

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Жильбер Симондон и генеалогия спекулятивного реализма: онтология «доиндивидуального» // Философская мысль. 2025. № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.11.75717 EDN: KIHIUS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75717

Жильбер Симондон и генеалогия спекулятивного реализма: онтология «доиндивидуального»

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

[Статья из рубрики "Рубежи и теории познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.11.75717

EDN:

KIHIUS

Дата направления статьи в редакцию:

01-09-2025

Аннотация: Философский проект Жильбера Симондона, долгое время остававшийся малоизвестным, сегодня раскрывается как ключевое звено в генеалогии современного спекулятивного поворота. Данная статья демонстрирует, что разработанная Симондоном онтология «доиндивидуального» – метастабильного поля виртуальных потенциалов, предшествующего любой оформленной индивидуальности, представляет собой радикальный вызов антропоцентристическому корреляционизму. Через призму процессов индивидуации его мысль позволяет артикулировать реальность как независимую от человеческого доступа, предвосхищая тем самым центральный пафос спекулятивного реализма по преодолению «коперниканской революции» Канта. Анализ Симондона, технических объектов и нечеловеческих форм жизни предлагает конкретную феноменологию «мира-без-нас» служащую мостом между спекулятивной теорией и эмпирическим исследованием, и находит прямое продолжение в четырех основных ветвях спекулятивного реализма: спекулятивном материализме Мейасу, объективно-

ориентированной онтологии Хармана, трансцендентальном материализме Гранта и трансцендентальном нигилизме Брасье. Методологический подход исследования базируется на последовательном применении генеалогического и сравнительно-аналитического методов. Эти методы используются для системного сопоставления и онтологического моделирования положений Симондона с работами ключевых представителей спекулятивного реализма (Хармана, Мейясу, Гранта). Это позволяет концептуализировать онтологию «доиндивидуального» как основание для неантропоцентричного реализма, преодолевающего ограничения корреляционизма. Такой комплексный подход позволяет не только установить историко-философскую преемственность, но и выявить эвристический потенциал концепции «доиндивидуального» для решения проблем, поставленных спекулятивным реализмом. Актуальность и новизна исследования заключается в систематическом сопоставлении концепта «доиндивидуального» с разнообразными проектами спекулятивного реализма, объединенными критикой корреляционизма, но расходящимися в его преодолении. Если традиционные интерпретации видят в Симондоне прежде всего философа техники и культуры, то настоящая работа раскрывает его как главного предшественника нечеловеческой онтологии. Такое перепрочтение не только проясняет истоки самого «спекулятивного импульса» XXI века, но и выявляет в наследии Симондона недооцененный ресурс для философского осмысления актуальных проблем – от экологии и технологии до вопроса о статусе нечеловеческих акторов. Новизна подхода состоит в демонстрации того, как онтология процесса у Симондона предлагает альтернативу как корреляционизму, так и ригидным схемам спекулятивной метафизики, открывая путь к динамическому и полиморфному пониманию реальности через принципы индивидуации, метастабильности и трансдукции.

Ключевые слова:

Симондон, Харман, Мейясу, Брасье, Грант, спекулятивный реализм, онтология, доиндивидуальное, индивидуация, корреляционизм

Введение

Историю развития философии на европейском континенте нередко представляют как череду радикальных смен интеллектуальных парадигм. Эти фундаментальные изменения принято обозначать термином «поворот». Суть такого поворота заключается в смещении основного вектора философского исследования. Меняется сама оптика и круг проблем, попадающих в фокус внимания мыслителей. Среди ключевых примеров называют повороты: антропологический, лингвистический и теологический. В настоящее время, судя по всему, можно говорить о новом спекулятивном повороте. Иными словами, сегодня современная континентальная философия переживает радикальный поворот к «спекулятивному реализму». Это направление бросает вызов многовековой гегемонии корреляционизма, утверждающего неразрывную связь между человеческим сознанием и бытием.

Что в данном случае хотят спекулятивные реалисты? Они хотят вернуть философии способность говорить о реальности как она есть сама по себе, независимо от человеческого восприятия, сознания и языка. Их главная цель – преодолеть корреляционизм, а именно представление о том, что мы можем познавать только отношения между мышлением и бытием, но никогда не бытие само по себе. Поэтому реальность существует независимо от нас. Мир не является продуктом нашего сознания,

социальных договоренностей или языковых конструкций. Камень был камнем до появления человека и останется им после. Человек – не центр Вселенной. Философия должна перестать быть антропоцентричной и начать исследовать мир нечеловеческих объектов, сил и процессов (от夸ков до планет, от вирусов до вымышленных персонажей). Кроме того, они критикуют Иммануила Канта (1724–1804) – основателя корреляционизма. Именно Кант, по их мнению, запер философию в «тюрьме языка и сознания», заявив, что мы познаем не «вещи-в-себе», а лишь явления, пропущенные через наши категории. Отсюда требование «спекулятивного» подхода. Необходимо строить смелые спекулятивные онтологические модели мира, которые выходят за рамки ограниченного человеческого опыта и пытаются описать реальность объективно. В итоге главная цель спекулятивного реализма – совершить «коперниканский переворот» в философии, сместив акцент с человека на реальность как таковую, и предложить новые неантропоцентричные способы ее осмыслиения.

Однако за декларативным разрывом с посткантианской традицией часто скрывается потребность в позитивной онтологической программе, способной не только отрицать, но и утверждать реализм. Именно в этом контексте наследие Жильбера Симондона (1924–1989)[\[1,2,3,4\]](#) долгое время остававшееся в числе философских невостребованных идей, обретает новую актуальность. Его концепция «доиндивидуального» нередуцируемого поля метастабильных потенциалов, аффективных сил и напряжений, предшествующего любой стабильной структуре, предлагает не просто критику антропоцентризма, но и разработанный понятийный аппарат для мысли о реальности как независимой от человеческого доступа. Онтология Симондона, центрированная вокруг процесса индивидуации, позволяет переосмыслить саму материю реальности не как совокупность готовых объектов, а как динамическую и метастабильную среду, непрерывно порождающую новые структуры существования – от кристалла и живого организма до технического объекта и коллектива. Такой подход принципиально децентрирует человека, помещая его в один ряд с другими модусами индивидуации, и открывает возможность для подлинно спекулятивного мышления. А именно такого мышления, которое способно артикулировать условия существования мира «до», «после» и «вне» человека. В этом смысле Симондон оказывается не просто предшественником, но и систематическим философом, чья работа предоставляет онтологический фундамент, отсутствующий у многих современных спекулятивных реалистов.

Цель данной статьи – продемонстрировать, что философия Симондона выполняет двойную генеалогическую функцию по отношению к спекулятивному реализму: с одной стороны, она предвосхищает его основной пафос, предлагая конкретную феноменологию нечеловеческого, а с другой – служит критическим зеркалом, выявляя внутренние противоречия и ограничения некоторых его версий. Через сравнительный анализ с проектами Квентина Мейясу (род. 1967)[\[5,6\]](#), Грэма Хармана (род. 1968)[\[7,8,9,10\]](#), Иэна Гамильтона Гранта (род. 1963)[\[11,12\]](#) и Рэя Брассье (род. 1965)[\[13\]](#) мы покажем, как онтология «доиндивидуального» не только предваряет, но и потенциально обогащает современные спекулятивные дебаты, предлагая путь к процессуальному, полиморфному и нередуктивному пониманию реальности.

Онтологический проект Симондона: от субстанции к процессу

Проблема индивидуальности, что делает сущность единой и целостной, а не просто

совокупностью частей, является одной из фундаментальных и в то же время самых сложных в истории философии. Однако, как отмечал Жиль Делез (1925–1995) хотя этой темой занимались многие – от последователей Аристотеля (др.-греч. Πριστότελης, 384–322 гг. до н.э.) до экзистенциалистов, в Новое время произошел своего рода раскол [14, p. 86]. Философы и ученые стали говорить об индивидуации на разных языках: физика, биология и психология разрабатывали свои частные принципы, но не переосмысливали саму основу понятия. В результате древний философский вопрос оказался «затушеван», а не решен. Прорыв совершил французский мыслитель в области техники и технологических новшеств Жильбер Симондон, предложивший радикально новую и целостную теорию «онтогенеза». Его гениальность, по мнению Делеза, заключается в том, что он сумел синтезировать новейшие для середины XX века научные открытия в области квантовой механики и термодинамики с глубинным философским поиском. Симондон не просто дополнил старую дискуссию новыми данными, а он построил совершенно оригинальную философскую систему, в центре которой находится не готовый индивид, а непрерывный и динамичный процесс индивидуации, объясняющий, как любая индивидуальность возникает, сохраняется и трансформируется.

