

## O potencialnosti, aktualnosti in duhu

### Pogovor o duhu z Markom Uršičem

*Andrej Ule*

*Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani*

#### **Povzetek**

Nadaljujem svoj že davno začeti in najbrž nikoli končani pogovor z Markom Uršičem o duhu in naravi. Ta tema nama je obema blizu. Razvijam koncept dinamične celote duha in narave, aktualnosti in potencialnosti, ki se uveljavlja na raznih ravneh kompleksnosti materialnega sveta, življenja in zavesti. Te ravni potencialnosti in aktualnosti se v osnovi lahko udejanjajo avtonomno v različnih sistemih in interakcijskih procesih (a lahko 'preživijo' le v ugodnih razmerah za nadaljnji obstoj), lahko pa se realizirajo tudi v stiku z bolj kompleksnimi oblikami sistemov in interakcijskih procesov. Domnevam, da se miselno in jezikovno artikulirana oblika duha pojavlja le pri bolj razvitih živih bitjih, ki poznajo intencionalno zavest in dovolj razvito socialno inteligenco, pri čemer sta človeška zavest in kognicija le ena od možnih, nikakor pa ne najvišja oblika duha. Človeku lastna oblika duha je objektivni duh socialnih situacij, tj. implicitne celote pravil (govora, sodelovanja, komuniciranja, opazovanja idr.), ki jim sledijo ljudje v danih situacijah. Ne terjam, a tudi ne izključujem možnosti duhovne povezanosti celotnega kozmosa, ki zajema latentne (implicitne), potencialne in aktualne ravni celotnega sistema narava-duh.

**Ključne besede:** duh, objektivni duh, potencialnost, aktualnost, zavest, narava

#### **On Potentiality, Actuality and Spirit: A Conversation on Spirit with Marko Uršič – Abstract**

I continue my longstanding and probably never-ending dialogue with Marko Uršič on spirit and nature. This topic is dear to us both. I develop the concept of the dynamic whole of spirit and nature, actuality and potentiality, which is attained at various complexity levels of the material world, life and consciousness. These levels of potentiality and actuality can basically be realized autonomously within different systems and interactional processes (however, they can only 'survive' in favourable conditions for a continued existence), but they can also be realized in contact with more complex forms of systems and interactional processes. I assume that a mentally and linguistically articulated form of spirit only occurs in more developed living beings endowed with intentional consciousness and sufficiently developed social intelligence, human consciousness and cognition being only one of the possible, but by no means the highest form of spirit. Human beings' own form of spirit is the objective spirit of social situations, i.e. the implicit sets of rules (of speech, participation, communication, observation, etc.) that humans follow in given situations. I do not claim, but do not exclude either, the possibility of the spiritual connectedness of the entire cosmos, which encompasses the latent (implicit), potential and actual levels of the entire nature-spirit system.

**Keywords:** spirit, objective spirit, potentiality, actuality, consciousness, nature

Moj dragi kolega in prijatelj prof. dr. Marko Uršič se zlasti v svojih kozmološko usmerjenih delih pogosto loteva ali vsaj dotika tematike duha, in sicer s specifične, novoplatonsko obarvane panteistične perspektive. Marko ne daje rad kakih izrecnih opredelitev duha, o njem se raje modro sprašuje. Tako se v zadnjem poglavju »Duh. 'Ti si to'« svoje četrte knjige iz serije *Štirje časi – Jesen: Daljna bližina neba* sprašuje:

Kje naj torej iščemo smisel narave, vesolja: v najvišjem namenu, sublimni lepoti, večnosti trenutka ...? Najkrajši možni odgovor, ki zajema vse druge, je – *v duhu*. Toda *kaj ali kdo* je duh? Je duh platonski *noûs*, krščanski *spiritus*, indijski *âtman*, heglovski *Geist* ali sodobni analitični *mind*? (Uršič, 2010: 631)

Ugotavlja, da je duh v zgodovini vse to in še marsikaj drugega, vendar je glavno vprašanje, »kaj je duh *zdaj*, na začetku novega tisočletja, v naši 'globalni' civilizaciji«, ko se je duh znašel, kot pravi, med »ogroženimi vrstami« (*Ibid.*). Še zlasti ga zanima, ali lahko tudi danes govorimo o kozmičnem, vesoljnem duhu, podobnem npr. Schellingovemu »duhu v naravi«. V tem primeru bi lahko sovpadli *kozmologija* (in filozofija narave nasploh) in *etika*, saj v domnevani duhovno-kozmični celosti sovpadata kraljestvo svobode in kraljestvo nujnosti. Svoboda in nujnost bi se tedaj izkazali le za dva različna pogleda na vesoljno Eno.

Marko dalje iz zgodovine filozofije povzema dejstvo, da se duhu tradicionalno pripisujejo trije glavni »atributi«, namreč um, zavest in volja, vendar noben od njih ni niti nujni niti zadostni pogoj za duha, kajti duh je le na svojih višjih razvojnih stopnjah zavesten oz. samozavesten, torej nekaka oseba višjega reda, pri čemer se je v tradicionalni filozofiji vseskozi domnevalo, da je tudi v razviti človeški osebi prisoten duh, najbolj v (raz)umu, samozavedanju in svobodni volji. V evropski filozofski in religiozni tradiciji je bil poudarjen zlasti »umski« značaj duha, Platon in Plotin sta pri tem posredovala osnovne opredelitve duha kot vesoljnega uma. Ta tradicija se je nadaljevala prek krščanstva vse do Schellinga in Hegla. Z Descartesom in novoveškim subjektivizmom stopijo v ospredje še drugi, recimo jim »subjektni« momenti duha, npr. jaz, subjekt, želja in volja do moči, s tem, da se je zlasti skozi željo in voljo vpeljal »nezavedni« moment duha, ki predstavlja nekakšno tiho ozadje zavedanja in *cogita*. Marko tu nekoliko potrto ugotavlja, da je zlasti sodobna (post)modernistična dekonstrukcija zavestnega (raz)uma dosegla svoje meje, ki med drugim ukinja duha. Tako smo se znašli v nekakšni »odsotnosti duha iz narave in sveta« (*Ibid.*: 632). Marko sicer optimistično, a vendar z dokajšnjo mero skepse, upa v nekakšen obrat tega trenda, ki bi privedel k »novi renesansi duha, v kateri bi imela zavest zopet večji, predvsem pa drugačen pomen v odnosu do volje in želje«, namreč kot »jasnina uma, ljubeča pozornost do čudežnosti bivanja, zavest o presežnosti narave in enosti sveta, zavest v tistem neminljivem duhu, ki nam ga je razodel stari Platon.« (*Ibid.*) Marko se nato začne podrobneje ukvarjati z vprašanjem narave zavesti in njenega ontološkega statusa v fizični naravi. To ukvarjanje, ki zajame nekaj ključnih sodobnih avtorjev in njihovih

del o zavesti (Maurice Merleau-Ponty, Daniel Dennett, David Chalmers, Thomas Nagel, Douglas Hofstadter), ga privede do obnovitve hipoteze o panteizmu, ki se navezuje na Barucha Spinozo in Friedricha Schellinga, vendar jo ob pomoči sodobne filozofske kozmologije dvigne na novo raven resne kozmološke hipoteze.

