

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Жильбер Симондон и речевая коммуникация // Философская мысль. 2025. № 1. DOI:

10.25136/2409-8728.2025.1.72871 EDN: RBYOWX URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72871](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72871)

## Жильбер Симондон и речевая коммуникация

Саяпин Владислав Олегович

ORCID: 0000-0002-6588-9192

кандидат философских наук

доцент, кафедра истории и философии; Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

392000, Россия, Тамбовская область, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33



✉ [vlad2015@yandex.ru](mailto:vlad2015@yandex.ru)

[Статья из рубрики "Социальная философия"](#)

### DOI:

10.25136/2409-8728.2025.1.72871

### EDN:

RBYOWX

### Дата направления статьи в редакцию:

26-12-2024

**Аннотация:** Осмысление речевой коммуникации в мышлении выдающегося французского философа и мыслителя в области техники и технологических новшеств Жильбера Симондона (1924–1989) носит апоретичный характер, является загадкой, а не разрешением и более того, не может дать убедительных определений искомых понятий, таких как истина и добродетель. Хотя, кажется, у Симондона были все условия для разработки оригинальной и последовательной теории «речевой коммуникации», которая в пространстве языкового общения, является доминирующей формой взаимодействия. Однако в его работах есть только разрозненные размышления, которые не дают основания для строгой теории, а скорее ведут к несистематизированной критике языка. Более того, тему «речевой коммуникации» Симондон всегда критиковал, поскольку в середине XX века ее теория являлась парадигмой структуралистской моды. Поэтому, мы с акцентом на диалектический метод исследования, постараемся определить те гипотезы, которые могут объяснить такое отсутствие теории «речевой коммуникации» в его работах. Научная новизна исследования заключается в том, что в первой четверти XXI века труды Симондона нашли свое повторное признание и стали считаться

оригинальной философией современности, это позволяет нам проделать некоторую критическую философскую работу. В заключении автор статьи пришел к следующим выводам. Во-первых, Симондону не требовалось использование понятия «речевой коммуникации» для переосмысления условий мышления в его теории «индивидуации». Во-вторых, Симондон иначе ставил вопрос о речевой коммуникации, а именно в форме теории «техносоциальной коммуникации», основанной на соотношении технологий, информации и значений, которые выходят за рамки и охватывают вопрос о языке. В-третьих, исходя из этих двух гипотез, делается важное предположение, что Симондон стремился вывести философию из логоцентризма и поддерживающего его редукционистского антропоцентризма, что подразумевает фундаментальную релятивизацию речевой коммуникации.

**Ключевые слова:**

апория, техносоциальная коммуникация, речевая коммуникация, индивидуация, язык, логика, смысл, апостериори, априори, сущее

Несмотря на опубликовании, в последнее время множества статей о творчестве Ж. Симондона, любой внимательный исследователь сталкивается с вопросом, который, и сегодня остается без ответа. Это вопрос звучит как апория: а как истолковывает речевую коммуникацию в своей теории «индивидуации» Симондон? И ответом на этот вопрос, может служить то, что Симондон, отказавшись от парадигмы структуралистской «моды» середины XX века в европейской философии, практически, не проводит никакого исследования проблемы, связанной с речевой коммуникацией, для экспликации которой как будто, все условия в его теории «индивидуации» созданы. Чтобы убедиться в этом, достаточно было проследить то, что он больше внимания уделяет теории «смысла», чем теории «речевой коммуникации». И этому способствуют, на наш взгляд, следующие причины.

Первое предположение (или гипотеза) состоит в том, что Симондону не нужно было ставить проблему речевой коммуникации, потому что она несовместима с субстанциалистской традицией, которая определяет логос как источник истины, как причину философии, как структуру всего мышления. И именно поэтому все эти характеристики логоса не только противоречат всем знаниям об индивидуации, но и навязывают примат бытия над становлением. В этом случае, по мнению известного французского философа Ж. Делеза (1925–1995): «Становление – не один и не два, и не отношение между двумя; оно – промежуток, граница, линия ускользания или падения, перпендикулярная к двум»<sup>[1, с.487]</sup>. Кроме того, логос всегда рассматривался как сущность, как противопоставление субъекта и объекта, и как гегемония принципа идентичности и логики исключенного третьего. В результате подобная философская рефлексия, всегда противоречит дискурсивности, логике и коммуникации. Из чего следует, что двумя составляющими условиями рефлексивной жизни являются органическая и техническая жизнь. Вот почему философия как рефлексивный способ отношения индивида к миру не является ни первоначальной и ни единственной формой мышления. Поскольку до философии не только существовали религиозные, технические и эстетические смыслы, но которые и сегодня совместно с философскими смыслами образует многофазную систему познания<sup>[2]</sup>.

Второе предположение заключается в том, что Симондон иначе рассматривал проблему

речевой коммуникации, а именно считал ее как проблему техносоциального становления, то есть, он учитывал соотношение значения, техники и информации в коммуникации. Поэтому эта более фундаментальная проблема всегда требует включения речевой коммуникации не только в систему фаз генезиса индивида, но и в сложность уровней отношения этого сущего к себе и миру. Иначе говоря, такое положение дел заставляет эту коммуникацию казаться относительной, локализованной и поздней реальностью. Кроме того, эта проблема на много шире, чем проблема речевой коммуникации, поскольку она затрагивает как живое нечеловеческое, так и живое человеческое, эстетические и религиозные объекты, а также технические объекты, в соответствии с модальностями, которые любая лингвистическая парадигма имела бы тенденцию обеднять. Однако отвергая речевую коммуникацию как основное условие мышления, такая точка зрения сделала бы философию Симондона фундаментальной критикой логоцентризма. Это сразу же поставило бы его в один ряд не только с ницшеанской и бергсоновской критикой языка, от которой он много, что унаследовал, но и параллельно с критикой, предложенной М. Хайдеггером (1889–1976), с которой он никогда по-настоящему не вступал в диалог. В этом случае пришлось бы объяснять, что может означать мышление, которое не отрываясь от речевой коммуникации в соответствии с его собственной философией, может быть альтернативой хайдеггеровской «речи».

