

**Т. М. Рябушкина**

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, 105066, Россия*

*ryabushkinat@yandex.ru*

## **«Я» КАК ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ: ПРОБЛЕМА ДЕФОРМАЛИЗАЦИИ САМОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ \***

На примере современной феноменологической теории «минимальной самости» Д. Захави анализируется идея пререфлексивного самосознания, выдвигаемая в противовес рефлексивным теориям самосознания, согласно которым самость есть лишь *формальный* принцип тождества. Цель статьи – показать принципиальную невозможность решения проблемы деформализации самости в рамках феноменологических теорий, признающих временность фундаментальной характеристикой сознания.

*Ключевые слова:* временность, субстанциональность, пререфлексивное самосознание, перспектива от первого лица, минимальная самость.

В современной феноменологии активно разрабатывается идея пререфлексивного самосознания, суть которой заключается в том, что даже тогда, когда мы просто сознаем некоторый предмет, но не знаем себя в качестве сознающего этот предмет, имеет место некоторое «*минимальное самосознание*», не предполагающее рефлексивного обращения сознания на себя. Идея пререфлексивности утверждает в качестве основы для решения проблемы, неразрешимой в рамках рефлексивной теории самопознания – проблемы деформализации и десубстанциализации основания сознания. Проблема эта возникает вследствие общего для всей традиции рефлексивного философствования представления о том, что фундаментальные характеристики сознания могут быть обнаружены путем прямого наблюдения за сознанием, путем обращения сознания на себя. В результате *временность* как неотъемлемое свойство всех наблюдаемых содержаний признается глубинной основой, фундаментальной структурой, определяющей сознание. Придание временности фундаментального характера (сознание понимается как поток) влечет за собой необходимость полагания другой фундаментальной структуры – *субстан-*

---

\* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд НИУ-ВШЭ» в 2015 г.

циональности, т. е. устойчивости, противостоящей временным изменениям и служащей для них фоном. Поскольку все содержания сознания понимаются как составляющие временного потока, устойчивое основание сознания оказывается не связанным неразрывно с каким-либо содержанием, лишь *пустой формой, непредставимым принципом единства*. Трудность, состоящая в невозможности схватывания самости в ее содержательном, а не чисто формальном аспекте, была предметом размышления Юма и Канта, получила своеобразное преломление при феноменологическом рассмотрении, но так и не была преодолена. Как будет показано, данной трудности не избегают и концепции, опирающиеся на идею пререклексивного самосознания – неэгологическая концепция Ж.-П. Сартра и концепция «минимальной самости» Д. Захави. В процессе исследования предстоит выяснить, может ли проблема обнаружения самости, не сводимой к форме, но имеющей определенное содержание, в принципе быть решена при помощи метода феноменологии.

Обратимся к истокам проблемы. Согласно Д. Юму, восприятия «проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях» [1996. С. 298]. При этом единичные восприятия «различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование. Каким же образом они принадлежат я и как соединены с ним? ...Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» [Там же. С. 297–298].

Юм пишет о *субстанциональном Я* как пустой идее воображения, не имеющей *реального содержания* и сводящейся к сознанию того, что нечто устойчивое должно противостоять текучим перцепциям и связывать их воедино. «Когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот вопрос, если вспомним то, что уже было обстоятельно доказано нами, а именно в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами» [Там же. С. 305].

Д. Юм утверждает, что на самом деле нет ничего, кроме мимолетных перцепций, однако при этом ведет речь о существовании их *связки*, как будто они связаны уже тем, что являются составляющими потока перцепций, тем самым предвосхищая попытку Э. Гуссерля обнаружить основание устойчивости объектов (*интенциональность*)

в самой структуре потока. Однако эта попытка обречена на неудачу: основание единства сознания, обусловленное самим потоком, оказывается лишенным содержания – устойчивой представляется лишь *форма* потока.

Согласно И. Канту, в основе единства сознания также лежат временность и субстанциональность как обуславливающие друг друга формы. Кантовское Я есть *субстанция*, противостоящая *временности* чувственного многообразия. С одной стороны, время как всеохватная (общая для внешнего и для внутреннего чувства) форма чувственности обеспечивает отношение представлений к единому Я; с другой стороны, Я выступает в качестве условия возможности сознания времени. Временность и субстанциональность как два полюса образуют «силовое поле» всякого синтеза многообразного. «Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к разуму высшее основоположение гласит, что все многообразное созерцания подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции» [Кант, 1994. С. 129–130].

