

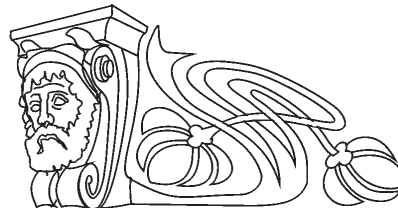


УДК 1(091)

РЕФЛЕКСИЯ ПОНЯТИЙ «ДУХ» И «Я» В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. И. Мозжилин

Мозжилин Сергей Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, mozhilinsi@list.ru



Статья посвящена исследованиям проблемы взаимосвязи сознания, самосознания и духа в трудах представителей неклассической философии. Предметом исследования является рефлексия понятий «дух» и «Я» в трудах представителей неклассической философии. Прежде всего в работе анализируются различные, порой диаметрально противоположные, взгляды представителей неклассической философии по поводу взаимосвязи понятий «дух» и «Я». Целью исследования является рассмотрение общих тенденций в направленности мысли представителей неклассической философии на решение проблемы духа в аспекте его функции в сознании и языке. Используются методологические приёмы компаративизма, герменевтики и философии имени. В предлагаемой работе выделены и сравниваются наиболее яркие высказывания о взаимосвязи «духа» и «Я» А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Х. Г. Гадамера, В. Дильтея, Э. Гуссерля, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, З. Фрейда, К. Г. Юнга, содержащие элементы различных концептуальных подходов и соответствующих им решений ключевых вопросов обозначенной проблемы. Логика исследования приводит к выводу о закономерности сближения решения метафизических проблем с психологическими. Исследование имеет практическое значение для разработки теоретических курсов по изучению ключевых положений различных направлений неклассической философии. Изложенный материал может быть также использован в современных исследованиях взаимосвязи самосознания и рефлексии духа в речи и языке.

Ключевые слова: дух, Я, воля, перенос, вытеснение, иное, субъект, объект, символ.

DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-1-51-57

Всегда увлекательны размышления о понятии «дух». Вряд ли найдётся человек, который не задавался бы вопросами: что такое дух; кто есть дух; где находится дух? и т.д. Замечательное высказывание оставил по этому поводу И. Кант: «Если собрать воедино все, что о духах твердит школьник, говорит толпа и объясняет философ, то окажется, что это составляет немалую часть нашего знания. Тем не менее я осмелюсь утверждать, что если бы кому-нибудь пришло в голову задать вопрос, что же, собственно, понимают под духом, то он поставил бы всех этих всезнаек в самое затруднительное положение» [1, с. 295]. Между тем, думается, вряд ли найдётся такое же количество обывателей, задающихся подобными вопросами по поводу понятия «Я», поскольку размышления, касаемые понятия «дух», направлены на объект, пусть и не имеющий физической

реальности, но способный эту реальность изменять, а «Я» для большинства здравомыслящих людей – лишь собственное обозначение, которое вряд ли увлечет собеседника в обыденной жизни. Но в философских дискурсах дело обстоит иначе: философские описания изобилуют размышлениями по поводу сути «Я» и его взаимосвязи с понятием «дух». Особую значимость они обрели в неклассической философии, анализирующей метафизическую и психическую реальность субъекта. При этом многие её представители стремились провести чёткую демаркационную линию как между физическим и метафизическим, так и между субъектом и объектом.