Итак, в своей ключевой работе «Индивидуация в свете понятий формы и информации» (2005) [4] Симондон ставит амбициозную задачу: переосмыслить с позиций современной ему физики XX века классическую философскую проблему индивидуации [15], восходящую к средневековому шотландскому теологу Дунсу Скоту (1266–1308). В этой работе Ж. Симондон представляет важнейший научный тезис, защищенный им в основной докторской диссертации по философии во Французской академии 1958 году под руководством Жоржа Кангилема (1904–1995), что аристотелевская гилеморфическая модель формы и материи является недостаточной для описания генезиса (происхождения и становления) индивидов. Иными словами, согласно гилеморфной доктрине Аристотеля, любая вещь понимается как результат соединения пассивной материи (потенции) и активной нематериальной формы (акта). Симондон же, вслед за философом науки Гастоном Башляром (1884–1962) понимает эту гилеморфическую схему как операциональный инструмент. Однако он показывает, что она не объясняет, как именно происходит становление (индивидуация) нового индивида, а лишь констатирует наличие уже готовых составляющих. Критика Симондоном гилеморфической схемы – это не просто частный эпизод в истории философии, а фундаментальный вызов всей западной метафизической традиции. Он выявляет центральную апорию (логическую трудность): невозможно объяснить процесс становления и генезиса индивида, если исходить из уже готовых сформировавшихся сущностей, будь то материя или форма. В результате его проект выходит далеко за рамки эпистемологии (теории познания). Его конечная цель – онтологическая реформа, создание новой теории, которая позволит мыслить индивида не как статичную субстанцию, а как результат непрерывного процесса индивидуации. Эта критика затрагивает не только Аристотеля, но и субстанциалистскую физику и даже кантовскую трансцендентальную философию [16, с. 210–224], построенную на дуализме формы и содержания, предлагая вместо них динамическую и процессуальную онтологию.

Очевидно, что Аристотель становится главным интеллектуальным оппонентом и «привилегированным собеседником» Симондона в его проекте создания процессуальной онтологии. Критикуя центральную для аристотелевской физики пару «материя и форма», Симондон одновременно отталкивается от нее и ведет с ней «диалог» особенно в части понимания принципа индивидуации. Однако если его работа представляет собой систематический разрыв с гилеморфной парадигмой и полный отказ от понятия

субстанции, то закономерно возникает вопрос: можно ли вообще говорить о каком-либо «аристотелизме» Симондона? Парадоксальным образом ответ, вероятно, будет положительным, хотя и с серьезной оговоркой. Несмотря на радикальный отказ от гилеморфизма, Симондон не порывает полностью с аристотелевским понятийным аппаратом. Он переосмысливает и переводит его на язык современности. Так, понятие «формы» трансформируется у него в «информацию», а ключевая для Аристотеля концепция «потенциала», которая имеет некоторую аналогию с концепцией «динамики» (греч. δύναμις «сила», «мощь») находит свое отражение в симондонианском внимании к «доиндивидуальному полю» и внутренним потенциалам системы. Поэтому, резко выступая против аристотелевской физики, Симондон косвенно заимствует и творчески развивает заложенные в ней идеи о движении и становлении, создавая на её обломках свою собственную «нередукционистскую онтологию процесса».

Следует признать, что Симондон в своей процессуальной онтологии предпринимает масштабную попытку не просто обновить классическую проблему индивидуации, унаследованную от Дунса Скота с помощью современных ему научных парадигм (квантовой механики, кибернетики), но и предлагает совершенно оригинальный метод. Его ключевая идея заключается в том, чтобы начать анализ с простейших физических существ и их становления, а затем, используя эти модели как парадигмы, осмыслить индивидуацию более сложных витальных, психических и коллективных образований. При этом само «сущее» (*être*) понимается им не как готовый индивид, а как изначальное доиндивидуальное поле потенциала^[4.p.58], располагающееся между материей и формой, которое существует «до», «в процессе» и «после» фазы индивидуации. В результате любая индивидуальность для Симондона по своей сути множественна и может быть понята только через призму своего конкретного «режима» становления^[4.p.32]. Именно поэтому он отказывается от традиционного термина «этовость» (*haecceitas*) в пользу понятия Дунса Скота «вотность» (*esceité*), смешая акцент с абстрактной этовости на конкретное «вот-здесь-бытие», возникающее в акте индивидуации. В итоге реальность для Симондона – это не совокупность отдельных субстанций, а сеть отношений, где каждое отношение является модусом самого сущего, а не просто связью между независимыми терминами^[17.c.430].

В своей философской стратегии Симондон сознательно выбирает в качестве отправной точки модель физического бытия – процесс кристаллизации^[4.p.26]. Этот пример служит ему мощным инструментом для радикального пересмотра традиционной гилеморфической схемы, унаследованной от Аристотеля. Кристалл становится для него не просто объектом изучения, а ключевой парадигмой, которая позволяет выявить ограниченность субстанциалистского мышления, доминировавшего в западной метафизике. Через призму кристаллизации Симондон показывает, что становление индивида нельзя свести к простому соединению заранее данных пассивной материи и активной формы. Это динамический, непрерывный и самоподдерживающийся процесс, в котором «структура» (форма) возникает имманентно из внутренних напряжений системы, а не привносится извне. Симондон подвергает критике как Дунса Скота, так, и опосредованно, Аристотеля за то, что они помещают операцию индивидуации в «темную зону», не подлежащую анализу. В их подходе индивидуация оказывается чем-то, что нужно реконструировать, исходя из уже завершенного индивида. Симондон же утверждает обратное: не индивид является первичной реальностью, а сам процесс индивидуации. Он предлагает совершить «онтологический переворот»: не искать принцип, который объяснял бы «готового» индивида, а признать, что онтологический приоритет принадлежит самому становлению. Другими словами: «Постулатом в поисках принципа индивидуации

является то, что принцип индивидуации – это то, что принцип индивидуации – это принцип, а не принцип индивидуации имеет принцип. В самом этом понятии принципа есть определенный характер, который предвосхищает понятие принципа индивидуации и в определенной степени вытекает из обратного генезиса, из перевернутого онтогенеза»[\[4,п.23\]](#). В данном контексте, как утверждает Симондон, во все времена существует не индивид, а индивидуации. Именно индивидуация несет онтологическую нагрузку. И постулатом в таком поиске принципа индивидуации является то, что у индивидуации есть принцип. Больше нет необходимости искать первый принцип бытия, предшествующий его становлению. Объект всегда является объектом незавершенного исследования. Он есть в индивидуации, которая полностью познаваема, хотя и никогда не завершается. Поскольку нет сформированного индивида, которого можно было бы познать, больше нет и различия между субъектом и объектом, между наблюдателем и наблюдаемым, а есть только индивидуации, связанные по составу[\[4,п.26\]](#).

Критика Симондона направлена на фундаментальное противоречие традиционной философии: невозможно объяснить процесс становления (индивидуацию) исходя из уже готовых сформировавшихся принципов или индивидов. Это все равно, что пытаться понять возникновение чего-либо заранее, имея его в качестве причины. Такой подход создает замкнутый круг, где объясняющий принцип сам требует объяснения. Чтобы разорвать этот порочный круг, Симондон вводит ключевую операцию «трансдукции»[\[4,п.23\]](#). Трансдукция – это не дедуктивный вывод из общих принципов и не индуктивное обобщение частных случаев. Это имманентный процесс, в котором разрешающая структура или принцип возникают из самих напряжений проблемной ситуации. Трансдукция представляет собой прогрессирующее движение, которое устанавливает соизмеримость между различными и даже неизмеримыми порядками реальности (физическими, биологическими, ментальными, социальными) через изобретение новых способов измерения и организации. Именно в этом Симондон видит ограничение кибернетики: она рассматривает передачу информации как простое перемещение готового сообщения, а не как трансдуктивную операцию, которая активно преобразует саму структуру взаимодействующих систем. Этот процесс лишен заранее заданной формы или линейной детерминации[\[4,п.35\]](#). Он представляет собой имманентное разрешение внутренних напряжений системы, в ходе которого одновременно и творчески порождаются как индивид, так и его ассоциированная среда – два неразрывных полюса единой операции становления.

Следовательно, Симондон предлагает онтологию, в которой бытие понимается не как статичная данность, а как непрерывная и самоорганизующаяся динамика трансдуктивных операций. Структура процесса не предшествует его развертыванию, а возникает из его собственного движения, определяя каждый следующий шаг через актуальное состояние системы, подобно тому, как растущий кристалл спонтанно организует свою структуру, используя потенциал окружающего раствора. Вместе с тем этот переход от субстанции к процессу означает, что любая оформленная и устойчивая структура (например, кристалл, живой организм или личность) понимается не как замкнутая в себе сущность, а как временное, относительное и всегда незавершенное состояние в рамках продолжающегося становления. Индивид – это не исходная точка, а результат и одновременно фаза процесса разрешения внутренних напряжений и проблематизации, имманентных самой реальности. Такой подход позволяет Симондону преодолеть традиционные дуализмы (субъект/объект, природа/культура, материя/сознание). Индивид не противопоставлен «индивиду-среде», а является временным и неустойчивым результатом ее взаимодействия с доиндивидуальным полем.

