

Petar Šegedin, *Filozofija i život*
(Zagreb: Matica hrvatska, 2020), 259 pp.

Knjiga Petra Šegedina *Filozofija i život*, objavljena u filozofskoj biblioteci Matice hrvatske *Aletheia*, predstavlja još jedan vrijedan doprinos recentnoj filozofijskoj misli u nas. Slobodno se može reći da visoki urednički standardi biblioteke *Aletheia* nimalo nisu iznevjereni ni u slučaju Šegedinove knjige. Premda tekstovi sabrani u knjizi, kako ističe sam autor u *Riječi unaprijed*, »idu za svojom stvari i daleko su od toga da bi tvorili tematski zaokruženu cjelinu« (p. 7), valja naglasiti kako je Šegedinov misaoni horizont ponajprije određen iskonskom »upitnošću filozofije«, odnosno činjenicom da filozofija »svoju opravdanost, a možda i nužnost, crpi iz toga da zapravo uopće nije nužna« (p. 7). Povrh toga, iskonski smisao sveze filozofije i života, po Šegedinovu uvidu, ne iscrpljuje se istom u teoretskome odnosu mislećega subjekta i onoga objektivnoga već ustvari ima, takoreći, praktički značaj jer nas naime upućuje prema »čovjeku kao zbiljskoj mogućnosti (istinske) zbilje« (p. 7). Drugim riječima, Šegedin u priloženim tekstovima, iz različitih aspekata, razmatra »prastaru« ontologijsku problematiku odnosa mišljenja i bitka. Osim napomene o načinu citiranja, podataka o tekstovima i kazala imena, knjiga sadržava sljedeće tekstove: *Na Homerovu tragu*, *O bitku pretpostavke*, *Logos i besmrtnost*, *Filozofija i život*, »Prazno mjesto«, *Četvorstvo uzrokā u Aristotelovoj Fizici*, »More« u filozofiranju Friedricha Nietzschea, *Politika i ljubav*, *Što je bit?* i *Božanska svojina*.

Tekst *Na Homerovu tragu* donosi Šegedinova promišljanja pojmova »um« (voŭç) i »mišljenje« ([ëv]voëiv), i to u kontekstu ranogrčkoga homerskog pjesništva. Budući da se u jeziku, prije svega, očituje konkretni svjetsko-povijesni duhovni sklop, Šegedin smatra »da jezik nije tek sredstvo sporazumijevanja, nego metoda života jednog naroda« (p. 9), dočim su filozofija i filozofiranje, odnosno ono umsko i refleksivno, najviši vidovi života kao samosvijesti. Homersko iskustvo svijeta uključuje kako izvornu neposrednost, odnosno jedinstvo subjekta i objekta, tako i element onoga filozofijskog, refleksivnog. U skladu s time, valja napomenuti da homerski čovjek shvaća dušu i tijelo kao živo jedinstvo koje se ukida u momentu smrti, pa tako primjerice srčanost (θυμός), razum (φρήν) i um (voŭç), kako primjećuje Šegedin, tek uvjetno pripadaju duši, preciznije oni »pripadaju nerazdruživu sklopu duše i tijela« kao »živom zbivanju sebstva homerskog čovjeka« (p. 14). S druge strane, za Homera je djelatnost uma odnosno mišljenja, osim izvorne sveze s osjetilom njuha i njušenjem, povezana ponajprije s vidom, gledanjem, opažanjem te u

konačnici s razlikovanjem bića pa stoga sklop um – mišljenje nije drugo doli čin osebnoga prepoznavanja, koje pak počiva na sagledavanju i zamjećivanju širega horizonta ili zbivanja, tj. pojedinačnoga bića. Mišljenje dakle nema sukcesivni značaj, odnosno značaj diskurzivnosti distancirane od osjetilnosti, nego je »trenutno«, »brzo«, »hipovito« uvidanje bitstva onoga opaženoga zato što mišljenju ili umskom činu prepoznavanja supripada vremenska dimenzija sadašnjosti. Kao što je čin mišljenja osebnino jedinstvo osjetilnosti i umnosti, isto tako je i čovjek »nerazdruživa cjelina duševnog i tjelesnog, koja se kao živo jedinstvo zbiva u činu voljne odluke, srdžbe, uvida i sl.« (p. 19). Sukladno tomu, istina u Homera jest »jasnoća i očevidnost bića u smislu otvorenog nadavanja i otkrivanja njegova štovstva u svojoj zbiljskoj prisutnosti« (p. 21), kao primjerice u slučaju Helenina prepoznavanja Afrodite u liku stare vunarice. Drukčije kazano, homersko shvaćanje onog umskog nadilazi potonje razlikovanje *subjekta* i *objekta* kao osnovnih sastavnica spoznajnoga procesa. K tomu, umski čin prepoznavanja kao »razotkrivanje smisla cjeline«, po Šegedinovu mišljenju, otvara mogućnost »novog umskog oblikovanja«, odnosno »nabačaja onoga budućeg u sadašnjosti u vidu planiranja, namjere, htijenja i želje« (p. 25). Krajnji se smisao *vóoç-a*, s obzirom na homersku »sliku svijeta«, u konačnici sabire u onom praktičkom kao jedinstvenom sklopu spoznavanja, htijenja i čuvstvovanja. Usput kazano, takvo tumačenje i poimanje onog umskog, čini se, nije odveć udaljeno od primjerice Heideggerovih sintagmi »smotreno ophođenje (*umsichtiger Umgang*)« i »brigujuće ophođenje (*besorgender Umgang*)«. Narav umskoga čina se sastoji, dakle, u »imanentnom otvaranju smislenog horizonta života iz sintetičkog jedinstva spoznaje, htijenja i osjećanja« (p. 31–32). Šegedin, stoga, u konačnici ustvrđuje da »homersko božanstvo ne da nije onostrano onomu ovozemaljskom, nego je, štoviše, potpunije, dublje i moćnije uronjeno u tijek zbiljskog zbivanja« (p. 32).