Представители «философии жизни» во главу угла исследования рефлексии духа и самосознания поставили противопоставление понятий «дух» и «воля» как метафизического и физического. Например, А. Шопенгауэр отмечал: «Слово “дух” это, собственно, метафизическое выражение, всегда означающее интеллектуальные способности в противоположность воле, но способности эти во все не могут быть свободными в своем действии, а должны сообразовываться, приноравливаться и подчиняться прежде всего правилам логики, затем данному каждый раз объекту их познания; их задача – чистое, т.е. объективное понимание <...> и тут нет места для свободы» [2, с. 12]. Духовность, в понимании философа, есть лишь оборонительное средство против скуки. Также мыслитель противопоставляет слова «бог» и «Я», отмечая: «Слово “бог” противно мне в такой степени потому, что оно всякий раз перемещает наружу то, что лежит внутри. С этой точки зрения можно, пожалуй, сказать, что различие между теизмом и атеизмом – пространственного характера. Но дело обстоит, собственно, так: бог в сущности – объект, а не субъект, потому как только полагается бог, я – ничто» [3, с. 277]. В этой связи все религиозные представления о духах и богах для А. Шопенгауэра искусственны и направлены на то, чтобы «укротить грубые характеры и удерживать от несправедливости и жестокости – для этого истина не годится, ибо такие люди не могут ее понять, для этого нужны, следовательно, заблуждение, сказка, парабол» [3, с. 275].



Ещё более категорично относительно биологической субстанциональности социального звучат высказывания Ф. Ницше, который, выдвигая в качестве основополагающего принципа жизни волевое удовлетворение инстинктов, объявляет «дух» разновидностью обмена веществ. Дух, по мнению философа, есть рационализированное обществом проявление слепой воли к жизни, ввиду этого он всегда ассоциируется с повелителем, господином. «Повелительное нечто, – отмечает Ф. Ницше, – которое народ называет “духом”, хочет быть господином в себе и вокруг себя, хочет чувствовать себя господином: оно обладает волей, стремящейся к единству из множественности, связывающей, обуздывающей, властолюбивой и действительно властной волей» [4, с. 257]. В этих высказываниях наглядно стремление основоположников философии жизни к уходу от метафизических спекуляций. В то же время они отказываются и от позитивистских подходов к решению проблемы. Да, жизнь – физически осязаемое проявление, но оно, по мнению мыслителей, не имеет рационального объяснения, когда дело касается выявления причин её экспансии, происходящей вопреки законам физики, истоки которой мыслители связывают с наличием у живой материи воли.

Возникает вопрос: как воля может быть без того, кто её изъясняет? На этот вопрос нет ясного ответа ни у Шопенгауэра, ни у Ницше. Потому неудивительно, что в их, казалось бы, крайне материалистических высказываниях много общего с положениями религиозных философов. Исследователи часто обращают на это внимание, например, П. Н. Долженков, сравнивая размышления А. Шопенгауэра и Л. Н. Толстого, замечает: «По Толстому, есть некий Абсолют или Вечный источник жизни, который он часто называет богом, из которого все люди приходят в этот мир и в который уходят со смертью. В человеке Абсолют обретает человеческую индивидуальность, а в смерти ее теряет. Смерть есть возвращение назад. А у Шопенгауэра в основе мира лежит Мировая воля, человек есть ее индивидуация. Он писал: “Умиравшее уходит туда, откуда исходит всякая жизнь, между прочим и его собственная. Источник, в который все возвращается и из которого все исходит, один и тот же”» [5, с. 106].

В экзистенциальной философии при решении вопроса сути понятий «дух» и «Я» постулируется принцип их единства как субъекта и объекта. Данный принцип ярко выражен в размышлениях С. Кьеркегора. Мыслитель категорично отмечал, что человек есть дух. При этом он демонстрировал, как дух связан с Я: «Но что же такое дух? Это Я. Но тогда что же такое Я?

Я – это отношение, относящее себя к себе самому, иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» [6, с. 255]. Между тем С. Кьеркегор, как и его последователи (А. Камю, Ж. Сартр, К. Ясперс и др.), полагал, что целостность Я и духа как субъекта и объекта, заключенная в экзистенции, недоступна ни научному, ни спекулятивному мышлению.