Таким образом, реальность, с позиции Симондона, – это совокупность фаз становления, непрерывный поток индивидуаций, которые всегда незавершены и открыты для новых трансформаций. В этой связи нередукционистская онтология Симондона оказывается глубоко экологической: она описывает мир как сеть взаимозависимых процессов, где ни один элемент не существует самостоятельно, а только в отношении к другим и в состоянии постоянного становления. Этот отказ от субстанциального мышления и переход к процессуальной онтологии позволяют увидеть в Симондоне «посткорреляциониста до корреляционизма» – мыслителя, который еще до формулировки самой проблемы корреляционизма предлагал через радикальный пересмотр традиционной онтологии путь ее преодоления. В то время как последующая философская традиция, в частности, Мейясу в работе «После конечности: Эссе о необходимости контингентности» (2006)^[5] пытается разорвать «корреляционный круг» взаимообусловленности мысли и бытия через спекулятивные допущения, Симондон принципиально обходит эту проблему. Он смешает акцент с отношения между субъектом и объектом на имманентные процессы индивидуации, которые предшествуют самому разделению на мысль и мир. Его онтология процесса становится альтернативой как корреляционизму, так и наивному реализму, предлагая третий путь – мышление бытия как изначального доиндивидудального поля, в котором мысль и реальность возникают как сопряженные результаты единых процессов трансдукции.

Симондон как «посткорреляционист до корреляционизма»: онтология процесса против «круга соотнесения»

Итак, это парадоксальное определение «посткорреляционист до корреляционизма» подчеркивает уникальность позиции Симондона в истории философии XX века. Чтобы понять это определение, нужно раскрыть три термина. Во-первых, понять, что такое «корреляционизм»? Это термин, введенный современным философом Квентином Мейясу для обозначения главной, по его мнению, онтологической установки всей посткантовской философии. Корреляционизм утверждает, что мы не имеем доступа к реальности «самой по себе», а только к реальности, данной нам в нашей связи с ней, в корреляции между «мышлением» и «бытием», «субъектом» и «объектом». То есть корреляционизм – это философская идея о том, что мы не можем познать мир «как он есть на самом деле». Вместо этого мы имеем доступ только к тому, как мир является нам через наше восприятие, мышление или язык. Например, мы видим дерево не как «дерево-в-себе», а как «дерево-для-нас» или по-другому, через призму наших чувств, понятий и опыта. Этот подход стал центральным после Канта, который утверждал, что мы познаем не вещи сами по себе, а лишь их явления. Такие направления, как феноменология (Эдмунд Гуссерль (1859–1938)) или герменевтика (Мартин Хайдеггер (1889–1976)) также исходят из того, что реальность всегда дана нам в связи с нашим сознанием или интерпретацией. Проще говоря: корреляционизм – это позиция, которая определяет, что реальность недоступна напрямую. Мы всегда имеем дело только с ее субъективным отражением в нашем сознании.

В 2006 году Мейясу выпустил свою дебютную книгу «После конечности: Эссе о необходимости контингентности», которая оказала непосредственное влияние на всю континентальную философию и катализировала формирование движения спекулятивного реализма. Кроме того, в этой работе он поставил цель – преодоление корреляционизма^[5, с. 15] – доминирующей в посткантианской философии установки, согласно которой мы можем познавать только корреляцию между мышлением и бытием,

но не бытие как таковое. Корреляционизм, восходящий к кантовскому разделению на «вещь-в-себе» и «вещь-для-нас» приводит к тому, что любое утверждение о реальности становится относительным: мы не можем выйти за пределы собственных условий познания. Как отмечает Мейясу, это порождает «Дух скептицизма», при котором любое научное или философское утверждение о мире встречается ответом: «а все может быть иначе»[\[5.с.18\]](#). Такой подход, по его мнению, открывает дорогу иррационализму и фидеизму (главенству веры над разумом), лишая науку ее главного преимущества – способности описывать мир независимо от наблюдателя. Вместе с тем в попытке спасти «научный дискурс» Мейясу предлагает реабилитировать понятие «Абсолюта», но не в его догматическом, а в спекулятивном смысле. Единственным «Абсолютом», который можно обосновать, оставаясь внутри корреляционистского круга, является, по его мнению, «абсолютная контингентность» всего сущего[\[5.с.105\]](#). Однако этот ход оказывается недостаточным: абсолютизация контингентности не позволяет сделать позитивных утверждений о бытии самом по себе, а только о его принципиальной непредопределенности. Позднее он отмечает, что математизация знания может дать «ключ» к описанию независимой от мысли реальности[\[6.с.87\]](#). Однако при этом проблема разрыва между бытием и мышлением, унаследованная от Канта и усиленная Фридрихом Шеллингом (1775–1854) остается не до конца преодоленной. В результате проект Мейясу остается незавершенным. Его проект показывает границы корреляционизма, но не находит полноценного выхода к онтологии, свободной от антропоцентризма.

То есть проект Мейясу оказывается в парадоксальной ситуации: он вынужден бороться с корреляционизмом, используя его же собственные инструменты и принимая его базовые ограничения. Его стратегия заключается не в том, чтобы просто отрицать разделение между мышлением и бытием, а в том, чтобы найти внутри самого корреляционистского дискурса точку опоры для прорыва к «Абсолюту». Такой точкой, по мнению Мейясу, является фактичность самого «корреляционного круга» или то, что он контингентно устроен именно так, а не иначе. Он утверждает, что корреляционист, признавая контингентность и условность любых наших познавательных структур, невольно допускает возможность мыслить «Абсолют», но не как необходимое сущее, а как абсолютную контингентность всех вещей. Именно эта радикальная контингентность, возможность того, что все могло бы быть иначе без всякой причины, и становится для Мейясу новым «Абсолютом», который он возводит в ранг необходимого закона бытия[\[5.с.76\]](#). Однако этот ход сталкивается с серьезным возражением: можно ли из простого признания факта нашей ограниченности логически вывести необходимость абсолютной контингентности? Мейясу настаивает, что да[\[5.с.105\]](#). Поскольку сама фактичность подразумевает наш доступ к миру, что никакой необходимости в том, каков мир и каковы наши условия его познания, не существует. Вот почему единственное необходимое утверждение, которое мы можем сделать о «бытии-самом-по-себе» – это то, что оно необходимо контингентно. То есть, как отмечает Мейясу, математика становится для него моделью мышления, способного описывать контингентные структуры, независимые от человеческого сознания[\[6.с.87\]](#). Это позволяет ему надеяться на построение «спекулятивного реализма», который, оставаясь внутри критической традиции, все же сможет утверждать нечто позитивное о реальности как таковой.

Следовательно, Мейясу делает ключевой вывод: сама возможность нашего несуществования (например, смерть) не может быть просто продуктом нашего мышления или коррелятом сознания. Ведь в момент небытия сознания уже не существует, чтобы ее «соотносить»[\[5.с.105-106\]](#). Эта возможность должна быть абсолютным свойством самой реальности, ее радикальной способностью быть иной без всякой причины. Фактичность

нашего существования (то, что мы вообще есть), оказывается одновременно фактом его принципиальной хрупкости и незащищенности. Но эта хрупкость уже не просто наше субъективное переживание, а закон самого бытия. Как подчеркивает Мейясу, мы можем помыслить мир без нас только в том случае, если контингентность является необходимым свойством «вещей-самых-по-себе», а не лишь отражением ограниченности нашего познания [5.с.107]. Именно этот ход позволяет Мейясу утверждать, что он нашел «выход» из корреляционизма, не отрицая его критический пафос, а радикализируя его до уровня онтологического принципа. Абсолютная контингентность становится для него тем необходимым «Абсолютом», который одновременно описывает и нашу познавательную ситуацию, и структуру реальности как таковой. В работе «Число и сирена» (2011) Мейясу развивает эту идею, показывая, что математические структуры (например, в поэзии Малларме) [6.с.89-90] способны выражать эту абсолютную контингентность, так как они мыслят возможные миры и отношения независимо от человеческого восприятия. Поэтому математика становится моделью мышления, которое впервые оказывается способным говорить о реальном как таковом не как о корреляте мысли, а как о поле «абсолютно контингентных», но познаваемых необходимостей.

Таким образом, несмотря на всю оригинальность проекта Мейясу, его попытка вывести существование абсолютной контингентности из самого «корреляционистского круга» оказывается неубедительной. Как справедливо отмечает Харман, Мейясу действительно демонстрирует, что мы вынуждены мыслить контингентность как необходимое условие любого мышления о мире [18.р.25-30]. Однако это остается в рамках феноменологического Абсолюта категорией нашей мысли, а не свойством «бытия-самого-по-себе». Корреляционист может последовательно утверждать, что контингентность – это лишь то, как нам неизбежно является реальность, но не то, какова она на самом деле. В итоге круг корреляционизма не разрывается, а замыкается: Мейясу показывает пределы мысли, но не находит выхода к онтологии. То есть его философия остается скорее мощным инструментом критики, чем завершенной онтологической программой. Отсюда и задача будущей философии состоит в том, чтобы разработать методы такого мышления, не впадая ни в догматизм, ни в скептицизм.