В отличие от Юма, Кант полагает субстанциальное Я существующим, но при этом у Канта, как и у Юма, Я оказывается бессодержательным. Кант сводит сознаваемое нами основание единства сознания лишь к представлению «я мыслю» и утверждает невозможность познания той вещи, к которой относится это представление. Как и у Юма, причина пустоты Я у Канта заключается в полагании временности в качестве неотъемлемой характеристики исходных данных сознания: всякое *содержание* сознания *преходяще*, оно подчинено условию времени, тогда как Я должно быть *постоянством*, фоном для всего переходящего, условием возможности самого времени.

Гуссерль, утверждая сознание в качестве абсолюта, дающего мир и прозрачного для самого себя, делает исключение в отношении прозрачности для чистого Я как полюса идентичности, называя его «трансцендентным в имманентном» [Husserl, 1976. S. 124]. Субъективность как основание конституирующей деятельности сознания у Гуссерля несет в себе двойственность, связанную с противостоящими друг другу и обуславливающими друг друга рефлексивными характеристиками сознания – временностью и субстанциональностью. С одной стороны, абсолютная субъективность есть квазивременной поток сознания, а с другой – отличное от потока чистое Я.

*Основание единства сознания в классической рефлексивной философии сознания трансцендентно сознанию. При этом два трансцендентных полюса – время и субстанция – образуют ту ось, на которой держится единство сознания.*

Переход от идеи рефлексивного самосознания к идее пререфлексивного самосознания связан с попыткой обнаружить основание единства сознания *в самом сознательном опыте*. Странники пререфлексивного самосознания утверждают свойство быть самознательным в качестве «внутреннего» свойства всякого сознательно-го ментального состояния [Grünbaum, Zahavi, 2013. P. 7].

По Сартру, «пререфлексивное» самосознание заключается в том, что «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя» [2004. С. 27]. Сознание прозрачно для самого себя, но при этом самосознание оказывается не имеющим определенного, отличного от сознания объекта, содержания. «...Что касается самого сознания, то оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, и это закон его существования» [Сартр, 2003. С. 90]. *Сознание как условие возможности объекта, как основа всего сознаваемого есть Ничто*. Заметим, что если иметь в виду не формальную, а содержательную сторону сознательного опыта, то и у Сартра основание единства сознания оказывается *трансцендентным* сознанию. Сартр понимает Ничто, позволяющее сознанию существовать на расстоянии от себя и таким образом быть собой, как *время*. Содержания сознания связываются лишь *формой* времени.

Очевидно, что это неудовлетворительный ответ на вопрос об основании единства сознания. Как пишет А. С. Козырева, «конституирование временного единства оказывается ограниченным чистой и абстрактной формой последовательности и длительности (включая репродукцию и предвосхищение), но оставляет в стороне конституцию специфичности объекта и его содержательного отличия от других предметов и переживаний» [2014. С. 162]. По мнению этого автора, наметить путь нахождения не формального, а содержательно-го основания самости удастся Дэну Захави, в работах которого «единство различных переживаний основывается не на тождестве формы, свойственной каждой части целого, но на самом факте их опытного, субъективного характера, то есть на факте их дорефлексивного переживания как “моих”» [Там же. С. 164].

Захави действительно подчеркивает, что преимуществом предлагаемого им понимания самосознания является открытие «опытного измерения» самости, нахождение идентичности самого себя

во времени без позиционирования самости как отдельной сущности, находящейся над потоком сознания [Zahavi, 2006. P. 130]. «Мы не можем сознавать объект (ощущаемый на вкус лимон, благоухающую розу, стол, который мы видим, кусок шелка, которого мы касаемся), если мы не сознаем опыт, благодаря которому этот объект становится явленным (проба на вкус, обоняние, видение, касание)» [Ibid. P. 121].