U tekstu *O bitku pretpostavke* Šegedin razmatra, prije svega s obzirom na Platonov dijalog *Parmenid*, aporetički značaj tzv. nauka o idejama, tj. ontološki smisao pretpostavke. Imajući dakle u vidu Platonov nauku o ontološkoj ambivalentnosti bića, odnosno o sudjelovanju (*μέθεξις*) onoga drugoga na ideji ili biću po sebi kao navlastitom ontološkom počelu (»bitak bića«), ujedno postaje razvidna i osnovna aporija nauka o idejama, koja se sastoji u tomu »da se bitak udvostručuje« (p. 34). S druge strane, polazeći od izvorne srodnosti mišljenja, bića i govora (»ontološka kauzalnost bića«), odnosno tajnovite naravi ontološke kauzalnosti bića kao odnosa sudjelovanja između ideja i određenih bića (»postvarenih ideja«), Šegedin smatra da se pitanje naravi bića, ipak, ne može razvidati bez oslonca u idejama zato što je *ono po sebi* »točka srodnosti bića, mišljenja i razgovora« (p. 35). Upravo, dakle, dijalog *Parmenid* (ponajprije

tzv. »drugi dio«), kako primjećuje Šegedin, predstavlja svojevrsnu uputu za moguće shvaćanje naravi ideje kao bitka bića. Tek u međusobnom – u osnovi bitstveno dinamičkom i slobodnom – odnosu, tj. takvom zajedništvu koje ne samo da ukida suprotnost ili drugost već ujedno preinačuje ono jedno i mnogo, »biva ono jedno, kao jedno koje jest, iskazivo, opazivo, spoznatljivo i podatno za mnijenje« (p. 38). Ono koje jest, ideja ili bitak bića uključuje dakle, po Šegedinovu uvidu, »fundamentalno«, »konstitutivno proturječje«, koje nije drugo doli »dinamička spletenost jednog i drugog« (p. 40). S obzirom na to da je pretpostavljanje svojevrsno »postavljanje nečega kao otvorene mogućnosti da bude i da ne bude«, Šegedin ustvrđuje kako se smisao pretpostavke i pretpostavljanja nahodi upravo u otvorenosti »bitku i nebitku u 'točki' njihove slobodne, tako reći, lebdeće neodlučene sveze« (p. 41). Ukoliko je dakle sama srodnost, kao supripadnost mišljenja, bića i govora, ustvari očitovanje ideje kao bitka bića, utoliko je istinsko mišljenje samouspostavljanje ili dijalektičko samokretanje ideje pod vidom slobode kao »otvorene mogućnosti«. Naime, izvorni smisao ideje kao bitka bića proizlazi kako iz konstitutivnoga proturječja ideje (spletenost istosti i drugosti) tako i iz njezina imanentnoga slobodno-dinamičkog značaja (čisto, slobodno samouspostavljanje kao samokretanje ideje). Nadovezujući se na Platona, Šegedin u konačnici i sam život određuje kao »svojevrsno samokretanje koje izvire iz čistoće samopostavljanja onoga po sebi« (p. 43).

Rasprava Logos i besmrtnost donosi Šegedinova promišljanja o besmrtnosti duše, i to osobito s obzirom na Platonov dijalog *Fedon*. Platonova razmatranja besmrtnosti duše u *Fedonu* počivaju na tezi o istovjetnosti ustroja kauzaliteta ideje s kauzalnim ustrojem duše. Kauzalitet odnosno prisutnost (*παρουσία*) ideje u drugomu ili bivajućem biću, kako primjećuje Šegedin, sastoji se od tri razine. Međutim, prema Šegedinu, upravo druga razina uzrokovanja ili prisustvovanja ideje u onom bivajućem ima presudnu važnost za određenje duše kao besmrtne jer druga razina prisustvovanja ideje, kao kontinuirano samopostavljanje »u svom uzrokujućem elementu« (p. 47), posreduje između čistoga bitka i bivajućega bitka ideje. Stoga bi, po Šegedinovu uvidu, »očitanje unutrašnje pripadnosti i srodnosti duše i ideje« (p. 47–48) trebalo biti »ono odlučujuće« prilikom dokazivanja besmrtnosti duše u *Fedonu*, a ne tek »gotova instrumentalna primjena formalne strukture uzročnosti onoga po-sebi na dušu« (p. 47). Platon u *Fedonu* polazi naime od toga da su duša i biće po sebi supstancijalno povezani kroz znanje ili mišljenje, štoviše znanje (*τὸ εἰδέναι*) je upravo osebnijni dodir duše s bićem kao onim vječnim. Smrt pak nije drugo doli razdvajanje duše od tijela, odnosno prijelaz duše u istinsko življenje. »Dokazujući« besmrtnost duše Sokrat govori o duši kao neuništivoj supstanciji koja leži u podlozi nastajanja i nestajanja onoga živog, potom besmrtnost duše povezuje s