Поэтому центральная цель этого исследования состоит не в том, чтобы дать систематическую и тщательную проверку этих двух предположений, а в том, чтобы найти некую основу в вопросе речевой коммуникации в творчестве Симондона, которая может не только объединить критику логоцентризма и антропоцентризма, но и уточнить их. При этом речь пойдет о том, чтобы поставить здесь не только проблему речевой коммуникации, но и не претендовать на пренебрежение изложенной апорией, а скорее смириться с ней, чтобы точнее разграничить ее, а также более правильное понять ее герменевтические эффекты. Более того, исследование понятия «речевой коммуникации» предлагает рассмотрения ее посредством изучения: 1) симондонианской критики языка, понимаемого как условие познания и мышления; 2) внутренней напряженности в отношениях между техникой и речевой коммуникацией; 3) элементов, которые Симондон выдвигает для техносоциальной коммуникации.

Итак, именно в рамках своего уникального понимания процесса индивидуации Симондон предлагает критику языка и речевой коммуникации, но подобная критика, не будучи до конца им представленной, не является, ни прямой, ни систематической. И именно поэтому все это относится, прежде всего, к первоначальному жесту онтологического ниспровержения субстанциализма и его эпистемологическим и логическим последствиям: объяснять, производить и функционировать. Однако такая предпосылка препятствует любому познанию процесса индивидуации, поскольку не только «онтологическая привилегия» предоставляется индивиду как конституированному сущему, но и поиск первоначала вынуждает генезис функционировать в обратном направлении, чтобы найти этот принцип, ответственный за существование и развитие этого индивида и его характеристик, которые необходимо объяснить. Этот поиск первоначала, аналогичный поиску субстрата предикатива, обязательно включает в себя пренебрежение операцией индивидуации или даже перепрыгивание через нее, чтобы присоединиться к принципу, лежащему в основе реальности. Но такая экспликация включает в себя, прежде всего, объяснение индивидуации индивида простым термином, то есть тем, что уже является индивидом или чем-то индивидуализируемым. Вот почему сама операция индивидуации остается неясной и не может быть предметом реального познания. Отсюда следует, чтобы избежать такого несовершенства, Симондон и

предлагает эпистемологический поворот, заключающийся в том, чтобы: «...познавать индивида через индивидуацию, а не индивидуацию от индивида» [\[3, p.24\]](#).

Итак, благодаря такому перевороту, операция индивидуации становится первостепенной, она не только больше не зависит от более раннего принципа, но и сама является этим принципом. Иначе говоря, индивид больше не является абсолютной реальностью, а обнаруживает себя фазой, происходящей внутри процесса индивидуации. Из чего следует, чтобы мыслить индивидуацию, невозможно прибегнуть к модели субстанции и соответствующей ей логике. В этом случае субстанциалистская логика действительно основана на идее, что субстанция – это то, что состоит из ее единства и существует в своей идентичности, то есть то, что подчиняется без исключения принципу исключенного третьего (или закону классической логики), который формулируется следующим образом: каждое сущее есть либо А, либо не-А, и не может существовать никакого третьего члена между А и не-А, которое одновременно является А и не-А или ни А, ни не-А. Иначе говоря, в познании индивида через индивидуацию, единство и идентичность больше не являются релевантными познавательными категориями.

Если в познании индивидуации через индивида, единство относится к индивиду (индивидуализированному сущему), замкнутому в себе и состоящему из самого себя то, это единство не имеет абсолютно никакого отношения к индивиду, находящемуся в процессе индивидуации, а также это единство исключает себя из доиндивидуального сущего. Поэтому доиндивидуальное сущее, которое больше, чем единство в той мере, в какой оно скрывает в себе потенциальные возможности, и которые индивид, никогда не исчерпывает в процессе своей индивидуации до конца. С другой стороны, идентичность отсылает к идее о том, что становление бытия не может быть ничем иным, как рамкой, не имеющей никакого отношения к тому, что должно быть для этого сущего, оставаясь тем, чем оно является, в соответствии с совершенно стабильным состоянием, в котором невозможна никакая трансформация. Проще говоря, познание о том, что такое бытие, не может быть ничем иным, как несущественной рамкой, для этого сущего. Вот почему процесс индивидуации требует всегда мышления о становлении как об измерении бытия, то есть о том, что преобразует доиндивидуальное бытие, разрешая его первоначальную несовместимость, богатую потенциалами. Отсюда следует, что единство и идентичность применимы только к одной из фаз бытия, то есть к фазе, на которой произошло промежуточное становление индивида, то есть где сущее частично индивидуализировало себя, а не к операции индивидуации, посредством которой все это происходит [\[4\]](#).

В результате любое обращение к концепции, взятой в ее классическом смысле, неадекватно решению проблемы знания. С точки зрения теории «индивидуации», концепция действительно не является ни априорной, ни апостериорной, но наличной (a praesenti), поскольку она является информативной и интерактивной коммуникацией между тем, что больше, чем индивид, и тем, что меньше, чем он. Строго говоря, она возникает в результате психической операции, которая не реализуется абстрактно на основе ощущений, составляющих заданную материю апостериорно для априорных форм чувственности. Поэтому формирование концепции всегда является операцией индивидуации, а именно решением проблемы, которое выполняется налично в соответствии с фазами операции познания, то есть в соответствии с уровнями познающего сущего, а также путем включения всех элементов конкретной ситуации. Вот почему сохранение кантовского различия между априорным и апостериорным, по мнению Симондона, имеет отзвук «гилеморфической схемы» в теории познания, которая препятствует осмыслению индивидуации из-за двойной иллюзии в отношении влияния познающего субъекта на известный объект. Кроме того, существует иллюзия априорных

форм, которые на самом деле не являются априорными, поскольку они возникли в результате первоначального решения проблемы, вызванного ориентацией живого сущего в поляризованном мире, то есть они служат структурами доиндивидуальной системы, которая существует и становится индивидуальной до любого образования объекта.

