

Druga plovba Marka Uršiča

Sonja Weiss

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Prispevek se osredotoča na avtoričino razumevanje Uršičeve integracije platonске in novoplatonske filozofije v njegovo lastno filozofsko misel, ki jo oživlja in ohranja aktualno prav nenehen dialog z nesmrtnimi duhovi preteklosti. Njegovo iskanje presežnega v »tu in zdaj« je v prvi vrsti raziskovanje odnosa med tem »tu« in tistim »tam«: zemeljskim in nebeškim, čutnim in umljivim, s čimer ohranja nenehno napetost in s tem prisotnost človeškega duha v dialogu s samim seboj in z vesoljem. Če je »druga plovba« pri Platonu namenjena odkrivanju resničnega (tj. duhovnega) sveta in zato zahteva preseganje čutnega sveta, je Uršičevo duhovno potovanje usmerjeno v vzpostavitev in ohranjanje stika s presežnim v tem življenju, kjer čutna lepota ni le enkratna odskočna deska ali prva stopnica, temveč znova in znova izhodišče ter navdih duhovnega iskanja.

Ključne besede: platonizem, Plotin, lepota, kozmos, presežno

Marko Uršič's Second Voyage – Abstract

The article conveys the author's understanding of Marko Uršič's integration of Platonic and Neoplatonic philosophy into his own philosophical thought which is kept alive and fresh by a continued dialogue with the immortal philosophical minds of the past. His search for the transcendent in the 'here and now' is primarily an exploration of the relationship between the Neoplatonic 'here' and 'there': between the terrestrial and the celestial, the sensible and the intelligible, thereby preserving the tension of the human soul, stretching from time to eternity and back, and keeping it in dialogue with itself and the universe. If Plato's 'second voyage' is intent on discovering the only (i.e. intelligible) reality and demands man to go beyond the sensible world, Uršič's spiritual travel is focused on forming and keeping the contact with the transcendent in this life, where the experience of sensitive beauty is not just a one-time springboard, or a first step, but a recurring starting point of and inspiration for the spiritual quest.

Keywords: Platonism, Plotinus, beauty, cosmos, transcendence

Uvod

Marko Uršič mi je kot mentor stal ob strani pri prvih prevodih novoplatonskih piscev (Porfirijeva *Votlina nimf*), bil je somentor pri mojem doktoratu o Plotinu, uvajal me je v novoplatonska besedila in mi ob tem nevsiljivo razkrival svoje lastno »doživetje« teh

brezčasnih tekstov. Kot urednik mojega prevoda Plotina še danes požrtvovalno prispeva svoje obširno znanje in prodoren filozofski uvid, kar oboje deli tudi z bralci v svojih spremnih besedah k slovenski izdaji tega velikega antičnega filozofa. Moj prispevek je zato predvsem pogled na Marka Uršiča – platonika in spodnje razmišljanje bo nekakšna senca, če smem uporabiti avtorjev izraz, ali odsev njegovega filozofskega uvida (novo)platonizma, ki se mi je v zadnjih dveh desetletjih po delcih razkrival tako skozi branje njegovih razmišljanj kot skozi skupno delo z njim.

»Do daljnega obzorja sega mreža«¹

Luč sonca, ki nas greje poleti, se – ujeta v zlatorumenih platnicah obeh Uršičevih zvezkov z naslovom *Poletje* – v duhovnem smislu preliva tudi skozi Brunove eseje v knjigi *O renesančni lepoti* (2004). Ob razmišljanju o Ficinovi razpravi *O ljubezni* se avtor spusti v dialog s Florentinčevimi učitelji, Platonom, Plotinom, Proklom, Dionizijem, ter postane iskalec prav tiste Lepote, ki zaneti ljubezen v vsakem filozofu, ki je v platonskem smislu v prvi vrsti tisti, ki *ljubi* – modrost in z njo lepoto, resnico, um ... Platon je to Lépo postavil na vrh nekakšnih duhovnih »stopnic« (*Smp.* 211c–d), Resnico je umestil v nekakšen »nadnebni prostor« (*Pbdr.* 274c), Dobro je postavil »onkraj bitnosti« (*R.* 509b); kakor pozneje njegova duhovna učenca Ficino in Plotin, je razločeval med ljudsko/zemeljsko in nebeško Afrodito, ki vladata vsaka v svojem svetu: prva čutne in druga duhovne/umske lepote. Plotin je ta dualizem jedrnato ubesedil kot »tu« in »tam«, a kako naj ljubitelj Lepega pride od »tu« do »tam«? Kje je sploh »tam«, če je »tu« naše veselje, v katerem živimo, dihamo, ljubimo? To vprašanje je bilo eden od *toposov* že v pomladnih pogovorih mojstra Bruna, v katerem je Uršič oživil enega svojih priljubljenih mislecev, renesančnega modreca Giordana Bruna:

[...] »tu« in »tam« sta metafori in sploh ni nujno, da razumemo »tam« v pomenu nekega *drugega* sveta, ki naj bi bil onstran vseh nebesnih sfer. Kakor tam zgoraj na nebu ni nebesnih sfer, tako tudi ni nobenega *realnega* (v fizičnem pomenu) onostranstva: realen je le ta svet, to veselje, »onostranstvo« pa je v njem navzoče *simbolno* [...] (Uršič, 2011: 418–419)

Kakšna drzna, skoraj krivoverska misel bi se to morala zdeti kakšnemu pravovernemu platoniku! Da je fizični svet edini *realni* svet in da Platonovo onostranstvo – čemu narekovaji? – obstaja zgolj *simbolno*?! »Vendar,« nadaljuje Bruno,

to ne zmanjšuje pomena »onostranstva« za naše življenje, za naše duhovne poti, saj ravno simbolni »tam« nenehno vzpostavlja tisto realno tostransko presežnost, ki dušo priteguje k njenemu božanskemu domovanju, ali, gledano drugače, tisto presežnost, ki razodeva Boga v tem svetu, v edinem svetu, ki ga poznamo in v njem živimo. (*Ibid.*: 419)

1 Uršič, 2006: 385; verz je vzet iz enega od njegovih »sedmih renesančnih sonetov«, ki zaključujejo razprave v *Sedmerkah*.

»Tostranska presežnost' – *to* pa je paradoks,« bi tuhtal pravoverni platonik, čeprav se morda še vedno ne bi mogel povsem otresti zamere ob besedah, da je ta svet edini svet, ki ga poznamo. Vendar bi se ta zamera morala razbliniti ob neizmernem pomenu, ki ga Uršičev Bruno pripisuje presežnosti: »Kajti življenje je v svojih najglobljih virih odvisno od presežnosti ... od prisotnosti tiste duhovne moči, ki posreduje med 'tu' in 'tam' in ki jo od vekomaj imenujemo – *duša*. (*Ibid.*)

V resnici lahko podobno »krivoverstvo« iščemo v skoraj dva tisoč let starih besedilih enega najpomembnejših Platonovih interpretov. Plotin, začetnik novoplatonizma, je po Platonovem zgledu segel ne le onkraj tega »tu«, ampak tudi tistega »tam« (v njegovih spisih ta izraz najpogosteje označuje svet umskih *eidosov*), le da v nasprotju s Platonom – ki na to absolutno Presežno bolj namiguje in nas pusti ugibati, ali je istovetno z umsko Lepoto in planjavo resnice ali pa je morda *onkraj* vsega tega – vzpostavi jasno hierarhijo treh »hipostaz«, med katerimi (natančneje rečeno, nad drugo in tretjo) kraljuje presežno Eno, ki je onkraj Duše, Uma, pa tudi vsake misli, poimenovanja in celo bivanja. Po drugi strani pa pravi Plotin: »Vse bivajoče resničnosti so bivajoče zaradi Enega <*tò hén*>:² [...] Kaj pa bi sploh bivalo, če ne bi bilo eno?« (Plotin, VI 9(9).1.1–3). S tem Eno postavlja za transcendentni vzrok vsega, kar je komaj kaj manjše »krivoverstvo« od Uršičeve »tostranske presežnosti«, saj kako lahko vzrok popolnoma presega tisto, česar vzrok je, in je odrezan od tega? In kako je mogoče za presežno Eno trditi, da je »vedno prisotno za tistega, ki se ga je zmožen dotakniti?« (*Ibid.*: 74s.) To prepletanje presežnosti in prisotnosti novoplatonskega počela je odmevalo tudi pri naslednikih novoplatonizma, med katerimi v srednjem veku pri Eriugeni prav tako naletimo na to, kar je W. Beierwaltes imenoval združitev transcendence in imanence (Beierwaltes, 1998: 34). Veliki francoski filozof, prevajalec in strokovnjak za Plotina P. Hadot je to preprosto poimenoval *présence-absence* (Hadot, 1994: 32–33) in s tem poudaril enega najvznemirljivejših paradoksov Plotinove henologije.