naukom o prisjećanju, te se u konačnici poziva na srodnost duše i bića po sebi u elementu mišljenja, spoznaje, onoga umskog. Polazeći od prigovora Simije i Kebeta, Sokrat narav onog besmrtnog, s obzirom na prisustvovanje u bivajućim bićima, određuje kao um (νοῦς) ili istinski uzrok (τὸ αἴτιον τῶ ὄντι) a koji je ustvari neka posvema »demonaska moć« povezivanja bića po sebi s pojedinačnim živim bićem. S druge strane umski uzrok, odnosno ideja kao ono po sebi, misaono je dohvatljiv ponajprije u *logosima* (tzv. »druga ploidba«) ili pretpostavkama pomoću kojih ideja postavlja samu sebe u bitak. Tako u konačnici umska uzročnost uključuje i »mnostvo mogućih diferencija« (p. 55). Izvorna srodnost duše i ideje, dakako kao osebujno dinamičko sudržanje duše i ideje u elementu spoznavanja i anamnestičkoga znanja, upućuje kako na besmrtnu narav duše tako i na ontološko-konstitutivni značaj Platonove dijalektike jer »*logos* pripada onomu koje jest kao omogućujući element drugosti« (p. 60). Stoga, po Šegedinovu uvidu, dijalektika nije drugo doli »osobiti način bitka uzroka«, dok su dijalektičko filozofiranje ili dijalektički filozofijski razgovor istom »bitni način umske uzročnosti« (p. 60), odnosno »svojevrsni puteljak kojim duša <...> pročišćujući se u vlastitu čistoću dolazi do čistoće istine« (p. 61).

U tekstu naslovljenom, kao uostalom i sama knjiga, *Filozofija i život* Šegedin, na pozadini pitanja o smislu povijesnosti filozofije, pokušava razložiti i zahvatiti narav filozofije kao živoga zbivanja. Nasuprot znanstveno-historicističkog određenja filozofije, Šegedin polazi od teze po kojoj »filozofije ima samo u filozofiranju« (p. 68). Dakako, poimanje filozofije kao »žive izvedbe« sadržava opasnost kako od »pada« u subjektivnost tako i od zanemarivanja vlastite prošlosti, bilosti. Razliku pak, s jedne strane između objektivističkoga, znanstveno-doksografskog i puko subjektivističkoga pristupa filozofiji, a s druge strane produktivnoga, samokonstituirajućega živog filozofiranja, Šegedin svodi na razliku između historije i povijesti filozofije. Povijest filozofije se prije svega nahodi u filozofijskim tekstovima pa je tako, primjerice, Platonov *Fedar* »klasično mjesto na kojemu je po prvi put u historiji filozofije njezina prošlost postala predmetom filozofskog promišljanja« (p. 70). Prema Platonu, pisana je riječ ili govor »prividna sličica« i »lijek za prisjećanje« koja se istom, kako primjećuje Šegedin, u »sklopu sjećanja, razgovora i života« preinačava u produktivno-dijalektički (umski) razgovor, tj. u »zbijsko zbivanje duše kao počela života« (p. 71). Time se uspostavlja živi odnos između smrtnoga i besmrtnoga (božanskoga i ljudskoga), odnosno otvara mogućnost za blaženstvo (εὐδαιμονεῖν) kao najviši oblik života ili onoga biti čovjeka. Pritom valja imati u vidu kako je istinski razgovor jedino onaj razgovor koji je prožet i vođen dijalektičkim umijećem sabiranja (συναγωγή) i razlučivanja (διαίρεσις), odnosno razgovor u kojem besmrtna duša »dodiruje« istinu bića, spoznaje bitstvo

onoga jesućeg. Živo jedinstvo bića i mišljenja omogućuje duša kao počelo života, odnosno duša kao »ono koje pokreće samo sebe«. Naposljetku, srodnost dijalektičkoga, sinoptičko-dijeretičkog, tj. anamnističkog razgovora i mišljenja koji su u bitnomu prožeti erotičkom manijom, s istinskim bićem i »besmrtnim preporadanjem života« Šegedin povezuje s »bitnim zbivanjem duše i života«, odnosno s mogućnošću istinskoga življenja kao preokreta duše (uma) iz njezine zapalosti u zlo i zaborav u ono dobro, *dobrobitak*, krepost (ἀρετή). Polazeći dakle od sklopa sjećanja, razgovora i života, Šegedin nastoji razložiti narav odnosa između filozofije i njezine prošlosti. Istinska povijesnost filozofije, odnosno povijesnost anamnističke dijalektike kao bitstva života, nije stoga ni puko historijski fakticitet onoga prošlog ni »izvanjski prijelaz iz budućeg u prošlo« (p. 90), nego jest živo, »preporučajuće« zbivanje filozofije. Odnos filozofije spram vlastite pisane baštine, odnosno unutrašnja povezanost filozofije i njezine prošlosti sa životom, po Šegedinovu uvidu, ima značaj nužnosti jer je »okret k vlastitoj prošlosti« ustvari svojevrsno »oprisućnjavanje« bitstva filozofije koja u konačnici nije drugo doli »anamnističko držanje u umskoj svezi mišljenja i bitka« (p. 94).

