

jednako naglašavajući logičke i metafizičke sadržaje, Milidrag je svojom knjigom čitateljima ponudio svojevrni dokaz koliko nauk Tome Akvinskoga vodi ljudski um da – nošen ljubavlju prema istini i držeći se rigorozne znanstvene metode – ide do kraja u spoznaji zbilje kako bi dosegno principe i uzroke bića. Aktualnost filozofije Tome Akvinskoga proizlazi iz spoznaje istine, a istina vrijedi za sva vremena. Razlikujući razne vidove stvarne sastavljenosti: materiju i formu, supstanciju i akcidente, zbilju i mogućnost, biti i bitak, te ukazujući na njihove međusobne odnose, autor dovodi čitatelja do otkrića bogatstva filozofskog realizma i nadilaženja perpetuiranog sukoba idealizma i materijalizma. Milidrag nas tako uči da »razlika«, »razlikovanje« ili »sastavljenost« ne kazuju »odvajanje«, tj. separaciju raznih vidova jednoga jedinstvenoga bića, čime se izbjegava moderna pogreška poistovjećivanja razlike i separacije.

Čitatelj se, nažalost, može suočiti s dosad neriješenim poteškoćama oko prevođenja i ujednačavanja skolastičke metafizičke terminologije. Također, pokoji se čitatelj u određenim ulomcima može zaplesti u mrežu skolastičkih podjela i razlikovanja u kojoj je najteže razabrati konkretni cilj. Zato ćemo napomenuti da se osim dvjema umskim operacijama poimanja i suđenja, autor mogao poslužiti i zaključivanjem, odnosno aristotelovskom indukcijom. Takav bi se pristup mogao pokazati najkorisniji studentima filozofije i onima koji se tek upoznaju s Akvinčevom metafizikom.

Zaključno se može reći da *Ustrojstvo stvoreneog bića* u De ente Tome Akvinskog autora Predraga Milidraga predstavlja vrijedno djelo za upoznavanje relevantnih tumačenja Akvinčeve filozofske rasprave, s njegovim vrednovanjem spoznajne operacije suda, sa strogom znanstvenom argumentacijom i konzistentnošću, a povrh svega, s ocrtavanjem zbilje u svim njenim vidovima, osobito biti i bitka. Knjiga je svojim sadržajem popunila jednu prazninu koja je vladala u našoj filozofskoj literaturi, a nadamo se da će ujedno nadahnuti daljnje čitanje i proučavanje Akvinčevih djela.

Maja Herman Duvel

Petar Šegedin

Filozofija i život

Matica hrvatska, Zagreb 2020.

Knjiga *Filozofija i život* Petra Šegedina obuhvaća deset radova nastalih tijekom posljednjih desetak godina, ovdje objavljenih u izmijenjenom i doradaenom obliku. Premda je riječ o tekstovima nastalim u različito vrijeme, posvećenim različitim temama, kroz njih na vidjelo izlazi jedinstvena i svima njima zajednička metoda mišljenja. Ta se metoda sastoji, ponajprije, u tome da se mišljenjem u pitanje dovodi pretpostavljen horizont razumijevanja, unutar kojega je tek moguć bilo kakav odnos spram u njemu očitovanih bića. Dovodeći ga u pitanje, ono pita za njegovo porijeklo. Mišljenje koje ne pita za porijeklo otvorenosti svojega horizonta, nego u njemu bezupitno obitava, ostaje unaprijed ograničeno i zatvoreno unutar njegovih granica, dok svojom zaokupljenošću onim što mu se unutar njega nadaje kao jedina moguća zbilja, ono ostaje za nj takoreći prikovano. No, prepozna li ono svoju zbilju kao samo jednu mogućnost života i to ne najvišu i najbolju, odluči li se prekoračiti svoj horizont u potrazi za puninom, odnosno istinom života, ono time nužno dovodi u pitanje i sama sebe kao zatečenu danost. Drugim riječima, radikalno, propitujuće mišljenje ne može pitati o vlastitim temeljnim pretpostavkama s nekog čvrstog, pitanjem nezahvaćenog položaja, nego se naprotiv u svojoj potrazi za čistim i nepatvorenim životom mora očistiti od svega vlastitog, te se poistovjetiti s istinom života. Čin prekoračenja poznatog i sigurnog, ali prividnog života, poradi porađanja njegove istine, »preokret duše (ψυχήs περιαγωγή) iz noćnoga u istinski dan« (*Resp.* 521c7–8), jest filozofiranje. Stoga će Šegedin upravo pogodenost upitnošću filozofije označiti kao ono zajedničko svim radovima. On, pritom, uvijek iznova nastoji samoupitni, samorazarajući i samokonstituirajući život filozofije, njeno samooslobađanje za svoju istinu, pokazati kao »stvar« života samoga, tj. kao »mjesto« u kojemu život sâm kroz filozofiranje oslobađa sebe za svoju istinu. Dakle, u svakom je pojeđinom od tekstova na djelu jedno te isto pitanje, ali ne u smislu nekog pojedinačnog upita na koji se traži apodiktički odgovor, nego u smislu jednog te istog nastojanja i traganja, traganja za istinom koja sobom otkriva sve što jest i može biti.