Подобный подход к пониманию Я и духа, субъекта и объекта представлен в феноменологии Э. Гуссерля. Философ констатирует нерасчлененность Я и духа, отмечая, что «Я – это не только Я – номос, но и Я во всех его свершениях и полученных в их результате приобретениях, к которым причисляется и мир, имеющий значимость и сущего и как – сущего» [7, с. 246]. В качестве сущего всегда полагается дух. Но метод феноменологической редукции, разрабатываемый Э. Гуссерлем, направлен не на постижение духа как объекта, имеющего психическую реальность, а на постижение субъекта, его «чистого Я». Этот метод, направленный на постижение «чистого сознания», основан на отказе от каких бы то ни было суждений, относящихся к объективной реальности и выходящих за границы субъективного опыта. В данном случае происходит отход от диалектического метода исследования феномена духа, предложенного Г. В. Ф. Гегелем. Ведь диалектический метод всегда полагает становление субъективного и его постижение через объективное. Сам субъект не может проявлять себя иначе как в форме объекта. В этой связи чистый субъективный опыт может быть только отрицательной пустотой. По этому поводу Г. В. Ф. Гегель замечал: «Считать Я в его изолированном состоянии самым возвышенным – значит считать самым возвышенным отрицательную пустоту, которая не есть дух. Я, правда, составляет его в той мере, в какой Я не изолирует себя» [8, с. 144]. К тому же человеческий дух как идеальное, исходя из диалектического определения идеального, предложенного Гегелем, обрел психическую реальность в результате отрицания реального (природного), но отрицания, превращающего его в виртуальное. В результате данного отрицания дух преодолевает природное и поднимается до самого себя в процессе самопознания.

Представитель герменевтики В. Дильтей превращает герменевтический метод исследования духа в специфический метод наук о духе вообще. Следуя Гегелю, мыслитель отрицает возможность «чистого Я», подчеркивая, что «Я» находит себя в смене состояний, единство которых познается через сознание тождества личности;



вместе с тем оно находит себя обусловленным внешним миром и, в свою очередь, воздействующим на него; этот внешний мир, как ему известно, охватывается его сознанием и определяется актами его чувственного восприятия [9, с. 101]. Исследователь замечал, что осознание мира – «...не процессы и не агрегат процессов, но коррелятное отношение. Но все остальное во мне, кроме этого коррелятного отношения мира и “Я”, есть процесс» [9, с. 102]. Всякий мыслительный процесс, по мнению ученого, ведется намерением и направлением внимания, но в ассоциациях, протекающих как бы помимо воли, так как обусловлен «длительными направлениями духа как условиями испытываемого давления или воздействия» [9, с. 105].

Все субъективные восприятия, по мнению В. Дильтея, составляют систему знаков для выражения неизвестных свойств внешнего мира. Чувства также образуют систему знаков, а именно «для рода и степени жизненной ценности состояний Я и условий, воздействующих на это Я» [9, с. 112]. Дух предстает и как направляющий волевой момент психики, и как знаковый элемент душевной структуры, понимание которого соответствует постижению знака. Слово является выражением духа, а душевная жизнь человека, полагал мыслитель, «...обусловлена, в некотором отношении, и соответствует развитию тела, поэтому она зависит и от воздействия физической среды и от связи ее с окружающим духовным миром <...> Целесообразность душевной структуры мы называем субъективной и имманентной. Она субъективна, потому что переживается, дана в одном только внутреннем опыте. Она имманентна, потому что не основана ни на какой лежащей вне ее цели» [9, с. 123].

Несколько отличный взгляд имел Х.-Г. Гадамер, отмечавший, что «...мышление, ищущее себе выражение, соотносено не с духом, но с самой вещью. Поэтому слово есть не выражение духа, но образ вещи» [10, с. 495]. Основываясь на данных этнографии, мыслитель утверждал, что соотношение слова с духом продолжает сохраняться в современных представлениях ввиду того, что в архаические эпохи внутреннее единство слова и предмета было до такой степени очевидно, что истинное имя воспринималось как часть его носителя или даже как его представитель, т.е. как он сам: «Имя поэтому кажется принадлежащим самому бытию» [10, с. 471]. Заметим, что аргумент весьма убедителен. Но в изысканиях учёного не представлен анализ причин, обусловивших изначальное внутреннее единство слова и предмета, его основу составляет символ духа, который, являясь знаком лица, обра-

зует имена. Исследователь категорично отмечает: «Слово не возникает в какой-то еще свободной от мысли области духа <...> в образовании слова рефлексия не участвует, ведь слово выражает все не дух, но саму вещь» [10, с. 495].