Во-вторых, почему Симондон – «посткорреляционист»? Потому что его процессуальная онтология выходит за пределы корреляции субъекта и объекта. Он не начинает с уже готового отношения «человек-мир». Вместо этого он спускается на более глубокий, «доиндивидуальный уровень», из которого одновременно возникают и индивид, и его ассоциированная среда. Для Симондона первична не корреляция между двумя уже готовыми терминами (субъектом и объектом), а сам процесс, который их порождает как два полюса единого акта становления. Мы наблюдаем не объект, а fazu в процессе индивидуации, в которую мы сами вовлечены. В результате он преодолевает антропоцентризм корреляционизма, распространяя принцип становления на всю реальность – физическую, биологическую, техническую и социальную.

В чем радикальное отличие подхода Симондона от традиционного взгляда на отношение «человек и мир»? Потому что он обходит главный вопрос классической философии: «Как субъект (наше сознание) связан с объектом (миром)?». Вместо этого Симондон говорит: давайте забудем на время про это разделение и посмотрим, как вообще рождаются и субъекты, и объекты. Как это работает? Простой пример: формирование кристалла в растворе. Представим себе перенасыщенный солевой раствор. В нем еще нет ни кристалла («объекта»), ни наблюдателя («субъекта»). Есть только метастабильное поле с потенциалом к изменению. Это и есть «доиндивидуальное состояние» до появления

каких-либо отдельных индивидов (структур). В растворе возникает малейшая нестабильность (например, частица), и вокруг нее начинается процесс кристаллизации. Кристалл растет, одновременно структурируя и упорядочивая пространство вокруг себя (среду). Они возникают вместе в одном процессе. Где здесь «субъект» и «объект»? В этой модели нет изначального одинокого субъекта, который смотрит на готовый кристалл-объект. Наблюдатель-человек, который «позже придет» и увидит кристалл – это тоже результат своих собственных процессов становления (биологических, психических, социальных). И кристалл, и наблюдатель являются равноправные «индивидуами» разных, но схожих процессов индивидуации.

Что это меняет? Нет привилегированного наблюдателя: человек и его сознание – не центр Вселенной, а лишь один из многих типов «индивидуов» возникших в мире. Такая модель легко описывает процессы, которые шли до появления человека (образование планет, эволюция жизни). Поскольку они не требуют наблюдателя для своего объяснения. Они объясняются через имманентные (внутренние) процессы самоорганизации. Таким образом, Симондон – посткорреляционист, поскольку он выходит за пределы проблемы связи субъекта и объекта. Он показывает, что и то и другое – всего лишь временные результаты более фундаментальных процессов, идущих в мире. Более того, его процессуальная онтология не борется с разрывом между мыслью и бытием, а показывает, что его никогда и не было, есть лишь бесконечное преобразование, в котором мы участвуем.

В-третьих, почему Симондона называют философом «до корреляционизма»? Потому что по своей проблематике и методу Симондон оказывается ближе к докантовской философии, которая смело рассуждала о бытии самом по себе (например, Бенедикт Спиноза (1632–1677) или Готфрид Лейбниц (1646–1716)). Однако он делает это не наивно, а вооружившись достижениями современной ему науки (квантовая механика, кибернетика, термодинамика). Он не возвращается к старой метафизике субстанции, а строит новую процессуальную метафизику, которая описывает реальность «до» и «помимо» ее соотнесения с человеческим сознанием. В этом смысле он обходит корреляционистский тупик «сбоку» как бы минуя его. Отсюда и формулировка «до корреляционизма». Например, представим себе, что философы долго спорили о том, как зритель (субъект) видит фильм (объект). Корреляционисты сказали бы: «Мы не знаем, каков фильм на самом деле, мы знаем только свое восприятие его». Симондон же подходит иначе: он изучает, как вообще возникает кинопленка, проектор и зритель. То есть исследует процесс создания всей системы, где рождаются и «фильм» и «зритель» как взаимосвязанные элементы. Как это связано с наукой? Симондон использует данные из квантовой механики (где частицы – не предметы, а процессы), термодинамики (как из метастабильности рождается порядок) и кибернетики (как системы самоорганизуются). Это помогает ему говорить о реальности «до» человека: «Как образуются кристаллы?», «Как возникает жизнь?», «Как технологические объекты эволюционируют?». Все это процессы, которые идут без участия человеческого сознания. Поэтому Симондон обходит спор о «соотнесенности» мира и человека. Он показывает, что мир существовал и без нас, а наше рефлексивное сознание (*conscience*) – это лишь один из продуктов таких же природных процессов. И более того, это незавершенный процесс, укорененный в жизненной активности и ориентированный на «трансиндивидуальное»[\[3, p.203-205\]](#), чья полнота возможна лишь в интеграции с аффективными уровнями и техникой. Следовательно, Симондон «до корреляционизма», потому что возвращает онтологии право изучать бытие как таковое, но не через спекуляции о Боге или субстанции, а через анализ процессов, которые можно наблюдать в науке. Это «минуя тупик» бесконечных споров о пределах человеческого познания.

Таким образом, фигура Симондона предстает как уникальный случай «посткорреляциониста до корреляционизма» – мыслителя, который не борется с «кругом соотнесения» между субъектом и объектом, а радикально обходит его, предлагая онтологию процесса, в которой сама эта оппозиция утрачивает смысл. Его концепция «доиндивидуального поля» и «трансдукции» позволяет мыслить реальность как имманентный процесс становления, где мысль и бытие не противопоставлены, а являются сопряженными фазами единой динамики. В отличие от проекта Мейясу, который пытается спасти доступ к «Абсолюту» через гипостазирование контингентности, Симондон показывает, что контингентность – не нечто, что нужно доказать, а фундаментальное свойство самого бытия, проявляющееся в непрерывном образовании новых структур. Именно поэтому онтология процесса не только предвосхищает критику корреляционизма, но и предлагает более последовательный путь к реальности как таковой через анализ ее собственных, нередуцируемых к сознанию операций индивидуации. Вот почему его подход позволяет избежать «туников» как классического метафизического реализма, так и радикального конструктивизма, открывая путь к нередуцируемому и автономному описанию реальности. В этом смысле философия Симондона оказывается не историческим курьезом, а живым ресурсом для преодоления ограничений современной спекулятивной мысли.

Между объектом и процессом: генеалогия спекулятивного реализма сквозь призму онтогенеза Симондона

Истоки спекулятивного реализма принято связывать с конференцией, прошедшей в апреле 2007 года в Голдсмитском колледже Лондонского университета. Данное событие стало отправной точкой для формирования данного философского течения, ядро которого составили четверо выступавших: Мейясу, Харман, Грант и Брассье. Однако к настоящему времени стало очевидно, что о едином «движении» в традиционном понимании этого слова (например, феноменологическое) говорить пока еще не приходится. Парадокс заключается в том, что разговор о спекулятивном реализме следует начинать с констатации: спекулятивного реализма как цельного направления не существует. Правильнее рассматривать это явление как общий поворот или подход, поскольку авторы, ассоциируемые с брендом «спекулятивного реализма» развивают собственные, зачастую несводимые друг к другу проекты, имеющие лишь несколько точек схождения. Их принципиальные расхождения значительнее, чем консенсус. Тем не менее после 2007 года «спекулятивный Дух» начал активно распространяться в академической среде.

Вместе с тем спекулятивный реализм, возникший как реакция на доминирование корреляционизма в современной философии, с самого начала демонстрировал глубокий внутренний раскол. С одной стороны, такие фигуры, как Харман, разрабатывали объектно-ориентированную онтологию, настаивая на существовании автономных, устойчивых объектов, чья реальность никогда не исчерпывается их отношениями. С другой – мыслители вроде Гранта и Брассье делали акцент на динамике, силе и процессуальности, утверждая примат становления над бытием. Этот спор между «объектами» и «процессами» быстро стал центральной дилеммой движения, определяя его внутренние границы и интеллектуальную напряженность. В этом споре онтогенетический проект Симондона предлагает не просто компромисс, а радикальный выход за рамки самой дилеммы. Его концепция «индивидуации» или процесса, в котором индивид и «индивиду-среда» возникают одновременно из доиндивидуального поля напряжений, позволяет переформулировать сам вопрос онтологии. Вместо того,

чтобы спрашивать «Что существует...?» (объекты или процессы), Симондон спрашивает «Как нечто становится...?». Этот сдвиг предоставляет мощный критический инструмент для анализа как объектно-ориентированного, так и процессуального подходов, раскрывая их общую зависимость от уже «готовых» онтологических терминов, которые сами требуют генетического объяснения. В результате Симондон не только предвосхищает проблематику спекулятивного реализма, но и предлагает более последовательную онтологию, способную преодолеть его внутренние противоречия.