Nadovezujući se, takoreći, na prethodno izlaganje o smislu filozofije kao živoga zbivanja, Šegedin u tekstu »*Prazno mjesto*« nastavlja s razmatranjem »teme« bitstva filozofije. No, u tekstu »*Prazno mjesto*« naglasak je ipak na onom uvjetno kazano političkom, odnosno svezi filozofije i mogućnosti zasnivanja istinske zajednice. Razmatranje dotične teme Šegedin poduzima polazeći prije svega od Platonove *Politeje*. Opisujući, naime, narav filozofa-vladara Sokrat u šestoj knjizi *Politeje* konstatira da, nasuprot raznim rukotvorcima koji rado zauzimaju »upražnjeno« mjesto filozofije (iako nedostojni, »nedovršeni«), jedino filozofi posjeduju znanje cjeline ljudskoga i božanskoga, tj. oni su »unutrašnja ili organska točka 'spone' istinskoga biti i živoga bivanja« (p. 98), što znači da jedino njima valja povjeriti upravljanje *polisom*. Drugim riječima, ono dobro i korisno filozofije iznutra je povezano s vrlinom pravednosti kao najvećim dobrom, štoviše pravednost je zapravo osebujna moć »čijim izvršenjem čovjek i *polis* bivaju dovršeni i postavljeni kao različiti momenti dinamičkog sklopa onoga istovjetnog« (p. 100). Dakle, filozofija i filozofiranje, kao ono što omogućuje svezu između čovjeka, *polisa* i života, svojevrsno je ozbiljenje ili »sebeizvršenje« pravednosti kao takve. Ozbiljenje onoga pravednog, s obzirom na političku zajednicu odnosno *polis*, uvjetovano je dakako čovjekovom imanentnom nedostatnošću (potrebnošću) koja se kao počelo ljudske zajednice očituje u svim oblicima *polisa* (npr. »elementarni ili zdravi *polis*«, »*polis* svinja«, »pravedni *polis*«). Istobitnost političke zajednice, pojedinca i života, kako sumisleći s Platonom uviđa Šegedin, odgovara dakle »izvršenju pravednosti kao

vrline duše« (p. 106). Stoga za opstanak *polisa* presudnu važnost ima ponajprije primjereno odgajanje čuvara, odnosno takvo odgajanje koje ne zanemaruje ni tijelo ni dušu te koje počiva na oponašanju ili nasljedovanju (μίμησις) onoga lijepog kao sklada, usklađenosti vanjskog i unutrašnjeg. Riječ je o osebujnom duhovnom odgoju (παιδεία) kao procesu usklađivanja, usuglašavanja tijela i duše, s pretežitim osloncem u glazbenom odgoju, tj. onom muzičkom. Dakle, usuglašavanje kao svojevrsna uspostava sklada i harmonije između razumskoga, srčanoga i požudnoga aspekta duše - pri čemu razum kao ono gospodareće ne zatire »niže« aspekte duše već im dopušta da se slobodno očituju sukladno mjeri cjeline - ne odnosi se isključivo na pojedinca nego ujedno i na *polis* kao cjelinu, ili »potpunu zbilju čovjeka i života« (p. 110), u kojoj istinsko prvenstvo ima gospodareća vrlina razboritosti ili mudrosti shvaćena primjerice i kao »promišljeno upravljanje« (εὐβουλία). Štoviše, ideja dobra kao uzrok kako znanja tako i bitka onih bivajućih nije drugo doli, gledano ontologijski, »svojevrsna bezuvjetna otvorenost umskoga sebezapočinjanja, iz koje život istom tek ima biti moguć kao istinski jestvujući« (p. 116). Bitak dobra se, dakle, eksplicira kao neprekidno sebezpužanje ili »izlijevajuće pružanje«, i to ponajprije onom umskom, odnosno kao sebedohvaćanje, sebezvršavanje, sebezovezivanje u onom drugom a koje je ujedno i svojevrsno samouskraćivanje, jer je dobro u konačnici vazda sebi samome transcendentno. Zato je tzv. »prazno mjesto«, kako primjećuje Šegedin, zapravo »mjesto čistoće« koje prije svega pripada filozofiji i filozofiranju kao potrebi »života za otvorenom čistinom slobodne samokonstitucije čovjeka i svega što jest u svojoj istini« (p. 128). No, ponad čisto misaonih razmatranja ustroja i bitstva pravedna *polisa* koja Platon poduzima u *Politeji*, lebdi ipak pitanje o mogućnosti povijesno-realnog - ne tek idealnoga - ozbiljenja istinske političke zajednice. Stoga, polazeći od čovjekove takoreći demoničke naravi, odnosno neotklonjive potrebe za filozofiranjem kao slobodnim, »bezuvejetnim samoutemeljenjem«, Šegedin naposljetku konstatira kako »nema nužnosti po kojoj bi se život snagom svoje umske naravi morao ozbiljiti u koliko je moguće pravednoj političkoj zajednici« (p. 128).

Tekst Četvorstvo *uzrokā u Aristotelovoj* Fizici donosi Šegedinova razmatranja tetrakauzaliteta u Aristotelovoj filozofiji, s posebnim osvrtom na problematiku prirodnoga bitstva kao »pravilnoga i uobičajenoga, pritom tako reći u sebe zatvorena kretanja koje se samo sobom pokreće u svoju vlastitu svrhu« (p. 144). Aristotelova istraživanja četiri uzroka imaju, uvjetno kazano, dva važna aspekta. Prvi aspekt ima formalno-metodski značaj i tiče se mogućnosti ispravne spoznaje uzroka i počela, preciznije prvotnoga uzroka (τὴν πρώτην αἰτίαν) stvari, dočim drugi ima sadržajno-ontologijski značaj jer upućuje na ono naravno, tj. ono koje se kreće, nastaje i nestaje, kao navlastiti predmet