Zdi se, da se je Uršič intuitivno oklenil te misli, ki je sicer pri Plotinu ne najdemo, vsekakor ne na tako ekspliciten način kakor v naslednjem razmišljanju:

Večkrat se sprašujem, ali je mogoče platonizem razumeti tudi drugače, namreč tako, da neminljive ideje iščemo *v* našem svetu, v »skrivni« globini tega edinega sveta, toda ne zgolj kot aristotelske pojmovne abstrakcije (*universalialia in rebus*), ampak kot »notranje« (transcendentalne?) entitete, ki bivajo v duši oziroma duhu, saj nam je ravno duša »tisto najbližje«, duša je tu, prav *tu*, »v meni«; in v duši se odpirajo vrata duhu. (Uršič, 2004: 115)

Tako v tem kot v prejšnjem primeru se citat in njegova misel ustavita pri duši, platonski »vmesni resničnosti«, renesančni »sponki sveta« (*copula mundi*), ki jo tudi Uršičev Bruno vidi kot vez med »tu« in »tam« ali, kot pravi v drugem citatu, kot nekakšna vrata, skozi

2 V tem se strinja s Platonovim *Parmenidom*: »Če Eno ne biva, ne biva nič.« (166c).

katera človek vstopi v duhovni svet. Ali je potem že »tam«? Kaj je v resnici potrebno, da se odprejo ta duhovna vrata? Je to možno že za časa življenja ali pa moramo fizično umreti, osvoboditi dušo iz zapora telesa (kot so po Platonovih besedah učili stari modreci, orfiki ali pitagorejci)? Iz obeh zgornjih odlomkov je jasno, da se omenjeni prehod vrši skozi dušo. Ostaja pa vprašanje, kakšna je vloga »tega edinega sveta« v tem prehodu – ali ga ovira ali je zgolj nevtralnno okolje, v katerem se prehod izvrši, ali pa nam je pri tem celo v pomoč? Plotin je glede tega nedvoumen: »Odstrani vse!« (V 3(49).17.39), kar pomeni, da se mora človeška duša »znebiti vsega zunanjega in se vsa obrniti navznoter, ne da bi se nagibala navzven: človek mora ostati brez vedenja <agnoésanta> o vseh stvareh, najprej kar zadeva njih čutno zaznavnost, potem pa tudi kar zadeva oblike; celo sebe ne sme več poznati, ampak mora v zrenju postati njegov [sc. od Enega].« (VI 9(9).7.18–21.) Uršič se zaveda, da so vsi platoniki (vključno s samim Platonom) od Plotina do Ficina občutili nujno preseči (ali celo prezirati, kakor v Plotinovem primeru) čutno zaznavni svet, ki je zgolj prva platonska stopnička na poti k Lepemu. Problem se pojavi, ko preseganje postane Plotinovo odstranjevanje in ko se človek vpraša, kje se ta *abstrakcija* konča. S tem si Uršič zastavi vprašanje o nesmrtnosti duše – a ne o nesmrtnosti duše *qua* duše, za katero v zgodovini človeške misli ne manjka ne dialektičnih dokazov ne mističnih izkušenj, temveč tiste, ki odloča o preživetju (ali zamrtju) njene individualnosti.

To vprašanje se pojavi v dveh vzporednih razpravah knjige *O renesančni lepoti* (2004), v katerih naš filozof motri naravo duše in njeno vrnitev k izvoru skozi prizmo Ficinove krščansko-platonske filozofije. Ta duhovna pot (ali »duhovni vzpon«, kot ga imenuje Uršičev mojster Bruno) poteka od čutnega k idejnemu, od gibljivega k negibnemu, od mnogoterega k enemu, od duše k angelu in prek njega k Bogu; na kratko, od časa k večnosti (prosto po: Uršič, 2004: 58). Ko se poda na to pot, ki vodi dušo k Bogu-Enemu, je zanj privlačna in obenem strašljiva (»strašno opojna«, *Ibid.*: 61; »duša se težko otrese bojazni«, *Ibid.*: 65) misel na popolno preobrazbo duše v svoje lastno umsko oko (ki je Ficinov angel). Da človek z vsem svojim (preobraženim) umskim telesom zre božansko svetlobo in se zlije z Enim. Ali ne bi mogel pri tem ohraniti nekaj, kar mu je blizu v tem svetu tu? Celó ko gre za uvid najvišje lepote, te najčistejše svetlobe, po kateri duša hrepeni skozi ves svoj obstoj in celo v lastni biti – če drži Ficinova misel, da je hrepenenje po Bogu tisto, ki jo požene v gibanje in s tem v časno eksistenco (*Ibid.*: 66) –, se filozof sprašuje: »Mar duša zmore« – in morda še bolj ključno vprašanje –

ali si zares želi »vse odvezeti proč«? Ne le za hip, za tisto kratko večnost, dokler traja ekstaza, iz katere se duša vrne v tostransko življenje, temveč za vselej? Le kako naj duša uzre najvišjo Luč in ob tem ostane ona sama? Kaj bo v tej slepeči svetlobi še ostalo od nje, katere oblike, kateri spomini, katere želje – katera ljubezen? (*Ibid.*: 113)