Na koncu poglavja Marko svoje razmišljanje o duhu zaključuje s skico 'hitrega' odgovora na vprašanje, namreč »kaj ali kdo je duh?«, pri čemer se naveže na *upanišadsko* idejo o nedualnosti sebstva in vesolja, namreč *ātmana* in *brahmana*, izraženo v znamenitem izreku iz *Chāndogya upanišad*: »Ti si To« (*tat tvam asi*). Marko sklepa, da iz te trditve izhaja, da je vsak zavestni duh, ki lahko izreče ali začuti »jaz«, tisti živi duh, ki je »smisel vesolja«, oz. je po Schrödingerju »tista oseba, ki vodi 'gibanje atomov' v skladu z Zakoni Narave« (povzeto po Uršič, 2010: 654). To misel je Marko dalje razvijal še v svojih drugih sestavkih in knjigah. Vsaj meni se je zdelo tehtno njegovo razmišljanje o panteizmu iz njegovega esaja »Mind and Cosmology, Searching for a 'Third Way'« v naši skupni knjigi *Mind in Nature* (Uršič, Markič, Ule, 2012). Marko namreč svoj esej zaključi z ugotovitvijo, da lahko potrdi domnevo, da je kozmični duh zavesten, vendarle ne po sebi, temveč le *v nas, opazovalcih*, ki smo nastali milijarde let po začetku našega vesolja in se čudimo čudovitosti in »fni uglasenosti« vesolja (Uršič, 2012: 77). Sicer pa, kot nato ugotavlja v zadnji knjigi iz serije *Štirje časi – Zima: O sencah*:

Najboljša »teorija duha« je še vedno filozofija, od predsokratikov do danes (seveda ne samo zahodna filozofija), »prakso duha« pa najdemo vsepovsod, zlasti v umetnosti, religiji in meditaciji in navsezadnje tudi v eshatologiji in futurologiji. Sklenimo ta esej z vprašanjem, zakaj dandanes ravno znanost ne le pozablja duha, temveč ga nemalokrat tudi vneto zanikuje. *Mar je tako težko prepoznati v sencah sveta resničnost duha?* Saj brez globine ne bi bilo površine ... in ko govorimo o realnosti, materialni ali virtualni, nikakor ni nujno, da je *realnost* našega sveta že tudi najgloblja *resničnost*. Ne samo, da to ni nujno, ampak niti ni mogoče, da bi svet videli/spoznali brez *duha*. (Uršič, 2015: 482; tudi v Uršič, 2018: 176–177)

Zelo se strinjam z navedenimi Markovimi ugotovitvami in tudi z njegovim, nikakor le retoričnim vprašanjem: zakaj je danes v svetu znanosti (pa tudi širše, v sodobni družbi nasploh) tako težko prepoznati resničnost duha? V svojem tekstu želim ponuditi en možen razlog zagate glede duha in svojo osnovno zamisel o možnem izhodu iz te zagate. Mislim, da je zagata o duhu povezana s preozkim in pretežno metafizičnim pojmovanjem duha, ki ga je bilo kaj lahko 'zlorabiti' za razne vse prej kot duhovne, recimo ideološke in politične namene.

Pojem duha v evropski miselni tradiciji je običajno zvezan s pojmi najvišje stvarnosti, dejanskosti in aktualnosti. Vsi ti pojmi zajemajo nasprotje z nebitjo, možnostjo in potencialnostjo, kajti duh se je tu v prvi vrsti zamišljal kot večno počelo vsega, v katerem so udejanjene, uresničene vse možnosti. Vse, kar je možno, potencialno, verjetno, pa ne dejansko, je bilo največkrat dojeta kot nekaj 'manj vrednega', ontološko nižjega

od dejanskega in aktualnega in torej tudi od duha. Klasična avtorja pri tem sta seveda Platon in Aristotel. Platon je v *Timaju* duh (*noûs*) predstavil kot čisto umnost, ki brezčasno zre ideje oz. čista bistva vsega, medtem ko je vsa potencialnost zajeta v t. i. *chôri* (»prejemnica«, »kraj«), ki odpira prostor vsemu čutnemu (oblikovanemu) svetu, sama pa ni zajeta v ničemer (ni niti prostor niti čas), je kot nekakšna nevidna in brezoblična oblika, ki sprejema vse (Platon, *Timaj*: 51a). Platon *chôro* primerja z maternico oz. babico, ki poraja vse, kar je čutno prezentno, pa tudi z matrico, v katero se vtisnejo vse oblike, a je sama brez (čutnih) oblik. *Chôra* je za Platona tudi vez, ki povezuje vse umsko, tj. brezčasne ideje s čutnim in spremenljivim svetom (*Ibid.*). Zaradi paradoksnosti vsega govora o *chôri* Platon govori o »nepristnem oz. pankrtskem govoru« (in mišljenju), saj poteka brez posnemanja umskih idej (*Ibid.*: 52b). Podobne zamisli o čisti (duhovni) potencialnosti zasledimo pozneje pri novoplatonikih (predvsem pri Proklosu, Jamblihu in Damaskiju) (Gersh, 1978; Shaw, 2012).

Aristotel uvede podoben koncept, razlikuje namreč čisto formo in čisto materijo. Duh, zopet pojmovan kot čisti um (*noûs*), je zanj zgolj čista forma, ki je sama sebi substanca, zato ne potrebuje ničesar, v kar bi bila vtisnjena. Po drugi strani pa so vse preostale oblikovane stvari zgrajene kot različne forme, ki se vtisnejo v določeno materijo. Materija (*hyle*) je bit v možnosti, nasprotno je duh bit v dejanskosti (aktualnosti). Ni povsem jasno, vendar se zdi, da je Aristotel dopuščal tudi neke vrste primarno materijo, ki naj bi bila zgolj čista bit v možnosti brez vseh oblik, torej zopet »nekaj« izven biti in nebiti (npr. v *Metafiziki*, 1029a20–26). Tudi tu naj bi bila prva materija zamišljena kot neke vrste pramaternica vseh stvari. Zdi se, da se je pri tem tudi Aristotel zapletel v podobne pojmovne in logične težave glede izrekljivosti in misljivosti prve materije, kot so tiste, ki jih je sicer glede *chôre* očitil Platonu.<sup>1</sup> Načelno je sicer tu še odprto vprašanje, koliko sta Platon in Aristotel res zagovarjala dualistično nasprotje med duhom in snovjo in ali ne gre pri tem bolj za videz dualizma, ki prikriva globlje nedualno razumevanje Platona in Aristotela.<sup>2</sup> Vendar se v nadaljnjo razpravo o tem vprašanju na tem mestu ne spuščam in sprejemam na znanje tradicionalno pojmovanje dualizma duha in materialnosti, aktualnosti in potencialnosti, kajti to pojmovanje je nedvomno prevladovalo v zahodni filozofski pa tudi religiozni kulturi in jo globoko zaznamovalo.