istraživanja u spisu *Fizika*. Prema Aristotelu, prvi je uzrok tzv. *causa materialis*, tj. gradivna tvar kao »ono iz čega prisutnoga nastaje nešto« (npr. mjed kao uzrok kipa) ili podmet (τὸ ὑποκείμενον); drugi uzrok je tzv. *causa formalis*, tj. »oblik i uzor«, bitstvo (οὐσία) kao misaona forma, pojam ili odredba nekog bića (npr. rod i vrsna razlika); treći je tzv. *causa efficiens*, djelatni uzrok, tj. ono »odakle je prvotno počelo promjene ili mirovanja« (npr. kipar je uzrok kipu); četvrti je tzv. *causa finalis*, svršni uzrok, tj. svrha (τέλος) kao »ono radi čega« (npr. zdravlje kao svrha liječenja). K tomu, uzroci prema Aristotelu mogu biti u različitim »odnosima uzročnosti«, kao što su ujedno određeni i navlastitim modalnim značajem, tj. »pogađa ih odnos mogućnosti i zbiljnosti«. U konačnici kauzalnost uzroka ima, po Šegedinovu uvidu, dinamički značaj jer »počiva na zajedničkom djelovanju, tj. sklopu međudjelovanja koji prirodno bitstvo određuje kao više ili manje pravilni i determinirani proces« (p. 141). Polazeći od eficientne uzročnosti, Aristotel dakle luči dva aspekta eficientnosti koji »ukidaju« pravilnost prirodnih procesa, a to su zbivanje slučajem (τύχη) i zbivanje po sebi (αὐτόματον), odnosno zbivanje po prigodku (npr. graditeljsko umijeće je uzrok nastanka kuće, no ono po prigodku može pripadati bilo kojem čovjeku). Šegedin, stoga, konstatira kako se »slučaj uglavnom odnosi na (dobro) ljudsko djelovanje, a posebak na prirodne procese« (p. 143). U razlici, dakle, spram suvremenoga prirodnoznanstvenoga razumijevanja uzroka i uzročnosti koje uzima u obzir jedino njegov eficientni, tj. mehaničko-kauzalni smisao, uzrok je za Aristotela prije svega osebujno dinamičko četvorstvo, odnosno »sklop međudjelovanja više momenata« (p. 145). Naime, kretanje onoga tvarnog, kao počela, u svoju protivnost nije prema Aristotelu tek neko nastajanje bitstva iz nebitstva već promjena u kojoj podmet postajući nešto drugo, protivno, ustvari ostaje isti time što poprima drugi oblik (npr. preobrazba neobrazovanog čovjeka u obrazovanog). Naposljetku, tvar je za Aristotela, kako primjećuje Šegedin, bitstvo kretanja shvaćeno kao nastajanje i nestajanje same tvari koja »upravo nastajući i nestajući preostaje kao podmet« (p. 148). Tako se svrhovitost prirodnoga bića očituje kao trajno udjelovljivanje (ἐντελέχεια) jer »ono prirodno uvijek već jest svoje usvršeno bitstvo na način da ga ozbiljuje kao vlastitu mogućnost« (p. 153). Aristotelova *Fizika* nije dakle zbirka rasprava koja donosi neku teoriju prirode već, prije svega, predstavlja nastojanje da se spozna istina (počelo) onoga prirodnog. Najviša je pak implikacija tako shvaćene prirodnosti prirode, kako primjećuje Šegedin, svojevršno potvrđivanje apsolutnosti mišljenja, ali i potvrđivanje boga kao *mišljenja mišljenja* ili apsolutnog pokretača svega što jest. Drukčije kazano, sam život nije drugo doli očitovanje »pokretačke djelatnosti boga«, odnosno »život je ime za oblikotvornu ekspresiju ljubavi u bitstvu svakog prirodnog bića« (p. 158).

Tekstom »More« u filozofiranju *Friedricha Nietzschea* Šegedin »iskoračuje« iz horizonta tzv. grčke filozofije. S obzirom na to da se Nietzsche slikom mora (morske pučine), kao onoga zastrašujućeg i tajanstvenog, koristi na više mjesta u svojim spisima (npr. *Radosna znanost/Pjesme princa Vogelfrei*), Šegedin u tekstu pokušava zahvatiti filozofijski smisao koji je položen u slici mora, i to onkraj shvaćanja mora bilo kao »maglovite poetske metafore« (p. 160) bilo kao »konkretno danosti« unutar neke »filozofije mora«. »Iskonska razlika« između čovjeka i mora očituje se stoga ne samo kao strahopoštovanje ili divljenje koje čovjeka obuzima pri susretu s morem nego ujedno i kao potreba za upuštanjem u odnos s onim nepoznatim, tuđim, strahotnim. Ono čudovišno (»nadmoćno«) u fenomenu mora nije pak drugo doli, kako primjećuje Šegedin, »beskraj, beskonačnost sama« od koje čovjek, iako pogođen neotklonjivim osjećajem neznatnosti i nemoći, ujedno biva privučen. Ono beskonačno u Nietzschea valja shvatiti, po Šegedinovu mišljenju, kroz propitivanje odnosa konačnoga i beskonačnoga, bitka i bivanja, nužnosti i kaosa. Konačnost i beskonačnost za Nietzschea nisu zasebne i suprotstavljene kategorije već imaju značaj supripadnosti, poput primjerice života i smrti. Naime život je neprekidni rast ili »neprekidno stvaralačko sebnadvladavanje« (p. 162) koje uključuje smrt, odumiranje kao imanentni, konstitutivni moment sklopa života i smrti. Isto tako i spoznaja za Nietzschea nije tek odnos između subjekta i objekta spoznaje, već sredstvo održanja čovjeka kao »bića zajednice«. Nietzsche, nadalje, uviđa da se ljudska potreba za egzistiranjem očituje ponajprije kao iskonska stvaralačko-umjetnička moć intelekta pomoću koje čovjek proizvodi svoj svijet kao osebujnu estetsku iluziju, »spjevani privid«. Ukoliko je dakle život »kontinuum čistoga bivanja«, ono beskonačno, a čovjek »konačna forma života«, utoliko se čovjek pri susretu s beskonačnošću morske pučine »otvara beskraj u bivanja kao jedinog 'realnosti'« (p. 168). Volja za moć nije stoga ni supstancija shvaćena primjerice kao podmet, a nije ni neki nerazlučeni apsolutni tijek, nego jest beskonačno i neprestano sebehtijenje, seberađanje i sebnadilaženje volje za moć u mnoštvenosti pojedinačnih, po sebi dinamičkih i relativnih, kvantuma. S obzirom na to da je »sa svakim kvantumom moći dana i određena cjelina svijeta« (p. 169), Šegedin konstatira da je za Nietzschea »svekoliko zbivanje života kaos bivanja volje za moć« (p. 170) zato što je volja za moć u svojoj najdubljoj osnovi prožeta i nošena afektom zapovijedanja, odnosno porivom za rastom kao asimilacijom ili prisvajanjem onoga drugog. Volja za moć kao neutaživi, te stoga uvijek djelatan, poriv za rastom utjelovljuje se dakle u pojedinačnim kvantumima moći kao relativnim tvorevinama, i to na način sebeodređenja volje pomoću svrha odnosno vrijednosti. Nadalje, umjetnički, pojetički značaj volje za moć proizlazi iz »zapovjednoga vrednovanja« kao postavljanja u granicu

