скрбништво, односно брига за другог кључни хоризонт за интерпретацију Левинасовог поимања Здравља као здравствене неге, судећи и по многобројним интерпретаторима⁵⁸.

опуштање и опрез у исти мах”. У: Бојанић, 2009, стр. 97.

⁴⁹ Левинас, 1998б, стр. 103.

⁵⁰ Ибид., ибид.

⁵¹ Ибид., ибид.

⁵² Консултовати *Друји одељак о њојму здравој разуму (дoживљаја заједништва)* у: Трнавац, 2021б.

⁵³ Левинас, 1998б, стр. 104.

⁵⁴ Ибид., „Умрети за...” (251–264.), стр. 261.

⁵⁵ Ибид., ибид.

⁵⁶ Ибид., ибид.

⁵⁷ Ибид., стр. 258–259.

⁵⁸ Као нпр. Nortvedt, 2003. И Pierron, 2019.

Тако се код Левинаса пак „простор за Трансценденцију више ни проналази у оквирима властитости, него у искораку из ње”, односно она више „не почива у забринutom тудивстовању, она се зове *друји*”⁵⁹. Речима из књиге *Хуманосћ сћраној човека* (2011) Драган Проле мисаоно поентира: „Резиме Левинасове лектире феноменологије гласи да је трансценденција могућа само посредством другог. Уколико у односу са другим нисмо остварили трансценденцију, онда то заправо значи да није ни дошло до изворног међуљудског односа”⁶⁰.

Ипак, иако не спомиње Кјеркегора у поменутом делу *Друкчије од дивсћива или с ону сћрану дивсћивовања* из 1974., баш овде, у оквиру последњег поглавља књиге „Изван”, последњег одељка „Друкчије речено” Левинас удишући *свежији дах њојмовима Исћиој и Друјој*⁶¹, управо у хоризонту дисања које проглашава *ћрансценденцијом* као *ослобађањем заћвореносћи*, који свој „пуни смисао открива тек у релацији према другом у близини ближњег која је одговорност за њега” каже:

„Ваздух и кисеоник који он садржи на тај начин се посматрају као дрво и гвожђе, зрак може да буде здрав или нездрав, климатизован или текући; астронаути носе кисеоник у пртљагу као што се вода за пиће носи у бродовима. Али *релација ћрема ваздуху захваљујући којој се врше и исказују искусћива изражена у ћим исћинама није са своје сћране неко искусћиво* упркос статусу објективности које чак поприма у филозофском језику који описује значење ових искустава залазећи иза њих или их сводећи на видокруг њиховог тематизовања”⁶².

⁵⁹ Проле, 2011, стр. 128.

⁶⁰ Ибид., ибид.

Свакако стоји да је поготово у тексту *Ећика и бесконачно* Левинас хвалио у његовим текстовима многоцитирани Хајдегеров *Бићак и време* тврдећи како је и свој докторат о Хусерловој *ћеорији инћуиције* писао под упливима ове књиге (Консултовати: Levinas, 2023.), као и да је ово дело „модел онтологије” док његови појмови коначности, тудитка [d'être-là], битка-к-смрти [d'être-à-la-mort] итд. остају фундаментални”, док су му се нарочито дојмиле и анализе *ћескобе* у контексту егзистирања те ће он рећи: „У анализама тескобе, скрби, битка-к-смрти *Бићка и времена*, присуствујемо сувереној вежби из феноменологије”. У: Levinas, 1985, стр. 39–41.

⁶¹ Бојанић на ово реферира и у фусноти 2. наредне странице (98) где цитира *Левинасову* реченицу: „...нужно је да последње значење односа између Истог и Другог не буде протумачено као алергија” из текста: „*Liberte e commandement*”, а у наредној фусноти (3) цитира „*Тоћалићетј и бесконачносћ*” на местима где Левинас каже: „Однос између Другог и Дискурса, је не-алергичан однос, етички однос..”; „сусрести другог без алергије то јест у правди”.

Проле са друге стране примећује да Левинасову тезу о *алерћичносћи*, према којој је филозофија још од свог детињства опседнута хорором другог које по сваку цену остаје друго, критичари Одисејевог лукавства на сличан начин обухватају метафорама *ћлувоће* поданика и *укоченосћи* владалаца. У: Проле, 2011, стр. 209–210. Проле такође наводи и како Левинас тврди да „*Одисеја* доминира литературом”, стр. 252. и то у делу: Levinas, 2010, стр. 25.