Namige o kakem preseganju ali vsaj omiljenju tovrstnega dualizma sicer lahko najdemo pri nekaterih zgodnjersrednjeveških avtorjih, ki so bili pod močnim vplivom novoplatonikov, npr. pri Dioniziju Areopagitu, pri Johannesu Scotusu Eriugeni, Mojstru

1 Aristotel na navedenem mestu v *Metafiziki* npr. pravi, da materija izvorno ni niti substanca niti kaka kvaliteta ali kaka druga kategorija biti, pa vendar tudi ni nič, kajti tudi zanikanje bivanja pomeni kakšno akcidenco. Več o tem glej npr. v McMullinovem zborniku o materiji v grški in srednjeveški filozofiji (McMullin, 1965) in v Cresswellovi analizi ontološkega položaja materije pri Aristotelu (Cresswell, 1992).

2 O tem piše npr. G. Shaw v svojem izvrstnem sestavku o nedualni, »teurgični« interpretaciji Platonove *chôre* pri Jamblihu (Shaw, 2012).

Eckhartu idr., vendar so običajno dobro zakrite z množico 'pravovernih', tj. dualistično-teističnih, izjav. Areopagit govori o bogu kot nadbitnosti, ki presega sleherni aktualnost in potencialnost (Areopagit, 2008: 208–209, 270), Eriugena govori o božji ne-bitnosti, ker njegova vzvišenost presega sleherni bivajoče, božje stvarjenje sveta iz nič pa tolmači kot stvarjenje iz božje prebogate ne-bitnosti (Carabine, 2000: 35), Eckhart pa npr. vneseno govori o »božjem temelju« (*grunt*), ki je takšna skrivnost, ki presega celo (krščansko) božjo troedinost. Bog v svojem temelju je duhovna potencialnost, ki presega sleherni bit ali nebit (Eckhart, 1995: 333–334, 301–302). Podobne misli srečamo tudi v judovski mistiki, zlasti v bolj 'panteističnih' smereh (npr. v kabali), vendar so tudi tam ostajale obrobne (Scholem, 1978: 150–152). V 13. stoletju so nekateri sholastiki zagovarjali zamisli o bogu kot skupni formi vseh bitij (Amalrik iz Bene), pa celo o bogu kot skupni materiji vseh bitij (David iz Dinanta). Te misli je v 16. stoletju dalje razvijal Giordano Bruno, ki je celo izrecno izenačeval boga in materijo (in je bil za to tudi 'poplačan' s smrtjo na grmadi).

Eden od pomembnih evropskih filozofov, ki so problematizirali dualizem aktualnosti in potencialnosti (z obveznim primatom aktualnosti pred potencialnostjo), je bil renesančni mislec Nikolaj Kuzanski. Bog je zanj tako aktualnost kot potencialnost, je namreč absolutna možnost, ki presega razliko med aktualnostjo in potencialnostjo v dogajanju in dejanju. Zato je Kuzanski izumil nov tîrmin *possest*, ki združuje *posse fieri* (zmožnost storiti kaj) in *est* (biti) (1986: 916, 921) V znamenitem spisu *O božjem pogledu* Kuzanski piše o Bogu kot absolutni in neskončni možnosti, ki se lahko oblikuje v vsako obliko (1997: XV.) S tem je neposredno izenačil aristotelisko idejo prve materije z idejo Boga kot najpopolnejšega bitja. V bogu možnost nastajanja sovпада z možnostjo dejanja, prav tako možnost z dejanskostjo. Seveda gre tu za neskončno, čisto možnost, ne le za možnost čutne ali razumske dejanskosti. Pojemovni premik Kuzanskega je prelomen, res pa je tudi, da niti v njegovem času niti pozneje žal ni bil kaj dosti opažen in komentiran, kar govori o veliki prevladi tradicionalnih dualizmov duh-snov, dejansko-potencialno itd. v evropski filozofiji. Bog je po Kuzanskem tudi absolutna potencialnost, ki presega razliko med aktualnostjo in potencialnostjo delovanja. On je 'prisoten' tako v globinah nastajanja kot v tem, kar nastane.

Tudi Hegel je v svoji *Zgodovini filozofije* spekulativno jedro aristotelizma in srednjeveške sholastike povzel v ugotovitvi, da je bog duhovna substanca, ki je obenem potencialnost in aktualnost. Njegovo bistvo (esenca) je potencialnost, ki udejanja samo sebe, in v tej substanci se možnost ne razlikuje od forme, njen proizvod je obenem njena vsebina, njegovo določilo (Hegel, 1971: 144f). Duh je spontano dejavna aktualnost (Hegel ji včasih pravi »aktuoiziteta«), ki v sebi združuje udejanjanje potencialov, gibanje, formo in smoter ter prav s tem ohranja samoidentiteto v vedno novih razvojnih okoliščinah in vsebinah. Nasprotno pa je šel pozni Schelling v povsem drugo smer in poudarjal ostro razliko med aktualnostjo čiste eksistence in kakršno koli potencialnostjo (García, 2016).

S tem je odprl pot poznejšemu eksistencializmu in zagovarjanju primata eksistence pred (sleherno) esenco in potencialnostjo. Na tem mestu se nočem spuščati v precej brezplošno razpravo, kdo od njiju je imel bolj prav s svojo razlago Aristotelove »čiste *energeie*«, vendar menim, da se je nedualnemu pojmovanju duha bolj kot Schelling približal Hegel.

V nasprotju s težnjo k dualističnemu pojmovanju duha kot čiste aktualnosti, ki je zunaj vsake potencialnosti, kot čiste forme brez materialnosti ali kot čiste biti brez vsake ne-biti, ki je prevladovalo na Zahodu, najdemo na Vzhodu (pri tem mislim predvsem na indijsko in kitajsko kulturo) bolj uravnotežena in celo izrecno ne- oz. transdualistična gledanja.