Šegedin se na tom putu okreće razgovoru s mnoštvom bitnih sugovornika. Razmatranja u tekstu »Na Homerovu tragu« ispituju smisao i ulogu pojmova uma (νοῦς) i mišljenja (νοεῖν) u ranogrčkom homerskom pjesništvu.

Šegedin u tekstu »Četvorstvo uzrokā u Aristotelovoj *Fizici*« istražuje pojam uzročnosti u Aristotela, dok u tekstu »Što je bit?« – u dijalogu s Vanjom Sutlićem – promišlja pojam biti na tragu pitanja o biti čovjeka. U tekstu »Božanska svojina«, Šegedin tumači svezu bitstva slobode, Boga i čovjeka u Schellingovu *Spisu o slobodi* i *Stuttgartskim privatnim predavanjima*. Među svim sugovornicima u knjizi možda se ponajviše ističe Šegedinova prisnost s Platonom i Nietzscheom. Tako u tekstu »O bitku pretpostavke«, u razgovoru s Platonovim *Parmenidom*, Šegedin nastoji očitovati ideju kao nepretpostavljivo, izvorno zajedništvo bitka, mišljenja i govora, dok u tekstu »Logos i besmrtnost« pokazati kako tzv. dokazi o besmrtnosti duše u *Fedonu* otkrivaju besmrtnost kao samu narav duše. Tekst »'Prazno mjesto'« govori o pravednom *polisu* kao mjestu ozbiljenja istinskog života, kako je to izloženo u *Politeji*, dok je u tekstu »Politika i ljubav« na djelu razmatranje Nietzscheova pojma politike kao agonalnog zbivanja volje za moć. U ovom će prikazu Šegedinove knjige opsežnije biti riječi o tekstovima »Filozofija i život« te »'More' u filozofiranju Friedricha Nietzschea«, u kojima na osobit način na vidjelo izlazi njena osnovna intencija.

Iako se okreće pisanoj predaji bivšega filozofiranja, Šegedin pritom, kao što je rečeno, filozofiju ne shvaća kao neko zgotovljeno i historijski već isporučeno znanje, kao objektivno, pozitivno dan nauku koji se onda može izučavati i podučavati. Naprotiv, filozofija je upravo ono što se nikako ne može pronaći među svime što je dano, s obzirom na to da ona nije drugo nego čin radikalno pitajućeg nadilaženja svega danoga i slobodnog proizvođenja njegove istine. Filozofije, dakle, ima samo u njenoj živoj izvedbi, ondje gdje ona samu sebe započinje, uspostavlja i izvršava. Drugim riječima, filozofije ima samo u filozofiranju. Odakle filozofiji potreba, ili čak nužnost, obraćanja vlastitoj prošlosti, te koji je pravi odnos spram nje, tema je teksta po kojemu ova knjiga nosi naslov – *Filozofija i život*.

Budući da je povijest filozofije prisutna u filozofijskim tekstovima, pitanje povijesne naravi filozofije i pravoga odnosa spram nje, Šegedin istražuje ispitivanjem uloge teksta u filozofiji. Klasično mjesto na kojemu po prvi put u historiji filozofije to pitanje postaje predmetom filozofijskog promišljanja jest tzv. »kritika pisma« u Platonovu *Fedru*. Platon smisao i vrijednost pisane riječi prepoznaje u tome da je ona tek lijek za prisjećanje na živi govor, u usporedbi s kojim se očituje kao njegova »prividna sličica« (εἰδῶλον). No, Šegedin upozorava, živi govor nije živ po tome što ga govore živi ljudi, nasuprot čemu bi beživotnost pisana govora bila njegova bezglasnost. Živost živoga uopće njegova je produševljenost, to