⁶² Треба додати и ове делове који претходе: „Да је дисање, којим се како изгледа бића по-

Иако је и у овом цитату из аспекта односа Здравља и болести као *тйиѝа ваздуха* према Трансценденцији као *дисању*, француски филозоф⁶³ поново *језиво* близак Данцу у смислу примера са већ цитираним *стйрујањем ваздуха* управо у контексту одређења Здравља у *Болесѝи на смрѝи*, али и те његове дијалектике *Или–или*, свакако да постоји и још један важан моменат у којем је Кјеркегор близак Левинасу када је у питању ова тема.

То је наиме саобразност *очајања* (*Fortvivlelse*) код данског филозофа и *бескорисне ѝаѝѝе* (*souffrance inutile*) код француског када је у питању њихова конститутивност за појам Здравља код обојице. Наиме као што је разрачунавање са *очајањем* као *болесѝи на смрѝи* у једноименом делу било конститутивно за Здравље, јер без његовог присуства је немогуће хришћанство нити је без ове болест властитог ја од „које се умире, а не може се умрети” могућ долазак до апсолута, слична ствар се дешава и код Левинаса, што он и описује у тексту „Бескорисна патња” који је такође део корпуса текстова већ цитираног чувеног му касног дела из 1991. године. Француски мислилац у другом поглављу овог текста под називом *Теодијеја* читаоцима јасно ставља до знања након цитата из Проп 1, 18, где се каже да „Ко умножава знање, умножава муку” да се овде патња јавља као „цена разума и духовног истанчавања” и на тај начин постаје заслужна за изразитију робусност и челичење карактера појединца. Левинас наставља:

„Она би била неопходна теологији живота у заједници где социјална беда буди пажњу корисну за здравље колективног тела. Друштвена корисност патње неопходне педагошким функцијама власти и моћи у очајању, обучавању и кажњавању. Није ли страх од казне почетак мудрости? Зар се не мисли да патње претрпљене као казне препорођују непријатеље друштва и човека? То је политичка телеологија, зацело заснована на вредности егзистенције, на истрајавању друштва и појединца у бивствовању, на њиховом здрављу прихваћеном као врховни и крајњи циљ”⁶⁴.

бједнички потврђују у свом животном простору, једно трошење, једно разбијање језгра моје супстанцијалности; да ја у дисању себе већ отварам мом подвргавању свему другом невидљивом; да је *оносѝрано* или ослобађање подношење једног притискајућег терета — све је то заиста чудновато (зачуђујуће). Управо су том чуђењу посвећене странице ове књиге... Дисање би се, истина, дало једноставније изразити у биолошким појмовима: одговарајући на једну основну потребу за енергијом оно ткиву доноси кисеоник који је неопходан за функционисање организма и одстрањује штетне материје. Левинас, 1999, стр. 267. У издању на енглеском језику: Levinas, 1991, стр. 181.

⁶³ Левинас се обично овако ословљава с обзиром да је стварао у овој држави и на том језику, међутим не треба заборавити на важну чињеницу да је он по пореклу Јеврејин, рођен у Каунасу, у данашњој Литванији.

⁶⁴ Места која недостају: „Друштвена корисност патње неопходне педагошким функцијама власти и моћи у очајању, обучавању и кажњавању. Није ли страх од казне почетак мудрости? Зар се не мисли да патње претрпљене као казне препорођују непријатеље друштва и човека?” У: Левинас, 1998, стр. 129.

Још један важан цитат о Здрављу се појављује у овој књизи када Левинас у тексту „Властито

Шта је Левинас овде желео да саопшти? Није ли ово још једна потврда да се Здравље код Левинаса пројављује управо у дисконтинуираности времена које је како је он то желео да прикаже још у књизи *Време и друго* (предавањима из 1946/47.) ништа више до *врхунска алтер(н)ација* — „отвореност спрам ближњег и спрам Другог”⁶⁵.

У прилог тој „етичкој пунини која је присутна код библијских ликова” и „мистериозној могућности егзегезе” које су за Левинаса *изворно значиле ирансценденцију*⁶⁶, иде и тврдња која објашњава да је *Љубав иа која увек мора иазити на иравду* у погледу Здравља⁶⁷, јер се и сама трансценденција код француског феноменолога пројављује у оквирима *емоционалне феноменологије блискости на ирају Лица Другог*⁶⁸, док се однос са Другим, оно што је код Левинаса појам *релиије*⁶⁹, овде испоставио саобразан Здрављу, као *однос између Истио и Другог који не сивара иоталииет*.