Tako je npr. v budizmu, zlasti v *mahāyāna* budizmu, vrhunska vrhovna duhovna resničnost praviloma razumljena kot praznina (*śūnyatā*), ki je ni mogoče ontološko opredeliti, ker presega vse oznake bivajočega ali nebivajočega, vseeno pa je izvorni potencial tako za vse, kar (domnevno) nastaja ali mineva, tj. za pojavno bit (*samsāro*) kot tudi za vse, kar presega območje nastajanja in minevanja (*nirvāṇo*). Eden od najpomembnejših budističnih modrecev, Nāgārjuna, ki ga mnogi opredeljujejo za neke vrste drugega Buddho, je v enem od svojih spisov o praznini zapisal: »(To), kar je nad obstojem in neobstojem, pa vendar ne prehaja kam drugam in ni niti spoznanje niti predmet spoznanja, niti je, niti ni, ni niti eno niti ne-eno, ni niti oboje niti ne-oboje, kar je brez osnove in nepojavno, nemisljivo, se ne da pokazati, se niti ne pojavlja niti ne izginja, kar ne podlega rušenju, pa tudi ni večno – to je podobno prostoru izven območja besed in spoznanja.« (Nāgārjuna, 1995: kitice 37–39) Podobno se v tibetanskem budizmu, zlasti v šoli »vélike popolnosti« (*dzogchen*), vsa bitja razume kot samomanifestacije »teles *dharme*« (*dharmakāya*), tj. duhovne praresničnosti, ki je sovpadanje praznine in prazavesti. *Dharmakāya* je temelj vse biti, ki presega vse bivajoče in nebivajoče ter se spontano in vedno le delno udejanja v posamičnem bivajočem. V 'sferi' *dharmakāye* ni razlik v biti, kvečjemu so razlike v oblikah bivajočega (Dowman, 1994: 70). Do razlik v biti pride šele v sferi telesne pojavnosti Buddhe (*nirmāṇakāya*), vendar so te razlike konec koncev navidezne, za razsvetljeno zavest jih ni.

Podobno je v hinduizmu, konkretno v nedualni *vedānti* (*advaita vedānta*), najvišja realnost, *brahman*, razumljena kot nedoumljivo in neopredeljivo počelo (niti to niti ono) (*neti-neti*), ki v sebi združuje vidike biti (*sat*), duha (*cit*) in blaženosti (*ānanda*), vendar realnosti *brahmana* s tem nikakor ne izčrpamo. To so le koristne metafore, ki nam pomagajo usmerjati svojo zavest na *brahmana*, namreč tako, da eventualno začutimo sovpadanje lastnega sebstva (*ātmana*) z *brahmanom*. Podobno kot *dharmakāya* v budizmu, se tudi hindujskim modrecem, ki dosežejo razsvetljenje, izkazuje brezoblični in nadosebni *brahman* (*nirguṇa brahman*), nasproti vsemu bivajočemu (in nebivajočemu), predvsem kot čista, a dejavna in »živa« potencialnost, vse bivajoče pa kot manifestacija (uobličenje) *brahmana* (*saguṇa brahman*) (Pandit, 2005: 33).

Tudi v klasični kitajski filozofiji in modrosti najdemo nedualno pojmovanje duha in snovi, kjer se prefinjeno prepletajo dejansko in potencialno, bivajoče in nebivajoče,



pojavnost in nepojavnost. V kitajskih kozmologijah je poglavito načelo *dao* (pot) razumljeno kot enotnost dinamičnih dejanskosti in potencialnosti. *Dao* je razumljen kot izvor vsega, a se izmika ubesedenju in kategorizaciji. Zajema tako bit kot nebit, vse dejansko in vse možnosti (ne pa tudi nemožnosti), in to v dinamičnem, krožnem toku proizvajanja in rušenja (Tan, 2003: 522).

V nekaterih navedenih primerih nedualnega pojmovanja duha (npr. v *advaita vedānti* in v daoizmu) zasledimo razlikovanje med čisto duhovno bitjo, kjer bit sovpada s čisto potencialnostjo za u-obličenje česar koli, in dejavnim duhom, kjer se duh 'igra' z različnimi možnostmi udejanjaja, nastajanja in minevanja. Na ravni čiste potencialnosti v nečasovni hkratnosti sovpadajo in se medsebojno prepletajo različne, tudi nasprotnosti, na ravni dejavnega duha pa se lahko v različnih časovnih presekih in potekih manifestirajo le določene, medsebojno skladne možnosti.

Tovrstna ne- oz. boljše transdualna pojmovanja duha so po mojem mnenju precej bogatejša od tradicionalnih zahodnih pojmovanj, saj poleg tega dopuščajo (nekatera celo izrecno vključujejo) dinamično in razvojno dojetje duha, kjer sta npr. domnevno nezavedna snov in zavestni duh zgolj dva vidika oz. dve manifestaciji vrhunske duhovne potencialnosti, ne pa drug drugega izključujoči bitnosti ali pojavnosti. Takšna pojmovanja so tudi manj podložna raznim enostranskim metafizičnim, teološkim in še manj ideološkim zožitvam in posledično zlorabam v političnih manipulacijah. Mislim, da je marginalizacija tovrstnih pojmovanj duha v zahodni tradiciji, zlasti v tisti, ki se ima za 'duhovno tradicijo' (tj. filozofija, religija, umetnost), prispevala velik delež k naraščanju odpora zoper dualistična pojmovanja duha in narave (snovi) in konec koncev k izrinjanju samega pojma duha iz moderne in postmoderne zahodne kulture.

Nekaj podobnosti z navedenimi nedualnimi pojmovanji duha danes poznamo v kvantni fiziki, namreč v matematičnih opisih kvantno fizikalne potencialnosti. Tam razlikujemo raven kvantnih prepletenosti, ki jih opišemo s pomočjo valovne funkcije, natančneje skozi superpozicije valovnih funkcij posameznih mikroobjektov, ki tvorijo kak skupni kvantni sistem in raven verjetnostnih spektrov, ki kažejo verjetnostne gostote za nastop določenih vrst opazljivih (merljivih) pojavov v danih eksperimentih (Griffiths in Schroeter, 2017).

V kvantni mehaniki načeloma lahko razlikujemo med kvantnimi stanji, ki jih ne motimo z opazovanji ali poskusi in jih lahko opišemo s superpozicijo valovnih funkcij, ki opisujejo različne možne poteke dogajanja, in prehodom v udejanjenje določenih možnosti. Ta prehod lahko opišemo kot nabor verjetnostnih gostot, ki določajo možnost nastopa določenih potekov dogajanja (pri tem je pogosto tako, da je možno neskončno potekov oz. kontinuum mnogo različnih potekov, a tudi to je možno matematično opraviti z ustreznimi integrali). Skleпам, da lahko na temeljni ravni fizične stvarnosti razlikujemo med dvema 'ravnema' potencialnosti: med čisto oz. latenčno ravnjo potencialnosti ter posibilitično potencialnostjo.