Можно отметить, что иллюзия априорных форм более точно объясняется из предсуществования в доиндивидуальной системе условий тотальности, чье измерение превосходит измерение индивида, находящегося в процессе онтогенеза. Кроме того, подобные рассуждения наводят на мысль, что для индивида существует предпосылка, как для любого возможного знания, которая принимает во внимание, что иллюзия априорных форм это крайний термин высшего порядка в системе, в которой возникает проблема. В то же время, иллюзия апостериори исходит из той же логики, навязывая идею о том, что ощущение привносит необходимую материю в познание, конституируя себя как апостериорную данность для априорной формы. Отсюда следует, что эта последовательная операция, предшествует созданию пространственно-временных рамок, которые позже появляются совместно с восприятием, или, по-другому, операцией индивидуации. В этом случае восприятие – это не только операция предваряющая ощущение, но и которая обеспечивает совместимость между индивидом и средой. Поэтому иллюзия апостериорного проистекает из взаимного существования реальности, чей порядок величины, что касается пространственно-временных модификаций ниже, порядка индивида. Вот почему существует апостериорная данность, внешняя по отношению к индивиду, в то время как он существует и действует как дополнительный крайний термин и на порядок меньше по величине в той же системе.

В итоге только концепция «*a praesenti*» позволяет реализовать информативную и интерактивную коммуникацию между тем, что больше индивида, и тем, что меньше его. И более того, эта концепция решает проблему познания индивидуации, избегая необходимости прибегать к абстракции, реализуемой на основе индивидуальности, так как ее становление происходит посередине двух полюсов доиндивидуальной диады, а именно между априори и апостериори. То есть мы хотим сказать, что априори и апостериори не находятся в знании: они не являются не знанием, а крайними терминами доиндивидуальной системы и, следовательно, доноэтическими. Проще говоря, речь идет о том, чтобы вернуться к реальной ситуации, а именно к проблеме, которая возникает не только в ходе процесса, но и в центре отношений познания, а не пытаться реконструировать сущие или отнести их к «универсальному» в соответствии с категориями рода и вида. Таким образом, Симондон с опорой на А. Бергсона (1859–1941), считает, что речевая коммуникация вносит некий статический вклад в движение вещей и что концепции, создаваемые интеллектом, реализуют себя как операции обобщения, так и абстракции, которые препятствуют конкретному и полному пониманию реальности. Вот почему идея Симондона о том, что понятия являются «*a praesenti*», не только отвечает бергсоновским <sup>[5]</sup> гибким и подвижным представлениям, но также их общему устремлению осуществить бытие мысли одновременно с бытием объекта <sup>[3, p.24]</sup>.

Вместе с тем оригинальность Симондона, заключается и в его трансдуктивном методе, который, по общему признанию, является «интуицией» в смысле Бергсона и предлагает «аналоговую парадигму», позволяющую задуматься об уникальности каждой фазы индивидуации (физической, витальной, технической и психосоциальной). Строго говоря, перед Симондоном стояла задача не превзойти логику концепций, как того хотел Бергсон, а предложить онтогенетическую теорию, предшествующую всякой логике и которая должна придать ей характер разнообразия в соответствии с типами

встречающейся индивидуации, как этого хотел Г. Башляр (1884–1962). Здесь становится очевидным, что идея плюрализации логики, сформулирована Симондоном вслед за Башляром. Например, Башляр утверждал, что после открытий современной науки необходимо каким-то образом изменить игру логических значений. Иначе говоря, необходимо определить столько логик, сколько существует любых типов объектов<sup>[6, p.111]</sup>. Поэтому любое познание реальности – это аналогия между двумя операциями. Другими словами, такая аналогия, которая всегда стремится на решение реальной проблемы путем установления способа связи между этими двумя операциями. В результате индивидуация реального, внешнего по отношению к субъекту, осознается этим субъектом посредством аналоговой индивидуацией знания в нем. Однако именно посредством индивидуации знания, а не только знания, осознается индивидуация сущих, не являющихся субъектами. Сущие могут быть познаны через знание предмета, но индивидуация сущих может быть постигнута только через соотнесенную параллельную и взаимную индивидуацию знания<sup>[3, p.36]</sup>. Стало быть, любое познание индивидуации является индивидуацией знания, что развенчивает все принципы логоцентризма субстанциалистской традиции и призывает «мыслить срединно». Так, современный французский социальный исследователь Бартеlemi Ж.-Ю. справедливо придает этой формуле два значения, которые в то же время являются двумя фундаментальными «правилами» единства творчества Симондона: «думать о среде, а не только об индивиде» и «думать о среде, исходя из центра бытия»<sup>[7]</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что на основе такого разворота субстанциалистской традиции и логической модели истолкования Симондон предлагает еще одну долю критики о значимости языка и речевой коммуникации в процессе индивидуации. Эта критика более явна, она проявляется, когда он обращается к психической и коллективной фазам индивидуации, или, по-другому, к их общему – трансиндивидуальному, в отношении которого как раз и сформулирована его теория социального субъекта. Чтобы разрешить свою психическую проблему и по-настоящему осознать свое бытие – субъект, действительно, посредством открытия смыслов, должен поучаствовать в коллективе. Такое участие этого социального субъекта проистекает не из эффективного диалога, а из присутствия других подобных индивидов. Это присутствие не является простым существованием здесь и сейчас другого сущего; оно также не является утверждением особой идентичности или признанием общей принадлежности к роду или виду; оно уже является синонимом новой фазы индивидуации, которая накладывается на индивида и переполняет его. Эта вторая фаза индивидуации может иметь место не только потому, что существует ожидание завершенности, но, прежде всего, потому, что присутствие другого поляризует доступный резерв индивидуализированного сущего, который остается еще неструктурированным, несмотря на первую фазу индивидуации. Послесвечение этого заряда природы – возникающего в доиндивидуальной фазе бытия, во время трансиндивидуальной (психосоциальной) фазы – это именно то, что заставляет проявляться смыслом. Вот почему для процесса индивидуации, вместо отношений между индивидуализированными идентичностями через заданные языковые структуры, требуется некое соответствие индивидов, способствующее не только этому процессу становления, но и появлению смыслов. Другими словами, чтобы возник взаимный отклик на присутствие другого индивида и установление взаимосвязи с ним, необходимо сопоставление отношений индивидов с их собственными нагрузками доиндивидуального характера, которые являются не только доязыковыми, но и довитальными. Из чего следует, что невозможно присвоить значению исключительное положение априорного или апостериорного, поскольку оно является апостериорным в той мере, в какой для его появления необходима вторая фаза индивидуации, и это появление требует для