Весьма оригинальна трактовка взаимосвязи понятий «дух» и «Я» в философии имени П. А. Флоренского. Используя герменевтический метод и метод феноменологической редукции, мыслитель показывал, что всякое имя находится в неразрывной связи с духом, более того, является его демонстрацией. Основой же любого имени является Я, которое, отмечает философ, «трансцендентно сокрыто не только от других, но и от себя самого в собственной своей глубине. Являет же оно или являет себя – как ТЫ и как ОН» [11, с. 124]. В принципе, по П. А. Флоренскому, то, что в собственном смысле называется именем, есть ядро личности, её существеннейшая форма. Также важное значение имеют изыскания философа в области постижения сущности человеческого языка и речи. Он достаточно убедительно демонстрирует, что всякий языковой образ является одновременно и символом, опровергая при этом теории, связывающие проблему происхождения языка только лишь с необходимостью передачи информации о реальных предметах действительности, отмечая, что «символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою самостоятельной реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело одну только эту действительность: описанию необходимо вместе с тем иметь и символический характер самих символов, т.е. особым усилием все время держаться сразу и при символе, и при символизируемом» [11, с. 123]. Иными словами, без символа не может быть имени, а символ никогда ни возник бы без обозначения, трансцендентного, коим может являться только Дух. Также весьма продуктивны размышления П. А. Флоренского о имени в аспекте сущности личности. В его философии, метко замечает В. А. Фриауф, «...имя имплицитно категории сущности и личности» [12, с. 66]. Аналогичную точку зрения имел С. Л. Франк, который, анализируя человеческое Я, также заключал, что оно не могло бы существовать без отношения к иному, не сводимому к чувственному опыту [13, с. 176].

Для обоснования лиц и имен в качестве символов духа достаточно постулирования присутствия неизвестной персоны, психическая реальность которой порождает речевой процесс как процесс обращения образов в символы и наоборот, никогда не имеющий завершения, поскольку дух-как-объект остается неизвестным, а



потому обозначается только именем-символом. Но если исследователи этим ограничиваются, то их теории не вскрывают факторы, обусловившие возникновение абстрактно-символического мышления человека в филогенезе, которое не может существовать без символов лица. Животные не фиксируют объекты, не имеющие физической реальности. Но для осуществления точного анализа человеческой мысли, которая всегда выражается в лицах, необходимо установить причины, обусловившие на заре человеческой истории обретение психической реальности того, что принято называть духом. Потому рассмотренные выше подходы не могут быть достаточно продуктивными при построении практической психологической теории, направленной на поиск позитивных ответов, возникающих при анализе человеческой психики [14]. Одним из первых данный пробел в иррациональных и религиозных подходах отметил З. Фрейд.

Поиск возникновения представлений о неизвестном цензоре поведения, контролирующем Я, З. Фрейд увязывал с решением вопроса, каким образом и какой физически реальный объект был вытеснен в бессознательное и замещен символом? Исследователь, следуя Ч. Дарвину, предположил, что вожак зоологической группы гоминид составил основу символического объекта, с которым стремится, но не может идентифицировать себя субъект. Замещение зоологического лидера символом, по Фрейду, произошло в результате его убийства самцами, отстраненными от самок, которые были братьями, поскольку зоологическая группа представляла гарем [15, с. 331]. Вытесненное в результате амбивалентной установки преступное деяние образовало базовый психический комплекс, названный исследователем комплексом Эдипа, определяющим всю последующую человеческую историю и вместе с тем и возникновение социальной организации, нравственности и религии. В культуре символический лидер зафиксирован был в форме тотема, а в психике человека составил основу неизвестного цензора поведения, обозначенного мыслителем понятием Сверх-Я, которое и составляет, по мнению психоаналитика, ядро формирования представлений о духах и богах. Буквально: убиенный «...праотец этот был прообразом Бога, образом, – заключает З. Фрейд, – по которому позднейшие поколения создали божественный образ» [16, с. 135]. В не завершаемых актах идентификации с этим неизвестным цензором поведения человек порождает «идеал-Я», через цензуру которого преломляет первичные позывы, направляя энергию на культурные цели. Философ отмечает, что «“идеал-Я”