Итак, с точки зрения объектно-ориентированной онтологии, разработанной Харманом, ключевая проблема традиционной философии заключается в систематическом игнорировании объекта как такового. Вместо этого философская мысль часто тяготеет к «радикальным» подходам, стремящимся редуцировать все многообразие сущего до более фундаментальных и абстрактных категорий, таких как субстанция с ее акциденциями, «мировой Дух» или космос. Подобная традиция, по мнению Хармана, осуществляет «подрыв» [7.с.7] объектов, утверждая, во-первых, что они являются лишь поверхностным проявлением некой глубинной реальности, а во-вторых, что сама концепция объекта представляет собой наивную, «народную» онтологию. В противовес этому Харман провозглашает, что абсолютно все является «объектом» – от почтового ящика и электромагнитных волн до искривленного пространства-времени и политических образований вроде Содружества наций. При этом не имеет значения, реальны эти сущности или являются плодом воображения, их онтологический статус всегда одинаков. Другими словами, согласно позиции Хармана, все сущности, будь то материальные предметы или идеальные конструкты, наделены одинаковой онтологической значимостью. Его философия провозглашает, что универсум фундаментально состоит из объектов, и их существование не обусловлено человеческим восприятием: они сохраняются в бытии независимо от того, наблюдает за ними кто-либо или нет.

Отсюда следует, что ни один объект не может быть познан исчерпывающим образом, то есть ни другим объектом и ни субъектом. Его глубинное ядро остается скрытым, ускользая от любых попыток полного постижения. Например, стол как объект существует сам по себе, даже когда на него никто не смотрит. Однако его внутренняя сущность остается недоступной. Мы взаимодействуем лишь с внешними проявлениями, видимой формой, фактурой поверхности, но не с самой «сущностью» стола. Этот принцип работает и в отношениях между объектами. Когда молоток забивает гвоздь, они вступают во взаимодействие, но при этом не раскрываются друг другу полностью. Каждый из них сохраняет свою обособленность и внутреннюю целостность, никогда не становясь всецело прозрачным для «Другого». То есть здесь концепция «плоской онтологии», являющаяся краеугольным камнем объектно-ориентированного подхода и других направлений спекулятивного реализма, постулирует принципиальное отсутствие какой-либо иерархии среди объектов. В рамках этой модели все сущности, будь то элементарные частицы, социальные институты, вымышленные персонажи или инструменты, обладают равным онтологическим статусом и существуют на одном уровне. Это означает отказ от традиционных метафизических противопоставлений, таких как фундаментальное и производное, реальное и иллюзорное, материальное и идеальное.

Необходимо подчеркнуть, оспаривая классический субстанционализм, Харман утверждает, что объекты способны формировать новые объекты в процессе взаимодействия, не нуждаясь в каком-либо субстанциальном посреднике [9.с.45]. Реальность, таким образом, состоит исключительно из объектов, количество которых бесконечно. В своей системе объектно-ориентированной онтологии Харман различает идею о том, что каждый объект состоит из четырех аспектов: (1) реального объекта, (2)

чувственного объекта, (3) реальных качеств и (4) чувственных качеств^[7]. Реальный объект: скрытая, никогда не исчерпываемая до конца сущность вещи. Например, сама по себе чаша как таковая. Реальные качества: свойства, которые присущи реальному объекту, но так же скрыты от прямого доступа. Например, конкретная форма – материал, из которого сделана чаша. Чувственный объект: то, как реальный объект является нам или другому объекту в опыте. Например, эта конкретная чаша, которую я вижу и держу в руках прямо сейчас. Чувственные качества: конкретные свойства, которыми чувственный объект обладает в нашем восприятии. Например, «белизна», «шероховатость», «теплота» этой чаши. В этом случае ключевая мысль здесь в том, что реальный объект и его реальные качества всегда остаются «в тени» и никогда не даны напрямую. Мы и другие объекты взаимодействуем только с их чувственными проявлениями, то есть с чувственным объектом и его чувственными качествами. Отсюда непосредственному взаимодействию доступны лишь чувственные объекты, своего рода «карикатуры» на реальные сущности. Например, когда хлопок горит в огне, где пламени этого огня доступна не сокровенная сущность хлопка, которая остается неприкосновенной, а лишь его поверхностные чувственные качества^[7, c.50-52]. Мы наблюдаем именно это взаимодействие и его результат – процесс горения. Этот механизм Харман определяет как «опосредованную» или «замещающую» причинность. Иными словами, акт взаимодействия возможен исключительно между ограниченными наборами качеств различных объектов или, по-другому, их упрощенными проекциями (согласно Харману, близко к гуссерлевским «интенциональным объектам»). Основные положения этой теории, а также расхождения между различными ответвлениями спекулятивного реализма подробно изложены Харманом в его книге «Спекулятивный реализм: введение», которая была переведена на русский язык в 2019 году^[8].

Таким образом, данная модель объектно-ориентированной онтологии исходит из принципа «неисчерпаемой глубины бытия любого объекта»^[7, c.68]: его реальная сущность всегда «изымает» себя из любых отношений, оставаясь неприкосновенной. Понятие «изъятия» заимствованное у Хайдеггера и радикально переосмысленное, означает, что объект никогда не дан другому объекту или наблюдателю целиком, а только через частичные аспекты^[10, c.235]. Поэтому реальный объект определяется своим отличием от всех тех отношений, в которые он вступает. Следствием этого является особая эпистемологическая позиция: человеческое познание способно охватить лишь отдельные аспекты чувственного объекта, что делает классическое противопоставление теории и практике нерелевантным. Причинность, по Харману, существует не объективно, а внутри пространства «ментальности» под которой понимается не только человеческое сознание, но и любая «точка зрения» объекта, вступающего во взаимодействие. В качестве одного из немногих путей косвенного доступа к реальному объекту Харман рассматривает искусство, которое функционирует не через прямое изображение, а через систему намеков, аллюзий и намеков на скрытую глубину вещей^[9, c.120-125].

Однако, если рассмотреть эту позицию через призму онтогенеза Симондона, акцент смещается со статичного существования объектов на процесс их непрерывного становления^[4, p.30-35]. Симондон развивает концепцию индивидуации, согласно которой любой объект не является заранее данным образованием, но постоянно находится в процессе становления, возникая из доиндивидуального поля через разрешение напряжений и кристаллизацию форм. В этом свете понимание объекта Харманом как устойчивой сущности приобретает динамическое измерение: то, что Харман называет «объектом», может быть переосмыслено как времененная стабилизация в непрерывном процессе индивидуации. Принцип «ускользания» объекта от полного познания также

получает новое прочтение в рамках симондонианского онтогенетического подхода. Если у Хармана объект принципиально скрыт и недоступен, то у Симондона познание объекта смещается в плоскость понимания процессов его становления и трансформаций. Мы познаем не «сущность» стола, а схемы его индивидуации, историю его материального и функционального становления [4, р. 55–60].

В связи с этим сопоставление объектно-ориентированной онтологии Хармана и онтогенетики Симондона выявляет фундаментальное напряжение между двумя способами мышления: онтологией устойчивых объектов и онтологией процессов становления. При этом сильная сторона теории Хармана заключается в последовательной защите, автономии и целостности объектов. Харман убедительно показывает, что вещи не растворяются полностью в своих отношениях или восприятии. Его модель объясняет устойчивость и надежность мира повседневного опыта: стол остается столом независимо от того, как мы его используем или воспринимаем. Его теория «создания пар» и эстетического доступа к объектам предлагает мощный инструмент для анализа искусства и культуры, где объекты действительно часто предстают как цельные и таинственные [7, с. 120]. Что охватывает лучше теория Симондона: онтогенетический подход радикально превосходит объектно-ориентированную онтологию в объяснении изменения, развития и взаимосвязей. Для Хармана взаимодействие между объектами – это всегда столкновение их «поверхностных карикатур». Для Симондона же отношение – это сам источник бытия. Его теория не нуждается в противопоставлении «реального» и «чувственного» объекта, так как реальность есть сам трансдуктивный процесс их взаимного становления. Симондоновская схема позволяет описать, как технологический объект (например, любой технический объект) не просто «взаимодействует» со средой, а совместно эволюционирует с ней, проходя фазы перестройки индивидуации [4, р. 160–165]. Это делает его подход незаменимым для философии техники, биологии и социальных наук, где процессы важнее статичных сущностей. Вместе с тем вопрос «Что лучше?» неправомерен, так как эти теории отвечают на разные вопросы. Объектно-ориентированная онтология Хармана – это метафизика бытия и пределов доступа. Онтогенетика Симондона – это метафизика становления и генезиса, где эти понятия не столько противоречат, сколько дополняют друг друга. Объект Хармана может быть понят как временная стабилизация в непрерывном потоке симондонианской индивидуации. Их синтез позволяет говорить об объектах как об устойчивых, но не статичных узлах в сети процессов, сохраняющих свою автономию именно благодаря постоянному и диническому обмену с потенциальными энергиями доиндивидуального поля.