существования реального априорного, который всегда является отношением субъекта к его собственной нагрузке доиндивидуального характера. В результате мы можем сказать, что значение не только парадоксально, но и оно является соответствием априори в апостериорной индивидуации, то есть оно в такой, же степени открыто, как и произведено. В результате классическая идея о том, что речевая коммуникация предшествует значениям, затем явно опровергается Симондоном: «...совершенно недостаточно сказать, что именно язык позволяет индивиду получить доступ к значениям; если бы не было значений, поддерживающих язык, не было бы языка; это не язык, который создает значение; это только то, что передает от одного субъекта к другому информацию, которая, чтобы стать значимой, должна соответствовать этому аспекту, связанному с индивидуальностью, определенной в субъекте; язык – это инструмент выражения, средство передачи информации, но не создатель значений. Значение – это отношение сущих, а не чистое выражение; значение является реляционным, коллективным, трансиндивидуальным и не может быть обеспечено путем встречи выражения и субъекта. Мы можем сказать, что такое информация, исходя из значения, но не значение, исходя из информации» [\[3, p.307\]](#).

Позиция Симондона здесь однозначна: речевая коммуникация не предшествует, не порождает и не дает доступ к смыслам, а именно смыслы поддерживают ее. Речевая коммуникация просто выполняет функции носителя информации и инструмента выражения, она никоим образом не является тем, с помощью чего субъекты встречаются как субъекты, то есть как условия возможных отношений. Истинное выражение социального субъекта – это трансиндивидуальные отношения, посредством которых информация может стать значимой. Чтобы быть принятой, любая информация требует индивидуации, которая происходит внутри субъекта и в соответствии, с которой в последующем формируется коллектив с субъектом, выдавшим информацию. Проще говоря, чтобы раскрыть смысл послания, исходящего от подобного сущего или нескольких сущих, не означает установить логическую связь между знаком и ссылкой в соответствии с естественными или формальными правилами языка, а это значит сформировать с ними коллектив, или, по-другому, индивидуализировать себя в социальной фазе индивидуации. Далее, появляется речевая коммуникация как вторичная реальность для субъекта, то есть как то, что следует за его индивидуацией и что возникает в дополнение к неязыковым значениям, которые возникают между индивидами. Из этой вторичности языка нельзя сделать вывод, что Симондон отрицал специфичность устной речи; он только говорит, что речевая коммуникация не является принципом смысла и не является тем, что составляет субъект как субъект. Тем самым переворачивая с ног на голову соотношение между предметом и речевой коммуникацией, между речевой коммуникацией и смыслом, Симондон радикально релятивизирует место, обычно отводимое языку, до такой степени, что приводит здесь фундаментальную критику логоцентризма, звучащую в адрес антропоцентризма, который его поддерживает и узаконивает. В этом случае неверно утверждать, что субъект – это сущее речевой коммуникации, тот, кто как субъект говорит – это тот, кто есть «сущее как сущее» в соответствии со значением, которое придает ему речевая коммуникация.

Очевидно, что в своей работе «О способе существования технических объектов» (1958) [\[2\]](#), Симондон предлагает философию методов, которая расширяет теорию «индивидуации», где это расширение берет на себя принципы генетического и реляционного мышления, применяемого к технике. Более того, симондонианская теория «индивидуации», подразумевает и «новую энциклопедию», способную выйти за рамки альтернативы между гуманизмом и техницизмом, с целью достижения осознания смысла технических объектов против доминирующего культурного «негодования», как



первоисточника о современном отчуждении. Вот почему когда дело доходит до изучения условий этого нового энциклопедизма, Симондон предлагает анализ трех его эпох (этической, технической и технологической). Более того, энциклопедизм – это понятие является абсолютно фундаментальным для оценки творческой деятельности Симондона, поскольку его цель заключается в том, чтобы в XX веке инициировать третий тип энциклопедизма после тех, что относятся к эпохе Возрождения и Просвещения. Новый энциклопедизм – это «генетика» в том смысле, что он рассматривает генезис всего сущего. С другой стороны, он борется с отчуждением другого типа, чем те, с которыми боролись его предшественники: «В XVI веке человек был поработен интеллектуальными стереотипами; в XVIII веке был ограничен иерархическими аспектами социальной жесткости; в XX веке он является рабом своей зависимости от неведомых и далеких сил, которые им управляют... <...> Став машиной в механизированном мире, он может обрести себе свободу, только тогда, когда возьмет на себя свою роль и превзойдет ее через понимание технических функций, мыслимых в аспекте универсальности» [\[2, p.101\]](#).