Skozi ta pogled se Marko Uršič razkriva kot platonski iskalec, ki v polnem zavedanju svoje nesmrtnne duše sluti in zaznava presežno, a ga išče v tem življenju, v tem svetu. V

svoji knjigi *O sencab* (2015) razmišlja o Platonovi »drugi plovbi«, ki se nanaša na odkrivanje sveta idej kot edine resničnosti, potem ko človekovo iskanje vélikega Vzroka v čutno zaznavnem svetu zastane. Načeloma se interpreti Platona strinjajo, da se »druga plovba« odvija v platonskem onostranstvu in da je to onostranstvo svet idej.³ Veliko vprašanje, ki se zastavlja od Platona dalje, pa je: ali mora človek (fizično) umreti, da pride do cilja »druge plovbe«?⁴ Platonov Sokrat v *Fajdonu* ne pravi ravno tako; čeprav je namreč tik pred smrtjo, govori o svoji drugi plovbi v preteklosti, in sicer kot o nečem, čemur se je posvetil, ko mu spoznanja v čutno zaznavnem svetu niso dala zadovoljivih odgovorov. Vsaj »plovba« sama je nekaj, kar se očitno lahko odvija za časa tega življenja. (Seveda gre tu za vprašanje cilja; toda ali je cilj Sokratu bolj pomemben kot sama pot, ki ji je bil zvest do konca življenja?) Zagotovo pa tega ne trdi v *Fajdru*, kjer okriljena duša s svojim najvišjim delom (tj. umom) lahko doseže nadnebni prostor za časa življenja, če ima njen »kočijaž« vajeti trdno v rokah. Tega občasnega postanka na planjavi resnice zato tudi ne moremo primerjati s krščanskim večnim bivanjem v nebesih, ki po Božji milosti sledi *enkratnemu* zemeljskemu življenju, kajti platonska nesmrtnost duše je del cikličnega dogajanja, v katerem se duša znova in znova utelesi. Prav tako ni nobenega dvoma, da je Plotinova mistična ekstaza in združitev z Enim – čeprav redka – vendarle izkušnja, ki je dana človeku že za časa življenja na tem svetu. Tako je to potovanje tudi za Uršiča nekaj, kar se ne odvija nujno v »onostranstvu« in ne zahteva človekove smrti, ki bi osvobodila dušo. Naj gre za sijoči svet umske lepote ali za presežno novoplatonsko Eno, je to Presežno moč spoznati s plovbo »po *istem* morju, brezmejnem oceanu, ki zaobsega *vse*, kar jè, *ves logos-kozmos*, tako kot je dejal že Heraklit: 'Če ne poslušate mene, ampak Smisel (Logos), je modro soglašati, da je vse eno.'« In Uršič nadaljuje: »Kajti klasični platonski kozmos ostaja *eno(vito)* območje ontoloških razmerij, kjer se *ideje, sence Logosa*, 'zrcalijo' v čutnih bitjih, in obratno, kjer čutna bitja kot sence idej 'deležijo' v njih *resničnosti*.« (2015: 81)

Pot, o kateri teče beseda, vodi v prvi vrsti k življenju, ki je seveda v jedru problematike nesmrtnosti duše. A za kakšno življenje gre? Je to življenje telesa, ki se kaže skozi gibanje? V tem primeru bi skoraj rekli, da je negibni svet angelov in Enega »mrtev« (Uršič tu upravičeno uporabi narekovaje; 2004: 59). Toda umsko življenje, katerega sijočo lepoto občuduje naš filozof, ni življenje tega sveta, temveč je, kot je ugotavljal Plotin, življenje, ki ne pozna preteklosti in prihodnosti, saj je onkraj tega dvojega, onkraj časa. Je *večno* življenje, in kot tako je popolno zanikanje smrti in minljivosti: zato je tudi vir tukajšnjega življenja, saj je samo neizčrpno in neminljivo.