Lahko bi dejali, da gre v prvem primeru za neko vrsto še neusmerjene kvantne potencialnosti, sam ji pravim »latenca«, v drugem primeru pa za »usmerjeno« kvantno potencialnost, ki ji pravim »potenca«. Celoti latenc in potenc pravim »potencialnost« (Ule, 2011a, 2012). Ta celota v načelu nikoli ni povsem jasno oblikovana, kajti vsaj »posamične« latence so zgolj implicitno prisotne v superpoziciji latenc v dani valovni funkciji.

Bistveno pri tem je, da je možno tako internalno-spontano kot tudi od zunaj izzvano prehajanje iz koherence v dekoherenco valovne funkcije zaradi stika kvantnega mikrosistema z makrookolico (npr. zaradi posega opazovalca ali eksperimentatorja v sistem) in nazaj, oz. iz dekoherence v novo koherenco (npr. ob ponovni izolaciji opazovanega kvantnega sistema od okolja).

Latenca, potencia in aktualnost tvorijo v sebi povezano dinamično celoto potencialnosti in aktualnosti, kjer ne moremo nobenemu 'momentu' dati izvorne prednosti pred drugimi, a ta celota ni podana kot izoblikovana realiteta, temveč kot neizrecno (implicitno) prisoten kontekst nekega dogajanja. Mislim, da to ugotovitev lahko razširimo tudi na naravni svet kot celoto, namreč tudi tu je izvorna le dinamična in implicitna celota potencialnosti in aktualnosti, kjer momentalno dominantne latence, potencia in aktualnosti nenehno prehajajo druga v drugo. To me spominja na prej navedene koncepte dinamične celote duha in narave, aktualnosti in potencialnosti, npr. v daoizmu in budizmu. Latence se v osnovi lahko udejanjajo avtonomno v različnih sistemih in interakcijskih procesih (a lahko 'preživijo' le v ugodnih razmerah za nadaljni obstoj), lahko pa jih aktualizira tudi stik z bolj kompleksnimi oblikami sistemov in interakcijskih procesov.

Sam sem v zadnjih letih v nekaj svojih sestavkih poskušal filozofsko in znanstveno rehabilitirati pojem duha. To v prvi vrsti pomeni izogibanje dualizmom aktualnosti in potencialnosti, forme in materije, duha in narave ter izenačevanju kognitivne osebne zavesti in duha, kar je po mojem po nepotrebnem zoževalo pojmovanje duha na idealizirane intelektualne entitete (npr. Ule, 2011b, 2015a, 2015b).

Upam, da sva bila pri tem mojem prizadevanju z Markom vsaj sopotnika, če ne tudi so-delavca. V nasprotju z mnogimi kozmičnimi ali suprakozmičnimi pojmovanji duha, ki začenjajo pri duhu kot vesoljni ali nadvesoljni stvarnosti in mu potem eventualno sledijo pri njegovem 'sestopanju' v snovno naravo, v življenje, človeško družbo in človeško individualno zavest, začenjajam gradnjo pojma duha 'od spodaj', namreč iz konkretnih situacij v naravi in družbi, kjer se odpirajo duhovni prostori, oz. boljše, duhovna potencialnost.

Delno sem se naslonil na Heglov pojem objektivnega duha kot sposobnosti ljudi za umno identifikacijo ali diferenciacijo z drugimi ljudmi v mediju svobode oz. na njegovo poznejšo 'predelavo' pri Nicolaiu Hartmannu, dopolnjeno z Wittgensteinovim pojmovanjem življenjskih oblik in »slepega« sledenja pravilom v danih jezikovnih igrah oz. v dobro uigranih socialnih situacijah. Le »osebnotna« bitja poznajo *samo-zavedni duh* oz. se zavedajo duha, prav tako le ona poznajo *umni duh*, duh nasploh ni zavesten ne umen (umski).



Zdi se tudi, da lahko govorimo tudi o neke vrste evoluciji duha v naravi, ki se progresivno razvija na bazi temeljne kvantnomehanske vsepovezanosti. Temeljna oblika tega razvoja je emergenca cikličnih povezav med različnimi procesi, ali bolje sestavinami naravnih procesov, tako da nastanejo neke vrste protosemiotski procesni cikli. O tem sem več pisal v svojem sestavku o naturalizaciji duha (Ule, 2015b). Bistveno za tovrstne procese je, da določeni sistemi postanejo občutljivi na dejanske in tudi na zgolj realno možne dogodke okrog njih. V tem primeru se tu izoblikuje implicitno podana celota potencialnosti in aktualnosti, ki prehajajo druga v drugo, kar formalno gledano spominja na kvantnomehansko celoto procesov koherence in dekoherence. To seveda ni značilnost le najnižjih bioloških procesov, temveč večine bioloških procesov na raznih ravneh evolucije življenja.

V živem svetu predstavlja npr. zelo bazičen primer protosemioze proizvodnja proteinov na podlagi biološko zakodiranih sporočil, ki so podani v genski strukturi DNK oz. njenih derivatih RNK (Barbieri, 2015). Vsako oddajanje in sprejemanje sporočil skozi kodiranje in dekodiranje je odvisno od ustreznega polja potencialnosti, namreč od implicitne celote možnih informacij, ki jih lahko dani informacijski sistem pridobi v določenem kontekstu. To pridobivanje ni deterministično, temveč probabilistično, kajti govorimo lahko le o verjetnosti, ne pa o gotovosti, da bo sistem na določen način dekodiral dano (zakodirano) informacijo (Auletta, 2011). Lahko sprejmemo misel Thomasa Sebeoka, da ni absolutne meje, kjer bi semiotika živih sistemov (zoosemiotika) naenkrat prešla v antroposemiotiko. Sebeok se ob tem sklicuje tudi na ugotovitev francoskega biologa in filozofa François Jacoba, ki je pri vseh sesalcih ugotavljal sposobnost delovanja glede na določene predmete, ne da bi jih morali pri tem zaznavati. To je sposobnost za simboliziranje in predstavlja neke vrste filter med organizmom in njegovim okoljem (Sebeok, 1985: 302). V tem smislu lahko govorimo o vzniku duha v naravi. Vendar pride do pomembne kvalitativne razlike pri organizmih z možgani, kajti možgane imamo lahko za poseben organ v organizmih, ki je specializiran prav za zbiranje in dekodiranje različnih informacij iz okolja kot tudi za zbiranje, kodiranje in dekodiranje informacij, ki izhajajo iz organizma samega, ter za čim bolj učinkovite odzive organizma na te informacije. Pri višjih sesalcih in zlasti pri ljudeh pa gre za še višjo stopnjo, ko se biosemioza vsaj deloma dvigne do ravni zavesti oz. postane družbena, kulturna in zavestno duhovna, ne zgolj biološka.