В этой связи симондонианский энциклопедизм рассматривает не только эпоху Возрождения, которая, с помощью оригинальных текстов древности, предприняла первоначальную попытку отказаться от произвольного ограничения мышления и знаний, но и эпоху Просвещения, которая в XVIII веке с помощью науки освободила технику и предложила новый подход. В результате, по мнению Симондона, новая энциклопедия – это место, где в XX веке изобретается новое соотношение между языком и изображением, или, скорее, такое место, где происходит свержение господства языка над изображением. И именно на этапе современного разворота, визуальная символика, стала адекватна техническим объектам. Например, любая технология всегда требует другого средства выражения, отличного от устной речи. В этом случае, несмотря на то, что речевая коммуникация может передавать эмоции, однако с ее помощью довольно сложно выразить схемы движений или точные материальные структуры. Напротив, символика, адекватная технической операции – это визуальная символика с ее богатым и понятным визуальным эффектом, и включающей игру форм и пропорций. Вот почему цивилизация слова уступает место цивилизации изображения, которая по своей природе универсально и не требует предварительного набора [\[3, p.97\]](#).

Поэтому речевая коммуникация неадекватна не только индивидуации, но и технической реальности, поскольку она неспособна выразить схемы движения и материальные структуры технических объектов, то есть предоставить доступ к функционированию, которое определяет как их собственную сущность, так и их принадлежность к эволюционной линии становления. Из чего следует, что такая невозможность связана, с одной стороны, с использованием заданных концепций, которые фиксируют объект и его компоненты в границах, отделяющих его от среды и происхождения. В то время как визуальный символизм, переводимый как игра форм и пропорций, включает в себя не только движение и структуру, но и бытие, форму и эволюцию. С другой стороны, неспособность речевой коммуникации выражать техническую реальность объясняется тенденцией к закрытию, шифрованию или даже секретным формулам сообщества инсайдеров (когда речевая коммуникация является деловым языком). Вместе с тем как визуальный символизм непосредственен в восприятии и действительно универсален в восприятии познания. Так, «...любая речевая коммуникация имеет тенденцию становиться активной; она специализируется и в результате чего получается своего рода зашифрованный язык, ярким примером которого являются старые корпоративные жаргоны. Чтобы понимать устную или письменную речь, нужно принадлежать к замкнутой группе; достаточно воспринимать, чтобы понять схематическое выражение. Именно с



помощью схемы технический энциклопедизм обретает весь свой смысл и силу распространения, становясь поистине универсальным» [\[2, p.97-98\]](#).

Таким образом, вся проблема симондонианской критики речевой коммуникации заключается в ограничении, которое она налагает на знание, причем это ограничение, как чувственное, так и когнитивное, усугубляется ложной универсальностью, препятствующей появлению настоящего энциклопедизма. В отличие от образа, речевая коммуникация действительно предлагает ложную универсальность в той мере, в какой она позволяет поверить в свободный и неограниченный доступ к знаниям, в то время как этот доступ систематически санкционируется установленной культурой и чаще всего зарезервирован для социальной группы, которая ее представляет. В эпоху Возрождения, на первом этическом этапе энциклопедизма, распространение текстов через печатный станок принесло и первое расширение. Это было устное послание, которое передавалось визуальными знаками, а их значение, в целях доступности, потребовало обхода социального института языка. Вместе с тем в этот период методы полиграфии с трудом поддавались формализации из-за ограниченного развития наук, и для того, чтобы энциклопедизм действительно стал реальностью, необходимо было овладеть всеми живыми языками. Этого не мог достигнуть даже научный язык, поскольку такой язык оставался прерогативой только для ученых. Вот почему, несмотря на то, что печатный станок проложил путь к технологической универсальности, сделав визуальный символизм доступным для как можно большего числа людей (в том числе неграмотных). В результате до конца XVII века (до публикации энциклопедии) потребовалось очищение символизма от всяческого желания использовать аллегорическое выражение, которое имело тенденцию возврата к устному выражению [\[2, p.98\]](#).

Между тем такое противопоставление образа и речевой коммуникации может показаться проблематичным, по крайней мере, в трех смыслах. В первом смысле все это кажется несовместимой с философией, которая систематически стремится преодолеть концептуальные оппозиции, унаследованные от истории метафизики, которую, тем не менее, Симондон четко определил как основу любого знания. Во втором смысле это противопоставление образа и речевой коммуникации кажется абстрактным, поскольку образ кажется полностью отделенным от какой-либо детерминации языка в его формировании и в его интерпретации. В третьем смысле это кажется редуктивным, поскольку образ, противоположный речевой коммуникации, в конечном итоге сливается со схемой, которая выражала бы его как сущность или истинную универсальность. Хотя эти три возражения могут показаться законными, они не являются полностью обоснованными: во-первых, ибо противопоставление изображения и речевой коммуникации может быть понято генетически, как сдвиг по фазе, который структурирует эволюцию энциклопедизма, где технологическая фаза – это разрешение в теории «информации» несовместимости речевой коммуникации и эффекта изображения для универсального выражения технической реальности. Во-вторых, поскольку образ действительно связан с устной речью, что требует значительных усилий по формализации, чтобы отделить образ от языка, а именно усилий, предпринятых со времен Возрождения и которые до сих пор (в первой четверти XXI века) остаются незавершенными. Однако мы должны добавить, что образ более примитивен, не только относительно любого языкового значения, но и относительно любой установленной культуры, поскольку, с опорой на Симондона, он соответствует досубъективному и дообъективному уровню отношений индивида к среде, уровню пары ощущений-тропизмов до того, как какой-либо геометрический элемент заинтересует восприятие [\[2, p.192\]](#).

И наконец, множественность образов явно не отрицается и не оспаривается

Симондоном, схема предстает лишь как наиболее прямое изображение, наименее насыщенное сформированными культурными значениями, то есть наиболее подходящее для выражения полной универсальности технологического энциклопедизма. Остается уточнить, что одного изображения не может быть достаточно, даже в форме рациональной схемы, для проведения культурной реформы, необходимой для технологического энциклопедизма. Кроме того, эта схема должна сопровождаться техническим образованием, которое требует не только постановки предмета в оперативную ситуацию, но и смыслов, которые формулируются с помощью речевой коммуникации [\[8\]](#).