da ga duša kao počelo života svojim besmrtnim samokretanjem pokreće i održava u kretanju. Pritom se besmrtnost duša ne postiže statičnom nepromjenjivošću, nego kroz svoju neugasivu moć samozapočinjanja i preporođanja u novom. Ukoliko samokretanje nije tek neko svojstvo duše po kojemu bi ona bila »ono što samo sebe kreće«, nego je ono sama narav duše, utoliko ni besmrtnost nije tek neko duši pripadno obilježje. Duša je bestemeljno samokretanje samo, dok je besmrtnost ono »kako ona istinski jest« (οἷον δ' ἔστιν τῆ ἀληθείᾳ. – *Resp.* 611b10). Prema tome, istinski živ govor nije onaj kojim se živeći koriste kao sredstvom, nego onaj u kojemu na osobit način sebe očituje sama životnost života, odnosno onaj govor koji se oploduje, rađa i raste u duši. Strože rečeno, duša nije nositelj ili mjesto u kojemu su govori, nego je upravo ona ta koja govore rađa i sama živi kao govoreća. Da duša kao počelo života upravo u istinski živom razgovoru dolazi do svoje pune i istinske zbilje, tj. do svoje svrhe i blaženstva, to je glavna i noseća misao teksta, a na neki način i čitave knjige.

No ne utjelovljuje svaki razgovor istinu života, nego samo onaj koji je vođen dijalektičkim umijećem. Dijalektika je, naime, znanje i nauku kojim se duša odvrća od bivanja, od onoga što i jest i nije, i uzdiže se k onomu istinski jesućemu (τὸ ὄντως ὄν). Ona je moć razgovora »zaletjeti se bez ikakva osjetilna opažanja samo pomoću riječi i misli na samo ono koje jest svako pojedino« (*Resp.* 532a5–7). Dijalektičko je kretanje pritom dvosmjerno. Ono je sabiranje (συναγωγή) mnoštva pojedinačnog u jednu zajedničku ideju, a potom i njena raščlamba (διαίρεσις) sukladno zakonitostima mogućnosti i nemogućnosti mijesanja pojedinih ideja, sve dok se na poslijetku ne dospije do nedjeljive ideje u kojoj je u potpunosti očevidno »što jest« ono pojedinačno. Ne radi se, kako Šegedin ispravno uočava, o bijegu i napuštanju onog pojedinačnog, nego o tome da se ono postavi u istini svojega bića, kao suglasno sa samim sobom (τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον, *Phaidr.* 265d7). Budući da je svaki razgovor uvijek razgovor o nečemu, njemu po naravi pripada sabiranje i raščlanjivanje pojedinačnoga u njegovu štovstvu. Bez odnosa spram dijalektički razaznatih ideja nije uopće moguće ni, misliti ni govoriti. Međutim, ako dijalektika nužno pripada svakomu razgovoru kao njegova navlastita moć uspona k istini bića i ako je svaki razgovor uvijek u dodiru s njom, postavlja se pitanje: kako onda duša ne ozbiljuje u svakom razgovoru svoju istinu? Po čemu je poseban razgovor koji tu istinu postiže? »Samo« po tome što se u svojem nastojanju za istinom okreće k samomu sebi, tj. svojoj dijalektičkoj, dijeretičko-sinoptičkoj naravi i tako se, krećući se kroz čiste

ideje (αὐτοῖς εἶδεσι δὲ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη, *Resp.* 510b8–9), poistovjećuje s istinom s kojom je uvijek već srodan. Takav razgovor više nije metoda spoznavanja usmjerena na nešto drugo od sebe, što joj se nadaje kao njen predmet, nego je on sebeozbiljujuće jedinstvo metode i predmeta, tj. živo zbivanje istine. Dakle, samo kroz razgovor koji se poistovjećuje s vlastitom naravi, koji jest, aristotelovski rečeno, »ono što bijaše biti«, duša biva primjereno svojoj naravi.