Pri človeku semioza pomeni nerazdružljivo trojnost med znakovnim reprezentiranjem predmetov v kognitivnem aparatu, med reprezentiranim predmetom (referentom) in interpretacijo (razumevanjem) znakov pri posamezniku, ki smiselno uporablja znake. Tu se naslanjam na sicer znamenito opredelitev semioze kot znakovne relacije pri Charlesu Sandersu Peirceu (Peirce, 1985). Znakovna relacija je po Peirceu v osnovi naslednja: interpret *A* tolmači (razume) znak *B* kot predstavnika (reprezentanta) predmeta *C*.

Če se v običajni biološki semiozi zdi, kot da poteka povsem avtomatsko, namreč zgolj kot serija diadičnih procesov, kot kodiranje in dekodiranje informacije po vrojenih

in fiksnih pravilih, triadične semioze pri človeku v načelu ne moremo zožiti na kake dvojice, npr. na strukturalistična razmerja med označevalci (znaki) in označenci ali na fregejanske relacije med smisli in pomeni (referenti). Nerazdvojljive trojnosti ne moremo imeti za vzročno-posledični proces, ker ta temelji na diadičnih odnosih vzrok-posledica. Morda bi kdo porekel, da menim, da je človeška semioza nekako ne- ali celo nadnaravna, vendar menim, da to ni tako.

Pri človeku pride do zelo kompleksnega odnosa do življenjsko pomembnih celot latenc, potenc in aktualnosti. Tu imamo namreč opravka z *jezikovno in miselno artikularanim* afektivno-kognitivnim odnosom ljudi do življenjsko pomembnih *implicitnih celot potencialnosti in aktualnosti*. Te celote ljudje dojemajo na podlagi svoje *diskurzivno izoblikovane doživljajske perspektive in odzivov njihovega okolja (narave in drugih ljudi)* na njihovo delovanje v naravi in družbi. Diskurzivno izoblikovana doživljajska perspektiva omogoča ljudem miselno predelano zaznavanje svojega okolja in svojega početja, namreč zaznavanje *svojega sveta kot temeljnega konteksta vseh smislov in pomenov*.

Zato se lahko človeški doživljajski subjekt preoblikuje v zavestnega interpreta različnih kodov in znakov, človeška semioza pa se iz množice še ne-zavednih diadičnih semioz dvigne do bistveno triadične znakovne semioze.

Drug ključni dejavnik duhovne semioze pri ljudeh, poleg artikularane doživljajske perspektive, je nanašanje na splošne in drugim ljudem dostopne smisle (pomene) ter operiranje v logičnem prostoru mišljenja in jezika. Pri tem se vsak povedni s(misel) implicitno nanaša na v načelu neskončno množico drugih smislov (misli) ali povedi, s katerimi se lahko logično povezuje v nove smisle (misli) in povedi. Tudi tega nanašanja ne moremo razumeti po vzorcih diadične vzročnosti, torej tudi ne po vzorcih algoritemskega procesiranja (Ule, 2015b). Na ta način ljudje ne dosegamo zgolj miselno artikularanega afektivno-kognitivnega odnosa do neposredno preživetveno relevantnih realitet (kot je to mogoče pri nekaterih višje razvitih sesalcih), temveč tudi zavesten odnos do družbeno in kulturno relevantnih celot potencialnosti in aktualnosti. Sam govorim o tem, da človek dosega in uresničuje *objektivnega duha*, torej da se duhovni potenciali narave pri človeku aktualizirajo in manifestirajo kot objektivni duh.

Pojem objektivnega duha zame predstavlja posebno obliko udejanjenja duha nasploh, lastno ljudem. Zajema tako individualne kot nadindividualne (intersubjektivne, nadsbjektivne) potenciale za kompetentno delovanje ljudi v svojem življenjskem svetu, pa tudi udejanjanje teh potencialov v zavestih in umih posameznikov in v 'duhovnih stvaritvah' ljudi skozi človeško zgodovino. V živem človeku pa se duh udejanja in kaže predvsem skozi sposobnost zavedanja samega sebe, svojega početja v družbi in v svetu skozi miselno in jezikovno izrazljivo refleksijo svojega početja in početja drugih ljudi ter skozi sposobnost samostojnega odločanja in sprejemanja odgovornosti za svoja dejanja. Vse to nikakor niso samoumevne danosti v človeku, temveč so to zmožnosti, ki so se razvile v dolgotrajni in običajno mučni naravni in kulturni evoluciji ljudi. Vendar duha

'po sebi' ne moremo zožiti na zavest ali umsko delovanje posameznikov; duh je nujno nadindividualen, ga pa lahko delno ozaveščamo in osmišljamo.

Kot je znano, je najbolj obsežno in zaključeno filozofsko teorijo duha postavil Hegel. Zanj je duh nekakšna dialektična sinteza in nadgradnja čiste ideje in njene samoodtujitve v naravi, ki se postopoma razvija od še nezavednih življenjskih oblik do človeške zavesti in skozi človeško zgodovino do svojega samospoznanja v absolutnem duhu. Hegel je razlikoval subjektivni, objektivni in absolutni duh. Subjektivni duh je (na kratko) težnja zavestnega subjekta k svobodi in tudi realizacija svobode za posameznika, objektivni duh je sposobnost človeka po racionalni identifikaciji z drugimi ljudmi in razlikovanjih v mediju svobode, absolutni duh pa je identifikacija duha z absolutno idejo, ki se uresniči v najvišjih dosežkih človeške kulture: religiji, umetnosti in filozofski znanosti. Najbolj inovativni del Heglove teorije duha je njegov pojem objektivnega duha, ki zajema objektivnost človeških dosežkov tako v polju družbenega kot kulturnega življenja, npr. v moralnosti, pravu in državi.

Nekateri pomembni filozofi 19. in 20. stoletja so poprijeli in preoblikovali te Heglove zamisli v duhu historicizma ali fenomenologije (Dilthey, Simmel, Cassirer, Hartmann). Sam sledim nekaterim reformulacijam pojma duha, kot jih je podal fenomenolog Nicolai Hartmann v svojem delu *Problem duhovne biti* (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933) in jih dopolnujem s svojimi uvidi. Zlasti me je pritegnilo njegovo reformuliranje Heglovega pojma objektivnega duha. Objektivni duh je povezovalni dejavnik, ki omogoča ljudem smiselno in njim razumljivo udeležbo v skupnih oblikah druženja, dela in kulturnega življenja. Subjektivni duh za Hartmanna ni izvorno dan človeku, temveč je prisvojeni in osebno ponotranjeni objektivni duh. To pojmovanje se mi zdi podobno Wittgensteinovemu pojmovanju življenjskih oblik iz *Filozofskih raziskav* kot mreže medsebojno povezanih dejavnosti, ki skupaj tvorijo neko celoto, ki pomaga ljudem preživeti na določen način ali v določenih razmerah (Wittgenstein, 1984).