Вместе с тем чтобы пройти через социальный механизм, которым является речевая коммуникация, это значит совершить обходной путь, который препятствует технологической универсальности. Хотя вторая техническая фаза энциклопедизма в эпоху Просвещения проложила путь к визуальной схеме, более адекватной технической реальности, достигнутой благодаря освобождению науки от этики, и она все еще не достигла своей полноты. Вот почему формализация методов не полностью реализована, поскольку технологические корпорации поддерживают закрытость деловым языком и производственными секретами. И именно поэтому «гравюры» энциклопедии по-прежнему содержат литературные ссылки и нефункциональные орнаменты. Из чего следует, что необходима настоящая культурная реформа, чтобы эта универсальность была эффективной, всеобъемлющей, а не иллюзорной. Эта культурная реформа требует «новой энциклопедии», основанной на информации, которая даже более универсальна, чем изображение. Однако, несмотря на внедрение в новую техносоциальную реальность, быстроразвивающихся и находящихся в постоянном процессе становления, новейших компьютерных технологий и технологий сети Интернет, которые все шире наделяются различными формами многовидового интеллекта, этот новый энциклопедизм все еще ожидает своих способов универсального выражения. По мнению Симондона, такая задержка в развитии универсального символизма в середине XX века была связана с культурным приматом речевой коммуникации над пространственными эффектами техносоциальной реальности, но которая в наше время все больше имеет черты технологической универсальности. Сегодня робототехнические системы (роботы, чат-боты, генеративно-состязательные нейросети и т.д.) наделенные искусственным интеллектом тотально вторгаются в процесс формирования у социальных субъектов общезначимых смыслов.

Что касается теории «информации», то это действительно, что она в XX веке открыла путь к универсальному символизму, способному обеспечить синергию между человеком и машиной, поскольку она не только служит основой этой синергии, но и делает возможным «общий язык», более универсальный, чем речевая коммуникация. Теория «информации» позволила в этом смысле обнаружить кодирование, которое обеспечило возможность преобразования между человеком и машиной, а именно обнаружило связь, которая придало машине некий смысл и освободило частично человека от его отчуждения, минуя престиж речевой коммуникации. Но теория «информации» была лишь подготовкой к универсальному энциклопедизму, поскольку она и сегодня остается мышлением, основанным на абстрактном техницизме, который придерживается редукционистского взгляда на нее и стремится решать социальные проблемы посредством гомеостаза. Все это противоречит тому, что мы, по словам Симондона, должны думать об условиях метастабильного социума. Именно в этом смысле Симондон и предлагает «универсальную кибернетику» или «аллагматику», которая направлена на корректировку «информационной онтологии» с учетом задач новой энциклопедии, и в которой информация является регулирующей, а культура действительно

универсальной [\[4, с.119-120\]](#).

Второе размышление Симондона о взаимосвязи речевой коммуникации и техники проявляется у него в виде противоречия между теорией «фаз культуры» и аналогическим методом. Эта напряженность возникает из-за отсутствия исследования речевой коммуникации в теории «фаз культуры» и ее повторного введения в аналогический метод, при этом эти два подхода не дополняют друг друга. Вот почему если мы рассмотрим анализ различных фаз отношения человека к миру, предложенных в симондонианской теории «фаз культуры», то ни одна из этих фаз не является предметом языковой рефлексии. Действительно, на магическом этапе ни заклинание силам природы, ни легенда об исключительных событиях и сущих, ни даже топонимы, конкретизирующие уникальность примечательных мест, не анализируются и даже не рассматриваются. После первого фазового сдвига, когда религия и техника противостоят друг другу, техника не рассматривается в ее отношении к речевой коммуникации, тогда как ранее обсуждались технические термины, секретные формулы и образование – не говоря уже о языке как технике: техника тела, техника грамматики, техника письма. Поэтому религия, даже через богословие и догматы, как интерпретация божественного слова и как норма моральных действий, также не связана с речевой коммуникацией. Кроме того, эстетическое мышление, первая нейтральная точка в цепочке фаз, также мало что дает речевой коммуникации. В лучшем случае о речевой коммуникации в эстетике вспоминают как о том, что поддерживает способность мыслить, не будучи мышлением [\[2, p.180\]](#). И в дальнейшем, как о чем-то, что поддерживает способность осмысливать эстетическую реальность, которая остается привязанной к телу в форме «модуляции голоса» или «поворота речи».

В этой связи философская мысль, находящаяся в нейтральной точке на втором этапе перехода между наукой и этикой, не представлена как дискурсивная мысль, и реформа, которую она должна внести в культуру путем разработки «рефлексивной технологии», придающей смысл техническим объектам, требует новой теории познания. То есть она должна быть преобразована в новую философию, не создавая новой теории «языка». В этом и заключается особенность философии у Симондона, что она стала рефлексивной, и поэтому она, может сформироваться только после исчерпания возможностей концептуального познания и познания посредством идеи, то есть после технического осознания и религиозного осознания реального [\[2, p.237\]](#).

Все это свидетельствует не о небрежности со стороны Симондона, а о стремлении объяснить происхождение техничности и значение техники иначе, чем с помощью господствующей литературной культуры и языка как предпочтительного способа отношения человека к миру. В результате, теория «фаз культуры» у Симондона полностью согласуется с теорией «индивидуации». Наряду с этим, Симондон предлагает и новую теорию этапов человеческого прогресса, в которых речевая коммуникация позиционируется по отношению к технике и религии [\[9\]](#). Такое включение речевой коммуникации в анализ частично обусловлено критическим ответом Симондона на статью Р. Рюе под названием «Пределы человеческого прогресса» [\[10\]](#).