i mjeru onoga kaotičnog, fluidnog, jednokratnog, bezgraničnog, nagonskog, odnosno kao pretvaranja čistoga bivanja u bitak, ukonačeni lik. Naposljetku, poimanje života kao umjetničkoga fenomena i »perspektivističkog privida«, sukladno Šegedinovu tumačenju Nietzschea, implicira to da »zbivanje života ne može biti drugo do kaotična i nužna međuigra interpretativnog privida« (p. 175). Stoga se filozofijski smisao slike mora u Nietzscheovu mišljenju, tj. čovjekovo otisnuće na »pučinu beskonačnog« kao »jedinu realnost«, Šegedinu u konačnici razotkriva kao očitovanje privida »vlastite konačnosti kao ograničenog interpretativnog bljeska volje za moć« (p. 179).

U tekstu *Politika i ljubav* Šegedin, na pozadini misli o jedinstvu bitka i bivanja kao momenata sklopa volje za moć, nastavlja dijalog s Nietzscheom, i to ponajprije o smislu onoga političkog. Nietzsche pojam politike razumijeva, prije svega, s obzirom na odnos politike i života, a ne s obzirom na fenomenalnu raznolikost historijskih oblika političkog zajedništvovanja kao sfere ljudskih interesa i potreba. Politika je dakle za Nietzschea, kako primjećuje Šegedin, supripadna kulturi kao svojevrsnom »umjetničkom stilu«, koji pak nije drugo doli »privremeno ujednačenje i upotpunjenje života unutar horizonta određene kulture« (p. 189). Nadalje, konstitutivni su momenti kulture kao stvaralačkoga sebnadilaženja volje za moć ponajprije »okrutnost« koja proizlazi iz svijesti o nužnosti rangiranja i »institucionalne stratifikacije« a poradi »oslobađanja stvaralačkih snaga genija« (p. 192), te nagon za natjecanjem, koji počiva na porivima ljubomore, svade i zavisti, kao očitovanje stvaralačkoga rasta cjeline političke zajednice. Zajednica zasnovana na agonálnosti i poretku po rangu jest, ustvari, osebujno očitovanje stvaralačke moći života u formi političke zajednice, i to pod vidom vladavine slobode i slobodovanja. Sloboda za Grke nije dakle »subjektivna samovolja individuuma«, nego »konkretno okušavalačko razvijanje i širenje onoga što se pojedinačno jest posredstvom dinamičkog odnosa s drugima« (p. 196). Drukčije kazano, Nietzsche nije sklon ni tzv. političkom liberalizmu koji počiva na apsolutnoj vrijednosti pojedinca ni tzv. političkom etatizmu koji zagovara jaku državu, već ono političko razumije »pod vidom slobodnog stvaralačkog rasta života u neposrednoj sraslosti pojedinca i zajednice, jednog i mnoštva, razlike i jedinstva« (p. 198), odnosno kao organsku cjelinu pojedinačnoga i općega, preciznije kao zbivanje volje za moć. Nietzscheovo shvaćanje politike, tj. kulture, počiva dakle na pojmu volje za moć kao bitstva života, štoviše volja za moć je, po Šegedinovu mišljenju, »u navlastitom smislu politički pojam« (p. 202). Dakako, volju za moć kao »politički pojam« valja shvatiti ponajprije u ontologijskom smislu, tj. onkraj puko fenomenalne političke prakse. Ukoliko se dakle volja za moć objektivira kao dinamička »ukupnost perspektivističkih odnošenja« kvantuma moći, utoliko je i ono političko istom