как замена тоски по отцу содержит зародыш, из которого образовались все религии. Суждение о собственной недостаточности при сравнении “Я” с его идеалом вызывает смиренное религиозное ощущение, на которое ссылается исполненный страстью томления верующий» [17, с. 372]. Гипотеза З. Фрейда была воспринята с негодованием со стороны религиозной общественности. Мыслитель, вероятно, желая несколько смягчить конфликт, заметил, что «в работе “Тотем и табу” разъяснялось не происхождение религий, а только происхождение тотемизма» [16, с. 117].

Полагаем, что главное противоречие в гипотезе З. Фрейда заключается в том, что убийство «отца» осуществлялось сознательными существами, способными договариваться, т.е. владеющими языком, поскольку договориться впредь не убивать отца, замещенного тотемом, и установить запрет на связь с женщинами, принадлежащими ему, могли только существа, обладающие языком и сознанием. Но сознание, по З. Фрейду, есть возвращенные в символической форме вытесненные в подсознание цензурой «Сверх-Я» инстинктивные потребности, преимущественно сексуальной направленности. Таким образом, возникает противоречие, заключающееся в том, что обезьяноподобные не могли обладать сознанием без неизвестного доминирующего психического объекта, порождающего процесс преломления инстинктов, который со временем получил общее название «дух», а следовательно не могли и разговаривать. А если это не так, то чем тогда их сознание отличалось от мышления животных? К сожалению, этот вопрос З. Фрейд не решал. Подобных противоречий оппоненты теории З. Фрейда обнаружили довольно много.

Но, пожалуй, главное, за что подвергался критике З. Фрейд со стороны как оппонентов, так и сподвижников, заключалось в привязывании им всех психических проявлений человека к комплексу Эдипа и толкованиям подсознания с позиции вытесненных сексуальных мотивировок. Один из его первых сподвижников в деле развития психоанализа К. Юнг замечал по этому поводу: «Школа Фрейда остановилась на мотиве Эдипа, т.е. на архетипе инцеста и тем самым на преимущественно сексуальном понимании при полной недооценке того, что комплекс Эдипа – сугубо мужское дело, сексуальность – не единственно возможная доминанта психического события, а инцест в результате сплетения с религиозным инстинктом – скорее выражение, чем причина последнего» [18, с. 57]. Исследователь отмечает, что в подсознании заключено множество содержаний, никак не объясняемых сексуальной мотивировкой: «Причем внутрен-



ние мотивы возникают из глубокого источника, не порожденного сознанием и не находящегося под его контролем. В мифологии более ранних времен эти “силы” называли *мана*, или духами, или демонами, или богами. И сегодня они так же активны, как и прежде» [19, с. 76]. Но следует заметить, что К. Г. Юнг, критикуя гипотезу З. Фрейда, не выдвинул свою – о происхождении психического цензора поведения человека в филогенезе, одним из результатов интерпретации символов которого явилось образование понятия «дух». Психолог считал, что одной психической реальности символа тотального единения противоположностей (эго и неэго, эмпирического и трансцендентального), «...как бы мы его ни назвали, “целостностью”, “самостью”, “осознанностью” или “высшим-эго” или как-нибудь ещё – разница будет невелика, достаточно для построения любой психологической теории. Все перечисленные термины – только названия для фактов, которые одни лишь имеют вес» [20, с. 296].