Вместе с тем центральным проектом другого спекулятивного реалиста, Иэна Гранта, является реабилитация натурфилософии как полноценной философской программы, противостоящей редукционизму кантовской традиции. Грант утверждает, например, что Шеллинг разрабатывал не просто дополнение к трансцендентальному идеализму, а радикальную философию природы, где материя понимается как активная динамическая сила – «природа творящая» («*natura naturans* ») [11, р. 16]. Иными словами, это активная производящая сила, рассматриваемая как свободная причина, которая существует и действует исключительно в силу своей собственной природы. Поэтому один из важных тезисов Гранта заключается в том, что природа предшествует мышлению и определяет его, а не наоборот. Другими словами, в основу его философии положен примат природы, которая трактуется не как совокупность физических тел, а как нематериальная производящая сила, порождающая все сущее, включая мысль [12, р. 70]. Природа, как полагает Грант, – это бесконечный процесс становления, возникающий из напряженного

взаимодействия положительных и отрицательных сил. Эти силы не только действуют на материю, но являются ее имманентными выражениями, что исключает дуализм формы и содержания. Грант подчеркивает, что такая онтология требует отказа от «соматизма»[\[11, p.119\]](#) (редукции природы к телам и линейной причинности) в пользу умозрительной физики, где материя сама организуется в сложные структуры. Вот почему, по мнению Гранта, этот подход сближает Шеллинга с платоновской традицией, где материя – это и «идея» и «вместилище», а не просто объект для познания.

Кроме того, Грант подчеркивает, что человеческая мысль не является персональной или обусловленной «интериорностью» (внутренним опытом). Мысль всегда объективна и возникает как один из продуктов природы наряду с другими сущностями[\[12, p.75\]](#). Это требует отказа от кантовского дуализма ноуменов и феноменов в пользу платоновского динанизма, где идеи интерпретируются как производящие причины вещей, а не абстрактные формы. Ошибка Аристотеля и Канта, по логике Гранта, заключалась в искусственном разделении физики (как учения о разрозненных вещах) и метафизики (как учения о единой причине), что привело к игнорированию имманентной продуктивности материи. В результате Грант предлагает трансцендентальный материализм, где природа становится условием возможности идеальности, а ее силы, включая «замедляющую» силу, обеспечивающую конденсацию явлений, объясняют динамику становления[\[12, p.80\]](#). В этом случае Грант в своем стремлении реабилитации реализма утверждает, что трансцендентальное явление имеет физическую основу: «Борясь в полной мере с последствиями критического поворота Канта, даже конструктивно противостоя ему, Грант пытается вывести трансцендентальный проект за пределы его идеалистических тенденций, чтобы соединить его с темным и грохочущим полем чистой «продуктивности», лежащим под всеми феноменальными продуктами. Именно из этих глубин рождаются природа, ум, общество и культура»[\[19, p.7\]](#), – подчеркивают Брайант, Срничек и Харман.

Таким образом, Грант предлагает оригинальный вариант критики корреляционизма, акцентируя его антропоцентричную сущность. Он интерпретирует приверженность субъективизму как элиминацию истинной, независимой от человека природы и возведение практического разума в ранг онтологического принципа, что превращает онтологию в этизированную феноменологию. Согласно Гранту, редукция природного порядка к человеческим описаниям не только ограничивает масштабы природного становления горизонтом человеческого восприятия, но и приписывает ему антропоморфный вектор прогресса, венчающим достижением которого объявляется сам человек, присваивающий себе порождающую активность природы («*natura naturans*»). В противовес этому реабилитация подлинной онтологии, согласно Гранту, требует радикального отказа от привилегированного статуса человека и возвращения к исследованию сферы неорганического как фундаментального условия самого мышления, ибо бытие, предшествующее мысли, является абсолютным основанием для любого возможного познания[\[12, p.82\]](#).

Отсюда, с точки зрения Симондона, проект Гранта был бы встречен с глубокой симпатией в своей попытке преодолеть корреляционизм через реабилитацию натурфилософии и утверждение первичности имманентной самопорождающей природы (*natura naturans*) по отношению к мышлению. Ключевой точкой схождения стала бы критика антропоцентризма и утверждение, что мышление и сознание не являются изначальными данностями, а возникают из более фундаментальных доиндивидуальных процессов. Симондон, как и Грант, настаивает на том, что индивидуация, будь то психическая,

биологическая или физическая, всегда является лишь фазой в продолжающемся становлении реальности, которая коренится в доиндивидуальном поле [4, р. 26], насыщенном потенциалами и напряжениями. Этот доиндивидуальный запас реальности, согласно логике Симондона, является условием возможности любого становления, включая возникновение мысли, что напрямую перекликается с тезисом Гранта о том, что «бытие предшествует мышлению». В результате оба мыслителя видят задачу философии в том, чтобы мыслить из самого первоисточника становления, а не из его готовых продуктов.

Однако Симондон, вероятно, предложил бы и более тонкий аналитический инструментарий для понимания того, как именно природа («физис») предшествует мышлению. Если Грант делает акцент на динамике положительных и отрицательных сил, Симондон описывает процесс индивидуации через понятия «трансдукции», «метастабильности» и «информации». Для него природа – это не просто слепая производящая сила, а система напряжений, которая разрешается через акты структурирования и коммуникации между разными порядками реальности. В то время как Грант, следя Шеллингу, онтологизирует силы, Симондон сместил бы акцент на отношения и операции, которые конституируют реальность в ее постоянном самопреодолении. Его концепция «психической и коллективной индивидуации» [3, р. 10] показывает, как мышление возникает не как пассивный продукт природы, а как фаза в процессе разрешения метастабильности, то есть как активный ответ на проблематичность, содержащуюся в доиндивидуальном поле. Поэтому, разделяя с Грантом цель деантропологизации онтологии, Симондон настаивал бы на необходимости прослеживать конкретные процессы трансдукции, через которые рождаются и мысль, и материя, избегая тем самым любого возврата к субстанциализму, даже под видом динамической натурфилософии.

Наконец, Рэй Брассье, известный не только как перспективный англоязычный философ, но и как переводчик французской мысли, сегодня последовательно дистанцировался от большинства современных течений, включая спекулятивный реализм, указывая на их недостаточную радикальность и непоследовательность. Он объясняет это отсутствием у них необходимой радикальности и последовательности. В своем труде «Несвязное Ничто: просвещение и вымирание» (2007) [20] философ заявляет, что современная мысль пытается уклониться от угрозы нигилизма, делая акцент на значимости смысла как фундамента человеческого бытия. В противоположность этому Брассье ставит целью развитие духа нигилизма до его конечных выводов. Интегрируя концепции французских авторов (таких как Ален Бадью (род. 1937), Франсуа Ларюэль (1937–2024) и др.) с открытиями в области когнитивных наук и натуралистического подхода, он формирует платформу радикального нигилизма. То есть он ставит под сомнение или полностью отрицает общепринятые ценности, нормы, идеалы, мораль, культуру и даже смысл жизни. «Нигилизм, – как утверждает Брассье, – это не экзистенциальное затруднение, а спекулятивная возможность. Мышление имеет интересы, которые не совпадают с интересами жизни, более того, они могут быть противопоставлены последним» [20, р. 11]. В связи с этим Брассье настаивает на существовании непреодолимого разрыва между человеческой субъективностью и безразличной, если не враждебной материальной действительностью. С его точки зрения, именно последовательный нигилизм открывает путь к постижению абсолютной истины, очищенной от антропоцентристических наслоений. Поэтому задача философии, согласно Брассье, заключается не в защите иллюзорных смыслов, а в принятии тотального «Ничто».

В рамках корреляционистского подхода Брассье выделяет три ключевых составляющих.

Прежде всего, этот подход, по его мнению, переносит акцент философского анализа с реальности, существующей независимо от мышления, на комплекс отношений между субъектом и этой реальностью, включая трансцендентальные структуры, язык, культурные и социально-исторические практики. Во-вторых, он приписывает реальности атрибуты, изначально свойственные человеку, такие как способность чувствовать, мыслить или обладать волей. В-третьих, он делает центральным объектом исследования человека, что обуславливает его ярко выраженный антропоцентризм. Вместе с тем Брассье прямо не формулирует, какой трактовки корреляционизма он придерживается, однако контекст его работы позволяет заключить, что он придерживается понимание корреляционизма, включающей все три указанных компонента. Его философский проект направлен на то, чтобы сместить акцент с человека и его взаимодействия с миром на реальность как таковую, существующую автономно от мышления и лишенную антропоморфных качеств. Особенностью позиции Брассье является акцент на противостоянии человеческой феноменальности, а именно на преодолении обыденных и психологических интерпретаций реальности в пользу научных моделей, которые, по его мнению, точнее отражают независимую от сознания действительность. Поэтому центральная задача Брассье заключается в демонстрации возможности смещения человека с центральной позиции в философии и познания реальности, не связанной с мышлением и свободной от человеческих свойств. Особое значение в его работе приобретает критика повседневных представлений о реальности и феноменальных аспектов ее данности.