*Всякий опыт, данный от первого лица*, предполагает сознание этого опыта как *моего*, и единство опыта обусловлено наличием у отдельных переживаний общей черты – быть сознаваемыми в качестве *моих*. Для того чтобы определить, что прошлый опыт есть *мой* опыт, нет необходимости убеждать себя в неразрывности моей настоящей коллекции переживаний с прошлыми переживаниями: «поскольку у меня есть доступ к моему прошлому опыту от первого лица, он автоматически является данным как *мой* прошлый опыт». «Субъективный опыт воспоминания предполагает убеждение в том, что воспоминаемый эпизод однажды был пережит мною» [Ibid. P. 132].

Можно ли согласиться с таким решением проблемы единства сознания? Как доказывал Юм в противовес Локку, если я всякую перцепцию сознаю как *свою*, то сознание самого себя оказывается условием всякого сознания, в том числе и сознания самого себя – возникает порочный круг. Применяя юмовский аргумент к минимальной самости, которая сознается нами во всяком опыте от первого лица, можно утверждать, что она сознается нами одновременно и в качестве некоторого *опыта*, данного от первого лица, и в качестве *способа данности* этого опыта, т. е. предпослана себе самой.

Кроме того, возникает вопрос: могут ли составляющие опыта быть осознаны как *мои* по отдельности, а не как принадлежащие *моему единственному опыту*? Согласно Канту, единство сознания предполагает тот факт, что представления связаны не только отношением ко *мне* как субъекту этих представлений, но и связаны *друг с другом как составляющие одного сознания*. «...Эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*» [Кант, 1994.

С. 127–128]. Таким образом, если бы не существовало связи представлений, они могли бы быть отнесены мною к различным, не связанным друг с другом сознаниям. В этом случае один и тот же человек обладал бы бесконечным множеством различных Я, причем каждое Я мгновенно исчезало бы во временном потоке.

Захави признает, что самоданность одного отдельно взятого опыта есть необходимое, но не достаточное условие самости как «всеобъемлющей идентичности». Последняя предполагает синтез, поскольку самость не может быть дана как трансцендентная акту идентичность в одном-единственном опыте. Только в результате сравнения различных опытов мы можем обнаружить то, что сохраняет свою идентичность при смене переживаний. «Хотя самость как опытное измерение не существует отдельно от переживаний и идентифицируется самой данностью переживаний от первого лица, она может быть описана как *инвариантное* измерение данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний» [Zahavi, 2006. P. 132]. Что лежит в основании возможности такого инвариантного измерения, обеспечивая возможность синтеза отдельных составляющих опыта?

Захави утверждает, что самость обнаруживается при рассмотрении диахронической последовательности переживаний: свойство переживания быть моим переживанием не является чем-то уникальным для каждого отдельного переживания, а сохраняет свою идентичность в потоке меняющихся переживаний [Zahavi, 2011. P. 7]. «Хотя различные виды данности (восприятия, воображения, воспоминания и т. д.) различаются своими относящимися к опыту свойствами, они также имеют определенные общие черты. Одна общая черта – качество *принадлежности мне (mine-ness)*, т. е. факт, что переживания характеризуются данностью первого лица, которая непосредственно раскрывает их как свои собственные» [Zahavi, 2006. P. 124].

Однако каким образом на основе данностей различных переживаний в перспективе от первого лица возникает идея об идентичном Я как носителе множества переживаний – идея, предполагающая не только данность, но и синтез?

«Сознание “непосредственно” дано как единство присутствия (первичное впечатление) и отсутствия (ретенция-протенция) и не есть постепенный, отложенный, или опосредованный, процесс саморазвертывания» [Ibid. P. 72]. Фактически у Захави, как и у Гуссерля, единство опыта основывается на формальной структуре временного потока. Возможность пререфлексивного самосознания так же определяется непосредственной данностью временного потока, как и возможность самосознания в классической рефлексивной теории.

Полагание временности как основания единства опыта есть только один полюс единства, предполагающий существование второго полюса – чистого полюса самоидентичности, противостоящего потоку. Действительно, является ли минимальная самость общей для всякого опыта от первого лица, независимо от его содержания? Если да, то не есть ли это лишь форма тождества, подобная субстанциональному Я, к которому прибегала рефлексивная теория для обоснования единства сознания?