Возникновение всех абстрактных идей, в том числе и идей метафизических понятий «дух» и «душа», К. Г. Юнг связывал с процессом активизации бессознательных содержаний, проецированных вовне, которые в ходе духовного развития постепенно ассимилируются сознанием посредством пространственных проекций, преобразуясь в сознательные идеи, причем последние утрачивают свой изначально автономный и личностный характер, т.е. происходит их полная интроекция [21, с. 189]. Тем не менее мыслитель, глубоко исследуя психологию переноса и вытеснения, не рассматривал возможность данных явлений в зоологическом сообществе предков человека, переноса, породившего представления о мистических объектах-субъектах, именуемых духами, осуществленного бессознательными существами. В этой связи есть незавершенность в его схеме формирования абстрактных идей, основанием которых служит пласт вытесненных религиозных воззрений дикарей, составивших основу коллективного бессознательного: «...наиболее древние боги из лиц превратились в персонифицированные идеи, а в конце концов – в абстрактные идеи» [21, с. 189]. Но, в отличие от З. Фрейда, в теории К. Г. Юнга нет позитивного ответа на вопрос: каким образом появились представления о мистических духах, составивших основу лиц? [22].

Между тем концепции З. Фрейда и К. Г. Юнга оказали значительное влияние на многие направления постнеклассической философии, представители которых стали большое внимание уделять древним мифическим повествованиям о духах

и богах. Мифологические персонажи исследуются в качестве бессознательных психических доминант, определяющих сознание человека и склонности к бессознательной трансперсонализации (С. Гроф, К. Роджерс, Дж. Уайли). Также часто в постнеклассической философии мифические существа, именуемые духами (даيمонами), анализируются в контексте изучения символических оснований речи и языка. Одно из первостепенных мест их изучению отводит постструктуралистическая философия (Ж. Лакан, М. Саруп, Ю. Кристева), уподобляющая структуры человеческого мышления и структуры человеческой культуры символическим структурам человеческой речи.

В заключение в качестве вывода следует отметить, что представления о метафизической реальности духа в размышлениях представителей неклассической философии, независимо от их подходов, сопряжены в той или иной степени с решением проблемы психической реальности духа, осуществляемой сквозь призму комплекса проблем сущности человеческого Я.

Список литературы

1. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 291–361.
2. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. 448 с.
3. Шопенгауэр А. Новые паралипомены : отдельные, но системные изложенные мысли о разного рода предметах // А. Шопенгауэр. Об интересном. М., 1997. С. 68–401.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 238–406.
5. Долженков П. Н. Толстой и Шопенгауэр : «Анна Каренина» // Вопр. философии. 2016. № 2. С. 105–113.
6. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 251–350.
7. Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. 400 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1975. Т. 2. 695 с.
9. Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996. 160 с.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. 104 с.
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Имена : соч. : в 2 т. М. ; Харьков, 1998. Т. 2. С. 5–340.
12. Фриуф В. А. Язык, метафизика и русская идея // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11, вып. 3. С. 62–66.
13. Франк С. Л. С нами Бог. М., 2003. 750 с.



14. *Мозжилин С. И.* Архетип духа: смысловая динамика символизации в процессе антропогенеза: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2009. 301 с.
15. *Фрейд З.* Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно»: труды разных лет: в 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 193–351.
16. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Избранное: в 2 кн. М., 1990. Кн. 2. С. 102–147.
17. *Фрейд З.* «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет: в 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 351–393.
18. *Юнг К. Г.* Один современный миф. М., 1993. 190 с.
19. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. 299 с.
20. *Юнг К. Г.* Психология переноса. М.; Киев, 1997. 304 с.
21. *Юнг К. Г.* Комментарий к «Тайне Золотого Цветка» // О психологи восточных религий и философий. М., 1994. С. 149–223.
22. *Мозжилин С. И.* Психическая доминанта анимизма и персонификации // Вопр. философии. 2012. № 9. С. 67–73.

Образец для цитирования:

Мозжилин С. И. Рефлексия понятий «дух» и «Я» в неклассической философии // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, вып. 1. С. 51–57. DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-1-51-57.