Могућносћ закључног разматрања

„Бог нам претходи и трансцендује нас, али најпре и изнад свега тиме што нас воли бесконачно боље него што ми волимо и не волимо Њега. Бог нас превазилази као најбољи љубавник” — Жан Лик Марион — *Еројски феномен*⁷⁰.

У закључном разматрању је пре свега неопходно положити *завршни рачун* о тези да *проблематика односа ијојмова Здравља и Трансценденције у смислу савремених филозофских иројекаија мишљења еизистенције и у феноменолошкој мисли корелирају на адекватан начин управо када је у иишању овакав избора аутора и објаснити зашто је то тако*.

Иако је јасно да се филозофски приступи ове тројице мислилаца у многоме разликују, те ће на самом крају они бити и именовани на

ја и тоталитет” из 1954. године у оквиру четвртог поглавља *Ситишус ипрећеи и економија* говори о Трећем *чија се еизистенција као здравље и болесћ конкретнио ойкрива уираво у иаињи* на следећи начин: „То значи да се онтолошка структура трећег појављује као тело: у исти мах, оно „ја могу” саме воље — властито тело — и његова рањивост — физиолошко тело. Симултаност тих двају момената — прометање „ја могу” у ствар — конституише модус егзистенције трећег. Његова егзистенција је здравље и болест. Она се на конкретан начин открива у патњи, неспособној да себе превлада изнутра, окренута изнутра ка спољашњем лечењу. Емпирија лекара представља, од првих медитација грчких мудраца о томе, порицање аутархије воље. Пред лекаром, она се лишава свог „за себе” у једној чудноватој исповести чисте ствари, и враћа се непосредности природе”. Из: Левинас, 1998δ, стр. 46. У издању на енглеском језику: Levinas, 1998a, стр. 29.

⁶⁵ Levinas, 1985, стр. 56. Проучити свакако и цитирано дело: Левинас, 1997.

⁶⁶ Ибид., стр. 23.

⁶⁷ Jebran, 2014, стр. 18–20.

⁶⁸ Консултовати: Trnavas, 2021a.

⁶⁹ Консултовати: Trnavas, 2021b.

⁷⁰ Марион, 2015, стр. 242.

адекватне начине, ипак је првенствено неопходно објаснити шта је оно што их све повезује и доводи у *моућносћ* смислене комуникације када је реч о овој теми.

То управо јесте поменути појам *Моућносћ*. Овај концепт се испоставља може се чак рећи и *кайејоријалним* када је реч о овој проблематици код сва три аутора, а сада ће бити објашњено и зашто.

Наиме, када је реч о Кјеркегоровој мисли, недвојбено је како јудеохришћански Бог као Трансценденција јесте онај ентитет код којег је по речима овог мислиоца *све у сваком йренућку моуће*, док се и *здравље вере* такође п(р)ојављује тек кад је наизглед све осуђено на пропаст, а могућност(и) потпуно редуковане. Стога, постаје јасно како за Кјеркегора баш Здравље у људској егзистенцијалној иманенцији поприма ту улогу Трансценденције, управо из разлога јер је оно, како суверено тврди овај мислилац, моћ, односно — *моућносћ разрешавања йроћивречносћ*. Овиме је без сумње показана нераскидива веза кључних појмова (Здравља и Трансценденције) код данског мислиоца чији гарант те нераскидивости јесте управо категорија *моућносћ*.

Слична ствар се дешава и у оквирима Хајдегеровог фундаментално онтолошког пројекта који доводи у везу филозофију егзистенције са методом наслеђеном од свог учитеља Хусерла. Наиме, како је по речима немачког мислиоца *бийи-сойсћ*во као *ејзисћенција моуће само на основама йтрансценденције* која се као таква пројављује као *филозофирање* које се као *филозофија* остварује никако другачије него као имплицитно поменута *универзална феноменолошка онћолоија*. У самој њеној идеји јесте да, како то Хајдегер каже у *Бийку и времену*, категорија *збийносћ* има подређен ранг у односу *моућносћ*, те да и целокупно „разумевање феноменологије лежи једино у томе да се она захвати као могућност”⁷¹. Када се спрам тог *феноменолошког йтрансцендирања*, које у својој основи има категорију *моућносћ*, поставе, за Хајдегерову рефлексију Здравља кључни концепти, као што су *аућенћично бријање* којим се превазилази *йескобносћ* и *раћивосћ*, који у својој основи имају појам *Eigentlichkeit*, односно *аућенћично йосћојање*, које у свакодневном животу није ништа друго до *моућносћ оћвореносћ йрема свейу* постаје очигледно како је и код овог мислиоца *кайејорија моућносћ мисаони мосћ на којем се романћично љубе* Здравље и Трансценденција.