Может показаться, что минимальная самость все-таки обладает содержательной отличительной особенностью: она сознается нами как способ данности не всех составляющих опыта, а только тех, что даются нам в перспективе от первого лица. Однако если бы только опыт от первого лица предполагал самосознание, то опыт от третьего лица не мог бы составлять вместе с первым единый опыт. Поскольку мы должны констатировать факт некоторого «присутствия» самости и в опыте, данном от третьего лица, было бы неверным отождествлять способ данности опыта от первого лица со способом данности самости. Однако Захави настаивает на этом отождествлении, утверждая, что данность объекта в перспективе от третьего лица, будучи рассмотрена как мое собственное восприятие, есть данность опыта от первого лица. «...Очевидно, я могу быть направлен на intersубъективно доступные объекты, и хотя мой доступ к этим объектам есть опыт того же самого вида, что доступен другим личностям, это не означает, что перспектива первого лица отсутствует» [Zahavi, 2006. P. 123]. Такое понимание перспективы от первого лица придает ей всеохватный характер: всякий опыт есть опыт от первого лица, и всякий опыт включает сознание минимальной самости. Но если так, то минимальная самость как способ данности опыта от первого лица оказывается формой, не связанной с каким-либо особенным содержанием.

Может ли минимальная самость как способ данности всякого опыта от первого лица служить объяснением качественного своеобразия самости? Захави считает, что имеет место разнообразие проявлений самости. «...Один и тот же объект, с теми же самыми свойствами, относящимися к миру, может представлять себя различными способами. Он может быть дан как воспринимаемый, воображаемый, вспоминаемый и т.д.» [Ibid. P. 122]. Однако указанное разнообразие относится к отдельным переживаниям, но не к «инвариантному измерению данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний», которое и есть минимальная самость.

Неясно, каким образом все переживания, данные от первого лица, могут быть поделены на те, что я принимаю как относящиеся ко мне самому, характеризующие меня, и те, что я отвергаю. Прав Ч. Тейлор, обращая внимание на то, что самость существует в нормативном пространстве, что быть собой означает принимать интерпретативное и оценивающее отношение к самому себе [Taylor, 1989. P. 49].

Захави не отрицает того, что понятие о минимальной самости не может дать исчерпывающего понимания всего, что подразумевается под бытием самостью, однако он считает, что именно пререфлексивное чувство самого себя «обеспечивает опытное основание для любого последующего самоописания, рефлексивного присвоения и тематической самоидентификации» [Zahavi, 2011. P. 10]. Минимальная самость выдвигается в качестве необходимого условия всякого самопознания. «Если бы наши переживания были бы полностью анонимны при первичном их проживании, любое такое последующее присвоение было бы необъяснимым» [Ibid.].

Но является ли это условие достаточным? Возможно ли, чтобы все манифестации самости возникли на основе минимальной самости, представляющей собой лишь особый способ данности первого лица и ничто иное? Может ли какая-либо содержательная данность самого себя быть выявлена в опыте, если исходное сознание самого себя – минимальная самость – есть не что иное, как «этикетка самости», приклеиваемая к любому опыту?

Не существует опыта особого рода, в котором может быть обнаружена самость, она предполагается всяким опытом, поэтому нельзя согласиться с Захави в том, что минимальная самость представляет собой «опытное измерение» самости. Представление о минимальной самости не есть альтернатива пониманию самости как чистого полюса идентичности, а есть вариация того же самого понимания. Захави соглашается с Гуссерлем в том, что хотя эго никоим образом не может существовать независимо от переживаний, в которых оно живет и функционирует, оно все же отличается от них. «Оно есть трансцендентное, но, по знаменитому выражению Гуссерля, *трансцендентное в имманентном*» [Zahavi, 2006. P. 131].

Итак, ключевыми понятиями, опорными пунктами пререфлексивных концепций остаются временность и субстанциональность.

Исходя из вышесказанного, можно ответить на «вопрос о возможности такой феноменологической концепции субъективности, которая могла бы дать отчет об идентичности субъекта опыта, основанной на тождестве не формы, но содержательных связей его аффективного и телесного бытия в мире» [Козырева, 2014. С. 165]. Ответ таков: ни-



какая феноменологическая (т. е. опирающаяся на рефлексию и не выходящая за пределы «говoreния о сознании на языке сознания») концепция сознания не может справиться с этой задачей, поскольку прибегает к рефлексивным характеристикам сознания – временности и субстанциональности (в феноменологии функцию субстанции выполняет интенциональность). Именно вследствие приписывания сознанию свойства замкнутости на себя, средства описания сознания оказываются тождественными самому описанию, в частности, временность содержаний сознания объясняется тем, что работа субъективности есть *временение*, и сама субъективность есть *время* (Хайдеггер, Сартр) или, по крайней мере, имеет *квазивременной* характер (Гуссерль).