3 Glede drugačnih pogledov na to gl. Reale, 2004: 57.

4 Omeniti velja, da v antiki razmišljanje o življenju kot o smrti ni bilo tuje. To prepričanje so (včasih posplošeno) pripisovali zlasti orfikom; najdemo pa ga tudi v fragmentih starih pesnikov: »Dobro največje bilo bi, ko človek bi sploh ne rodil se [...], kdor pa je rojen, naj stopi čimprej skoz Hadova vrata« (Teognis, 425–27; prev. K. Gantar), in: »Kdo ve, ali ni živeti umreti in umreti živeti.« (Eviprid, fr. 639 in 833 Nauck; gl. Platon, *Grg.* 492e–493a; prev. G. Kocijančič).

V tem duhu se odvija tudi Uršičeva interpretacija enega manj znanih novoplatonskih tekstov, in sicer Porfirijeve pitagorejsko-platonske alegoreze homerske votline nimf: »[...] smrtnemu človeku, Odiseju, je že v minljivem *tostran* odprta pot k neminljivemu *onstran*, saj je človeški duši, četudi ujeti v telesni svet, poboženje dosegljivo po njeni božanski naravi.« (2004: 138) Porfirijeva razlaga severnega vhoda za smrtnike in južnega za bogove navdihne Uršičevo »gnostično« podobo duše, ki je hkrati človeška in božanska, njena metamorfoza iz ene v drugo pa se odvija v votlini tega sveta, ki tako postane prostor skrivnosti, posvečenja, iniciacije. Sredstvo posvečenja pa je – lepota. Porfirij pravi, da je votlina kljub svoji mračnosti prijeten kraj in omeni razlago, za katero sicer ne moremo biti prepričani, da jo sprejema, da je namreč votlina ne le podoba čutno zaznavnega, temveč tudi umskega sveta. Uršič vidi razliko med Platonovo in Porfirijevo votlino v tem, da je slednja kraj spoznanja, da je torej ta čutni svet, ki »se *preobrazi* v resnični svet«, vendarle kraj spoznanja, »ko duh« z zrenjem, ki je »spet neke vrste 'čutnost', namreč 'čutenje duha'«, »prepozna njegovo neminljivo lepoto« (*Ibid.*: 142). Platonska presežna neminljivost tako postane »čisti presežek minljivosti, [ki je] ves čas 'tu', čeprav se nam njeno mesto kaže 'tam'« (*Ibid.*: 143). Vendar ima čutno spoznanje v platonizmu ostro začrtano mejo, ki se je naš filozof ves čas zaveda: strah pred izgubo v telesnosti platonikom prepoveduje ali jih, bolje, svari pred določenimi čutnimi izkušnjami, kar naš filozof z nekakšnim obžalovanjem zapaža tako pri Marsiliu Ficinu kot pri Porfiriju: »[...] *zakaj* platonizem, zlasti njegove 'mistične' smeri, ne bi mogel tudi dotika, ki je najbolj čuten od vseh čutov, povzdigniti v neminljivost?« (*Ibid.*: 146) Morda bi koga presenetilo, da Uršič prav pri Plotinu in v njegovem odnosu do čutnega išče in najde misel, za katero bi dejala, da je bolj odsev njegovega lastnega pozitivnega in svetlega pogleda na simbiozo duševnega in telesnega, snovnega in duhovnega: Uršič v Plotinovich besedah, da je čutna lepota odraz odličnosti umskih resničnosti, prepoznava zlitje čutnega in duhovnega, ki ga je odprtih rok sprejela renesansa (2006: 88).⁵

Vendar pa je ta čutnost pri Uršiču sublimirana, kot se razkriva v njegovem jesenskem seminarju z naslovom *Lepota*: tu je avtorja navdihnila Gadamerjeva vizija prepletenosti platonskega Dobrega in Lepega, nekakšne metafizične *kalokagathije*, v kateri Uršič prepozna že izraženo misel, da je ta Lepota hkrati imanentna in transcendentna (2010: 546). To pa pomeni, da jo je ne le mogoče, ampak celo nujno treba doseči skozi čutne izkušnje, ki so hkrati sublimirane in ponotranjene. Ena od teh je opazovanje zvezdnega neba, ki so ga priporočali že platoniki, s čimer ni bilo mišljeno le fizično zrenje, temveč

5 Čeprav te besede nedvomno držijo – po Plotinu namreč čutna lepota ne more obstajati drugače, kakor da deleži v umski –, pa nas na Plotinovo nezaupanje do čutno zaznavnega sveta, predvsem pa na odpor do vsega telesnega, prepogosto opozarjajo tako njegovi spisi kot to, kar nam je znano o njegovem življenju. S tem ne želim podpreti nekaterih modernih teorij o Plotinovem sovraštvu in skoraj morbidnem odporu do telesnosti (gl. Weiss, 2015: 58s.); vendar je protiargument P. Hadota, ki Plotinov zadržan odnos do telesa in čutnega sveta postavlja v kontekst tradicionalne asketske drže antičnih modrecev, še vedno precej daleč od spajanja čutnega in duhovnega, ki jo Uršič pripisuje poznoantičnemu novoplatonizmu.