Ни сусрет Левинасових концепата Здравља и Трансценденције није прошао без *симболичног закључавања* и *(й)осћављања кайанца за вечну љубав* на поменутом мисаоном мосћу који носи назив *кайејорија моућносћ*. Дакле, ако се зна да је управо *мисћериозна моућносћ ејзејезе* код Левинаса првенствено означавала Трансценденцију која своју *моућносћ*

⁷¹ Хајдегер, 2007а, стр. 59–60.

има једино путем *релације са Друїм* која је као првобитно (на)помену-то Левинасово *їоимање релиїије* касније судституисана са (заједничким) појмом Здравља, не треба више трошити *(не)здрової ваздуха* како би се ово даље објашњавало.

Разјашњавањем улога *каїїеїоријалиїїейїа моїуїносїи* у проблематици односа Здравља и Трансценденције код ових аутора постаје *крисїално јасно* како међу њима постоји нераскидива веза када се подстакну *да из-нова (їро)їоворе* о овој теми.

* * *

Унаточ до сада реченим у закључку, може се закључити и како се про-блематика односа Здравља и Трансценденције код ова три аутора може, али и треба именовати на различите начине. Код Кјеркегора овај однос јесте *јудеохришћанско-еїзисїенцијалисїичко-индигуалисїички*, за разлику од Хајдегера код којег се Здравље и Трансценденција односе на *еїзисїенцијално-херменеуїичко-факїично-феноменолошки* начин, док у Левинасовој филозофији ови концепти корелирају у смислу оног *феноменолошко-алиїерирајуће-релиїијскої*.

Ако се појмови *индигуализма*, *херменеуїике факїичносїи* и *алиїе-рирајућеї (друїоїної)*, ставе по страни или чак математички представе тј. означе бројевима, од три до пет (3–5.), јасно је како код ових филозофа у контексту проблема односа Здравља и Трансценденције две основне по-луге јесу под број један (1) — *еїзисїенција* и под број два *феноменолоїија* (2), док су почетни појам *јудеохришћанскої* и завршни појам *релиїијскої*, две *аїсолуїне нуле (0)*, без којих се не може, јер као такве јесу *један (не) насїајуће-(не)несїајући ex nihilo їочейїак и крај*, те као такав и изво-риште и коначиште како Здравља, тако и Трансценденције.

Литература

- Бојанић, П. (2009). *Хомеодитије. Horror autotoxicus*. Београд: Службени гласник.
- Buljan, I. (2008). Problem postajanja pojedincom u djelu Søren Kierkegaarda. *Filozofska istraživanja*, 28 (2) [110], 277–302.
- Дерида, Ж. (2011). *Насиље и Метифизика, Ојлед о мисли Емануела Левинаса*. Београд: Плато.
- Илић, В. (2010). *Песме*. Крагујевац: Империја књига.
- Јасперс, К. (2000). *Ум и ејзисџенција: Пејџ предавања одржаних од 25. до 29. марта 1935. године*. Београд: Плато.
- Jebran, N. (2014). Justice and Ethics: A Levinasian Perspective on Healthcare. *Health Tomorrow: Interdisciplinarity and Internationality*, 2 (1), 1–23. <https://doi.org/10.25071/2564-4033.40167>.
- Каруџић, Р. (2021). *Други*. Загреб: Тим пресс.
- Кјеркегор, С. (1970). *Појам стирејње: Обично психолошки усмерено разматрање у правцу доимитичкој проблеме о наследном греху*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Kjerkegor, S. (1982). *Filozofske mrvice*. Beograd: Grafos.
- Kierkegaard, S. (1983a). *Either/or*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1983б). *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1983в). *Fear and trembling; Repetition*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1990). *Ili–ili*, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost.
- Kierkegaard, S. (2000). *Strah i drhtanje*. Split: Verbum.
- Kjerkegor, S. (2016). *Čovek i duh*. 2. izdanje. Beograd: Partenon.
- Kjerkegor, S. (2022a). *Bolest na smrt*. Beograd: Centar za izučavanje tradicije Ukronija.
- Kirkegor, S. (2022б). *Ponavljjanje: pokušaj u eksperimentalnoj psihologiji*. Beograd: Lom.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity; Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1991). *Otherwise than being or beyond essence*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Левинас, Е. (1997). *Вријеме и грујо*. Подгорица: Октоих.