»dinamičko polje odnošenja, sukoba, privlačenja i odbijanja, prevladavanja i podvrgavanja, rasta i dekadencije« (p. 202). Određenje čovjeka kao političkog bića proizlazi dakle iz volje za moć kao same naravi života, odnosno iz moći intelekta (logika, svijest, jezik) putem koje se »utjelovljuje ljudska zajednica« (p. 204). Nadalje, volju za moć kao politički pojam valja shvatiti i kao svojevrsni strastveno-stvaralački *pathos*, koji dakako uključuje okrutnost, agonalni nagon, sebnadilaženje te organsko jedinstvo pojedinca i zajednice, rasta pojedinačnog kvantuma moći kao »upotpunjenja žive cjeline svega« (p. 204) jer se u »ostrasćenom jačanju jednog kvantuma iz sebe same ostrašćuje i na rast pokreće distingvirana cjelina svijeta« (p. 205). Naposljetku, Nietzsche cjelokupnu sferu onog političkog, kako primjećuje Šegedin, zasniva na »pojmu ljubavi« kao osebnom »egoizmu« i uvjetu mogućnosti istinske političke zajednice. Naime, ljubav ili »ljubavno prisvajanje«, sukladno Nietzscheu, nije sirova pohlepa već »strpljivo, pravedno, blago i gostoprимljivo zauzdavanje sebe otvaranjem drugom i tuđem«, pa je stoga ljubavno sebedarivanje drugima, tj. darežljiva krepost, ujedno i prisvajanje onoga drugog »tako da ga se pušta da bude to što jest« (p. 206). U kojoj je pak mjeri takvo razumijevanje *pathosa* ljubavi srodno, primjerice, s kršćanskim shvaćanjem ljubavi (*agape*, *caritas*) kao moguće pitanje ipak spada u neka druga istraživanja Nietzscheove filozofije. Ono političko je u konačnici, kako primjećuje Šegedin, određeno time da »stvaralački okrenuto mogućnostima onog novog i budućeg, traži, zahvaća i uspostavlja čovjeka u njegovoj potpunosti« (p. 208).

Tekst *Što je bit?* Šegedin posvećuje hrvatskom filozofu Vanji Sutliću, odnosno Sutlićevu poimanju bitstva kao temeljne filozofijske kategorije. Za Sutlića, naime, bitstvo nije izvanvremenita esencija po sebi, nego pripada ponajprije čovjeku i njegovu vremenu, odnosno čovjeku kao su-vremenom biću u određenom »povijesnom sklopu«. U povijesnom ili »bitnom bivstvovanju čovjeka«, a ne u onomu puko individualnom, »skriva« se dakle bitstvo čovjeka, koje nije drugo doli moment povijesne cjeline ili povijesnoga sklopa kao »zbivanja odnosa« bitstva čovjeka, bića i bitka. Bitstvo je, po Sutlićevu shvaćanju, takoreći »praktički« moment posredovanja između bitka i bića jer dovodi u odnos bitak i biće kao dva različita, ali ipak supripadna i neodvojiva, aspekta bivstvovanja konkretnoga bića. Stoga esencijalni smisao bitstva, po Šegedinovu tumačenju Sutlića, »pada u jedno s određenim bitkom bića i ta jedinstvenost štovstva i bitka u određenom biću jest bit« (p. 214). Sutlić dakle bitstvo razumijeva onkraj razlike bitka i bivanja, a to znači da mu vrijeme (vremenitost) ima ontologijski ili temporalni značaj živoga zbivanja čovjeka kao vlastite povijesne cjeline koja je istom »jednokratna i konačna, epohalna cjelina bivstvovanja time što jest« (p. 215). Dočim je sam svijet povijesni sklop

ili »cjelina događanja onoga ljudskog« (p. 216) koja, dakako, neminovno uključuje i »odnošenje s bitkom drugih bića« (p. 217). Naposljetku, smisao odnosa, kao bitstva čovjeka, Sutlić promišlja iz pojma prakse kao pretpostavke svakog mogućeg ljudskog djelovanja, tj. neovisno o potonjoj podjeli prakse na *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Čovjek jest biće prakse ili *bitnoga odnosa*, odnosno biće koje pro-izvodi bića iz njihove razlike odnosno »skriveno osebičnosti« (p. 219) u svjetlost bivstvovanja povijesnoga svijeta. Ono pak što prethodi kako povijesnom, bitnom bivstvovanju čovjeka tako i svim mogućim bićima, sukladno Sutlićevim uvidima, Šegedin u konačnici prepoznaje kao bitno zbivanje, ili »zbivanje onog povijesnoga samoga« koje proizlazi iz »slobodne stvaralačke otvorenosti onom ništa« (p. 221).