tudi znanstveno opazovanje. Tem bolj, ker naravna lepota neba v svoji preprostosti in hkrati zapletenosti presega vsako človeško stvaritev. Drug, avtorjev osebni primer, je glasba (natančneje Bachova), ob kateri filozof prek čutne izkušnje svoje duhovno oko usmeri navznoter, s čimer sublimno, kar v osnovi pomeni »vzvišeno«, doseže in preseže vse višine v – *globini*. Obe izkušnji povezuje ista nadzemska in hkrati tu-prisotna lepota:

[...] prav v njej, v tej večni, nikoli popolnoma slišani in vselej znova poslušani harmoniji je tista skrivnostna globina, ki nas spominja na zvezdno nebo in v nas prebujajo žlahtni *pathos*, nostalgijo po »izgubljenem raj«, ki pa, kot občutimo in *vemo* ob Bachovi glasbi, sploh ni izgubljen, ampak je prav *tu*, vseskozi je tu, v tej očitni in obenem skrivni globini te glasbe, le slišati ga moramo! Ko poslušam, na primer, fugo v es-molu, [...] slišim v njej trepetajočo »glasbo zvezd«. (*Ibid.*: 577)

V teh besedah se me je dotaknilo še nekaj, kar je pravzaprav rdeča nit pričujočega razmišljanja: besede o izgubljenem raj, ki nikoli ni bil izgubljen. Po svoje mi je neprijetna misel, da v resnici nikoli ni bilo padca (naj bosta to Adam in Eva v raj, gnostična Sofija, Origenovi umi ali Plotinova individualna duša); ker če je »izgubljeni« raj ves čas tu, jaz pa za to ne vem in ga ne dosežem, mi je v nekem smislu bolj nedosegljiv kakor ob misli, da je vsaj *nekoč* bil ta raj in da smo ga po nekakšni napaki ali krivdi izgubili – ker potem nekako obstaja možnost, da se to »popravi« in da se vrnemo tja. Vedno se zdi lažje vzpostaviti stanje, kakršno je že enkrat bilo, kot pa postavljati nekaj na novo. V tem je tudi čar Plotinove vrnitve k Enemu, čeprav nam nikakor ne olajša dela: vrnitev k Enemu ne gre nazaj po poti emanacije, samodejnega izlitijskega iz njega prek Uma in Duše ter vesoljne duše v ta svet, temveč po drugi, naporni in hoteni poti skozi (in prek) samega sebe. V istem smislu razumem to pot nazaj ali navzgor (grški *ana* pomeni oboje) v Uršičevem pojmovanju iskanja Presežnega, Lepega, Dobrega, raja: torej ne kot sedanje iskanje tega, kar je bilo v preteklosti, da bo v prihodnosti, temveč izmenjavanje tega »tu« in tistega »tam«, časnega in večnega.

A kakor koli gledamo na to iskanje ali to pot, pridemo do zaključka, da duši, ki to išče, nekaj manjka. Ta »občutek«, da je nekaj narobe, se izrazi v avtorjevem »Pogledu izza odra« z neuradnim podnaslovom »Kaj je narobe s tem svetom?« (2015). V tem zadržnem delu zbirke *Štirih časov (O sencab)* Uršič kot problem sveta izpostavi *minljivost*. Gre za večno kozmično aporijo, ki ne pozna rešitve; razen če je rešitev sprejetje: uvid, da ne more biti drugače, kot je, in da je posledično tako prav – »*vse* je prav« (Uršič, 2015: 178). Ali bi lahko to *vse* razumeli kot vesolje in svet, ki je v nas prav toliko, kot smo mi v njem?⁶ »[K]o se sprašujem o svetu, zmeraj izhajam iz sebe–v–svetu« (*Ibid.*: 176). Ta rek bi izven konteksta lahko zvenel egocentrično, vendar je v resnici globoko altruističen, saj izhaja iz filozofove povezanosti s tem svetom in njegove osebne odgovornosti zanj.

6 Uršiču je tudi bližja interpretacija druge plovbe v *Filebu*, po kateri se ta prispodoba nanaša na spoznanje samega sebe: druga plovba je »ne biti skrit sam sebi« (Uršič, 2015: 81).