Итак, трансцендентальный нигилизм Брассье проникнут глубоким пессимизмом. Брассье стремится развеять иллюзии о центральном месте человека во Вселенной, рисуя будущее человечества в мрачных тонах. Его основная цель – направить мысль на поиск бессмысленной, слепой и автономной реальности, существующей независимо от нашего сознания и подчиняющей его себе. В этой связи Брассье видит путь к преодолению антропоцентризма (корреляционизма) через синтез философии и естествознания. Ключевую роль в его аргументации играют нейронауки и элиминивизм (направление утверждающее, что феномены сознания полностью сводятся к нейронным процессам). Другими словами, Брассье предлагает радикальную программу: принять бессмысленность реальности и найти истину в объективном знании, которое описывает мир безотносительно к человеческому восприятию. При этом Брассье утверждает, что естественные науки, в частности нейронаука, являются «адекватными» в описании реальности, независимой от человеческого сознания. Под «адекватностью» он понимает способность науки объективно отражать мир благодаря строгим процедурам и критериям, в отличие от повседневных представлений, которые часто искажают реальность. В этом случае Брассье опирается на идею Уилфрида Селларса (1912–1989) о двух образах [21]: манифестном (повседневном субъективном) и научном (объективном теоретическом). Научный образ, по его мнению, должен заменить манифестный [20, p. 26], так как последний подвержен корреляционизму и антропоцентризму. Задача философии – ускорить этот процесс, используя достижения наук и математики. Для обоснования своей позиции Брассье еще дополнительно обращается и к «субтрактивной (вычитательной) онтологии» Бадью, где математика служит инструментом для очищения реальности от человеческих иллюзий [22, c. 67]. Это приводит к радикальному выводу: истинная реальность бессмыслена и безразлична к человеку, а ее познание требует отказа от удобных, но ложных представлений.

Очевидно, что позиция трансцендентального нигилизма Брассье основана на нескольких ключевых моментах, которые он не всегда подробно разъясняет, но которые важны для

его философии. Во-первых, Брассье считает, что современное естествознание, включая нейрофизиологию, опирается на математический аппарат. Это позволяет науке объективно описывать реальность, свободную от человеческих искажений. Он использует термин «вычитание» как метафору для замены повседневных представлений (манифестного образа) научными данными. Во-вторых, Брассье из философии Бадью заимствует идею онтологии как «пустого множества», что ассоциируется с нигилистическим будущим человечества, а у Ларюэля он берет концепцию унилатеральности (односторонней дуальности)[\[20.p.147\]](#). Это означает, что «Реальное» (объективная реальность) определяет мышление, но само остается безразличным к человеческим категориям. Мысль пытается отделиться от «Реального», но «Реальное» не зависит от этого процесса. В-третьих, Брассье стремится разорвать порочный круг корреляции (взаимосвязи между субъектом и объектом). Он предлагает «хирургическое вмешательство»[\[20.p.147\]](#) – отрыв объекта от субъекта, где объект активен, а субъект лишь пассивно отражает его воздействие. Поэтому мышление не конструирует реальность, а лишь реагирует на ее воздействие. В-четвертых, человек, согласно логике Брассье, не центр мироздания, а всего лишь «эффект» «Реального». Объекты определяют мысль, а не наоборот[\[20.p.149\]](#). Это приводит к радикальному выводу: реальность бессмыслена и безразлична к человеческому существованию. В итоге Брассье предлагает отказаться от иллюзий антропоцентризма и принять мир таким, каким его описывает наука: холодным, пустым и независимым от нашего сознания.

Кроме того, Брассье связывает концепцию «унилатеральности» (односторонней дуальности) с процессом познания. В этой связи научный образ заменяет повседневный. То есть объективная реальность («научный образ») прорывается через субъективные человеческие представления («манифестный образ») и заставляет себя признать. Этот процесс Брассье называет «унилатерализацией» – односторонним воздействием реальности на сознание. При этом знание не является «соответствием» между мыслью и реальностью. Вместо этого оно является механизмом, через который реальность (активна) насилиственно вторгается в сознание (пассивно) и производит представления о себе. «Адекватность» означает, что научное знание отражает реальность именно потому, что ею детерминировано. Отсюда следует, что унилатеральность – это не взаимный процесс. Реальность воздействует на субъект, но не нуждается в нем. Субъект лишь обнаруживает в себе «брешь» через которую реальность проявляется, разрушая иллюзии корреляции (связи между человеком и миром). В результате унилатеральность соединяет субъект и объект без их слияния или создания третьей структуры[\[23\]](#). Они остаются разными, но действуют как единый механизм, где объект доминирует. Мысль становится «вещью» подчиненной реальности. Именно поэтому унилатеральность для Брассье – это одновременно и процесс познания, и само знание о реальности, которое ломает антропоцентризм и открывает путь к миру, независимому от человеческого сознания.

Согласно Брассье, существует фундаментальное различие между объектом (который проявляется через одностороннюю дуальность) и «бытием-ничто». Объект – это сила, которая через унилатеральность принудительно раскрывает реальность, независимую от человеческого сознания. В то время как «бытие-ничто» представляет собой глубокий уровень реальности, тотальное отрицание, связанное с космологическим вымиранием и полным исчезновением всякой возможности существования. Брассье считает: ««Опустошение» (voiding) – еще один способ описать унилатерализацию. Мы будем отличать пустоту как одностороннюю дуальность от «бытия-ничто», в котором она укоренена...»[\[20.p.148\]](#). «Бытие-ничто» – не просто «Бытие» или «Ничто», а их

парадоксальное единство: «Бытие» постоянно разъедает само себя, стремится к «Ничто», но никогда не достигает полного уничтожения. Это драматическое напряжение пронизывает реальность и отражается в человеческом опыте как борьба между повседневными иллюзиями и научной истиной. То есть унилатеральность ведет к объекту, а объект указывает на «бытие-ничто» как на конечную истину реальности – то, что Брассье называет «Реальным».

Таким образом, если объект действует через одностороннюю дуальность, то «бытие-ничто» является его онтологическим основанием, абсолютной пустотой, которая не просто уничтожает сущее, но и раскрывает иллюзорность антропоцентрических конструкций. Брассье связывает концепцию «бытия-ничто» с научным сценарием полного вымирания – космологической эсхатологией. «Видимо, Брассье в своих размышлениях подразумевает наиболее вероятную и самую зловещую теорию об исчезновении всего – Большой разрыв»[\[24, с.140\]](#). Согласно этой модели, темная энергия приведет к ускоренному расширению Вселенной, которое завершится распадом материи, пространства-времени и фундаментальных физических взаимодействий. Это не просто гибель человечества, но тотальное исчезновение всякой возможности существования, абсолютное «Ничто». Для Брассье этот сценарий не просто гипотетичен, он уже сейчас определяет реальность. Если корреляция (связь между человеком и миром) неизбежно исчезнет, то ее, по сути, никогда и не было. Мы – «живые мертвецы», контингентные продукты безразличной реальности, обреченные на исчезновение. Философия становится инструментом принятия этой истины: она должна ускорить разрушение антропоцентрических иллюзий и помочь осознать, что «Ничто» – не будущее событие, а фундаментальное условие настоящего. Такое вымирание – это не просто физический процесс, а онтологический горизонт, который невозможно осмыслить, но можно принять как реальность, ломающую саму возможность человеческого смысла[\[20, р.229\]](#).

Можно отметить, что идея «смерти индивида» у Брассье и Симондона обнаруживает неожиданное сходство, но приводит к радикально разным выводам. Оба философа отвергают классическое понимание индивида как устойчивой замкнутой сущности. Но если Брассье видит в этом распаде конечный пункт нигилистического Просвещения, то Симондон – начало новых процессов трансформации. Иначе говоря, Брассье использует распад индивида для деантропологизации философии, подчиняя ее «голосу безразличного космоса». Симондон видит в нем условие творческой эволюции, где «смерть» индивида – лишь момент в бесконечном процессе индивидуации. Это различие отражает дилемму современной мысли: принять ли нигилизм как итог (Брассье) или как точку отсчета для новых экспериментов с реальностью (Симондон). Более того, «Ничто» у Брассье – это «доиндивидуальное» у Симондона, поскольку оба философа говорят о фундаментальном, досубъективном и доиндивидуальном уровне реальности. Однако они дают ему прямо противоположные оценки. Для Симондона это уровень жизненной силы, творчества и производства. Для Брассье это уровень смерти, распада и уничтожения. Брассье, по сути, берет онтологическую рамку Симондона (отказ от готовых индивидов, поиск лежащего в основе уровня) и наполняет ее абсолютно противоположным нигилистическим содержанием. Если Симондон – философ «жизни и техники», то Брассье – философ «смерти» и радикального нигилизма. Это сравнение показывает, как одна и та же философская проблема («Что лежит в основе индивидуального?») может привести к диаметрально противоположным выводам.