В этой статье Рюе сравнивает прогресс научной техники с эволюционным прогрессом языка, который в конечном итоге самоограничивается в течение определенного периода времени. Проще говоря, Симондон считает это отождествление между языковым прогрессом и техническим прогрессом является редуктивным, как и то, что приравнивает технический прогресс к человеческому прогрессу. Однако Симондон не отрицает, что внутреннее торможение может существовать внутри технической конкретизации, и что

оно может вызвать самоограничение, принимающее форму сигмовидной кривой, аналогичной кривой языка. Однако, по его мнению, существует только постепенное насыщение системы, которую образуют человек и мир, то есть система, которая сначала является системой языка, а затем вовлекается в развитие техники, причем последняя система, в свою очередь, может насыщаться, чтобы уступить место другой форме прогресса. В любом случае, если каждая фаза может быть согласована в соответствии с этой эволюцией путем предельного насыщения, то каждая из них также повторяется и перекрывается. Поэтому если прогресс и существует, то только в соответствии с принципом абсолютной насыщенности, а именно из строгой последовательности изолированных конкретизаций (язык, техника, религия), а не в связи с эволюцией, определяемой постоянным использованием речевой коммуникации. Однако, несмотря на это обращение, речевая коммуникация не может быть парадигмой для мышления о технической эволюции. Поэтому Симондон прямо критикует структуралистский метод [\[9, p.169\]](#).

Другими словами, усиление внутреннего резонанса системы, сформированной человеком, происходит исходя из и ее объективных воплощений. То есть по мере перехода этой системы от самоограниченного цикла человек – язык к циклу человек – религия и, в конечном итоге, к циклу человек – техника. Вот почему речевая коммуникация как примитивная фаза и подготовительное средство к другим фазам не является истинным аналогом магического мышления в том виде, в каком она была представлена фазовой теорией, поскольку она не имеет той же природы и статуса. Ни техника, ни религия, строго говоря, не являются фазами, возникающими в результате сдвига в языке, и в пределах человеческого прогресса нет нейтральной точки между техникой и религией, которая могла бы играть роль сближения. В этом отношении обе теории не являются ни взаимозаменяемыми, ни полностью взаимодополняющими, они даже частично несовместимы по своей структуре. В любом случае, эволюция, свойственная речевой коммуникации – это замкнутость, когда она, например, становится делом грамматиков или логиков-формалистов, стремящихся к этимологической правильности наименований в поздней классической античности с помощью корпоративного и эзотерического жаргона без возможности конструктивного расширения. Но эта тенденция к замкнутости не является для Симондона единственной причиной отказа придавать речевой коммуникации реальную универсальность, поскольку грамматика или формальная логика не отражают индивида или, по крайней мере, отражают лишь его минимальную часть, и это то, что, по его мнению, не соответствует действительности и не может быть расширено. Только целостный индивид является движущей силой конкретизации, а не индивид, обладающий языком, который обнаруживает себя сущим узкого и псевдоуниверсального гуманизма [\[9, p.272-273\]](#).

В этой связи парадокс, сформулированный Симондоном, заключается в том, что универсальность возрастает не с формализацией и абстракцией, а за счет постепенной «децентрализации». В результате речевая коммуникация менее универсальна, чем религия, поскольку она касается в человеке более примитивной, менее локализованной, более естественной, более подразумеваемой реальности. Но религия также стремится стать теологией, как речевая коммуникация стремится стать грамматикой. С другой стороны, техника еще более примитивна, чем религия, поскольку она напрямую удовлетворяет биологические потребности, что позволяет ей действовать как связующее звено между человеком и природой, но также и между людьми, что сегодня становится очевидным благодаря глобальной сети Интернет. В таком понимании техника призвана эффективно и полностью, заменить язык и религию, однако при условии, что она

представляет собой союз человеческой метрологии и энергии, то есть то, что она устанавливает реальную взаимность между человеком и его объективными воплощениями. В результате Симондон приходит к выводу, как и в случае с фазовой теорией, которую он предлагает, что только философская мысль является общей для прогресса речевой коммуникации, религии, техники. Таким образом, философская рефлексия – это сознательная форма внутреннего резонанса мышления, а именно совокупность, которая не только сформирована индивидом, но это еще и объективная конкретизация. Вот почему философская мысль обеспечивает преемственность между последовательными фазами прогресса, и только она может поддерживать заботу о тотальности и делать так, чтобы децентрализация индивида, параллельная отчуждению от объективной конкретизации, никогда не прекращала свое становление [\[9, p.278\]](#).

На каких элементах все же могла быть построена симондонская теория речевой коммуникации? Этот вопрос следует задать в качестве предварительного заключения к этому исследованию. Речь идет не о том, чтобы, в конечном счете, отрицать первоначальную апорию или удвоить ее путем попытки обратить вспять критику речевой коммуникации и абстрактно уменьшить внутреннюю напряженность, а, скорее о том, чтобы открыть несколько возможных путей. Эти пути объединяет фундаментальная критика логоцентризма и антропоцентризма, которые являются условием и горизонтом для любого размышления о значении, выражении и коммуникации. Однако в своих работах [\[8,11\]](#) Симондон предложил прогрессивную разработку этой теории, которая основана главным образом на идее о том, что речевая коммуникация – это некая взаимосвязь между информацией и значением. И более того, такая взаимосвязь существует до любого ввода знаков, и которая, как таковая, должна быть перенесена на фазы и уровни такой коммуникации, которая структурирует отношения организма со средой. Эта биоэтологическая релятивизация языка и эта также децентрализация человеческого языка, которая предполагает учет всей совокупности условий и измерений речевой коммуникации для любого поиска смысла, поскольку такое воспринимаемое сообщение содержит семантические единицы различного порядка, а также различных и перекрывающихся измерений [\[8, p.112\]](#).