Namesto da se vda in otopi ob pogledu na trpljenje in nesreče, ki pretresajo ta svet, večinoma po kolektivni človeški krivdi, se filozof čuti odgovornega, dolžnega, da se vpraša: »Kaj lahko storim jaz?« Ne gre le za dolžnost, ampak na nek način za samospoznanje, ki je tudi samoohranitev. Zgornji citat se namreč nadaljuje s pojasnilom: »*Nota bene*: vsakdo, ne le filozof, naj bi prakticiral sámospoznanje kot nujno predpostavko spoznanja sveta.« (*Ibid.*) Ta antična ideja o človeku kot mikrokozmosu vidi človeka neločljivo povezanega z makrokozmosom prav v tem spoznanju velikega prek malega. Lahko bi rekli, da Uršič tu »simpatizira« s stoiško-platonsko predstavo vesoljnega so-čutenja (*sympátheia*): »[...] nebo je daleč, obenem pa blizu, prav 'tu', v nas samih« (2018a: XXXIII), s čimer Plotinove besede o samozavedanju oz. skupni zavesti (*synáisthesis*) naveže na moderno »antropično kozmološko načelo«, po katerem smo ljudje nekakšen vir »kozmične zavesti, s katero Vesolje 'opazuje samo sebe'« (*Ibid.*).

V tej kozmični aporiji se naš filozof oklene najstarejšega zaveznika filozofov: *ljubezni*. Ljubezni do sebe, ljudi, sveta, narave. Ljubezen do sebe se sicer izkaže za dvorezen meč: tu se avtor sooči z nadvse človeškim strahom pred smrtjo ali, bolje, pred umiranjem telesa, in z željo ohraniti svoj dragoceni jaz, osebno, duha skupaj z obličjem. Ta strah pred minljivostjo torej, ne minljivost sama, je vir občutka, da je nekaj narobe s tem svetom. V resnici pa so filozofi že od nekdaj branili in dokazovali smiselno ureditev *vsega* (poudarek je Uršičev) in to *vse* po Uršiču zajema vesolje, sebstvo, naravo in Boga – ne presežnega, temveč Spinozovega »Boga-ali-Naravo«, ki je »tu« (Uršič, 2015: 175–178). Kot nekje dokazuje Plotin, Vse ne bi bilo Vse, če bi bilo še kaj poleg/izven njega; s tega vidika torej smrt človeka ne more postaviti izven *vsega*. In v tem je nedvomno preživetje, če pomislimo na platonistični koncept vesolja kot enotnega Živega bitja. Toda še vedno ostaja vprašanje preživetja osebnosti ali, če uporabimo filozofski izraz, individualne duše. To je pravzaprav odraz začetne dileme, s katero se filozof sooča še ob iskanju tiste Luči, ki jo išče vse življenje. Skrb, da spoznanje prinese (vsaj začasni) konec *mene samega*, se zrcali v strahu pred telesno smrtjo kot dokončnim koncem sebstva. Temu strahu se Uršič v enem od zaključnih esejev knjige *O sencah* zoperstavi z vero, da dela, misli, ideje, otroci (tako fizični kot duhovni) kot nekakšni odtisi mojega jaza pustijo svoj pečat v tem svetu. Jaz se ne razblini v nič, »razblinim se v vse« (*Ibid.*: 467). Tako je »jaz-v-svetu« prisoten tudi po smrti, le da to ni več ta svet, ampak je Vse (*tò pán*), ki zajema mene, svet, naravo, življenje in smrt. Tu gre za videnje »življenja v smrti in smrti v življenju« (*Ibid.*: 80), ki ga Uršič prepozna v orfiškem potovanju duše, ki prečka mejnik spomina in pozabe.

Ključna pri tem je vloga spomina, česar se naš filozof zaveda ... Odkar pomni, če lahko tako rečemo. In to ni samoumevno, saj ljudje s svojimi spomini pogosto ravnamo zelo brezbrizno. Kako suvereno včasih z njimi potujemo v preteklost in kako malomarno včasih zamahnemo z roko, da se tega pač ne spomnimo, misleč: že ni vredno, da bi se! A nekoč so pitagorejski filozofi učili, da je spomin dar, ki ga je Pitagora dobil namesto nesmrtnosti (ki ljudem pač ni dosegljiva) od svojega božanskega roditelja, in da je ta dar