Заключение

В заключение можно сказать, что Жильбер Симондон предлагает не просто альтернативную процессуальную онтологию, а совершает радикальный переворот в самой постановке философского вопроса. Если спекулятивный реализм стремится преодолеть корреляционизм, спрашивая «Что существует независимо от нас?», то Симондон смещает акцент на процессуальность бытия: «Как нечто становится?». Такой подход позволяет выйти за тупиковые оппозиции объекта и субъекта, материи и сознания, открывая путь к подлинно нередукционистской онтологии. Его концепция доиндивидуального поля и трансдукции показывает, что реальность – это не коллекция готовых сущностей, а бесконечный процесс индивидуации, где любая структура – лишь временная стадия в непрерывном становлении. Особую силу позиции Симондона придает то, что он избегает как наивного реализма, так и радикального нигилизма. Вместо того чтобы противопоставлять человека миру или объявлять его существование бессмысленным, он вписывает мысль и жизнь в единый онтологический процесс, там, где все возникает из напряжений и потенциалов, а распад есть лишь условие нового синтеза. Онтогенез Симондона, таким образом, должен стать новой программой для спекулятивной философии: он позволит мыслить реальность как имманентное и динамичное целое, в котором человек участвует, но не господствует.

Именно поэтому наследие Симондона, сегодня оказывается не просто историческим ориентиром, а живым инструментом для философии будущего. Его идеи предлагают язык, на котором можно говорить о реальности, не упрощая ее до объектов и не растворяя в языке, а как о языке процессов, отношений и творческих переходов. В этом смысле онтология Симондона становится ключом к преодолению кризиса спекулятивного реализма, предлагая перейти от поиска «вещей-в-себе» к внимательному прослеживанию рождения структур из потенциала и возникновения индивидуального из доиндивидуального. Мы, люди, всегда участвуем в этом потоке, не будучи ни его центром, ни конечной целью. Гениальность Симондона заключается в том, что он совершил настоящий переворот в онтологии, предложив не просто новые ответы, но полностью изменив саму оптику философского вопроса. Его уникальная концепция «онтогенеза» открывает путь к радикально новому пониманию реальности не как набора статичных объектов, а как бесконечного динамического процесса, в котором материя, жизнь и мысль оказываются связаны в единую ткань «Становления».

Библиография

1. Simondon G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
2. Simondon G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.
3. Simondon G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
4. Simondon G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
5. Мейасу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
6. Мейасу К. Число и сирена. Чтение "Броска костей" Малларме. Москва: Носорог, 2018. 224 с.
7. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Hyle Press, 2015. 152 с.
8. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. Москва: РИПОЛ классик, 2020. 290 с.
9. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2018. 152 с.

10. Харман Г. Государь сетей: Бруно Латур и метафизика // Логос. 2014. № 4. С. 229-248. EDN: TGWGOR
11. Grant I.H. Philosophies of Nature After Schelling. Лондон; Нью-Йорк: Continuum, 2006. 246 р.
12. Grant I.H. Does Nature Stay What-it-is? Dynamics and the Antecedence Criterion // The Speculative Turn Continental Materialism and Realism. Мельбурн, 2011. С. 66-83.
13. Брассье Р. Понятия и объекты // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 227-262. EDN: YMICHV
14. Делёз Ж., Гваттари Ф. Desert Islands and Other Texts 1953-1974. Л.: Распространяется MIT Press, 2004. 323 р.
15. Скот И.Д. Трактат о первоначале. Москва: Изд-во "Францисканцев", 2001. 181 с.
16. Кант И. Критика чистого разума. Москва: Академический проект, 2020. 567 с.
17. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. 895 с.
18. Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. Эдинбург: Edinburgh University Press, 2011. 247 р.
19. Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn Continental Materialism and Realism. Мельбурн, 2011. С. 1-18.
20. Brassier R. Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction. Лондон: Palgrave Macmillan, 2007. 275 р.
21. Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Frontiers of Science and Philosophy. Питтсбург, 1962. С. 35-78.
22. Брассье Р. Презентация как анти-феномен в "Бытии и событии" Алена Бадью // Хора. 2008. № 1. С. 63-80.
23. Брассье Р. Танатоз Просвещения // Логос. 2019. Т. 29. № 4. С. 83-106. DOI: 10.22394/0869-5377-2019-4-83-104 EDN: TNJQNZ
24. Девайкин И.А. Программа преодоления корреляционизма в книге "Несвязанное Ничто: просвещение и вымирание" Рэя Брассье // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 132-146.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

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

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

В рецензируемой статье предпринимается попытка реконструировать отношение философской концепции Симондона к «спекулятивному реализму» (представляется правильным закавычивать это выражение, поскольку читатель философского журнала может и не знать о том, какому конкретно кругу публикаций соответствует это обозначение). В целом эту попытку можно оценить как удачную, во всяком случае, вполне компетентную, однако, знакомство с текстом побуждает высказать несколько критических замечаний. Они носят дискуссионный характер, и автор, если сочтёт целесообразным, сможет учесть их в последующих работах. Казалось бы, естественно, что в тексте статьи появляется Кант как самый «маститый корреляционист», а Симондон и современный исследователи, стремящиеся прорваться к «самой реальности», выступают единственным «антикантианским фронтом» против пресловутого отрыва «явлений» от «вещей в себе», утверждая снова возможность постижения последних методами теоретической философии. Однако при этом автор не замечает или считает возможность игнорировать весьма известное (мягко говоря) историко-философское явление –

послекантовский немецкий идеализм. Работавшие в русле этого движения мыслители не были «догматиками-метафизиками», они сохранили принципы критического метода, но при этом считали возможным возвращение к той самой «реальности», которую, якобы, навсегда изгнал из философии Кант. Как они обосновывали возможность такого подхода? Когда автор статьи противопоставляет «корреляционизм» и «антропологизму», он, кажется, не замечает того, что между ними лежит открытое Кантом обширное поле трансцендентальной философии. И когда он говорит о стремлении «новых философов» – «спекулятивных реалистов» – преодолеть зависимость от «человеческого восприятия, сознания и языка», то упускает из виду, что подобный опыт уже имел место, поскольку «сознание» у Фихте или Гегеля – это не «человеческое», а «трансцендентальное» сознание, соответственно, «корреляционизм» не всегда ведёт к «антропологизму», поскольку «субъект» не сводится к «единичному человеку». Конечно, легко было бы привести примеры того, как «изобретение велосипеда» в истории философии оказывалось полезным, а часто и просто новаторским предприятием, но недопустимо всё же умалчивать о той выросшей из кантовской философии форме «спекулятивного реализма», которая по содержательной глубине и тонкости подхода, безусловно, превосходила сегодняшние дискуссии. Ещё одно критическое замечание связано с тем, что автор, кажется, излишне непосредственно воспринимает квалификацию новоевропейской докантовской философии как «догматизма», которая, якобы, не задавалась вопросом о роли «наблюдателя» в философском познании. Прочитаем следующий характерный фрагмент статьи: «почему Симондона называют философом «до корреляционизма»? Потому что по своей проблематике и методу Симондон оказывается ближе к докантовской философии, которая смело рассуждала о бытии самом по себе (например, Бенедикт Спиноза ... или Готфрид Лейбниц ...). Однако он делает это не наивно, а вооружившись достижениями современной ему науки...». Чтобы понять, насколько далеки от «наивности» Спиноза и Лейбница, достаточно вспомнить, что у первого субъект, наблюдатель («ум») буквально «вмонтирован» в его определение атрибута, а второй утверждал невозможность обнаружения расхождений между результатами познания, полученными на основе использования «аналитического» и «синтетического» методов, то есть утверждал «изначально-перцептивную» природу реальности. Если кто-то из сегодняшних «модных» авторов поверхностно относится к истории философии, укладывая её в рубрики «догматизма» и «корреляционизма», то вряд ли мы должны следовать этой далёкой от научности манере. Наконец, из текста статьи необходимо удалить указания на годы жизни или год рождения философов, указание греческого написания имени Аристотеля, общезвестных латинских или французских терминов и другую подобную информацию, которая «засоряет» его, необходимо исправить и пунктуационные ошибки («наследие Симондона, сегодня оказывается...» – зачем запятая? и т.п.). Высказанные замечания не ставят под сомнение общий высокий уровень статьи, она может быть рекомендована к печати.