- Levinas, E. (1998a). *Entre Nous: On Thinking of the Other*. New York: Columbia University Press.
- Левинас, Е. (1998б). *Међу нама. Мислији на другої. Оїледи*. Сремски Карловци: ИКЗС.
- Левинас, Е. (1999). *Друкчије од дивсїва или с ону сїрану дивсївововања*. Никшић: Јасен.
- Левинас, Е. (2006). *Тоїмалїїетї и десконачносї*. Никшић: Јасен.
- Levinas, E. (2007). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2010). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Levinas, E. (2023). *Teorija intuicije u Husserlovoj fenomenologiji*. Zagreb: Naklada Breza.
- Marion, Ž.-L. (2015). *Erotski fenomen: šest meditacija*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Nortvedt, P. (2003). Levinas, justice and health care. *Medicine, Health Care, and Philosophy*, 6 (1), 25–34.
- Перовић, Д. (2006). *Левинас Хајдегер: Онїолошка и еїичка диференција и їиїање људске заједнице*. Београд: Јасен.
- Pierron, J-P. (2019). La vocation médicale de l'homme. Levinas, l'éthique et la philosophie du soin. *Éthique, politique, religions*, 14 (1), 29–44.
- Проле, Д. (2011). *Хуманосї сїраної човека*. Сремски Карловци: ИКЗС.
- Rentmeester, C. (2018). Heidegger, communication, and healthcare. *Medicine, Health Care, and Philosophy*, 21 (3), 431–437. <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9823-4>.
- Sarvimäki, A. (2006). Well-being as being well — a Heideggerian look at well-being. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 1 (1), 4–10. <https://doi.org/10.1080/17482620500518101>.
- Trnavac, V. (2021a). Bližnji kao drugi je brat: Levinasova emocionalna fenomenologija bliskosti izražena horizontom Lica Drugog. *Zbornik radova — Treća studentska filozofska konferencija Summa studiorum philosophiae: filozofija i emocije*, 145–159. (Линк: <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sa-drzaj/2021/978-86-6065-656-0>).
- Трнавац, В. (2021б). „Здравље других. Покушај успостављања једне методоонтологије здравља” (Непубликовани завршни Мастер рад). Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду, Нови Сад. (Линк: <http://remaster.ff.uns.ac.rs/?rad=3e700a399fc67e8b6fa47142507803bd>).
- Trnavac, V. (2021в). Levinasovo poimanje religije. *Ћему: časopis studenata filozofije*, XVII (28), 40–55. (Линк: <https://hrcak.srce.hr/285933>).

- Хајдегер, М. (2007а). *Битијак и време*. Београд: Службени гласник.
- Haideger, M. (2007δ). *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (SS 1928), Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, (WS 1929/30) Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), Frankfurt/M.
- Hanley, R. (2008). *South park i filozofija. Deblji, tvrđi i ide još dublje*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Cestari VRF, Moreira TMM, Pessoa VLMP, Florencio RS, Silva MRF, Torres RAM. (2017). The essence of care in health vulnerability: a Heideggerian construction. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 70 (5), 1112–1116. [Thematic Edition “Good practices and fundamentals of Nursing work in the construction of a democratic society”]. <http://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0570>.

Vuk Trnavac

University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Belgrade
(PhD candidate)

The problem(s) of the relationship between Health and Transcendence in existentialist and phenomenological thought: Kierkegaard, Heidegger and Levinas

In this research, the author tried to show both the basic threads on which the *philosophy of health* is based in the thoughts of certain existentialists and phenomenologists, as well as how it is possible to establish their connection with what Kierkegaard, Heidegger, and Levinas could characterize as the concept of Transcendence.

Using a *methodoontologically determined*, comparative method, the conclusion was reached that the category of *Potentiality* is a *mental bridge* that connects Health and Transcendence, although these key terms are understood very differently by all three authors.

Key words: Health, Transcendence, God, *Potentiality*, existentialism, phenomenology, Kierkegaard, Heidegger, Levinas.

Датум пријема чланка: 5.9.2025.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17.10.2025.