Duši svojstvenu dijalektičnost, tj. umnost, Šegedin dalje razjašnjava u osvrtu na mitski govor o djelatnostima i trpnjama duše u *Fedru*. Po Platonovu uvidu, duši moć besmrtnog samokretanja dolazi od onog sebi uvijek istog – besmrtnog božanskog. Od svega duševnog, onomu je božanskomu po svojem kružnom kretanju najrodniji um (νοῦς). Duši snaga samokretanja pripada posredstvom umskog držanja u blizini onog božanskog. Mitskim govorom rečeno, duši lakoća i pernatost pripadaju jedino onda kada um valjano upravlja zapregom, tj. kada gospodari nad ostalim duševnim moćima. On ju tada održava u blizini »nadnebeskog mjesta« i vodi na »polje istine«, na kojemu se hrani sebi svojstvenom hranom – motrenjem istinskog bića. Duša, prema tome, nije tek ono znajuće, nego je prije znanje samo, tj. um, dok je dijalektika kao metoda porađanja znanja zapravo metoda njegova samoporađanja. Odatle je moguće približe razjasniti i mogućnost života koji ne odgovara svojoj naravi. Naime, božanska duša kruži nebom lako i bez muke, a čovječja, uslijed vezanosti uz tijelo, to uspijeva jedino uz veliki napor i dobro oponašanje boga, ostajući pritom uvijek izložena opasnosti otežanja i pada. Taj pad na zemlju, kao i otpalost od onog božanskog, dušu može zadesiti »nevaljaštinom« (κακία) kočijaša, odnosno uslijed njegove nemoći gospodarenja nad nižim, po sebi bezumnim duševnim moćima. Taj preokret naravnog ustroja duše, kojim ono po naravi upravljačko biva nasilno potčinjeno onomu divljemu i bezmjernomu, uzrokuje raspad harmonije duševnih snaga i ispunjava dušu zlom (κακία) i zaboravom (λήθης). Zlo i zaborav nisu drugo no svojevrsna otpalost života od samoga sebe, tj. njegova nemoć da se uspostavi i upravlja iz svojega umskoga počela. Budući da je to počelo u njemu uvijek neuništivo prisutno, a s obzirom na to da zlo nije puka lišenost, nego pozitivna izokrenutost duševnoga poretka, životu neotuđivo pripada slobodna mogućnost da se

»... premda zakopan u barbarsko blato spiljske tame i privida, ipak, pravim vodstvom potaknut, sam u sebi i po svojoj naravi odjednom (ἐξαιφνης) okrene prema svjetlu.« (Str. 129.)

Stoga će Šegedin zadaću dijalektičke filozofije, u dijalogu s Platonom, prepoznati u na-

stojanju za umom vođenim ponovnim uspostavljanjem pravednosti u cijeloj duši. Tek je uvidom u to da izvorna srodnost duše i istine može biti zaboravljena, ali ne i raskinuta, razumljivo kako to da duša, promatrajući umom i znanjem istinsko biće, zadobiva upravo to isto – um i znanje. Spoznaja je – kako glasi klasično određenje – prisjećanje (ἀνάμνησις) na ono što se oduvijek već zna, samo što se tako reći to svoje znanje ne zna. Neprestanim uspostavljanjem novoga sjećanja (μνήμην), duša se spašava (σώζεται) od zaborava znanja. Demonska moć preporađanja u vlastitom drugom, kojom se ono smrtno spašava od prolaženja i sudjeluje u besmrtnosti onog vječnog i nepromjenjivog, jest erotička ljubav. No, anamnestičko pri-stajanje (ἐπι-στήμη) uz istinu bića i tomu dodiru pripadno porađanje znanja nije tek jedan od mnogih načina erotičkog preporađanja života. Kao živa zbilja uma, ono je jedini način na koji se ono besmrtno božansko kao takvo utjelovljuje i biva, tj. živi. Čovječja je duša tako svojevrsna prijelomna točka s kojom stoji i pada istina života. Ujedno je to i jedini način na koji čovjek spašava sebe i »postaje istinski savršeni i potpun« (τέλεος ὄντως μόνος γίνεται), tako da

»... istinski život čovjeka, istinska filozofija i istina života padaju u jedno.« (Str. 84.)

Naime, valja uzeti u obzir da:

»... čovjek se ne spašava i ne održava time da tek istrjava na životu i izmiče smrti, nego time da živi istinski i najbolje, a to znači u svojoj najvišoj mogućnosti, kao zbilja vlastite biti. [...] Kao takav, u cijelosti ponesen božanskim erosom, on je svoj tako da je izvan sebe.« (Str. 89.)