Reflection of the Concepts “Spirit” and “I” in Nonclassical Philosophy

S. I. Mozhilin

Sergey I. Mozhilin, Saratov State University, 83, Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russia, mozhilinsi@list.ru

This article is devoted to the research of the problem of the interconnection of consciousness, self-consciousness and spirit in the works of representatives of nonclassical philosophy. The subject of the study is the reflection of the concepts “I” and “spirit” in the writings of representatives of nonclassical philosophy. First of all, the work analyzes different, sometimes diametrically opposed, views of representatives of nonclassical philosophy on the interconnection of the concepts “spirit” and “I”. The aim of the study is to examine general trends in the direction of thought of representatives of nonclassical philosophy to solve the problem of the spirit in the aspect of its function in consciousness and language. Methodological methods of comparativism, hermeneutics and philosophy of the name are used. In the proposed work, the most striking statements about the relationship between the “spirit” and the “I” of A. Schopenhauer, F. Nietzsche, S. Kierkegaard, H. G. Gadamer, V. Dilthey, E. Husserl, P. A. Florensky, S. L. Frank, S. Freud, K. G. Young, containing elements of different conceptual approaches and, corresponding to them, solutions to key issues of the indicated problem. The logic of the study leads to a conclusion about the laws of convergence of the solution of metaphysical problems with psychological ones. The study is of practical importance for the development of theoretical courses on the study of key positions in various directions of nonclassical philosophy. Also, the material presented can be used in modern studies of the relationship between self-consciousness and the reflection of the spirit in speech and language.

Key words: spirit, I, will, transfer, crowding out, other, subject, object, symbol.

References

1. Kant I. *Träume des Geistgebers, erklärt durch die Träume der Metaphysik*. Frankfurt a/ M., 1977. 60 S. (Russ. ed.: Kant I. Grezy duhovidtsa: poyasnennye grezamy metafiziki. In: Kant I. *Soch.*: в 6 т. Moscow, 1964, vol. 2, pp. 291–361).
2. Schopenhauer A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in zwei akademischen*. Frankfurt a/ M., 1841. 280 S. (Russ. ed.: Shopengauer A. *Svoboda voli i npravstvennost*. Moscow, 1992. 448 p.).
3. Schopenhauer A. *Neue Paralipomena: Vereinzelte Gedanken über Vielerlei Gegenstände*. Leipzig, 1892. 280 S. (Russ. ed.: Schopenhauer A. *Novye paralipomeny: ot delnye, no sistematischezki izlozhennyye mysli o raznynogo roda predmetakh*. In: Schopenhauer A. *Ob interesnom*. Moscow, 1997, pp. 68–401).
4. Nietzsche F. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft: Friedrich Nietzsche*. München, 1954. 176 S. (Russ. ed.: Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla*. In: Nietzsche F. *Soch.*: в 2 т. Moscow, 1990, vol. 2, pp. 238–406).
5. Dolzhenkov P. N. Tolstoy i Shopengauer: «Anna Karenina» [Tolstoy and Schopenauer: «Anna Karenina»]. *Voprosy filosofii* [Voprosy filosofii], 2016, no. 2, pp. 105–113 (in Russian).
6. Kierkegaard S. *Sygdommen til døden*. København, 1849. 136 S. (Russ. ed.: Kierkegaard S. *Bolezni k smerti*. Kierkegaard S. *Strakh i trepet*. Moscow, 1993, pp. 251–350).
7. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology an Introduction to Phenomenological Philosophy*. Chicago, 1970. 389 p. (Russ. ed.: Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transcendentalnaya fenomenologiya*. St. Petersburg, 2004. 400 p.).
8. Hegel G. W. F. Hegel’s Philosophy of Nature. Hegel G. W. F. *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences: in 3 parts. Part 2* (1830). Oxford, 1970. 450 p. (Russ. ed.: Hegel G. V. F. *Filosofiya prirody*. In: Hegel G. V. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t*. Moscow, 1975, vol. 2, 695 p.).
9. Dilthey V. *Descriptive psychology and Historical understanding*. Haugae, 1977. 147 p. (Russ. ed.: Dilthey V. *Opisatel'naya psihologiya*. St. Petersburg, 1996. 160 p.).
10. Gadamer G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen. 1972. 553 S. (Russ. ed.: Gadamer H. G. *Istina i metod*. Moscow, 1988. 104 p.).
11. Florenskiy P. A. U vodorazdelov misli [Florensky P. A. At the watersheds of thought]. In: Florenskiy P. A. *Imena: soch.*: в 2 т. [Florenskiy P. A. *Names. Works: in 2 vol.*]. Moscow, Kharkov, 1998, vol. 2, pp. 5–340 (in Russian).