Moja osnovna domneva, ki jo tu lahko le na kratko povzamem, ne pa utemeljujem, je, da je osnovna oblika duha, dostopna ljudem, *objektivni duh določene vrste socialnih situacij*, to je *implicitna celost pravil* (govora, sodelovanja, komuniciranja, opazovanja idr.), ki ljudem omogoča smiselno preživetje v dani vrsti socialnih situacij oz. jim omogoča neko skupno življenjsko obliko (Ule, 2011b, 2015a). Ko se posamezniki dovolj 'uvežbajo' v sledenju pravil, ki pritičejo dani življenjski obliki (npr. življenju v določeni kulturni formaciji), si prisvojijo in ponotranjijo duha kot sestavino svoje zavesti, namreč kot *jaz, sposoben notranjega dialoga s samim seboj*, s tem pa tudi jezikovne in miselne refleksije svoje lastne 'življenjske situacije' v kontekstu dane skupnostne življenjske oblike. Šele ta zmožnost 'ustvari' *subjektivnega duha*, tj. *duha, ki pozna zavest, um in voljo*.

Po mojem razumevanju drugi heglovski modus duha, *subjektivni duh*, torej ni avtonomen moment duha, temveč je posebna izpeljava objektivnega duha. Tudi tretji

heglovski modus duha, *absolutni duh*, tj. duh, kot se kaže v religijah, umetnostih in filozofijah, je po mojem pojmovanju primarno objektivni duh, vendar zgodovinsko izoblikovani objektivni duh človeštva nasploh. 'Pripada' namreč človeštvu v celoti in nam omogoča artikulirano in reflektivno osmišljenje historično pogojenih vsečloveških življenjskih oblik. Pri tem se vidi, da dopuščam različne oblike in ravni objektivnega duha, ali preprosto – *človeškega duha*.

Najenostavnejše oblike objektivnega duha so tiste, ki 'pripadajo' preprostim oblikam socialnih situacij, npr. srečanjem med ljudmi, in enostavnim oblikam sodelovanja ter komunikacije. Višje in bolj kompleksne oblike pripadajo npr. institucijam, medijem itd. Ne predpostavljam pa, da obstaja kakšna stalna vsezajemajoča forma duha, ki bi vedno bila 'lastna' človeštvu v celoti, tj. nekak aktualni vsečloveški duh, in bi vsebovala vse 'nižje' oblike duha kot svoje dele ali momente. Res pa je, da npr. sodobna globalizirana družba z množico prav tako globaliziranih elektronskih medijev vsaj načeloma omogoča vse več ljudem bolj ali manj usklajeno nanašanje na celotno človeštvo in s tem posredno neke vrste virtualni vsečloveški duh.

Naš govor, misli, namere so del človeških življenjskih oblik, pri tem pa je jezik njihov bistveni sestavni del. Če naj človek preživi kot družbeno bitje, moramo predpostaviti določeno koherenco in medsebojno povezanost med raznimi jezikovnimi in nejezikovnimi ravnanji. Lahko predpostavimo precejšnjo stopnjo soglasja med ljudmi, ki sledijo določenim pravilom, čeprav, kot je Wittgenstein vneto dokazoval, ničesar zunanjega ali notranjega ne sili posameznikov k temu, da pravilom sledijo na enak način. Za Wittgensteina so ključna sestavina življenjskih pravil bazična pravila delovanja in govora, ki jim »slepo« in na zelo podoben ali celo enak način sledijo vsi člani določene skupnosti, ki si delijo skupno obliko življenja. »Slepo« sledenje pravilu pomeni, da poteka nedvomno in brez posebnega razmisleka o tem, ali pravilu sledimo prav ali narobe. Vsa druga pravila, ki jim ljudje sledijo v raznih situacijah v okviru iste življenjske oblike, lahko pojasnimo ali določimo s pomočjo kombinacij bazičnih pravil. Poudarjam pa, da tudi slepo sledenje pravilom pri posameznikih ni zgolj njihova individualna praksa, temveč je *skupnostna* praksa, saj je nastala na podlagi medsebojnega 'uvežbavanja' in učenja sledenja pravil v skupinah ljudi, tako da vsak od njih doseže takšno trdnost v obvladovanju pravil, da »ne dvomi več«, kako jih uporabiti v elementarnih situacijah njihove rabe.

Marko se v svojih knjigah sprašuje, ali je danes možno razumno govoriti in razmišljati o kozmičnem oz. celo transkozmičnem duhu. Res je, da, vsaj znanstveno gledano, nimamo dovolj dokazov za kaj takšnega, vendar menim, da tega tudi ne moremo izključiti. Nekatera dobro dokumentirana duhovna doživetja tako religioznih kot tudi neregioznih ljudi izkazujejo mnoge podobnosti z neke vrste »kozmično zavestjo«, ali vsaj podajajo neko temeljno »spiritualno doživljajsko perspektivo«, ali začutijo neko kozmično »spiritualno energijo« (James, 1982; Hay, 2006). Tudi nekatere interpretacije kvantne

fizike npr. dopuščajo ali celo izrecno terjajo obstoj »kozmičnih opazovalcev«, ki nenehno »lomijo« sicer holistično vesoljno kozmično valovno funkcijo; lomijo jo v le stohastično opredeljeno množico različnih realnih možnosti in fizično manifestnih dogodkov (npr. Wigner, 1962; Polkinghorne, 1984; Squires, 1986). Spet drugi, npr. David Bohm in njegovi učenci, govorijo o »eksplikaciji« ali »razvijanju« (*enfoldment*) kozmičnega kvantnega potenciala v kozmos in kozmično zavest o njem (Bohm, 1980). Zaenkrat te in podobne zamisli ostajajo še nedokazane teoretske spekulacije.

Res pa je mogoče najti nekaj presenteljivih formalnih podobnosti med dinamiko potencialnosti in aktualnosti (človeške) zavesti in dinamiko kvantnomehanskih potencialnosti in aktualnosti (Ule, 2011a, 2012), vendar dinamika človekove doživljajske zavesti presega domeno in obseg morebitnih kvantnomehanskih vidikov doživljajske zavesti. Tako lahko kvantno stvarnost kot človeško zavest konstruiramo kot polje potencialnosti, ki se aktualizira skozi posege opazovalcev oz. subjektov doživljanja. V primeru kvantne stvarnosti se opazovalcu oz. eksperimentatorju skozi njegovo poseganje v polje potencialnosti kvantnega sistema aktualizirajo nekateri potenciali za nastop določenih fizikalnih dogodkov, v primeru zavesti pa se subjekt doživljanja s svojim posegom v polje potencialnosti svoje doživljajske zavesti zave svojega doživljanja in s tem aktualizira nekatere potenciale iz izvornega polja potencialnosti za intencionalno naravnost na predmete doživljanj.