Тогда важно подтвердить, что коммуникация не является ни примитивной и даже не является по своей сути речевой; как показывает теория «индивидуации», она существует до языка и даже до жизни, внутри метастабильных систем, способных к структурирующей амплификации. В результате в самом общем смысле коммуникация – это устранение с помощью информации несоответствия, несовместимости внутри системы, находящейся в метастабильном состоянии, на физическом, биологическом, психосоциальном и даже на техносоциальном уровне. Для витального индивида, прежде чем принять форму системы сложных знаков, общение уже является «смыслом» на первичном биологическом уровне и речевой коммуникацией на промежуточном этологическом уровне [\[11\]](#). Вот почему взаимосвязь организма со средой, а также инстинктивные мотивы в восприятии сигналов других сущих сохраняются и направляют сложную человеческую речь: побуждая к действию, синхронизируя поведение, выступая в качестве критерия для распознавания, интеграции и исключения других сущих.

Другими словами, помимо биологического и этологического уровней, психический уровень не только обеспечивает хранение и обработку информации, отличной от предыдущих уровней, но и обеспечивает «разумным» видам, и в частности социальным видам, таким как человеческий вид, тенденцию к универсальному. То есть позволяет формализовать семантические единицы в символических системах, способных превосходить людей и культуры. Именно благодаря такой формализации, и возможна

техносоциальная коммуникация с техническими объектами. Проще говоря, не устанавливая общий код, отсекающий всякую связь с биологическим и этологическим уровнями отношений, социальный субъект способен взаимодействовать с окружающей средой. Следовательно, многомерная, многофазная, реляционная и неприводимая к речевой коммуникации, такая общая теория коммуникации была бы фундаментальным условием универсальной культуры, способной включить в себя все, чем является человек, все, что он производит, а также все живое, в котором он понимается. Отсюда делается важнейший вывод нашего исследования, если бы нам, наконец, пришлось свести это положение дел к одному утверждению, мы могли бы сказать, что Симондон – не мыслитель языка, а мыслитель условий возникновения речевой коммуникации на всех этапах и уровнях отношения индивида к среде в процессе своей эволюции. Тогда смысл речевой коммуникации больше не есть смысл истины как адекватности мысли и мира, не логоцентрическое и антропоцентрическое выражение абстрактного и частичного гуманизма, а разрешение жизненной проблемы социального субъекта посредством универсального и техносоциального общения.

## Библиография

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
2. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958.
3. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005.
4. Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы. 2017. Т. 1. № 3 (33). С. 111–125.
5. Бергсон А. Мысль и движущееся: Статьи и выступления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.
6. Bachelard G. La Philosophie du non. Paris: PUF, 1973.
7. Barthélémy J.-H. Simondon. – Paris: Les Belles Lettres (Collection «Figures du savoir» 56), 2014.
8. Simondon G. Cours sur la Perception (1964–1965). Paris: PUF, 2013.
9. Simondon G. la technique. Paris: PUF, 2014.
10. Ruyer R. Les limites du progrès humain // Revue de métaphysique et de morale. 1958. №4. Pp. 412–423.
11. Simondon G. Communication et information. Paris: PUF, 2015.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Рецензия

на статью «Жильбер Симондон и речевая коммуникация»

Предметом исследования является интерпретация французским философом Жильбером Симондоном проблемы речевой коммуникации в рамках разработанной им теории «индивидуации». Автор исследует причины того, что Симондон не обращается прямо к проблеме речевой коммуникации. Первая причина, по мнению автора, заключается в том, что проблема речевой коммуникации несовместима с субстанциалистской традицией, которая определяет логос как источник истины. И именно поэтому все эти характеристики логоса не только противоречат всем знаниям об индивидуации, но и

навязывают примат бытия над становлением. Второй причиной автор считает то, что Симондон иначе рассматривал проблему речевой коммуникации, он считал ее проблемой техносоциального становления. Поэтому эта более фундаментальная проблема требует включения речевой коммуникации не только в систему фаз генезиса индивида, но и в сложность уровней отношения этого сущего к себе и миру. Иначе говоря, это заставляет эту коммуникацию казаться относительной, локализованной и поздней реальностью. Автор в своей работе приходит к выводу о том, что согласно теории «индивидуации» Ж. Симондона, речевая коммуникация существует до языка и даже до жизни, внутри метастабильных систем, способных к структурирующей амплификации. В результате в самом общем смысле коммуникация – это устранение с помощью информации несоответствия, несовместимости внутри системы, находящейся в метастабильном состоянии, на физическом, биологическом, психосоциальном и даже на техносоциальном уровне.

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза.

Актуальность исследования выражается в исследовании взглядов Жильбера Симондона на проблему речевой коммуникации, которая согласно его подходу не является ни примитивной и даже не является по своей сути речевой. Как показывает теория «индивидуации» Симондона, она существует до языка и даже до жизни, внутри метастабильных систем, способных к структурирующей амплификации.

Научная новизна данной работы выражается в анализе автором проверки собственных предположений о причинах отказа Симондоном от прямого исследования проблем речевой коммуникации. Автор выявляет в творчестве Симондона основу в вопросе речевой коммуникации, которая может не только объединить критику логоцентризма и антропоцентризма, но и уточнить их. Для решения этой проблемы автор предлагает рассмотрения ее посредством изучения: 1) симондонианской критики языка, понимаемого как условие познания и мышления; 2) внутренней напряженности в отношениях между техникой и речевой коммуникацией; 3) элементов, которые Симондон выдвигает для техносоциальной коммуникации. Научной новизной является основной вывод, к которому пришел автор о том, что Симондон – не мыслитель языка, а мыслитель условий возникновения речевой коммуникации на всех этапах и уровнях отношения индивида к среде в процессе своей эволюции.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту.

Библиография содержит 11 источников, которые соответствуют теме исследования. Однако автор практически не рассматривает степень изученности темы статьи, поэтому нет критического анализа взглядов других исследователей. Поэтому работа производит впечатление достаточно отвлеченного, умозрительного исследования.