Вместе с тем нельзя не согласиться с Захави в том, что «быть самосознающим значит не прерывать опытного взаимодействия с миром с целью обратить взгляд внутрь; напротив, самосознание – это всегда самосознание погруженной в мир самости» [Zahavi, 2006. P. 125–126]. Наши переживания направлены на мир и так или иначе представляют мир, но одновременно они также включают самоприсутствие [Zahavi, 2011. P. 8].

Но как возможно, чтобы самость присутствовала во всяком сознательном опыте, в нерerefлектированном сознании (так называемом сознании первого порядка) и при этом не сводилась к пустой форме единства всякого опыта? Для ответа на этот вопрос необходимо отказаться от рефлексивного подхода к сознанию, в частности, от полагания временности в качестве базового свойства данных сознания.

Условием возможности всякого сознания является некоторое сознание самого себя, не являющееся результатом рефлексии, но это самосознание не есть нечто непосредственно данное, а есть результат познания. Кроме того, сознание не является единственной, замкнутой сферой, самопрозрачность которой обеспечивается тем, что в ее рамках осуществляется как работа субъективности, так и демонстрация результатов этой работы. *Самость как необходимое условие всякого сознания в основе своей не принадлежит сознанию.* Наличие сознания уже предполагает некоторую данность субъективности, которая есть результат предшествующего процесса самопознания, протекающего на досознательном уровне. Не сознание, а досознательное является той изначальной сферой, в которой осуществляется работа субъективности. Субъективность не исчерпывается сознанием, она есть основание сознания, следовательно, *сознание есть открытая система, которая соприкасается с досознательным уровнем познания и испытывает его влияние* [Рябушкина, 2014б]. Отрицание возмож-

ности того, что основание сознания может быть найдено в досознательном, означает отказ от поиска какого-либо объяснения происхождения сознательных состояний.

Поскольку сама субъективность в принципе не может быть представлена в качестве объекта, самосознание может быть достигнуто лишь благодаря тому, что субъект на досознательном уровне сам продуцирует некоторый «набросок» субъективности, который становится предметом самосознания и самопознания. Именно набросок есть та самая субъективность, на основе которой строятся все содержания сознания. Действительно, только наброшенная познавательная способность может быть дана в качестве конституирующей некоторые содержания, и эти содержания всегда содержат отсылку к данной конституирующей их инстанции, становясь тем самым содержаниями, принадлежащими единому сознанию. Содержания сознания связаны с наброском и друг с другом как результаты действия одной и той же наброшенной субъективности, одного и того же «инструмента» конституирования, однако эта связь представлена лишь на досознательном уровне. Мы не осознаем набросок (т. е. свое глубинное Я, являющееся основанием существования и единства сознания) таким, каков он есть.

Досознательное (продукт исходной субъективности) и осознанные результаты познания, полученные посредством наброска, есть результаты познания одних и тех же вещей, поэтому различие сознательного и досознательного создает сознание дисгармонии. На устранение этого различия направлено все сознательное познание [Рябушкина, 2014а. С. 276–335].

Набросок оказывается для субъекта, с одной стороны, им самим как познаваемым объектом, а с другой – его собственной познавательной способностью, которую он применяет в своем познании мира. Как содержательно определенный и устойчивый досознательный предмет самопознания набросок направляет процесс сознательного самопознания, благодаря чему становится возможным познание самого себя как индивидуального эмпирического субъекта. Таким образом, оказывается возможным выявить основание сознания, которое не сводится к одной только форме, но обладает индивидуальным содержанием.