Time se u drukčijem svjetlu prikazuje i uloga pisane riječi kao slike živoga govora, što je bilo Šegedinovo polazno pitanje. Jer narav je slike u tome da je ona u odnosu na ono istinsko, koje je njom odslikano, to isto, ali kao njegovo drugo. Ona je ono što nije istinski, ali koje upravo kao takvo istinski jest (οὐκ ὄν [...] ὄντως, ἐστὶν ὄντως, *Soph.* 240b12). Shvati li se prisjećanje u navedenom filozofijskom smislu, tada se uloga pisma nipošto ne iscrpljuje u očuvanju onog prošlog od zaborava. Pisani je govor, prije svega, posredan način pobuđivanja moći anamnestičkog porađanja istine, pripadne naravi živoga govora. U skladu s time, filozofijski okret k vlastitoj prošlosti neće biti usmjeren na očuvanje onog faktički-historijskog, nego na njegovo prevladavanje i produktivno prisvajanje. Kao i sve živo, filozofija se kroz vlastiti životni vijek (αἰών) neprestano otima iščezavanju, nadživljava vlastito ostarjelo prošlo, te uvijek u novom obličju utjelovljuje i pomlađuje svoju besmrtnu bit. Šegedin ustvrđuje da njoj odnos s vlastitom prošlošću nije tek koristan, nego je nužan, ne da bi kroz

nje ga pamtila ono jednom pozitivno postignuto, nego prije da bi se podsjetila na

»... ono samo od sebe neprolazno prisutno i nezaboravljivo filozofijsko u duši čovjeka – na slobodnu, nikakvom danošću ograničenu moć besmrtna radanja života u istini.« (Str. 95.)

O napuštanju udomaćenosti u onom poznatom i o slutnjom vođenom putu u nepoznato, nalik isplovljavanju na otvorenu morskpu pučinu, Šegedin govori u tekstu »‘More’ u filozofiranju Friedricha Nietzschea«. Njegova promišljanja pritom kruže oko Nietzscheove pjesme »Na nova mora«, tiskane u dodatku spisu *Radosna znanost*. Glavna je misao pjesme izražena u slici susreta čovjeka s otvorenim morem, pri čemu čovjeka beskrajnost i tajanstvenost mora istovremeno plaši i privlači, mami k sebi. On je odlučan, usprkos neizvjesnosti i nesigurnosti svojega pothvata, otisnuti se od kopna i, oslonjen samo na sebe, isploviti ususret novoj budućnosti. Ono tajanstveno i novo za čime čovjek tu čezne nije tek neki još neistraženi kutak poznatoga svijeta, nešto što samo još nije do kraja rasvijetljeno i uvršteno u već poznat, čvrst poredak stvari. Sve čvrsto i postojano iščezava otisnućem na bezdan mora, i čovjek više ne nalazi nikakva oslonca van sebe. Zato on pred njim stoji ispunjen strahopoštovanjem i udivljenjem jer zatječe sebe u blizini onoga što ga beskrajno nadmašuje i naspram čega se sam sebe otkriva kao beskrajno malen i neznatan. Ono strahovito nadmoćno što se otkriva u slici otvorenog mora zapravo je, kako kažu završni stihovi pjesme, sam beskraj:

»Samo tvoje oko – čudovišno
gleda na me, o beskrajju.«

No, ako čovjek i more stoje u tako strahovitoj razdvojenosti i tuđosti, odakle onda uopće u čovjeku čežnja za napuštanjem udomaćenosti u svojem svijetu? Što ga to goni na opasnu i neizvjesnu plovidbu u nenastanjivu, čudovišnu otvorenost beskonačnog? Ili drukčije rečeno, zašto je ono konačno tako upućeno na napuštanje svoje konačnosti i susret s onim beskonačnim? Upravo je taj odnos – odnos konačnog i beskonačnog – u slici izrečena središnja misao pjesme.