U završnome tekstu knjige, naslovljenom *Božanska svojina*, Šegedin se upušta u misaoni dijalog s F. W. J. Schellingom polazeći pritom ponajprije od tzv. *Stuttgartskih privatnih predavanja*. Ključna je tema tih predavanja, kako primjećuje Šegedin, razmatranje bitstva čovjeka »na pozadini odnosa između njega i Boga« (p. 223). Čovjekovo je bitstvo, prema Schellingu, svojevrstna sveza između Boga kao apsolutno slobodnoga, po sebi jestvujućega (*das Seyende*) bića i onoga nejestvujućega (*das Nichtseyende*) iz kojega se čovjek uzdiže kao ono jestvujuće. Schelling u *Stuttgartskim privatnim predavanjima*, po Šegedinovu mišljenju, »odstupa« od filozofije identiteta jer »identitetu pripisuje kretanje i razvoj« (p. 224), i to čak u smislu »organskoga jedinstva svih stvari«. Ono apsolutno, apsolutni identitet ili Bog kao reproduktivna »sebeutemeljujuća dinamika« (p. 224), ili »bitstveno zbivanje«, nije drugo doli proces božanske objave i stvaranja, odnosno »napredujuće kretanje, diferenciranje i personaliziranje svjesnim postajućega Boga« (p. 225). Presudni je moment Schellingova poimanja onog apsolutnog kao dinamičkoga procesa, ili »zbijskoga sebestavljavanja onoga po-sebi« (p. 227), upravo zakonitost odnosa suprotnosti kao očitovanja istinskoga dualizma, tj. razlike između idealnog identiteta po sebi i identiteta kao zbiljske, realne egzistencije. Riječ je u konačnici o prelaženju bitstva u egzistenciju, nesvjesnoga u svjesno, kao »zbijskoj živosti onoga apsolutno slobodnog« (p. 228), odnosno o bezuvjetno slobodnoj odluci i činu sebeograničenja putem kojih se Bog objavljuje u onom realnom. Šegedin stoga, s obzirom na moment bitstvenoga zbivanja, konstatira kako je »slobodno pretpostaviti da bitstvena dvostrukost čovjeka kao 'iz nejestvujućega uzdignuta jestvujućeg' pripada činu slobodnog sebezačinjanja Boga kao živog i zbiljskog bića« (p. 231). Bog kao »bitstvo svih bitstava« jest dakle ljubav, odnosno živo očitovanje idealnoga principa kao »beskonačno se pružajućeg, bezuvjetnog sebe-darivanja i -udjeljivanja onoga mogućeg u jestvujuće«, dočim je kao *individualno bitstvo* očitovanje razlike ili realnoga principa egoizma, tj. »kontraktivno

sebe-ograničavanje i u-sebe-povlačeće zatvaranje onoga zbiljskog u individualno živuće« (p. 234). Čovjek, tj. njegovo bitstvo, kao sveza Boga i prirode, štoviše kao sveza suprotnosti shvaćena u smislu »dovršenja prirode« i zbiljske objave Boga, jest osebjno središte u kojemu su Bog i priroda, kako primjećuje Šegedin, povezani »ljubavlju na onaj nerazrješivi način koji ih ujedno oslobađa u njihovoj razlici kao dvoje relativno zasebnih i samostojnih bića« (p. 237). Međutim, čovjek je, kao živa indiferencija idealnoga i realnoga, istote i razlike, ili kao duh, »točka otvorenosti najradikalnije razlike u najvišem jedinstvu« (p. 239), tj. realna sloboda kao živa mogućnost odluke za dobro ili za zlo. Realna sloboda kao bitstveno jedinstvo suprotnosti pripada, sukladno Schellingovim izvodima u *Spisu o slobodi*, pojmu osobe kao »sebstvu duha« (p. 240) pa je stoga upravo čovjek, kao takoreći duhovna osoba, »neukidiva svojina samoga Boga kao apsolutne slobode« (p. 242). Čovjek dakle nije neko statično bitstvo, nego događanje (*Geschehen*) ili povijest (*Geschichte*) slobodnoga odlučivanja između mogućnosti dobra i zla. Stoga, naposljetku, čovjekovo nagnuće spram primjerice puke prirode ili »izvanjskosti opstanka«, i s time povezana mogućnost promašaja kao nastojanje za uspostavljanjem bitstvenoga (»organskoga«) jedinstva isključivo u osloncu na ono realno, nije tek izraz čovjekove imanentne duhovne nemoći već prije svega, prema Šegedinovu shvaćanju Schellingove filozofije, »potvrda njegove ukorijenjenosti u sebeobjavi onoga apsolutnog, i to u smislu dovršenja temelja te sebeobjave same« (p. 245).

Zaključno valja napomenuti kako tekstovi sabrani u knjizi *Filozofija i život* ukazuju ne samo na autorovu tzv. stručnu upućenost u »stvar« filozofije i filozofiranja, što je razvidno kako iz izbora »sugovornika« (Platon, Aristotel, Nietzsche, Sutlić, Schelling) tako i iz mjerodavnoga referiranja na sekundarnu literaturu, nego i na produktivno-interpretacijsku narav autorova misaonoga dijaloga s klasicima filozofijske misli. S obzirom na to da se promišljanja položena u knjigu *Filozofija i život* kreću unutar horizonta ontologijske problematika odnosa mišljenja i bitka, pri čemu je svojevrsni naglasak stavljen upravo na čovjeka kao »zbiljsku mogućnost (istinske) zbilje«, može se naslutiti da je Šegedinov filozofijski interes usmjeren osobito spram sfere onog političkog, tj. na pitanje bitstva istinske zajednice. Ne dovodeći, dakako, u pitanje tezu o čovjeku kao zbiljskoj mogućnosti istinske zbilje, ovdje ipak valja navesti jedno mjesto iz Hegelove *Enciklopedije filozofijskih znanosti* koje, naime, govori upravo o krajnjem smislu objektivnoga duha, odnosno svjetske povijesti:

»Platonu nije bilo dano da uznapreduje dotle da kaže da istinski princip države ne stupa u zbilju sve dotle dok se u svijetu ne pojavi istinska *religija* i dok ona ne zavlada u državama. No, sve dotle ne može se taj princip pojaviti ni u misli, sve dotle ova ne može shvatiti istinsku ideju države, – supstancijalne ćudorednosti

s kojom je identična sloboda samosvijesti koja bitkuje za sebe. Samo u principu duha koji zna svoje biće, koji je *po sebi* apsolutno slobodan i koji u djelatnosti svog oslobađanja ima svoju zbilju opstoji apsolutna mogućnost i nužnost da se državna moć, religija i principi filozofije poklapaju i da se uopće izvrši izmirenje zbilje s duhom, države s religioznom savješću, kao i s filozofijskim znanjem.«

Tomislav Škrbić