Основным результатом данного исследования является обоснование тезиса о том, что поиск основания единства сознания требует отказа от феноменологического метода как замкнутого на себя описания сознания и предполагает рассмотрение досознательных познавательных процессов. Являющаяся результатом рефлексии о сознании

фиксация некоторого минимального самосознания оставляет в стороне его досознательные основания и не позволяет объяснить ни происхождение пререфлексивного самосознания, ни возможность дальнейшего познания самого себя как индивидуального Я, устойчивого, но при этом не сводящегося к пустой форме.

### Список литературы

*Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.

*Козырева А. С.* Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе // *Вопр. философии.* 2014. № 4. С. 156–167.

*Рябушкина Т. М.* Познание и рефлексия. М.: Канон+, 2014а. 352 с.

*Рябушкина Т. М.* Пререфлексивное самосознание как условие возможности опыта // *Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия.* 2014б. Т. 12, Вып. 4. С. 24–30.

*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. 639 с.

*Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго // *Логос.* 2003. № 2 (37). С. 86–121.

*Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. 736 с.

*Grünbaum T., Zahavi D.* Varieties of Self-Awareness // *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry / Eds. K. W. M. Fulford, M. Davies, Richard G.T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, T. Thornton.* Online Publication Date: Sep. 2013. P. 1–15.

*Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.

*Taylor C.* Sources of the Self. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1989. 523 p.

*Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, Mass: MIT Press, 2006. 274 p.

*Zahavi D.* Unity of Consciousness and the Problem of Self // *The Oxford Handbook of the Self / Ed. by Sh. Gallagher.* Oxford Handbooks Online. Online Publication Date: May 2011. P. 1–14.

*Материал поступил в редколлегию 25.09.2015*

**T. M. Ryabushkina**

*National Research University Higher School of Economics  
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation*

*ryabushkinat@yandex.ru*

**«I» AS TRANSCENDENT: THE PROBLEM  
OF DEFORMALIZATION OF SELF IN PHENOMENOLOGY**

The article examines the contemporary phenomenological theory of the minimal self as an example of the theory based on the idea of pre-reflexivity that is put forward by phenomenologists in response to difficulties of reflexive theories of self-consciousness. One of the most essential difficulties of the theories consists in understanding of self as a *formal* principle of identity. The aim of this article is to show the impossibility of solving the problem of deformatization of self within the framework of phenomenological theories which rely on temporality as a fundamental characteristic of consciousness.

*Keywords:* temporality, substantiality, pre-reflective self-consciousness, first-person perspective, the minimal self.

**References**

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [*The Critique of Pure Reason*], Sochine-niya v 8 tomakh, Moscow, Choro, 1994, vol. 3, 741 p. (In Russ.)

Kozyreva A. S. Sub'ektivnost' i edinstvo samosti v fenomenologicheskoi perspective [Subjectivity and the unity of self in the phenomenological perspective], *Voprosy filosofii*, 2014, no. 4, p. 156–167. (In Russ.)

Ryabushkina T. M. *Poznanie i refleksiya* [*Knowledge and Reflection*], Moscow, Kanon+, 2014a, 352 p. (In Russ.)

Ryabushkina T. M. Prerefleksivnoe samosoznanie kak uslovie vozmozhnosti opyta [Pre-reflective Self-consciousness as the Condition of the Possibility of Conscious Experience]. *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: Philosophy*, 2014b, vol. 12, no. 4, p. 24–30. (In Russ.)

Sartre J.-P. *Bytie i Nichto* [*Being and Nothingness*], Moscow, Respublika, 2004, 639 p. (In Russ.)

Sartre J.-P. Transtsendentnost' Ego [The Transcendence of the Ego]. *Logos*, 2003, no. 2 (37), p. 86–121. (In Russ.)

Hume D. *Traktat o chelovecheskoi prirode* [*Treatise of Human Nature*], Sochineniya v 2 tomakh. Moscow, Mysl', 1996, vol. 1, 736 p. (In Russ.)

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-schen Philosophie. Erstes Buch*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, 476 S.

Grünbaum T., Zahavi D. Varieties of Self-Awareness, *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. K.W.M. Fulford, M. Davies, Richard G.T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, T. Thornton (eds.). Online Publication Date: Sep 2013, p. 1–15.

Taylor C. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1989, 523 p.

Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2006, 274 p.

Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self, *The Oxford Handbook of the Self, Oxford Handbooks Online*. Sh. Gallagher (ed.). Online Publication Date: May 2011, p. 1–14.