12. Friauf V. A. Yazyk: metafizika i russkaya ideya [Language: metaphysics and the Russian ide]. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2011, vol.11, iss. 3, pp. 62–66 (in Russian).
13. Frank S. L. *S nami Bog* [God is with us]. Moscow, 2003. 750 p. (in Russian).
14. Mozhilin S. I. *Arhetip dukha: smyslovaya dinamika simvolizatsii v proetsse antropogeneza*: dis. ... d-ra filos. nauk [Archetype of the spirit: the semantic dynamics of symbolization in the process of anthropogenesis: diss. ... doct. of philosophy]. St. Petersburg, 2009. 301 p. (in Russian).
15. Freud S. *Totem und Tabu*. Zürich, 1922. 214 S. (Russ. ed.: Freud S. Totem i tabu. In: Freid S. «Ya» i «Ono»: *trudy raznykh let*: v 2 kn. Tbilisi, 1991, kn. 1, pp. 193–351).
16. Freud S. Die Zukunft einer Illusion. Freud S. *Gesammelte Werke*: in 18 Bd. London, 1948, Bd. 14, S. 325–380. (Russ. ed.: Freud S. Budushchee odnoy illyuzii. In: Freud S. *Izbr.*: v 2 kn. Moscow, 1990, kn. 2, pp. 102–147).
17. Freud S. Das Ich und das Es. Freud S. *Gesammelte Werke*: in 18 Bd. London, 1940, Bd. 13, S. 237–289. (Russ. ed.: Freud S. «Ya» i «Ono». In: Freud S. «Ya» i «Ono»: *trudy raznykh let*: v 2 kn. Tbilisi, 1991, kn. 1, pp. 351–393).
18. Jung C. G. *Ein moderner Mythos, von Dingen, die am Himmel gesehen werden*. Zürich, Stuttgart, 1958. 122 S. (Russ. ed.: Yung C. G. *Odin sovremennyy mif*. Moscow, 1993. 190 p.).
19. Jung C. G. *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. St. Gallen, 1976. 473 S. (Russ. ed.: Yung C. G. *Arhetip i simvol*. Moscow, 1991. 299 p.).
20. Jung C. G. *Die Psychologie der Übertragung*. Zürich, 1946. 283 S. (Russ. ed.: Yung C. G. *Psikhologiya perenosa*. Moscow, Kiev, 1997. 304 p.).
21. Jung C. G., Wilhelm R. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte – ein chinesisches Lebensbuch*. Übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, mit einem europäischen Kommentar Jung C.G. Zürich, 1946. 150 S. (Russ. ed.: Yung C. G. Kommentariy k «Tayne Zolotogo Tsvetka». In: Yung C. G. *Opikhologi vostochnykh religiy i filosofii*. Moscow, 1994, pp. 149–223).
22. Mozhilin S. I. Psikhicheskaya dominanta animizma i personifikatsii [The mental dominance of animism and personification]. *Voprosy filosofii* [Voprosy filosofii], 2012, no. 9, pp. 67–73 (in Russian).

Cite this article as:

Mozhilin S. I. Reflection of the Concepts “Spirit” and “I” in Nonclassical Philosophy. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2018, vol. 18, iss. 1, pp. 51–57. DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-1-51-57.