Šegedin ispravno napominje da konačnost Nietzsche ne misli kao vremensku ograničenost opstanka pojedinačnoga bića, kao njegovu omeđenost početnom i krajnjom točkom trajanja. Pod granicom konačnoga bića nije mišljeno ono čime ono prestaje, nego ono čime biva iznutra postavljeno kao neko nešto i kvalitativno određeno kao upravo to biće. Naime, opstanak živoga uopće nije neko stanje stvari koje se opire mijeni i tako istrajava sve dok ne bude ukinuto smrću kao prestankom života. Po Nietzscheovu uvidu, smrt uopće nije suprotstavljena životu kao njego-

va izvanjska granica, nego mu ona, naprotiv, bitno pripada kao unutarnji konstitutivni moment njegova zbivanja. Narav života nije volja za samoočuvanjem, nego volja za neprestanim samoprevladavanjem i stvaranjem višeg od sebe. Život je moguć jedino kroz neprekidno odumiranje starog i preporadanje u novom ili, kako Nietzsche to slikovito kaže, živo uvijek mora skidati kožu. Život, dakle, jest, ili točnije – biva, kao samorast, kao privijanje i akumuliranje snage, tj. kao nastojanje za optimalnim uvjetima izvanjštenja moći. Drugim riječima, život je volja za moć.

Sredstvo kojim čovjek uspostavlja granicu, mjeru sebe i svojega svijeta, Nietzsche već u svojem ranom i neobjavljenom spisu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* prepoznaje u intelektu. Narav intelekta izlazi na vidjelo u djelatnosti »ujednačenja nejednakoga«, koju intelekt vrši pri tvorbi pojmova i riječi. Kroz poopćavanje u sebi izvorno beskonačno raznolikog mnoštva podražaja, intelekt tek postavlja prostorno-vremenski identitet bića i time stvara privid stalnosti, trajnosti i zasebnosti onoga što je zapravo samo privremen i relativno stabilan moment zbivanja života. Stoga intelekt nije sredstvo spoznavanja stvari po sebi, nego kroz njegovu ujednačujuću djelatnost tek biva uspostavljen privid konačnih, pojmljivih stvari. Pritom sve što se za taj jednom uspostavljeni svijet javlja kao na njega nesvedivo, kao nepoznato, strano i novo, biva nasilno svedeno na ono poznato u svrhu očuvanja bića intelekta. Kao sredstvo uspostavljanja i očuvanja prividne granice nekoga bića, intelekt je zapravo sredstvo održanja jedne vrste života. On je uvjet pod kojim može biti izvršena određena vrijednosna zapovijed života. Naime, uvjeti pod kojima neko živo može živjeti porijeklo su svih njegovih procjena vrijednosti i, predstave li se kao njegovo »treba«, sačinjavaju njegov moral. Svako konačno živo biće uspostavlja se i održava, odnosno ukonačuje kao upravo to biće, procjenjivanjem uvjeta vlastite egzistencije i njihovim zapovjednim uspostavljanjem. Tako vrijednosne procjene dobra i zla nisu ništa drugo nego procjene koristi i štetnosti za život te kao takve posve ovise o uvjetima pod kojima život iz jedne perspektive može izvanjštiti svoju moć. U tom su smislu zakoni intelekta, tj. logika, jedna vrijednosno-zapovjedna, »praktičko-moralna« perspektiva iz koje čovjek ukonačuje i održava sebe i svoj svijet.

Uvidom u iluzornost vlastite konačne perspektive, čovjeku se njegov konačni, razumljivi i objektivno postojeći svijet razotkriva kao regulativna fikcija volje za samoodržanjem. On u toj iluziji mirmo obitava jedino tako što uvijek iznova zaboravlja izvorni stvaralački čin unošenja granice i reda u ono bezgranično. Ono u što on gleda kada tvori svoj privid-

ni svijet nije nikakav tomu onostran, istinski svijet, nego kao što je rečeno – kaotična bujica neujednačivih podražaja. U tom smislu, beskraj nije tek daleko na pučini, izvan granica čvrstoga tla, nego se primiren krije posred onog najbližeg i najpoznatijeg. Štoviše, i ono što čovjek naziva svojim »ja«, samo je naknadno postvarenje interpretativne djelatnosti intelekta, a nikako ne njoj prethodeći, samostojni subjekt djelovanja. Čvrsto kopno njegova svijeta razotkriva mu se kao samo još jedan otocić u beskonačnom »oceanu bivanja«. Ono beskonačno, dakle, nije monadička, beskonačna supstancija, nije nešto nepromjenjivo što jest i ne biva, niti je uopće neko nešto. Ono je bezdano, bestemeljno zbivanje života kao neprekidnog i ujednog nastajanja i nestajanja. Međutim, Šegedin upozorava na to da taj »kontinuum čistog bivanja« nije neki u sebi posve nerazlučen tijek bez unutrašnjeg mnogostrukog započinjanja i previranja. Naprotiv, on je u sebi divergentna konstelacija mnoštva relativno trajnih središta gibanja iz kojih život, svagda iz nove perspektive, započinje iz sama sebe i zapovijeda sam sebi određenu svrhu. Svako od tih središta stoji u beskonačno složenom djelatno-trpnom međuodnosu sa svima ostalima, i tako iz vlastite perspektive u svakom trenutku uprisutnjuje novu cjelinu svega. Život je međusobni rat mnoštva kvantuma moći, kroz koji se tek određuje stupanj moći svakog pojedinog kvantuma, tj. snaga zapovjednog djelovanja pojedinog kvantuma na sve ostale.