treba negovati, uriti, krepiti. Uršič nam v enem svojih novejših prispevkov, v katerem se posveča zgodovinskim in modernim aporijam na to temo, razkriva tudi svojo spominsko *áskesis*, ki ga spremlja že od samih začetkov njegove ustvarjalne poti (2018b). Ob tem se ponovno opre na tolažečo prisotnost tistega »tam«, s čimer se vsa pretekla življenja, ki se jih ne spomni, udejanijo v različnih duhovnih življenjih njegove zemeljske eksistence, znotraj katere živi, misli in se spominja. Tu se je našega filozofa zelo dotaknila Plotinova teorija spomina, zlasti v tistem delu, ki naprej razvija platonsko *anámnēsis*. V poletnem dialogu mojstra Bruna in angela Bruno izrazi strah pred tem, da se bo duša, če se enkrat znebi svoje sence, ki jo na neki način opredeljuje in ji daje njeno individualnost, tako rekoč razblinila v luči. Izhajajoč iz Plotinove podobe dvojne duše (prave in njene sence) kot Herakla, ki biva v Hadu in je v resnici hkrati na Olimpu med bogovi, pravi: »[...] skrbi me, da tisti 'pravi Herakles', njegova nesmrtna duša, ne samo, da ne bi rekel nič, ampak da se tudi ne bi spominjal ničesar, čutil ničesar, mislil ničesar, saj ne bi bilo več njegove sence, ki sploh omogoča kakršnokoli *razlika*.« (Uršič, 2006: 93) Toda prav ta raz-lika je tista, ki dušo po Plotinu ločuje od enosti in Enega. To je razlika, ki si jo duša naravno želi preseči, ko teži k Enemu, in ko to doseže, kot ugotovi Bruno, »v tem ni nobene žalosti, nobenega manka, nobene bolečine neodrešenega spomina« (*Ibid.*: 94). Tako se iz filozofa, dvomečega in v strahu, a vendarle odločenega, da obstaja več kot samo *tukaj* in *zdaj*, izvije naslednji krik: »O da bi to, kar razumem, lahko zares doumel in tudi verjel! Morda bi tedaj resnično našel svojo dušo, četudi bi jo za vselej izgubil. [...] Pozaba v duši bi porodila presežni spomin v duhu.« (*Ibid.*: 95) In v tem »spominu«, če mu lahko sploh še tako rečemo, saj gre za neprekinjeno zrenje Božanskega, je ključ do nesmrtnosti.

Zaključek

Recepcija platonizma Marka Uršiča je predvsem *živa*. Ta atribut razumem v dveh pomenih: v prvem, časnem, kot doživeta, saj Platonovo in Plotinovo misel odkriva *tu* in *zdaj* – v sebi, v današnjem svetu; je tudi estetska, v najbolj osnovnem pomenu besede, saj išče in z vsemi sredstvi, ki so dani razmišljujočemu človeku, s čuti, z razumom, umom, intelektom, duhom, *zaznava* platonski ideal umljive lepote, ki nam je dana vsem, a smo je deležni le vsak po svojih močeh. A njegova misel je živa tudi v brezčasnem (plotinskem) smislu življenja, ki presega čas, saj z njo nenehno sega po večnosti. V tem smislu je kakor žarek, ki izhaja iz svetlobe in se vrača vanjo.

Literatura

- Beierwaltes, W. (1998). *Eriugena: I fondamenti del suo pensiero*. Prev. Peroli, E. Milano: Vita e pensiero.
- Hadot, P. (1994). *Plotin, Traité 9*. Paris: Cerf.
- Heziod (1974). *Teogonija – Dela in dnevi*. Prev. Gantar, K. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Platon (2004). *Zbrana dela I in II*. Prev. Kocijančič, G. Celje: Mohorjeva družba.
- Plotin (2016). *Zbrani spisi I*. Prev. Weiss, S. Ur. Uršič, M. Ljubljana: Slovenska matica.
- Plotin (2018). *Zbrani spisi II*. Prev. Weiss, S. Ur. Uršič, M. Ljubljana: Slovenska matica.
- Reale, G. (2004). *Storia della filosofia greca e romana 3. Platone e l'accademia antica*. Milano: Bompiani.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 1, O renesančni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2006). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2011). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Pomlad: prvi čas. Iskanje poti: uvod v filozofijo narave*. 2., pregledana izd. Ljubljana: samozaložba.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018a). »Plotinove tri hipostaze: istost v razliki, eno v mnogem«. V Plotin, *Zbrani spisi II*, prev. Weiss, S., ur. Uršič, M, Ljubljana: Slovenska matica.
- Uršič, M. (2018b). »O spominu in celovitosti duše«. *Ars & Humanitas*, 12 (2), str. 19–40.
- Weiss, S. (2015). »Plotinov beg iz 'ograde'«. *Keria: Studia Latina et Graeca*, 17 (1), str. 45–60.