Zavestni subjekt v svojem toku doživljanja nenehno preskakuje iz faze neusmerjenega, pogosto nezavednega dojemanja situacij v fazo tematsko usmerjenega doživljanja in nazaj, iz usmerjene v neusmerjeno zavest. Pri tem se subjekt doživljanja naslanja na prisvojene in ponotranjene intersubjektivne sestavine objektivnega duha doživljenih situacij, kjer se osebno dostopno situacijsko znanje združuje z znanjem drugih ljudi. Tu prihaja do aktualizacije izrecno duhovne dimenzije zavedanja. Vprašanje, če in koliko se v ta proces umeščajo tudi morebitni kozmični ali transkozmični momenti duha, npr. prej omenjeni posegi 'kozmičnega opazovalca' ali eksplikatorja izvornega kvantnega potenciala, za zdaj puščam odprto, je pa nedvomno intrigantno in pomembno.

Bistveno pa se mi zdi, da sem na podlagi obravnavanih modernih konceptov duha oblikoval razumno domnevo, da je duh mogoče in razumno dojeti kot živo in izvorno enotnost aktualnosti in potencialnosti, forme in vsebine, brez vnaprejšnjega izenačevanja kognitivne osebne zavesti in duha ter brez postvarjenih ali poosebljenih intelektualnih entitet. Duh se udejanja v različnih oblikah, dosežkih, stvaritvah narave in človeka, vendar je to udejanjanje lahko povsem avtonomno, torej predstavlja spontano samoudejanjanje potencialov, ki so zajeti v določeni domeni oz. domenah potencialnosti. Tako sem vsaj v načelu nakazal nekaj možnosti za preseganje dosedanjih dualizmov, ki so hromili pojmovanje duha in nas zavajali v neustrezne metafizično pogojene zožitve v pojmovanju duha. Upam, da moj zasnutek rekonceptualizacije duha predstavlja korak k novi renesansi duha, ki jo pričakuje tudi Marko.

## Literatura

- Areopagit, D. (2008). *O božjih imenih*. V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 177–322.
- Aristoteles (1999). *Metafizika*. Prev. Kalan, V. Ljubljana: Založba ZRC.
- Auletta, G. (2011). *Cognitive Biology: Dealing with Information from Bacteria to Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbieri, M. (2015). *Code Biology: A New Science of Life*. Dordrecht: Springer.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London, New York: Routledge.
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.
- Cresswell, M. J. (1992). »The Ontological Status of Matter in Aristotle«. *Theoria*, 58 (2–3), str. 116–130.
- Cusanus, N. (1986). *De possest (On Actualized-possibility)*. V Hopkins, J., *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa, Third Edition*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, str. 914–962.
- Dowman, K. (ur.) (1994). *The Flight of the Garuda: Teachings of the Dzogchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Sommerville: Wisdom Publications.
- García, M. (2016): »Energeia vs Entelecheia: Schelling vs Hegel on Metaphysics Lambda«. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 51, str. 113–137.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- Griffiths, D. J. in Schroeter, D. F. (2017). *Introduction to Quantum Mechanics. Third Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, N. (1933). *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: De Gruyter.
- Hay, D. (2006). *Something There: The Biology of the Human Spirit*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. V Hegel, G. W. F., *Werke 19*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- James, W. (1982). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Penguin.
- Kuzanski, N. (1997). *O božjem pogledu*. Prevedla Geister, K. Ljubljana: Družina.
- McMullin, E. (ur.) (1965). *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mojster Eckhart (1995). *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Nāgārjuna (1995). *The Catustava of Nāgārjuna*. V Tola, F., Dragonetti, C., *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 121–133.
- Pandit, B. (2005). *Explore Hinduism*. Whymeswold: Explore Books.
- Peirce, Ch. S. (1985). *Logic as Semiotics: The Theory of Signs*. V Innis, E. (ur.), *Semiotics: An Introductory Anthology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 4–23.
- Platon (2004). *Timaj*. V Platon, *Zbrana dela I*, prev. Kocijančič, G., Celje: Mohorjeva družba, str. 1245–1311.



- Polkinghorne, J. C. (1984). *The Quantum World*. London: Longman.
- Scholem, G. (1978). *Kabbalah*. New York: Times Books.
- Sebeok, Th. A. (1985): »Zoosemiotic Components of Human Communication«. V Innis, E. (ur.), *Semiotics: An Introductory Antology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 292–324.
- Shaw, G. (2012). »The *Chôra* of the *Timaeus* and Iamblichean Theurgy«. *Horizons*, 3 (2), str. 103–129.
- Squires, E. J. (1986). *The Mystery of the Quantum World*. Boston: Taylor & Francis.
- Tan, J. Y. (2003). »Daoism (Taoism)«. V *The New Catholic Encyclopedia, Vol. 4.*, Second Edition, Detroit: Gale Cengage Learning in association with The Catholic University of America, str. 522–525.
- Ule, A. (2011a). »O kvantnomehanskih modelih zavesti«. *Modeli sveta, Poligrafi*, 16 (63–64), str. 67–98.
- Ule, A. (2011b). »The Concept of Spirit: A Critical Re-conceptualization of a Metaphysical Theory«. V Primorac, Z. (ur.), *Suvremena znanost i vjera / Contemporary Science and Faith*, Mostar, Ljubljana: Sveučilište Mostar in Univerza v Ljubljani, str. 85–112.
- Ule, A. (2012). »Mind in Physical Reality, its Potentiality and Actuality«. V Uršič, M., Markič, O. in Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, str. 129–199.
- Ule, A. (2015a). »Consciousness, Mind, and Spirit: Three Levels of Human Cognition«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 489–500.
- Ule, A. (2015b). »Some Reflections on the Possibility of Naturalizing the Mind«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 500–510.
- Uršič, M. (2010). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Jesen: tretji čas. Daljna bližina neba: človek in kozmos*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2012). »Mind and Cosmology, Searching for a 'Third Way'«. V Uršič, M., Markič, O. in Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, str. 3–78.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2018). *Shadows of Being: Four Philosophical Essays*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Wigner, E. P. (1962). »Remarks on the Mind-Body Question«. V Good, I. J. (ur.), *The Scientist Speculates: An Anthology of Partly-Baked Ideas*, New York: Basic Books, str. 284–302.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. V Wittgenstein, L., *Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.