Ono konačno nije drugo nego prividno zastavljena beskonačna otvorenost života. Budući da život u svojoj čistoći prethodi svakomu od svojih mogućih ukonačenja, on je izvorno posve otvoren i slobodan s obzirom na svoje stvaralačke mogućnosti. Svrhe i ciljevi nisu životu unaprijed zadani i određeni jer on je upravo samo zbivanje vrijednosnog sebeodređivanja i uvijek novog stvaralačkog nadmašivanja svoje prošlosti. Stoga je za Nietzschea život bitno eksperimentalnog karaktera, što znači da mu pripada neprestano okušavanje u novim mogućnostima vlastite budućnosti. Svaki je čin eksperimentalnog vrednovanja privremeno zatvaranje beskonačne otvorenosti života u jednu vrijednosnu perspektivu, a osim međuigre i prožimanja vrijednosnih perspektiva volje za moć nema ničega osim samog moćnog, stvaralačkog »ništa«, koje kao čista, beskonačna moć samo sebe određuje, ukonačuje i čini nekim nešto. Beskraj o kojemu je riječ u odabranoj pjesmi nije drugo nego eksperimentalna otvorenost i lakoća života, a poziv na napuštanje kopna i opasnu plovidbu u nepoznato poziv je da se bude sama ta lakoća i sloboda, tj. da se bude ono beskonačno. Šegedin tako i kroz razgovor s Nietzscheom ponovno dolazi do

istog temeljnog uvida u odnos naravi čovjeka, filozofije i života. Čovjekova filozofijska potreba za otisnućem na otvorenu pučinu zapravo je potreba života u njemu za time da bude primjereno svojoj slobodnoj naravi, da bude iskušavalački rast i samoprevladavanje ususret svojim višim i moćnijim mogućnostima. No to je istovremeno i upravo čovjekova potreba i jedini način na koji on može biti ono što zapravo jest. Jer čovjek nije drugo nego jedan moment beskonačne stvaralačke moći života, i kao takav on sebi primjereno jest samo onda kada biva primjereno njenoj eksperimentalnoj otvorenosti, tj. kada raste k svojoj budućoj svrsi i smislu – k nadčovjeku. Tajanstveno i na prvi pogled strahotno strano more zapravo nije nešto spram čovjeka tuđe, nego je »ono svijet kojega nosimo u sebi, naše more« (str. 183), a otisnuće na pučinu nije korak u potpunu propast i gubitak sebe, nego je ono naprotiv

»... korak koji slijedi zapovijed staroga boga iz Delfa: γῶθι σεαυτόν.« (Str. 183.)

Ovdje naglašenim unutarnjim jedinstvom objavljenih radova nije se htjelo ostaviti dojam da je u njima na djelu zadržavanje na ravni apstraktno općenitih određenja života uopće i filozofiranja kao metode njegove samospoznaje. Naprotiv, u njima je na djelu sadržajem bogato promišljanje mnoštva konkretnih filozofijskih problema, i to putem temeljitog tumačenja klasičnih mjesta povijesti filozofije, uz široku upućenost u suvremeno stanje njena istraživanja. Stvar je jedino u tome da se pri svakom sužavanju problematike i iskušavanju pojedinih, u povijesti filozofije već iskušanih, puteva mišljenja nikada iz vida ne gubi cjelina onog mislivog i otvorenost mogućih puteva bliženja k njegovoj istini. Uzevši, dakle, u obzir dubinu i širinu misaonog zahvata kao i, unatoč velikoj zahtjevnosti, strogost i preciznost izraza, Šegedinova knjiga je po sebi iznimno vrijedna i poticajna, a s obzirom na pritom izložen produktivan susret s povijesnom predajom, radi se o silno korisnom putokazu pri vlastitom studiju temeljnih tekstova povijesti filozofije.

Paolo Rašica